

الحداثة الدينية الإسلامية عند "نصر حامد أبو زيد"

بين النصّ الأصلي والنصوص الشارحة

Religious Modernity According to "Nasr Hamed Abu Zeid": Between the Source Text and the Annotative Texts

حديّد أسماء¹¹ جامعة محمد الصديق بن يحيى - القطب الجامعي تاسوست - جيجل (الجزائر)، aa1217130@gmail.com

تاريخ النشر: جوان / 2021

تاريخ القبول: 2021/04/04

تاريخ الإرسال: 2020/08/09

ملخص:

تستهدفُ ورقّتنا البحثية مسألة فعل القراءة نفسه، متعلّقا بموضوع الحداثة الدينية عند المفكر المصري نصر حامد أبو زيد، بما هو بحث عن حقيقة هذه الظاهرة/الخطاب، في مسعى القبض على دلالتها الواحدة، وتنموضع بوصفها مقارنة ضمن منحى نقد النقد في مسعى إعادة قراءة النص، انطلاقا من المراجعة النقدية لما شكلته جملة القراءات الشارحة من إشكاليات وآليات وصولا إلى إنتاج معنى، وقد أمكن تصنيف تلك القراءات إلى قسمين؛ قراءة أيديولوجية، وقراءة نقدية. وقد تمظهرت القراءة الأيديولوجية في صورة قراءة أصولية معادية من جهة، وقراءة حداثة مناصرة من جهة أخرى، لنخلّص إلى التمييز بينها وبين القراءة النقدية، لتنتهي المقارنة إلى الكشف عن بعد آخر للمعضلة بوصفها معضلة قراءة/ فهم في ظل واقع المنظورية وتعدد الفهم/المعنى، وعليه، جاء التنويه بضرورة إعادة قراءة خطاب الحداثة الدينية نفسه من منطلق إبستمولوجي بحثا في الأصول والماهية والوظيفة، من داخل بنية الخطاب الفكري نفسه، بما هو عليه عند نصر أبو زيد بما يكشف عن تاريخيته ويسهم في إعادة إنتاج نص فكري ديني جديد يؤسس لوجوده تجاوزا.

الكلمات المفتاحية: الحداثة الدينية، قراءة، الأيديولوجيا، نقد النقد، الخطاب النظري

Abstract:

Our paper aims at questioning the reading act as such, concerning the subject of religious modernity according to the Egyptian thinker Nasr Hamed Abu Zeid, considering it as a search of the truth of this phenomenon / discourse, in an attempt to capture its unique significance. This paper is positioned as an approach in the trend of critique of the critique, attempting to re-read the text on the basis of the critical review of the meaning of the annotative readings, their problems and their mechanisms. It has been possible to classify these readings into two categories: ideological reading and critical reading. Ideological reading manifested itself in the form of a hostile fundamentalist religious reading, on the one hand, and a modernist defensive reading, on the other hand.

KEY WORDS: Religious Modernity, Reading, Ideology, Critique of the Critique, Theoretical Discourses.

مقدمة:

شهد الخطاب الدّيني العربي الإسلامي تحوّلًا جذريًا منذ بدايات العصر الحديث، وصولًا إلى المرحلة الرّاهنة، حيث ظهرت إرهابات التحوّل المنهجيّ/المعرفيّ مع بداية الوعي بضرورة التّجديد، والذي ترجع جذوره إلى فكر الشيخ أمين الخولي¹. ويمكن القول أنّ اتّجاه (الحدثاثة الدّينية)، هو آخر ما استقرّت عليه حركة التّجديد عبر مسارها الكليّ، منذ بدايات العصر الحديث ووصولًا إلى تأسيس المدرسة التأويلية المعاصرة بقيادة نصر حامد أبي زيد ومحمد أركون²؛ فهي وإن كانت امتدادًا للمدرسة الحديثة في التفسير إلا أنّها استقلّت بوجودها المعرفيّ إجراء ومرجعًا. وليس من قبيل المبالغة القول، إنّ مشروع التّحديث الدّينيّ لدى المفكّر المصريّ نصر حامد أبو زيد، يعدّ من أبرز نماذج خطاب الحدثاثة الدّينية.

في سياق هذا التحوّل المعرفيّ، ظهر التوجّه إلى إعادة قراءة خطاب نصر أبو زيد الظاهرة في مسعى الفهم الممكن/المستحيل، والذي تُرى في اتجاهات متعددة، فما هي تلك القراءات الممكنة؟ هل أسست لفعل نقديّ مثمر بالمفهوم العلميّ السليم؟ وفي حال إثبات النفي، ألا ينبغي السعيّ إلى تحقيق إمكانيّة لوجودها؟ وتتوسّل قراءتنا، والتي تنتزّل في إطار نقد النّقد، بآليات شارحة؛ فحصرًا وتحليلًا وتفكيكا في مسعى الاقتراب من تلك المواقف النّقدية والآليات التي وظّفتها؛ تساؤلًا عن مدى كفاءة آلياتها من جهة وأخيرًا، عن حدودها؟ ومن ثمّ، معاينة صيرورة المعنى وتحوّلاته الدّلالية، كما تتمظهر من خلال وعي القارئ. ولعلّ هذه المعالجة يمكن أن تمنح الباحث مفاتيح منهجية، قد تسهم في إلقاء الضّوء على حقيقة الحدثاثة الدّينية عند نصر أبو زيد مستقبلا، تحقيقًا لإمكانيّة الانفتاح على أبعادها المعرفيّة؟

1- خطاب الحدثاثة الدّينية عند نصر حامد أبو زيد من منظور إيديولوجي:

يمكن القول بوجود مجموعة من القراءات، تناولت المشروع الفكري الدّيني عند المفكر الإسلامي نصر حامد أبو زيد؛ أبرز رموز الحدثاثة الدّينية في العالم العربيّ المعاصر. وقد انبثق تيّار قراءته - بوصفه إشكاليّة راهنة- بدءًا من المنظور/الموقف الدّينيّ الأصوليّ، ممثلا في مؤسّساته الأكاديمية الثقافية والفكرية من جهة، والقانونيّة (أي المحكمة) من جهة أخرى. مرورًا بقراءة العقل التّنويري نفسه، ممثلا في خطاب النّاقّد جابر عصفور وغيره من المنتميين إلى المنحنى التّجديدي، وصولًا إلى القراءة التّفكيكية التي تجسّدت في كتابات علي حرب، والقراءة الابستيمولوجية التي دعا إليها الباحث المغربي أحمد بوعود، ومفتاح الجيلاني وأحميدة النّيفر. وما عدا ذلك، لا يعدو أن يكون محاولات متفرقة في قلّة من الكتب أو المقالات، يمكن وصفها بالنّدرّة. ولاريب أنّ هذه القراءات تختلف من حيث طبيعة الإشكالية التي يتم مقارنة الموضوع من خلالها، والذي يستلزم بداهة آلياته في القراءة، فما هو المنظور الأيديولوجيّ؟ وما هي آلياته في الشّرح/التأويل؟

1.1- المنظور الديني/العقدي:

يأتي المنظور الديني السلفي، على رأس هذه المنظورات القرائية. وقد أخذ في التبلور منذ رفض ترقية الباحث الأكاديمي نصر أبو زيد، وإلباسه تهمة الكفر والإلحاد، حتّى إصدار حكم ارتداده عن الإسلام. وتأسس هذا الموقف، ابتداءً من الأحكام التي أصدرها بعض الأساتذة والباحثة الجامعيين على المستوى الأكاديمي، حول الخطاب الفكري المضمّن تحديداً في كتابي (مفهوم النص)، و(الإمام الشافعي) يتصدّره عبد الصبور شاهين والتي يمكن اعتبارها أول قراءة. وقد تجسّدت في صورة "اللائهات التي صاغها عبد الصبور شاهين، والتي تكرّرت بعد ذلك بألفاظ وعبارات مختلفة مضافاً إليها أحكام ومطالب وصلت إلى حدّ رفع دعوى قضائية -دعوى حسة- للتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته"³، وصولاً إلى موقف علماء الأزهر بوصفه ممثلاً للسلطة الدينية، والذي تجلّى على مستوى آخر، في المواقف الصادرة عن المؤسسة القانونية. ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه "المستشار الدكتور فتحي حمّودة في صحيفة الأخبار بتاريخ 1993/5/5، تحت عنوان "قصة أبو زيد ورأي قانوني"، وذكر أنه طعن في صميم عقائد المسلمين واستشهد بالدعوى [...] وطبق [...] هذا القول على قضية نصر أبو زيد، فقال: "وببقى بعد ذلك أنّ ما نشره من آراء، الدكتور نصر أبو زيد، يعتبر طعناً في صميم عقائد المسلمين، وفي قرآنهم الكريم، وبالتالي فهو يشكّل جريمة يعاقب عليها قانون العقوبات في المادة (161 منه)"⁴، ويضيف إسماعيل سالم⁵ إلى القول السابق، "إنّه ليس جناية شرعية فقط، بل هي جريمة قانونية، وذنباً وظيفياً وإدارياً جسيماً، يستوجب إحالة صاحبه إلى السلطة التأديبية"⁶، وقد تجسّدت نتائج هذه القراءة في إصدار المحكمة لحكم ارتداد المفكر الإسلامي عن دين الإسلام.

انطلاقاً ممّا سلف، بات من الضروري، التّساؤل عن مدى صلاحية هذه القراءة على المستوى المعرفي، أي عن المحصّلات المعرفية التي قد تسهم من خلالها في تحقيق الوعي المعرفي بنصوص نصر أبو زيد الحدّاثية، لتتهيئ المناخ المساعد على التحرّر من سلطتها وتجاوزها، ما دامت هذه النصوص الفكرية تشكّل غواية تهدّد سلامة المعتقد الديني الصحيح لدى المتلقّين؟ إلا أنّ القراءة من هذا المنظور تغدو فعل هجوم، فهي ردود أفعال متحيّزة لمبادئها، متحفّزة لإصدار أحكام التّقي والإقصاء، كما يتجلّى من خلال مذكرة إسماعيل سالم، على مستوى مقوله الذي يتضمّن صوتاً ذا نبرة هجومية، منتهى همّها هو تأكيد حكم التّكفير، على الرّغم من تصرّحاته التي تحاول إلباس القراءة مظهرها علمياً، ينأى بها عن أن تكون محض نقل وتكرار للمقولات الجاهزة والتي تمّ تداولها:

"كان لابدّ أن أرجع بنفسني إلى كتب نصر أبو زيد، وحصلت على كتابي (مفهوم النص) و(الإمام الشافعي)، فهالني ما فيها من كفر صراح، وردّة ظاهرة، وتطاول على القرآن والسنة، بل وعلى الله ذاته؟؟ والأدهى والأمر أنّ المؤلّف الرّنديق يدرّس هذا الكفر لطلّبه"⁷.

لقد بات حكم التّكفير في حدّ ذاته حقيقة جاهزة معلومة سلفاً، تتطّلق منها القراءة بغية البحث عنها في النصّ. وهذه الحقيقة يفضّحها النصّ المقول للقراءة من داخله، حينما يصرّح بضرورة تبني نظرة

موضوعية في قراءة نصر أبو زيد، وذلك بأن "ندرس هذين الكتّابين، ونبحث عن هذه الطّعون ونبيّنها للنّاس"⁸، وبهذا تغدو لغة الإقصاء مهيمنة على مقولاته، لتبلغ ذروتها في قوله "إنّ عداء من ربّوا على العلمانية، لمن ربّوا على مائدة الرّحمن ظاهر واضح؟؟ فالمنهج مختلف تماما بين الفريقين"⁹، حيث إنّ نصر حامد أبو زيد وأنصاره ليسوا سوى جماعة من "العلمانيّين الكافرين بالشّريعة، الكارهين للقرآن والسّنة"¹⁰.

إنّ هذه القراءة ذات الطّابع العقدي تصدر عن نظرة وثوقية، إذ تؤسّس خطابها على مبدأ الحقيقة المعروفة سلفا. تتطّلق في مقتربها من إشكاليّاتها التي تتحدّد في ضوء مسلماتها الضمنية، والتي تعمل على توليد آلياتها في القراءة. إنه اليقين بالملكية الشّرعية للحقيقة المطلقة، لتشكل هذه الحقيقة - بوصفها فكرة سابقة على موضوع قراءتها - منطلقا ومعيارا لإطلاق الأحكام القيمية.

وهي بذلك تستهدف النّفي والإثبات؛ نفي شرعية الظّاهرة موضوع قراءتها من جهة، لإثبات شرعية حقيقتها الجاهزة من جهة أخرى، موظّفة لهذه الغاية الإقصائية آليات النقض والدحض والنّفي، وصولا إلى إنتاج أحكام التكفير، من خلال خلق مصطلحاتها ومفرداتها المشتقة من هذه المرجعية التّصورية؛ فمن هذا المنطلق، يتمظهر الخطاب الدّيني الحداثي عند (نصر أبو زيد)، بوصفه خطابا علمانيا، ارتدادا كفرا، ضلالا وتضليلا، كما يقرّر إسماعيل سالم في سياق نقده لجملة من الصحف والمجالات؛ إنّه قول يصدر من منطلق العداء ولا يسعى إلى غاية سوى نقض هذا الخطاب، بوصفه خطاب الآخر المعادي التّقيّض.

وعليه، تشكّل هذه القراءة إيديولوجيتها ذات النزعة العدائية؛ فهي تتطوي على استعمال تبريريّ للموضوع بهدف تحقيق أغراض نفعية تحدّد الذات المستخدمة لهذا الموضوع؛ لتتبدّى الإشكالية، في حقيقتها المضمرّة، إشكالية صراع بين الخطاب الديني المناصر للمؤسسات الدينية الأصولية، بوصفه الوعي القارئ، والخطاب الدّيني الحداثي بوصفه موضوعا للقراءة، وعندئذ تفقد الإشكالية صبغتها المعرفية، وتظهر في صبغة إيديولوجية هي حاصل توجيه الموضوع بطريقة عدائية.

وهو ما ينتهي بهذه القراءة إلى السقوط في مأزق الدّاتية، بقدر ما ينأى بها عن تحقيق وعي منهجي بالظاهرة موضوع القراءة؛ إذ إنّ توظيف هذه الآليات الإقصائية، ينتج عنه في المحصلة، حجب حقيقة الموضوع وحقيقة الذات العارفة في آن، لأن الخطاب الشّارح المؤسّس على الدّاتية (مبدأ اليقين المطلق) يغفل عن توجيه النقد لذاته المؤولة، متناسيا ضرورة التمييز بين حقيقة الدّين نفسه، وحقيقة الفهم الدّيني من ناحية، والتفريق بين حقيقة فهمه الدّيني، وحقيقة الموضوع من ناحية أخرى، متناسيا منظوريته، من حيث يزعم امتلاك الحقيقة المطلقة، الأمر الذي يجعل من فرضياته بنية تصوّرية مضمرّة غير واعية بذاتها. بل إنّ هذه القراءة المغلقة تخرج إلى حدّ تشويه النصّ الأصلي، وهو ما يشير إليه أبو زيد نفسه؛ "إنّ قضية أبو زيد" قد يكون لها وجهها الضّار، ولا اعني بذلك مسألة الحرمان من التّرقية، بقدر ما أعني "عمليات التّشويه" المتعمّدة على جميع المستويات"¹¹

