قراءة النص القرآني على ضوء المنهج الهرمنيوطيقي.

نصر حامد أبو زيد أنموذجا

د. بالطير تـاج

بلعباس مصطفى

جامعة مصطفى إسطنبولي معسكر

الملخص

انفتحت الدراسات القرآنية المعاصرة على مختلف الاتجاهات والمناهج ، كردة فعل على الخطاب التراثي الذي دعى إلى التمسك بالتراث دون القطيعة عنه، وقد تولى كبرهاته المناهج المعاصرة مفكرون تأثروا بالمناهج التأويلية والنقدية في الفكر الغربي، لتستورد وتطبق على مستوى النص القرآني، وإن من أهم هذه المناهج المنهج الهرمنيوطيقي الذي طبق على مستوى التوراة والإنجيل ليعطي نتائج استباقية في الفكر الغربي، ليدعو إليه نصر حامد أبو زيد كمنهج كفيل بالقراءة، وتحقيق المعاصرة لمفاهيم القرآن الكريم، وقد تبين انسلاخ هاته الأفكار والمبادئ وأسس التحليل فيها عن مقاصد القرآن وغاياته، فالقرآن الكريم نصّ متعال عن بعض الأفكار التي تبين وهاؤها وفسادها كموت المؤلف مثلا. فتطبيق نصر حامد أبو زيد لمنهجه على القرآن الكريم، أدى إلى زعزعة محاور مهمة فيه، لا يستغني عنها الباحث في الدراسات القرآنية والتفسيرية كشمولية القرآن

وصلاحيته لمطلق الزمان والمكان، وعموم أفاضله وأحكامه، وانضباط
دلالاته ومعانيه.

الكلمات المفتاحية

الهرمنيوطيقيا- التراث- المناهج- الدراسات القرآنية- نصر حامد
أبو زيد- النص القرآني- المنهج التأويلي- المنهج النقدي- المقاصد-
الدلالات.

إن المحور الأساس الذي تقوم عليه **الهرمنيوطيقا** (نظرية الفهم) هي
دراسة عمليات الفهم، أو أن يتعلم المرء كيف يفهم، وبخاصة فيما يتعلق
بتأويل النصوص، والمرء لا يمكنه أن يعرف العالم بما يحويه من أفكار
وعقائد وحضارة إلا من خلال فهم مسبق، ودائرة الهرمنيوطيقا تسمح له
بمراجعة الفهم المسبق وفق خبرة تأويلية؛ لأن الانصهار في الفكر المجتمعي
السائد كثيرا ما يحجب مجال الرؤية عن آفاق تحملمراجعة بعض الفهم
المسبقة والمتوارثة، فاقترح حقل التأويل الهرمنيوطيقي لما وضعه من قواعد
ومعايير ضرورية لتجنب سوء الفهم.

وارتباط الهرمنيوطيقا بالنصوص يلتقي فيه القارئ بالنص، فكل قراءة
هي تأويل، وقد كانت النصوص الدينية والمقدسة هي الحقل الغني لدائرة
التأويل، ليعم نشاطها النصوص الأدبية عموما بتجهيز قاعدة في الفهم لتحليل
الرموز والعلامات، والبحث يجب عن الأسئلة التالية:

- هل تضمن الهرمنيوطيقا فعلاً التأويل الصحيح؟ وهل تصلح كمنهج

للتأويل؟

- هل توصل نصر حامد أبو زيد إلى قراءة قرآنية سليمة بعد توسّله بالمنهج الهرمنيوطيقي كأداة وآلية جديدة للتأويل؟

مدخل إلى نظرية فهم الفهم (الهرمنيوطيقا)

إن مفهوم "التأويلية" في الفلسفة الغربية المعاصرة أخذت بعدا فلسفيا آخر يمتد تاريخه إلى عهد سُقراط Socrates (470-399 ق.م)، والتي عُرفت بمسمى: "الهرمنيوطيقا"، وهو منهج خاص بدراسة عمليات الفهم وخاصة بما يتعلق بتأويل النصوص، قبل أن يفتح هذا المفهوم التأويلي على مختلف العلوم الإنسانية والدراسات الأدبية، وكما ينبثق مفهوم التأويل من جملة التطورات التي حصلت في التيارات الفكرية والنقدية التاريخية مسائرا تطوراتها المعرفية باعتباره جهدا عقليا يبحث العلاقات الداخلية والخارجية للنصوص؛ لاستكشاف الدلالات المتنوعة الكامنة في أكناه السطور.

مفهوم الهرمنيوطيقا.

- لغة: "hermeneutique": أصلها يوناني وهي من الفعل - hermeneuein - ، ويعني التفسير، أي: تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص (شرح الكتاب المقدس) (لاند، أ. 2001: 555\2)، وتعلق المعنى اللغوي بالإله هرمس - hermes - رسول الآلهة عند الإغريق (مكتب الدراسات والبحوث. 2006: 371)، المسؤول عن التواصل بين الآلهة، وعن توصيل رسائلهم وأوامرهم إلى البشر (عادل، م. 2007: 24)، ويوحى هذا الأصل اليوناني للفظة الهرمنيوطيقا بعملية الإفهام التي تعد اللغة وسيطها الأساسي (عادل، م. 2007: 24)

- **اصطلاحاً:** تنوعت الاستعمالات اللفظية للهرمنيوطيقا، وذلك لاختلاف في الترجمة الحرفية للفظة "l'hermeneutique" إلى اللغة العربية، ومن هاته المصطلحات المتواجدة في المصادر والمراجع الفلسفية: الهرمننتكية، الهرمننتقية، الهرمونيطيقا، الهرمنيوطيقا، الهرمنيوطيقا...، وسنستقر في بحثنا على لفظة "الهرمنيوطيقا" أو **التفسيرية- hermeneutics** - هي: "المدرسة الفلسفية التي تشير لتطور دراسة نظريات تفسير- Interpretation، ودراسة وفهم النصوص- text - في الدراسات الدينية، ويستخدم مصطلح هرمننتكية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية) مصطفى، ح. 2009: 144).

وهو يقابل معنى التأويل عند أهل اللغة العربية، وهو مرتبط بالمجاز، يقول **الجرجاني:** "هناك عبارة مختصرة تقول: - **المعنى،** و- **معنى المعنى،** نعني - **بالمعنى-** : المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، و- **بمعنى المعنى:** أن تعقل من اللفظ معنىً ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر (الجرجاني، ع.ق. 1992: 263); أي أن يدلّك اللفظ على دلالة ثانية بابها: الكناية، والاستعارة، والمجاز.

ف نجد التأويل والمجاز عند العرب يقابل الهرمنيوطيقا عند الغرب، ولفظ التأويل ليس مصطلحاً حادثاً، وقد شغل مساحة كبيرة لا يستهان بها في منظور الفكر الإسلامي. أسس التحليل الهرمنيوطيقي: إن التحليل في المنهج الهرمنيوطيقي تحول من طابعه التقليدي والذي كان بمعنى إيجاد قواعد لفهم الكتاب المقدس، إلى طابعها الحديث والمعاصر، والذي تطور فيه منهج فهم النصوص المقدسة، ليتوسّع بعد ذلك ويشمل كل نصّ أدبي،

بل تجاوزت هذا المجال إلى علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا، التي أصبحت تعرف الهرمنيوطيقا ب(فنّ القراءة)، أي فن تفكيك النصوص وتحليلها على أساس أن الكلام له معنيان: معنى ظاهر جليّ، ومعنى خفي تدلّ عليه النصوص عبر رمزيّتها. ومن أهم أسس التحليل الهرمنيوطيقي:

أ - النص المفتوح (لا نهاية المعنى): من أهم أسس التأويل الغربي انفتاح الدلالة في النص، وخصوبة أرضه لمختلف الآراء والتأويلات - التأويل المنفلت - ، يقول ريكور: في صورة صراع التأويلات، التأويل النهائي يظهر كالقرار الممكن استئنافه...، أما في النقد الأدبي والعلوم الاجتماعية فلا مجال لكلمة أخيرة مماثلة، أو إذا حدث كذلك فإننا نسميه عنفاً (بول، ر. 2001: 158): أي: انفتاح القراءة على مصراعيها حسبما يظنه المؤلّ أقرب إلى الصواب والحقيقة، فإذا تحولنا إلى القارئ... وأقصى ما كان يطمح إليه أن يقرأ في النص الواحد أكثر من دلالة، أو أكثر من مستوى للمعنى، معتمداً على القيمة الإيحائية للغة الأدب التي لا تكتفي بالتقرير العلمي المحدود) حمودة، ع. 1998: 76، والتأويل الهرمنيوطيقي يسود تيار الشكّ الفلسفي، وينتفي المركز الثابت للوجود، وتتحول اللغة إلى علامات لا نهائية الدلالة... - اللعب الحرّ - ... (حمودة، ع. 1998: 84).

وهكذا يصبح النص مجموعة علامات مفتوحة المعنى، وهو ما سمي باللعب الحرّ على اللغة، وتتاح في النص الدلالات المحتملة التي لا تحصى، فما قيّد المعنى أصبح هناك عنف في تحديد الفهم وتقييده.

ب- انعدام القراءة البريئة: وهو منطلق الخطاب الحداثي الغربي والعربي، إذ لا بد من التسليم بأنه لا توجد ثمّة قراءة بريئة (أبو زيد، ن. 2005: 228)، القراءة البريئة التي دامت طيلة عصور طويلة للنص ماتت مع الحداثة، ولا يملك بعض بسطاء النقاد إلا البكاء على قبرها، فقد ولّى واندرعصر القراءة البريئة للنص إلى غير رجعة (أبو زيد، ن. 2005: 91)، والنص لا يربط بفهم واحد ولا بقراءة واحدة، فمن ظنّ أن أيّ قراءة للنص أنّها صحيحة فقد أخطأ، فكل قراءة هي قراءة محتملة وليست قراءة سديدة جمعت الحقّ كله، وبهذا يتعدّد الحقّ في كل قراءة متنوّعة.

ت- موت المؤلف: يقول بارت: نعلم أن الكتابة لا يمكن أن تتفتح على المستقبل إلا بقلب الأسطورة التي تدعمها، وميلاد القارئ رهين بموت المؤلف (بارت، ل. 1993: 87)، وهذا تصريح بوفاة المؤلف، وأنّ للقارئ الحق في الإبداع في قراءته وأن يمارس عليه سلطته، لأنّ أبوة وسلطة المؤلف قد انقضت وزالت، وجاءت الآن مرحلة سلطة القارئ على النصّ، وإبعاد مؤلّفه عن مؤلّفه، حيث يقول أيضاً: المؤلف شخص حديث. وهو من غير شك منتج من منتجات مجتمعتنا (بارت، ل. 1993: 76)، ويقول: إنّ النصّ ليُصنع من الآن فصاعداً، ويقرأ بطريقة تجعل المؤلف غائباً عنه على كل المستويات (بارت، ل. 1993: 89): أي أن المؤلف قد أدّى ما عليه وبقي الدور على القارئ، فالمؤلّف مكلف بتغذية الكتاب، يفكر ويتألم ويعيش من أجله كموقف الأب من طفله،. غير أنّ الأمر على العكس من هذا بالنسبة إلى الناسخ الحديث، إذ هو يلد في الوقت نفسه الذي يلد فيه النصّ..، فكل نص مكتوب بشكل أبدي (هنا) و(الآن) (بول، ر. 2001: 106).