وفضلا عن ذلك، ينتهي هذا المنظور إلى تعميم الأحكام الجزئية على الكلّ، ليسقط في فخّ النّظرة التّعميمية السّاذجة، حين يورد نصّا لطارق النّعمان، وآخر لأحد الصّحفيّين (العلمانيّين الصّغار) على حدّ

تعبيره¹²، لينتهي إلى القول "آثرنا أن نأتي بهذا النموذج من صغار العلمانيين ليعرف كلّ مسلم كيف يكون كبراء العلمانيين، إذا كان هذا الفحش يخرج من أحد صغارهم"¹³، وهو في الحقيقة مسلك من التّوجيه الإيديولوجي، يفصح نفسه بنفسه، فلا يخفى على القارئ المتمعّن، ذلك التوظيف النّفعي لهذه النماذج الجزئية، بتوجيه قراءتها لإسقاطها على النموذج الأصلي، في حين أنّ الاختلاف بين نصوص صغار العلمانيين ونصوص كبارهم، ظاهرة لا يمكن حجبها. بل إنّ هذا التّوجيه الإيديولوجي، الصّادر من منطلق عدائي، يمتدّ بصورة لافتة، إلى استخدام الآيات القرآنية نفسها، لنجد "المعركة قد اشتدّت بين أهل الحقّ بين المؤمنين، وبين أهل الباطل من العلمانيين [...] {وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون} (سورة الشعراء/الآية الأخيرة)"¹⁴، وهو ما علّق عليه أبو زيد نفسه في قوله "منذ الصفة الأولى من كتاب "نقض مطاعن أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين [...] يصدر المؤلف كتابه بالآية الكريمة {وكذلك فصل الآيات لتستبين سبيل المجرمين} (الأنعام/55)، [...]، ومعنى ذلك أنّ إسماعيل _متحدّثا بضمير الجمع_ سيفصل الآيات (العلامات والدلائل) لتستبين سبيل المجرم "نصر أبو زيد". هكذا يعطي المؤلف لنفسه كلّ حقوق الله سبحانه وتعالى، عن طريق هذا الافتتاح، حق امتلاك الحقيقة التي تجعل كلّ من يخالفها في عداد "المجرمين" الذين يستحقّون اللّعة والعذاب"¹⁵.

وتتكشف حقيقة القراءة العقديّة في هذا المقام، عن افتقارها الوعي التاريخي المؤسس على الوعي بالعائق الأنطولوجي، أي المسافة الأنطولوجيّة بين الذات القارئة/المؤولة وموضوع قراءتها، بحسب ما يذهب إليه "علي حرب". وهو ما يمكن القول في ضوءه، إنّ كلّ ما تقدمه هذه القراءة _وبغضّ النظر عن لباس الشّريعة الدّينية لمنطلقاتها_ هو تضخيم الفجوة في الوعي الإسلامي المعاصر، بين الإسلامي الأصولي والإسلام الحداثي، وإعدام أدنى فرص التقاطع والحوار، ما يُفقّدها القدرة على التجاوز، لأنها لا تقدم إضافة معرفية، لأنها مجرد إعادة إنتاج لصورة الخطاب النقيض، والصراع ضده، وهي الاعتبار الأساسية التي تنتهي إلى الجزم بعدم إمكانية أن يفرض هذا المنظور في التّناول نفسه، منهاجاً معرفياً؛ فهو يجيب عن سؤال الحقيقة بنفيها، والنفي، أداة قاصرة عن بلوغ كنه الحقيقة وسبر أغوارها، فيما يؤكّد عليه النّاقّد التّفكيكي على حرب، إذ النقد بالمفهوم العلمي يتجاوز مجرد النقض.

وبالإضافة إلى المواقف السّالفة، ردّ عليه كثيرون، منهم: الأستاذ محمّد جلال كشك في "قراءة في فكر التّبعيّة" وعبد الصّبور شاهين في "قصة أبو زيد وانحسار العلمانيّة في جامعة القاهرة"، والدكتور رفعت عبد المطّلب في "نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته"، والدكتور سيّد العقّاني في "أعلام وأقزام"، والدكتور محمّد سالم أبو عاصي في رسالته "مقالتان في التّأويل -معالم في المنهج ورصد للانحراف" والدكتور عوّاد العنزي في رسالته "المعاد الأخرويّ وشبهات العلمانيين" _لم تطبع بعد_ وغيرهم. ويشير مفتاح الجيلاني من جهته إلى "بعض الكتابات والرّدود والتي إمّا أنّها تناولت كتاباً معيّناً [...] أو أنّها تناولت عدّة كتابات، ولكن على طريقة عرض الرّأي ونقده دون ربطها بسياقاتها المعرفيّة والتّاريخية ودونما أيّ ضوابط منهجيّة واضحة"¹⁶، ويتناول الصّنف الثّاني من الكتابة دراسات جزئية لأكثر

من نموذج حدائثي من بينها نموذج نصر أبو زيد، "مثل كتاب فضيلة الدكتور كامل سعفان هجمة علمانية جديدة ومحاكمة النص القرآني، حيث ابتدأ بالحديث على تاريخ الضجة والفتنة التي أحدثها كتاب محمد خلف الله الفن القصصي في القرآن [...] أما بقية الكتاب فقد تمحورت حول نصر حامد أبو زيد والفتنة التي أثارها كتاباته داخل أروقة الجامعة المصرية وخارجها واستغلال بعض من أسماهم بالعلمانيين لها للطعن في الدين باسم الدين والنيل من خصومهم العلمانيين. وقد نجح المؤلف إلى حد بعيد في توضيح ما اعتري تلك الفتنة من غموض، وإعطاء صورة واضحة للقارئ حولها، وكل ذلك بفضل قربه ومعايشته لها [...] إلا أنه زيادة على غلبة الأسلوب السردى والنقلي فيه، فإنه جزئي اعتمد على مقارنة الآراء وتسفيهاها دون التعرض إلى المناهج التي أنتجت هذه الآراء ونقدها وتمحيصها"¹⁷

ويشير ثانيا إلى كتاب محمد جلال كشك: "قراءة في فكر التبعية" حيث "تحدث في الفصل الثالث عن أبو زيد تحت عنوان "أكبر فضيحة في تاريخ الجامعة"، ويعني بها الفتنة التي ذكرها كامل سعفان [...] الذي تميز به تناول كشك هو تركيزه على المقال الذي تقدم به نصر حامد أبو زيد للترقية، والذي تعرض فيه للإمام الشافعي ونعته بالتعصب للعروبة والانتهازية، إلى غيرها من الآراء التي استطاع كشك دحضها وبيان تهافتها"¹⁸، ويرى الباحث أن "الكتاب في عمومته لا يعدو أن يكون مجرد ردود لآراء متنوعة لا يجمعها رابط منهجي واضح، إلا كونها صادرة عن شخص واحد"¹⁹.

أشار أيضا إلى بحث "الحدائث والنص القرآني" للباحث الأردني محمد رشيد ريان²⁰، وعلى الرغم من إيجابيات هذه الدراسة، إلا أن ما "يؤخذ عليه أنه عجز عن بيان المنطق الداخلي الذي يتحكم في تأويلاتهم، بل اكتفى بدلا من ذلك بعرضها ومحاورتها من خلال المناهج التفسيرية المعهودة التي هي محلّ اعتراضهم، أضف إلى ذلك عدم قدرته على كشف الأبعاد التاريخية والمعرفية لهذه الظاهرة. ومما يؤخذ عليه كذلك عدم التزامه بما وعد به من موضوعية وعدم إطلاق أحكام قيمية مسبقة [...] غير أنه ومنذ البداية وفي الصفحة السادسة بالتحديد، وقبل عرض آراء القوم واستنطاقها على حدّ تعبيره قد حكم عليهم بأنهم جناة على القرآن لا حماة، وأعداء له لا أبناء"²¹.