والقراءة الحديثة تكتسب أبعاداً مبالغاً فيها خصوصاً عند
التفكيكيين (مصطفى، ج. 2009: 144)، وإلى إلغاء المؤلف ثم النص في نهاية
المطاف (حمودة، ع. 1998: 91)، وبارت لا يؤمن بالوحدة ولا حتى بالإله،
ويؤمن بفلسفة التحلل التي تتحل فيها الوحدة المفترضة في أي فرد إلى
تعددية، بحيث يصبح كل مئاً كثيرة لا وحدة (ستروودوك، ج. 1996: 66)،
ففكرة النص بلا مؤلف يصعب قبولها بشبهة وجود آلهة خفية في الآلة
النصية (ستروودوك، ج. 1996: 92) فالقطيعة بين المؤلف ومؤلفه يبعد النص عن
مقصده.

ث - إلغاء مقصدية النص: أي أنّ النص ليس له مقصد ولا دلالة، بل
تنتقل مقصديته إلى القارئ نحو مجال واسع من التأويلات، قد يقول قائل:
إنّ النصّ بمجرد ما أن يفصل عن مُرسله ويفصل أيضاً عن قصديّة هذا
المرسل، وعن الشروط الملموسة لإنتاجه وتبعاً لذلك عن مرجعه المباشر، فإنه
سيحلّق في فضاء فسيح من التأويلات التي قد لا تنتهي عند نقطة بعينها (إيكو،
أ. 2004: 45): أي أن يقول النصّ كلّ شيء، وليس فقط ما أرادته مؤلفه
فقط، ومن أجل إنقاذ النص؛ أي نقله من وضع الحاضر لدلالة ما والعودة به
إلى طابعه اللامتناهي، على القارئ أن يتخيل كل سطر يخفي دلالة خفية،
فغوض أن تقول الكلمات، فإنها تخفي ما لا تقول، فمجد القارئ يكمن في
اكتشافه أنه بإمكان النصوص أن تقول كل شيء، باستثناء ما يودّ
الكاتب التدليل عليه (إيكو، أ. 2004: 43).

يقول بارت: إن نسبة النص إلى مؤلفه معناها إيقاف النص وحصره
وإعطائه مدلولاً نهائياً، إنها إغلاق الكتابة (بارت، ر. 1993: 86)، فالمؤلف منتج

للنصّ، وله الحقّ في نسبة معنى النص ومقصده إليه، وذلك من إنصاف المؤلف. لكن من غير العدل أن يذوب مقصد صاحب النصّ في مقصدية القارئ المنفتحة التي لا تتغلق.

ح- الرمزية: يقول بارت: وأما النصّ فلا نهاية له عن المدلول، وبهذا يكون إرجائياً، ويكون حقله هو حقل الدال...، وذلك لأنّ التوليد الدائم للدالّ في حقل النصّ... يتصادف مع تحرير الطاقة الرمزية... ونجد أن النصّ في مقابل هذا رمزي بشكل جذري (بارت، ر. 1993: 89)؛ أي: أنّ النصّ منفتح على جميع الإشارات اللغوية والدلالات والرموز، وهذا امتداد لموت المؤلف ولا نهائية المعنى، وذوبان مقصدية النصّ في مقصدية القارئ، فالرمزية تتيح للقارئ حرية أوسع في تقويل النصّ وأن يُضمّنهُ ما يشاء من المعاني والدلالات، فالنصّ عندهم هو النسيج الذي يضمّ تعددية الدوال (البقاعي، م. 1998: 14- 15) وعملية إنتاج النصّ تتطلّب من القارئ أن يعي أولاً معنى الكلمات التي يعبر عنها صوتاً، لأنّه في الأخير ليس أمام النصّ إلا رموزاً جامدة لا إشارة فيها، ولا نبرة ولا نغمة (شبايكي، ج. 2009: 87).