وتعدّ كتابات الباحث (محمد عمارة) نموذجا بارزا للقراءة العدائية، حيث وقعت قراءاته في مأزق تصنيف الخطاب وتأطيره داخل حدود الإيديولوجيات الغربية، واختزاله في الفلسفة الماركسية، أو المادية التاريخية Historique Matérialisme، وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى وصف قراءاته بالقراءة السيئة فلم "يكن الباحث نصر حامد أبو زيد _المفتري عليه_ مخالفا لقضية النزول المقدس المعلومة لديه من الدين بالضرورة، وأثله وجودا مفارقا لهذا الواقع [...] وهذا سوء تأويل يحسب على الباحث محمد عمارة قارئاً خطابه النقدي للخطاب الديني"²²، وهو يرى أن حسن حنفي من أحسن القراء لنصر أبو زيد²³. وهكذا تنتزع معظم الكتابات/القراءات نزعة ذاتية تفتقد إلى الروح العلمية، وهذه النزعة تتجلى أكثر في معظم المقالات التي تنشر إلكترونياً.

2.1- المنظور التنويري/الحداثي:

لعلّ الدخول من المنظور الحداثي، يتنافى أيضا مع مسعى تحقيق وعي منهجي بالظاهرة؛ فإذا كان المنظور الديني يجسّد ما أمكن وصفه بـ: إيديولوجيا العدا، فإن المنظور الحداثي يقف من حادثة نصر حامد أبو زيد الدينية، موقف المناصرة، ويصدر من منطلق القبول البدهي للحقيقة التي يزعم الخطاب الديني الحداثي امتلاكها. ويتجلّى هذا الصنف من القراءة على مستوى نصوص الناقد التنويري جابر عصفور، بوصفه من أبرز ممثلي هذا المنحنى التجديدي والمدافعين عنه، بما يجيز لنا عدّه نصّا نموذجيا.

وتشكل نصوصه ردودا على الخطاب الرافض للحداثة الدينية، وهو يخصص كتابا كاملا للدفاع عن المنحنى التنويري عموما، والديني المحدث عند نصر أبو زيد خاصّة، وهو الموسوم "ضدّ التعصّب"²⁴، بدءا العتبة التي تفصح عن الشحنة الثورية المناهضة. ولعلّ جابر عصفور نفسه لا يفوته التنبّه إلى هذه السمة المهيمنة على خطابه، حينما يصرح بأنّه كتب "كلّ ما في هذا الكتاب من منظور المواجهة، دفاعا عن حرية الفكر [...] في مواجهة تيار التعصّب الذي أشاعته مجموعات التطرف الديني بفصائلها المتعدّدة، وضدّ عمليات الانغلاق الموازية التي عمل هذا التيار على تثبيتها في النفوس"²⁵، ويصرّح أيضا "من هذا المنظور، كانت كتابتي المطوّلة عن قضية نصر أبو زيد التي كنت طرفا فيها وشاهدا عليها تقديرا لقيمة هذا المفكر المتميّز وأصالته"²⁶، وهو فضلا عن ذلك، يعمل على تأطير كتبه السابقة ضمن المنحنى الدفاعي نفسه، فينبّه بأنّ الدراسات التي تضمّنوها الكتاب "استمرار لما سبق أن نشرته من مقالات ودراسات في كتابي "هوامش على دفتر التنوير" [...] وكتابي "أنوار العقل"²⁷.

وإذا كانت الإشكاليات تنبثق من بنية الفرضيات الضمنية، فإن هذه الفرضيات تمثّلت -في ظلّ هذا المنظور- في ذلك التراتب القيمي الذي يؤطر الخطاب الإسلامي الأصولي بوصفه حقيقة دينية "رائفة" تتمظهر في صورة "عمليات القمع التي يمارسها هذا التيار ضدّ حرية الفكر والإبداع، وما تؤدّي إليه هذه المخاطر من تدمير أحلام النّقد والعودة بالمجتمع كلّ إلى وهاد التخلف"²⁸، في هذا تسليط للضوء الفاضح على ذات تأويليّة أصوليّة تتناسى حقيقتها التاريخية.

ويأتي هذا بالموازاة مع الإقرار بأنّ الحقيقة التي يشيدها خطاب الإسلام المحدث، هي الحقيقة التي ينبغي إفساح المجال لها، لكي تنتشر، بل لكي تحلّ بديلا عن الحقيقة الدينية الزائفة، التي يكرس لها هذا الخطاب (الأصولي/الرجعي)، ومن هذا المنطلق يتبدّى كتاب (مفهوم النص) في رأي جابر عصفور بوصفه الخطاب النقيض لذلك "النمط الثقافي السائد بأقنعتة الدينية التي تحوّلت إلى أفعّة للإرهاب والقمع [...]؛ فالكتاب ينتمي إلى نمط ثقافي مضادّ، هو ما أسمّيه نمط العقل الإسلامي المحدث الذي يهدف إلى التنوير وليس الإظلام، والذي يرتبط بأحلام العدل الاجتماعي للأغلبية المظلومة وليس التبرير الإيديولوجي لمصالح الأقلية الظالمة. هذا النمط الإسلامي من العقل المحدث يستبدل بمنطق التقليد الاجتهاد، وبالنقل العقل، وبالإتباع الابتداع، وذلك في صيغة تجعل منه نمطا هامشيا، في سياق الثقافة العربية المعاصرة التي يسودها العقل التقليدي النقلي"²⁹.

وعليه توظّف هذه القراءة أدوات النّفي والنقض، في سبيل إثبات شرعية حقيقة الذات لتعمل على خلق معجمها الاصطلاحي حيث يغدو الخطاب الإسلامي السائد مرادفاً للتعصّب، الاستبداد الإرهاب، التخلف الفكري، التحجر والجمود، التطرف، الرجعية. في حين يتبدّى الإسلام الحدثاني خطاباً للحرية، الفكر، العقلانية، التنوير، الانفتاح، التقدم، التطوّر؛ فليست الحدثانة الدينية ارتداداً ولا كفراً ولا تبعيّة للآخر الغربيّ المسيحي/اليهودي، بل هي خطاب عقلاني تنويري مفتوح، يعمل على تحرير الفكر الديني المعاصر من ظلام الأصولية.

إن قراءة الخطاب الديني الحدثاني من منظور الدّفاع والمناصرة، تسهم _على عكس القراءة العقديّة_ في إثبات الصلاحيّة المطلقة لمشاريع التحديث، وهي بهذا تضيف هالة من القداسة على موضوعها، ما يفضي بها إلى النتيجة نفسها؛ حجب حقيقة الموضوع، فضلاً عن حجب ذاتها التأويلية. ما يدعوا إلى التساؤل، عن الإضافة المعرفيّة التي يمكن أن تقدّمها في مقارنة إشكاليّة الخطاب الديني الحدثاني؛ إذ يعمل الوعي القارئ على التّماهي مع موضوع قراءته، لاغياً المسافة التي تفصل الذات العارفة عن موضوعها، ليتمّ إعادة تكرار مقولاته، بهدف التكريس لحضورها، وهو ما ينتهي إلى التّمرّك حول الذات، وتهميش الخطاب المعادي. وتسقط القراءة عبر سلوكها لهذا المسلك في مأزق التبرير الإيديولوجي بغاية دعم الحقيقة المحددة سلفاً، ولتشكّل إيديولوجيا مضادة لإيديولوجيا الخطاب المعادي، وهي ما يمكن الاصطلاح عليه إيديولوجيا المناصرة.