ج- التناص: يقول بارت: النصّ مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلّها بعضها في بعض، في حوار ومحاكاة ساخرة وتعارض، ولكن ثمة مكان تجتمع فيه هذه التعددية... إنّه القارئ (بارت، ج. 1993: 83)، والنصّ نسيج من الاقتباسات تتحدّر من منابع ثقافية متعددة (بارت، ج. 1993: 83)، فالنصّ عندهم متعدّد، وهذا لا يعني فقط أن له عدة معانٍ، ولكن أنّه يحقق للمعنى المتعدد نفسه تعددية لا عودة منها،

فليس النصّ مقترن الوجود بالمعنى، ولكن بمروره وعبوره.. ولا تتعلق تعددية النصّ في الحقيقة بغموض مضمونه، ولكن بما نستطيع تسميته بالتعددية المضخمة (البقاعي، م. 15).

إن التناص الذي يجد نفسه في كل نصّ، ليس إلا تناصاً لنص آخر لا يستطيع أن يختلط بأي أصل للنصّ؛ أي: "تشكل ملامح النص وانفتاحه" (خشاب، و. 2007: 30)؛ أي: أن التناص هو مجموعة علاقات النص بالقارئ، وبالنصوص الأخرى، وبالثقافة والبيئة، فله آثار أخرى تساهم في تشكيله وانفتاحه في ضوء علاقاته، لأنّ الكاتب أو المؤلف حين يبني عوالم نصّه، يحاكي بناءات موجودة، أو مبدعا في نطاق الممكن التّوعي طرائق جديدة في تنظيم بُنياته النّصية التي يشكّل منها النصّ الذي - يبدع - وفق رؤيته لعمله الإبداعي، أو تبعا لضرورات تشكيل المعنى (بلعابد، ع. ح. 2008: 14)؛ أي أن التناص قائم على التعدّد في المنابع الدلالية للنص، بحكم أنه تشكّل في بيئة معيّنة، وهو الآن يُقرأ في بيئة غير بيئته، وهذا ما يضمن التعدد الدلالي، لأن النص نسيج من المضاعفات والثقافات.

خ- الفراغات أو ما بين السطور: الفهم الصحيح لأي نص في الخطاب التأويلي ليس متعلقا بنسيج النصّ وألفاظه فقط، فالأصل الحقيقي للفهم الصحيح هو أن نستسلم لقوة الشيء ليكشف لنا عن نفسه..، فالإنسان لا يستعمل اللغة، واللغة هي التي تتكلم من خلاله (أبو زيد، ن. 1995: 32).

أي أن النصّ هو قراءة مالا يقرأ، أو القراءة خلف السطور، حتى يتحرر القارئ من سلطة السطور، فكل خطاب ظاهر ينطلق سرا وخفية من

شيء ما تمّ قوله، وهذا ليس مجرد جملة تم التلطف بها، أو مجرد نصّ سبقت كتابته، بل هو شيء لم يُقَلْ أبداً، إنّه خطاب بلا نص، وصوت هامس همس النّسمة، وكتابة ليست سوى باطن نفسها... فالخطاب الظاهر ليس في نهاية المطاف سوى الحضور المانع لما لا يقوله؟ وهذا المالا يقال هو باطن يلغّم، ومن الداخل كل ما يقال (فوكو، م. 1987: 25).

فعملية التفسير في هذا المنهج تقوم على حلّ شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر، وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي (أبو زيد، ن: 1995: 45)، فتتحول بذلك مهمة المفسر من قراءة المسطور، إلى بحث ما أخفته السطور، وهذا امتداد لنظرية انفتاح الدلالة ولا نهائية المقصد، وتحميل النص مختلف التأويلات، لأنه وبصراحة مات مقصد مؤلفه بموته، وحانت مرحلة القارئ لجذب أفق النص نحو التأويل الفسيح الذي يضيع في فياقيه النص والقارئ معا.

أسس القراءة الهرمنيوطيقية عند حامد أبو زيد

ليس ثمة شك في أن البحث في تأويل النصوص الدينية كان له موضع الصدارة في الفكر الغربي والإسلامي منذ القدم، مع اختلاف في منهج التعامل معه، لكن في العصر الحديث أخذت الدراسات العربية تتطلّع لقراءات تأويلية جديدة، فظهرت في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة العديد من أضرب التأويلية الجديدة والتي اجتهدت في تطبيق مبادئ المناهج الغربية الحديثة، وعلى رأسها "الهرمنيوطيقا"، وهي تقابل "التأويل" في الفكر الإسلامي، لكن بطرق تحليلية مختلفة عن الطرق المعهودة في دراسة الخطاب الديني قديماً، لأنها تتميز بمسحة فنيّة فلسفيّة نقدية، ومحور البحث في الهرمنيوطيقا هو وضع آليات الفهم، أو فن الفهم، قد كان رائد

هذا المنهج في بحوثه التطبيقية على النص القرآني "نصر حامد أبو زيد" بلا منازع، فقد استلهم قواعد التحليل في المنهج الهرمنيوطيقي ووظفها على النص القرآني.

مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي عند حامد أبو زيد

يعرّف حامد أبو زيد التأويل بتعريف يعتبر أحد تجليات الخطاب الغربي الحديث، يقول: التأويل هو الذي يمثل الوجه الآخر للنص في فهمنا المعاصر (أبو زيد، ن. 1995: 159). وهو مفهوم لا يبتعد عن مفهوم شلايرماخر، وجادامير، وريكور للهرمنيوطيقا. يقول: وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامير بعد تعدّلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - على النص القرآني، فالهرمنيوطيقا التي اعتمدها حامد أبو زيد هي: رمزية لغوية، حيث انصبّ اهتمامه على تفسير الرموز، لأنّ الرمز لا يشفّ عن المعنى، بل يخفيه وي طرح بدلا منه معنى زائفا، ومهمّة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الباطني الصحيح (أبو زيد، ن. 1995: 44-49)

أسس القراءة وآليات التأويل: تأثر حامد أبو زيد بأسس التحليل

الهرمنيوطيقي للنصوص في الفكر الغربي، فقراءته التأويلية لم تخرج عن فلك أفكار وآراء أعلامهم وفلاسفتهم.

1- لا نهائية المعنى:

إذا مات المؤلف، وتعددت القراءة، انفتح الفضاء التأويلي إلى ما لا نهاية، وهو ما يسمى بلا نهائية المعنى، فليست ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي والاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص (أبو زيد، ن.1994: 118). وحتى لا ينتهي المعنى عند حدود الألفاظ، وجب أن يشرّح القارئ النص من داخله، والقراءة التشرّحية مبنية على فكرة التحوّل، وهو إيماء بموت وفي اللحظة نفسها تبشير بحياة جديدة، وعلى ذلك فإن النصّ يقوم كرابطة ثقافية ينبثق من كل النصوص، ويتضمن ما لا يحصى من النصوص...، وهذا يبعد عن النصّ كل ما هو أجنبي كالسيرة الذاتية لمؤلفه، وتاريخ عصره، ونيّة كاتبه، وهذه كانت صفات القراءة القديمة، وقد حلّت الآن محلّها التشرّحية التي تعمّد إلى إقامة علاقات بين النصوص، والمؤلّف هنا ليس سوى اسم طبع فوق النصّ، والمعتكك الحقيقي هو: النصّ، وكلّ قراءة تشرّحية هي نفسها مفتوحة للتشريح، ولا يمكن لأيّ قراءة أن تكون نهائية، ولكنها مادة جديدة للمشرّحة (أبو زيد، ن.1994: 54-55)، وهذا بناء القراءة التشرّحية في المدرسة البنيوية، التي تعمل على مستوى النص لتبحث عن الأثر، وتستخرج من جوف النصّ بُنَاهُ السيميولوجية المختفية فيه، والتي تتحرك داخله كالسرّاب (الغذامي، ع. 2006: 54)