فالقراءة الشارحة لنصوص المفكر الديني -ومن حيث هي تأويل- خرجت بالنص عن المقاصد الأولى التي كانت الأصل في إنتاجه، ليتمّ بذلك تحويلها، ليمتظهر نصّ الحقيقة الأولى "رمزاً" دالاً على هواجس الذات المؤولة، فنصّ "نصر حامد أبو زيد" تحوّل إلى "رمز" يشير إلى "أحلام" الحرية والتقدّم؛ لقد "ظلت هذه الحرية حلم مبدعيّ الأُمّة حتّى بعد أن صاغ عبد الصّبور أحلامه -في "ليلي والمجنون"- عن الرّمن الآتي بالتّجمين الوضّاءين على الكفّين: الحرية والعدل"³⁰

وهو دالّ ذو مدلول مطابق لحقيقة الحلم التّهضوي العربي في ذاته، أي المطابقة بين النصّ/الدالّ والحقيقة المجردة المُشار إليها بلفظ الحرية/المدلول، وهو المأزق نفسه الذي وقعت فيه القراءة الدينيّة العقديّة، فالنصّ الشارح "يوسّع النصّ بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه"³¹. الأمر الذي يدعوا إلى طرح تساؤل جوهري في مقامنا هذا؛ ألا تتحول القراءة إلى قهر وحجب لمقاصد النصّ الأصليّة، من خلال فرض المقولات المسبقة عليه؟ ما هي شروط التأويل، وما حدود الدّور التأويلي الذي تمارسه الذات المؤولة؟

إن سؤال المنهج -إذ يستهدف تحقيق وعي منهجي بالظاهرة- ليس إلّا تساؤلاً عن ماهية الفهم. وهو ما يقتضي تغيير علاقة الوعي بالحقيقة، وبدلاً من "البحث عن (منهجية موضوعيّة)"، علينا أن نعترف بوجود فعاليّة التأويل باعتبارها منهج المناهج كلها، إن لم نقل الأصل الذي انحدرت منه. وعليه يصبح كل تأويل تأويلاً خاصاً بالذات المؤولة لا يتعدّاها إلى سواها من الدّوات في لحظة القراءة، بل كلما

غيرت الذات أفق توقعها قامت بفعل التعديل/التأويل، لتبقى القراءة على الدوام تأويلاً³². ومن هذا المنطلق تصبح الإشكالية إشكالية تأويل، شروطه وحدوده، أو بالأحرى إشكالية قراءة.

2- خطاب الحدثاء الدّينية عند نصر أبو زيد والقراءة النّقدية:

تبيّن لنا أنّ الموقف المعادي والموقف المناصر، مارس فعاليته في المرحلة القريبة زمنياً من نشأة الخطاب الدّيني الحدثاء، ومن الملاحظ أنّ الموقف العدائيّ أكثر فرضاً لوجوده، "ففي حين يتواصل إنتاج التّفسير المنجزة على اختلاف بين المشارب والاتّجاهات، نجد أنّ القراءات المقترحة قليلة مقارنة بالأولى لكنّها مثيرة لردود فعل عنيفة رافضة"³³، ولم تظهر بوادر الوعي المعرفيّ (الابستمولوجي) القائم على الحسّ التاريخي إلاّ في فترة متأخرة، فما هي إشكالياتها وآلياتها وما المحصلات المعرفية؟

1.2- المنظور الأبستمولوجي:

في سياق تأكيده ضرورة تبنّي الباحثين لموقف معرفيّ محايد، يذهب مفتاح الجيلاني إلى أنّ نماذج الحدثاء الدّينية "قد تناولت القرآن بفهم جديد، وأثارت إشكاليات جديدة، لم يعهد المسلمون مثلها من قبل، الأمر الذي يدعو إلى الاهتمام بدراساتها"³⁴، كما يسلم بقلة الدّراسات النّقدية الجادة فضلاً عن شيوع النّزعة الإيديولوجية في القراءات المقدّمة؛ النّزعة القدحية، والتّقرّضية عند مناصريّ التوجّه الحدثاء، والتي "يكثر أصحابها من نعت أنفسهم وآرائهم بأوصاف مثل: التّقديمية، التّحرّريّ والحدثاء، والمدنية، والعقلانية، وفي المقابل ينعنون المتديّنين وآرائهم بأوصاف مثل: الرّجعية والظلامية والسّلفية، والتّراثية، والأصولية"³⁵، وهي تعتبر محفّزاً لإعادة القراءة؛ فالقراءات المتداولة - وإن كانت بادرة طيبة - "إلاّ أنّها لا تكتمل إلاّ بتخصيص دراسة تتبع الظّاهرة في سياقاتها التاريخيّة والمعرفيّة وتختبر آلياتها المنهجية، ونتائجها العملية وكلّ ذلك من خلال الظّاهرة لا من خارجها"³⁶.

ومن الواضح أنّ هذا المنظور يتأسّس انطلاقاً من تنامي الحسّ التاريخي، الذي أسهم في تشكيل وعي نقدي بالظّاهرة - أي الحدثاء الدّينية - انطلاقاً من ردّها إلى السياقات التاريخيّة والمعرفيّة التي تشكّلت في إطارها نظرية ومنهجها، ولهذا يشير هؤلاء القلة من الباحثين، إلى ضرورة التّقلّت من التوجيه النّفعي للخطابات، الذي يكرّس لاقطاعها من السياق الكلّي الذي يحتويها، بما يطمس جوهرها التاريخي. وهو المنطلق المعرفي الذي صدرت عنه دراسات الجيلاني لنماذج متعدّدة من الحدثاء الدّينية، بالتّعامل مع النصوص ذاتها، وربطها بالإطار التاريخي الذي نشأت فيه للكشف عن مآلاتها وأهدافها الحقيقيّة³⁷ وقد تناول يتناول النموذج المعرفي عند نصر أبو زيد إلاّ أنّه لم يتعمّق في مقارنة الإشكالية المعرفيّة المتمثّلة في مدى صلاحية الرؤية المنهجية الغربية للتعامل مع النصّ القرآني، انطلاقاً من فهم البعد الأنطولوجي للنصّ، وصولاً إلى البعد المنهجيّ الإجرائيّ في التأويل، المؤسّس على البعد الأنطولوجي.

والمسلك نفسه تجسد في دراسة أحميدة النيفر، والذي تناول إشكالية تجديد المنهج التّفسيري للنصّ القرآني، في سياق استحضار سيرورتها التاريخيّة عبر المسار الكلّي لخطاب التّجديد، وهو "ليس عملاً استقصائيّاً كاملاً، لكنّه يبقى معالجة تحرّص على وضع أكبر عدد من الدّراسات القرآنيّة والتّفسيرية ضمن

تركيب إشكالي غايته إبراز مجالات التجديد في المستويين المنهجيّ والمعرفي³⁸؛ وهو يشير إلى علاقة الآليات المنهجية بالكيفية التي نفهم من خلالها ماهية النصّ القرآني، وتأثير النّصّور الفلسفي للماهية على طبيعة الآليات التفسيرية، ولكنه لم يضيف جديدا في معالجته للخطاب التفسيري عند "نصر حامد أبو زيد"، سوى ربطه بالسياق التاريخي المعرفي الذي تشكّل من رحمه؛ فلا نعثر على محاولة لاستكشاف حقيقة النّصّور النظريّ المُشيد حول ماهية النصّ القرآني، والذي يعدّ من أولى مهمّات القراءة النقدية الابستمولوجية علما أن المفهوم ما هو إلّا نتاج آليات بناء وتشبيد المفهوم في سياق الفعل التّنظيري والذي يحجب (تاريخية) المفهوم الحداثي، المتوارية خلف الآليات المنهجية. والملاحظ على هذه الأبحاث هو اشتراكها في تقديم جملة من القراءات الجزئية على صورة تأليف متعدّد الموضوعات، ما حدّ من إمكانية التعمّق في مقاربتها.

وهو المسلك المعرفي الذي يتبنّاه الباحث المغربي (أحمد بوعود) في الفترة المتأخّرة؛ إذ "يقرّ [...] أن هناك فراغا كبيرا في البحوث التّجديدية الخاصة بقراءة القرآن الكريم وتفسيره داخل الإسلاميين، ويرى أنّ هذا الفراغ أدّى إلى نموّ القراءات المعاصرة للقرآن الكريم والتي عمدت إلى استثمار العلوم الجديدة في قراءة النصّ. وفي حين نشأت ردود فعل قاسية تجاه هذا النمط من القراءات، فإنّ بوعود يتبنّى موقفا علميا ولا يؤيّد التّوجّه إلى تضليل وتكفير أصحاب هذه القراءات، ويعمل بدلا من ذلك على تناولها بالنقد والتحليل والوقوف على سلبياتها عبر طرائق البحث العلمي"³⁹.

ويؤكد محمّد حافظ دياب من جهته على أهمية ربط الظواهر النصّية بسياقاتها التاريخية الاجتماعية مستندا إلى منهج سوسيولوجيا المعرفة في دراسته نموذج خطاب الإسلاميين المستقلّين، من منظور "التّحليل النقدي للخطاب، والذي يعدّ من التّوجّهات المستحدثة في سوسيولوجيا المعرفة، لا يقف عند مجرّد فرز عطائه، أو تحليل البنى والعمليات البنائية الدّاخلية فيه وتعيين ممارسات صياغته للمعنى، وما تحاول أن تؤكّد من انطباعات وتأثيرات، بل يتعدّاه إلى استخلاص دلالاته العامّة وتفسيرها وتقييمها في إطار سياقه التاريخي"⁴⁰.

أما فيما يخصّ المقالات النقدية الجادة، فهي تكاد تكون منعدمة، والملاحظ أنّ المقالات انتشرت في مرحلة القراءة الأولى، وتنزلت ضمن منظور العداء أو المناصرة، وهي غالبا مجرد تجميع للأخبار وسرد لسيرة المفكر ومحتنه⁴¹، حيث تتحول المحنة الفكرية في أبعادها النفسيّة والاجتماعية والعقدية إلى مركز يستقطب اهتمام الباحثين، ما أدّى إلى انتفاء إمكانية ولوج دائرة الإشكاليات المعرفية التي يثيرها خطاب (نصر أبو زيد) من داخل بنيته.

2.2- المنظور التفكيكي:

يخصّص النّاقّد التفكيكيّ علي حرب مساحة واسعة في كتاباته النقدية لظاهرة الحدثاثة الدينية عموما، والنّموذج الحداثي عند المنظّر الإسلامي نصر أبو زيد خاصّة، حيث يختصّه بعناية ملحوظة في

أكثر من موضع⁴²، كما خصص دراسة شبه كاملة له، في سياق المقارنة بينه وبين النموذج الدّيني عند (روجيه غارودي)⁴³.

ونلاحظ اهتمامه بالخطاب المفاهيمي المشيد حول ماهية النصّ القرآني من مدخل القراءة التفكيكية - مدخل النصّ - والتي يرى أنّها الأنسب للتعامل مع النصّ الفكريّ، محاولاً استثمار إمكاناتها المعرفية. وجاءت دراساته في سياق نقده لخطاب (نقد العقل العربي)، الذي قام على مبدأ القول بالحقيقة الجوهرية المطلقة، متناسياً وقائعية العقل بوصفه فعلاً في التاريخ، ومن ثمّ يغفل ما يصطلح عليه (مدخل النصّ)، مما يخرج بخطابه إلى ممارسة حجب مضاعف للحقيقة، ليسقط - كما هو حال المنظورات الإيديولوجية - في دائرة التأويل المغلق، الذي يتناسى حضور ذاته في التأويل ويحجب مسعى الهيمنة، ولذلك يعدّ "الوجه الآخر للخطاب اللاهوتي، إذ كلاهما يقوم على تغييب الحوادث والوقائع واعتبارها مجرد شواهد أو علامات"⁴⁴.

إنّ (علي حرب) إذ يحتكم إلى آليات التفكير، ينطلق من فهم لطبيعة النصّ، بوصفه تجسيدا لعلاقة ملتبسة مع الحقيقة؛ فكل حقيقة، هي في جوهرها فكرة عن موضوع ما، يتمّ التفكير فيه لتشييده مفهوماً، مما يسلط الضوء على تلك العلاقة بين الذات وموضوعها، وعلاقة الذات بحقيقتها. ويستخدم (علي حرب) مصطلح (الفكرة) أو (المفهوم) مرادفاً لمصطلح الحقيقة؛ فالحقيقة فكرة، و"الأفكار هي محصلة علائق المرء بذاته وبالغير، بالعالم وبالأشياء"⁴⁵، وهذه العلائق التي تنشأ بين الفكر والواقع ليست علاقة مطابقة وتعيين، بل هي تشييد يتجاوز حدّ التعيين الحرفي للواقع والأشياء؛ فالفكرة بهذا المعنى "ليست الواقع بالذات، وإنما هي معادل رمزي للواقع"⁴⁶، بل "الأحرى القول إنّ الأفكار هي أدوات لتحويل الواقع"⁴⁷.

وهنا تصبح القراءة في مواجهة مع وقائعية الفكرة/المفهوم، والمفهوم "لا ينسلخ عن أرضه وجسده أيّ عمّا منه وبه ينسج ويتشكّل، عنيت النصّ. وإذا كان المفهوم يحيل إلى المؤلّف من حيث المنشأ وإلى المرجع من حيث الغاية والمآل، فإنّه لا ينفك عن النصّ من حيث القوام والمادة، وكما أنّه لا خلق بلا موادّ، فلا مفهوم يخلق من دون نصّ"⁴⁸؛ فالنصّ إذن، يشكل في حدّ ذاته واقعية وبنية لغوية قائمة بذاتها بوصفها ظاهرة نصية، إلا أنّها ليست بنية مغلقة، بل مفتوحة على سياقها التاريخي تشكّلاً وتشكيلاً، ومن ثمّ إمكانية الدخول عليها من خلال مدخل الخطاب/النصّ.

كما أنّ المؤلّف نفسه قد يعجز عن شرح الحقيقة التي يتكلّم عنها، والبيان بها، فمن "الأفكار التي أخذ الفكر يتخلّى عنها، الاعتقاد بأنّ الذات تحضر لذاتها حضوراً مباشراً، وأنّ الفكر يستشفّ موضوعاته بصورة كلية ومطلقة [...]"، وإنما المعتقد اليوم، أنّ هناك أبداً ما لا يحضر في فعل الحضور، أي في الذات الحاضرة لذاتها، وما لا يفكر فيه في ممارسة الفكر لذاته، (إذ) تقوم دوماً، بين الذات وذاتها، وبين الفكر ونفسه، بنيات باطنة وأنساق لا شعورية ولغونات صامتة، وممارسات معتمة وألاعيب خفية، ومؤسّسات سلطوية ومعارف قبلية وتجارب كثيفة، كلّها وسائط وحجب وآلات وإكراهات تحول دون الوقوف على البداهة الأولى"⁴⁹. ويفسر هذا التّزامن بين الحضور/الغياب على مستوى بنية اللغة النصية، بالعلاقة التي تقوم بين المعرفة والنسيان، فالمعرفة "لها قبلياتها التاريخية، وطابعها المؤسّساتي، كما أنّ لها

أبعادها السلطوية والعشقيّة والاعتقاديّة. إنّها جماع المعرفة والهوى والاعتقاد والأمل والسلطة والأمر⁵⁰، ولهذا فالنصّ "يتجاوز دوما مقاصد المؤلّف، أي هو غير ما يقوله المؤلّف أو أكثر ممّا يقوله؛ ويعني، ثانياً، أن لا قراءة تقبض على حقيقة النصّ، لأنّ النصّ ليس بياناً بالحقيقة، بقدر ما هو ساحة للتّباين والتّعارض"⁵¹.

إنّ القراءة التفكيكية -وتأسيساً على مقدّماتها- تستهدف تعرية (اللامفكر فيه)، وهو المصطلح الموظّف من طرف محمد أركون، كترجمة عربية للمصطلح الفرنسي (L'impensé) مشيراً إلى منطقة من النصّ "تتشكّل من المهمّش والمستبعد والمطموس وكل مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي"⁵²، أو بالمصطلح الذي يوظفه علي حرب (المتنع على التّفكير)؛ مميّزاً بينه وبين مصطلح (الممنوع على التّفكير)، إذ "التّفكير في الممنوع هو تفكير في المسكوت عنه أو المهمّش أو المنسي، في حين أنّ التّفكير في الممتنع هو خرق لحدود الممكن وتغيير لشروط المعرفة، أي خلق إمكانيات جديدة للتّفكير وابتكار عدّة معرفيّة جديدة أكثر فعاليّة ومضاء"⁵³، وهنا تكمن المهمة الجوهرية للقراءة، وهي استعادة ما لم يعقل؛ إذ "مهمة الفكر أن يستحضر ما يتناساه أو يسكت عنه أو يفلت منه فيما هو يفكر، بسبب من طبيعته ذاتها، فليس الفكر قصداً خالصاً لذات ناطقة عارفة تستحضر الأشياء وتهبها دلالاتها الأولى"⁵⁴، وعليه لم تكن قراءة النصّ للوقوف على المقاصد النهائيّة للمؤلّف، ولا من أجل معرفة الحقيقة، بل يقرأ بقصد تغيير العلاقة بالحقيقة، أي لإقامة علاقات جديدة، مع الأشياء والكلمات والأفكار، تتيح فهم اللامفهوم واللامتوقّع، وجعل العصي على التّفكير، قابلاً للدّرس والتّحليل.

من هنا يغدو نصّ الحدائفة الدّينية، عند نصر أبو زيد -من حيث هي مظهر من مظاهر نقد العقل الدّيني والفكر التّأسيسي- كينونة انطولوجيّة مستقلة بذاتها، يتمّ الدّخول عليها من مدخل النصّ/الخطاب، لأنّ النّقد هنا، إنّما يستهدف الكشف عن الخداع الذي يمارسه خطاب الحقيقة بنسيان ذاته وحقيقته. وهو بهذا يزحزح إشكاليّة التّأسيس من مركزها لينتقل بها إلى إشكاليّة التّفكير، من خلال نقد النصّ الذي يعمل على نقد خطاب العقل نفسه، للكشف عمّا يمارسه هذا الخطاب، بوصفه خطاب الكليّات والماهيات والضروريّات، من وجوه التّحويل والإحالة والتّغيب للمعايشات والهويّات والمصادقات، فضلاً عن تغييب العلامات والمنطوقات والتّشكيلات أو التّشكّلات.

في ظلّ هذا المنظور الإشكالي ومقاصده وما يستدعيه من آليات، يدلّل علي حرب على ضرورة تحول الدّور النقدي العربي المعاصر، من الدور التّأسيسي، الملازم للخطاب التّبشيري، إلى الدور النقدي التّفكيكي. ويؤكد علي حرب اختلاف مشروعه النقدي عن المشاريع النقدية السائدة ذات المنحى التّأسيسي، فهو ينطلق من فضاء معرفي يتشكّك في كفاءة النّسق ولا يقتنع بانغلاق البنية، ويتيح للنّقد أن يستنطق ويكشف ما شاء له الاستنطاق والكشف، لا يروم بذلك تأسيس مشروع ولا إنجاز رؤية متكاملة، وإنّما هو نقد للنّقد مستمرّ، واشتغال على انزياحات اللغة متواتر⁵⁵؛ فمسعى التّأسيس يتعارض مع دور الفكر النقدي المنفتح، والذي يستدعيه السياق التاريخي الراهن بوصفه ضرورة قصوى؛ إذ "مهمة الفكر، أن

يفكّر دوماً ضدّ أنظمة الفكر، للكشف عما تمارسه هذه الأنظمة من النسيان والتّغيب⁵⁶، وهو ما يجعل من التّفكير النقدي الخلاق ذو طبيعة تفكيكيّة بالأساس.

ولعل قراءة (علي حرب) قد حقّقت تجاوزاً فعلياً للقراءات السّابقة، التي تشغل داخل المستوى الإيديولوجي، لتنتقل بالاشتغال النّقدي إلى المستوى المعرفي، إلّا أنّ قراءته لمفهوم النصّ القرآني، بوصفه (منتجاً ثقافياً)، لم ترحل بعيداً في استكشاف خارطة المفهوم، وملء فجواتها وثغراتها، وتتبع انحناءاتها وانثناءاتها، وكشف مضمراتها ومحجوباتها ومجهولاتها، إذ نلحظ تركزاً في دائرة البيان بمراد (نصر أبو زيد) من تعريفه النصّ القرآني بـ (المنتج الثقافي)، وهو تحويله إلى نصّ بشري.

خاتمة:

يمكن القول إنّ مساقات بحثنا النقدي قد أفضت إلى جملة نتائج مفصليّة يمكن تعيينها في النقاط الآتية:

- إنّ خطاب الحدثاثة الدّينيّة -بما هو عليه لدى المفكّر المصريّ نصر حامد أبو زيد- يجسد وضعاً إشكالياً في راهن الوعي النقدي العربي المعاصر، وهو حاصل فعل القراءة نفسها، بوصفها تجربة معرفيّة تخلق إشكالياتها وتولّد آلياتها في الفهم.

- إنّ هذه القراءات، تكشف عن سيرورة وصيرورة المعنى والحقيقة عبر أزمنة القراءة، حيث يتّخذ بها النصّ مظهرات متعددة ليتحول نصّ الحقيقة الأولى نصوصاً، ويتعدد دلالة، وهنا يغيب المعنى الحرفي الموضوعي والذي تزعم بعض القراءات إمكانية تملكه،

- إنّ تعدّد القراءات واختلاف مدلول النصّ الفكري يجعل الباحث في مواجهة مع حقيقة الماهية المنظورية للقراءة.

- لكل قراءة خلفياتها ومرجعياتها بوصفها نشاطاً تأويلياً يفسر الظواهر بالرجوع إلى الأصل الوجودي للذّات المؤولة، ليتّخذ فعل الفهم وضعاً إشكالياً، يقتضي ممّا مراجعة حقيقة المنهج ذاته.

واستشرافاً لآفاق بحث مستقبلي في هذا الحقل المعرفي، فهذه الدراسة يمكن أن تضع بين أيدي الباحثين، مدخلاً إلى إعادة فهم الفكر الحدثاثة الدّيني عند المفكّر المصريّ نصر حامد أبو زيد؛ فهو نص لم يُقرأ بعد قراءة نقديّة، في سياق وعي ابستيميّ، يُقارب الأسس المعرفيّة للمنهج، بما هو إجراء/مصطلح يحيل على خلفيات معرفيّة وفلسفيّة، ويستلزم سياقاته التاريخيّة الثقافيّة النفسيّة، ويسهم في الكشف عن منعرجاته المعرفيّة. ومن جهة أخرى ينبغي التّنبه بضرورة استثمار إمكانات النصّ الحدثاثة المختلف، في ضوء نظامه الذّاتي نفسه، وتحويل هذا النصّ الفكري إلى منطقة من مناطق عمل الفكر النقديّ الخلاق. ويمكن القول ختاماً، إنّ هذا المسلك النقديّ الفلسفيّ، هو طريق الباحثين إلى نقد خطاب الحدثاثة الدّينية في الإسلام، وإعادة فهم التراث والتاريخ الإسلاميّ، إذا ما أردنا تجاوز المعضلة المعرفيّة، التي يطرحها خطاب الحدثاثة الدّينية عند نصر حامد أبو زيد، ورموز الحدثاثة العربيّة عامّة، على طريق إعادة تأويل الوحي.

الهوامش:

- 1- "يعد الشيخ أمين الخولي (1895-1966م) واحدا من أبرز المفكرين المصريين ورائدا من رواد التجديد في الدراسات القرآنية وأول من حاول تطبيق المنهج الأدبي في مقارنة القرآن الكريم، حيث اهتم اهتماما بالغا بعلم التفسير وقدم أولية العقل على النقل في معالجة قضاياها إيمانا منه بأهمية إدراك حركة الواقع والحياة المتغيرة، والذي قاده إلى نقد التفسير العلمي للقرآن لما ينطوي عليه أحيانا من تشكيك في القرآن نظرا لتغيرات النظريات العلمية ونقض بعضها البعض [...] ومن ثم دعا إلى تحرير العلم الزمني من سيطرة النص، وتوظيف منتجات العلوم الإنسانية الحديثة من أجل إرساء دعائم التفسير الأدبي للقرآن". ينظر: الخولي أمين، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 2008، ص7.
- 3- نصر حامد أبو زيد مفكر مصري عني بإشكاليات التحديث الديني وتجديد فهم النصّ القرآني: (1943م-2010م).
- 4- أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير (ضد الجهل والزيف والخرافة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 2003، ص68.
- 5- سالم إسماعيل، نقض مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين، (مزيدة بتقارير العلماء المقدمة في قضية نصر أبو زيد)، القاهرة، ط2، 1414 هـ - 1994م، صص12، 13.
- 6- مؤلف المذكرة "إسماعيل سالم" هو تلميذ "عبد الصبور شاهين".
- 7- المرجع نفسه، ص13.
- 8- المرجع ن، ص13.
- 9- المرجع ن، ص30.
- 10- المرجع ن، ص7.
- 11- المرجع ن، ص11.
- 12 - أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير (ضد الجهل والزيف والخرافة)، مرجع سابق، ص59.
- 13- ومن تلك النصوص الفاضحة التي يوردها في سياق الرد على العلمانيين على سبيل التعميم، نص لأحد الصحفيين من العلمانيين الصغار الذي "يحمل على الأذان حملة نكراء، فيقوا في صحيفة الأخبار بتاريخ 1992/6/1 تحت عنوان (قضية ورأي)، واصفا الأذان بأسوأ ما سمعناه من أفواه العلمانيين الكارهين لحي على الصلاة، حي على الفلاح، يقول_ وعليه إثم ما قال إلى يوم القيامة_ "رجال الدين هم أول من يحترمون القانون [...]، فيما عدا الذين يرفعون الأذان في المساجد بالمكروفونات (الهورن)، بصوت مزعج، ومقلق للراحة، وملوث للبيئة؟؟" وفي "اليوم 1993/12/20 [...] يكتب متغزلا في ممثلة أجنبية تحت عنوان (كريستين والمعزة)، فيقول _في الصحيفة الممولة بضرائب المسلمين، مضيعا أخلاق شبابنا ودينهم (...): "حبيبة فؤادي كريستين، أحدى بطلات الجريء والجميلات في القاهرة، يا ألف مرحب؟؟ (...)" . فإذا صدرت مثل هذه النصوص الفاضحة من قبل أحد الصحفيين العلمانيين الصغار، فإنه مما يتنافى مع المسلك النقدي المنهجي الجاد نسبها إلى كل من له صلة بالعلمانية، حتى لو افترضنا أن نصر أبو زيد من كبار العلمانيين، كما يلمح إلى ذلك مؤلف المذكرة، فمن غير العلمي قراءة نصوصه والحكم عليها من خارجها، وهو ما ينفي مزاعم هذه القراءة الإسقاطية التبريرية، من

حرص على تقييم نصوص المفكر من داخلها، خصوصا وأن الفارق بين النصوص الفكرية المنهجية الجادة، وبين مقالات صحافية تفصح من فرط رعونتها واستهتارها وخفتها_ عدم اتصالها بالبحث العلمي الفكري الجاد، هو فرق ظاهرة لا يمكن حجبها. ينظر: سالم إسماعيل، مرجع سابق، صص10،11.

14- المرجع نفسه، ص7.

15- المرجع ن، ص ن.

16- أبو زيد نصر حامد، التفكير في زمن التكفير (ضد الجهل والزيف والخرافة)، مرجع سابق، ص233.

17- الجيلاني مفتاح، الحدثاؤون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم (دراسة نقدية)، دار النهضة، سورية-دمشق، ط1، 1427هـ - 2006م، صص9،8.

18- المرجع نفسه، ص12.

19- المرجع ن، ص13.

20- المرجع ن، ص ن

21- ينظر: محمد رشيد ريان، "الحدثاثة والنص القرآني"، رسالة جامعية مقدمة للجامعة الأردنية للحصول على درجة الماجستير سنة 1997م.

22- الجيلاني مفتاح، مرجع سابق، ص14.

23- المرجع نفسه، ص24.

24- المرجع ن، ص ن.

25- ينظر: عصفور جابر، ضد التعصب، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2000، ص12.

26- المرجع ن، ص13.

27- المرجع ن، ص ن.

28- المرجع ن، ص11.

29- المرجع ن، ص ن.

30- المرجع ن، ص21.

31- عصفور جابر، ضد التعصب، مرجع سابق، صص22،23.

32- حرب علي، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط2، 2000، ص22.

33- بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف بيروت/ الجزائر، ط1، 1429هـ - 2008م، ص25.

34- النيفر أحميدة، مرجع سابق، ص27.

35- الجيلاني مفتاح، مرجع سابق ص9.

36- المرجع نفسه، ص ن.

37- المرجع ن، ص15.

38- المرجع ن، ص17.

- 39- النيفر أحميدة، مرجع سابق، ص25.
- 40- المرجع السابق، ص ن.
- 41- حافظ دياب محمد، الإسلاميون المستقلّون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص37.
- 42- ينظر على سبيل المثال: حيرش بغداد، "نصر حامد أبو زيد: المشروع "التنويري" المجهض، الجابري، حنفي، العروي، أركون غليون"، كتابات معاصرة (مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية)، ع68، م17 (أيار-حزيران)، 2000.
- 45- للتوسع ينظر: كتابات الناقد اللبناني علي حرب "الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، نقد النص، الحقيقة والتأويل (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك".
- 43- ينظر: حرب علي، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1997، ص 80.
- 44- حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط3، 2000، ص10.
- 46- المرجع نفسه، ص 10.
- 47- المرجع نفسه، ص43.
- 48- المرجع ن، ص ن.
- 49- حرب علي، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، مرجع سابق، ص39.
- 50- حرب علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر (مقاربات نقدية وسجالية)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص29.
- 51- المرجع نفسه، ص9.
- 52- حرب علي، نقد النص، مرجع سابق، ص7.
- 53- حرب علي، الفكر والحدث: حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1997، ص(237-348)، نقلا عن: محمد أحمد البنكي دريدا عربيا (قراءة التفكيك النقدي العربي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2005، ص355.
- 54- البنكي أحمد، دريدا عربيا (قراءة التفكيك النقدي العربي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2005، ص355.
- 55- المرجع نفسه، ص29.
- 56- المرجع نفسه، ص347.