2- موت المؤلف:

أي انتهاء مهمة الكاتب وابتداء مرحلة القارئ، أو موت مقصد الكاتب في الخطاب، وهل يمكن قياس النصّ الديني على النصوص الإنسانية البشرية قياساً حرفياً؟ مع أن ذلك مشروع ووارد، ولكن لا بد من

القول إن أي نص - ديني أو دنيوي - معرض لأن يموت.. إذا لم يجد قراء (أبو زيد، نز 200: 264)، إذا مات المؤلف، وتعددت القراءة، انفتح الفضاء التأويلي إلى ما لا نهاية، وهو ما يسمى بلا نهائية المعنى، وهذا نفس كلام بارت: موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القارئ (بارت، ل. 1993: 83)، لكن الغريب في هذا الأساس الهرمنيوطيقي أنه كان سبباً في تصدع البنيوية وانحيار صرحها في الفكر الحدائلي الغربي، لقيام شواهد العقل والتاريخ على اعتلال هذا المبدأ ووهائه، فكيف تدبّ فيه الحياة مع أعلام الفكر الحدائلي العربي المعاصر؟ (الريسوني، ق. 2010: 294).

3- الأصل في الكلام التأويل:

التأويل لازم من لوازم اللغة، وصفة ملازمة لكل خطاب، وتذهب بعض اتجاهات الفكر المعاصر إلى أن عملية فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النص، بل تبدأ قبل ذلك من الدوال الرابطة بين الثقافة التي تمثل أفق القارئ، وبين النص؛ أي: أنّ التأويل لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص - المنطوق - ، بل يبدأ من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص (أبو زيد، ن. 1983: 16، 205)، والقراءة التي تقول ما يريد المؤلف لا مبرر لها أصلاً، فثمة قراءة تلغي النص تقابلها قراءة تلغي نفسها، هي أشبه باللاقراءة، ونعني بها القراءة الميتة، أما القراءة الحية هي قراءة تكون ممكنة وفاعلة منتجة في الاختلاف عن النص، وبه، أو له (حرب، ع. 2005: 20)، فهذا هو صميم الدعوة الحدائية، لتصوير القراءات المختلفة المتخالفة في النص القرآني، والإيقاع به في هاوية الاختلاف وتعدّد القراءات، وكل هذا يحتاج ضبطاً في أصول وشروط توسيع دائرة التأويل وفلك الدلالة.

4- نظرية المغزى والمعنى:

إن المنهج في التعامل مع النصوص يبرّر الفصل بين - الدلالة، و- المغزى - في تأويل النصوص، فالمعنى عند أبو زيد مرادف للدلالة، أما المغزى فهو يمثل نقطة البدء في القراءة في مغزى افتراضي قابل للتعديل، أو النفي، أو الإثبات، طبقاً لما تنتجه القراءة من دلالة، أي أن المغزى في النص القرآني مرتبط بأفق المتلقي، وهو خاضع لما تنتجه القراءة المخالفة للمعنى الأول الذي نزل له النص في واقعه الأول، والانتقال من تحليل دال - النص - ، إلى تحليل دال - التأويل - ، معناه الانتقال من مجال اللغة إلى مجال الثقافة العربية قبل الإسلام، بحثاً عن مفهوم للنص بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة - نص - . والمفهوم الذي نبحت عنه واضح أنه مفهوم ضمني نأمل أن ينكشف بتحليل الدال - تأويل - في القرآن الكريم، في مقابل غياب الدال - النص - غياباً كاملاً (أبو زيد، ن. 159- 160)، أي أنّ ثمة مفهوماً للنص يتجاوز إلى حدّ كبير المفهوم من الدال - النص في الواقع الحضاري الأول، أي يجب تجاوز دال - النص - ، والمتمثل في الانتقال من النص الذي كان يضبطه الواقع الحضاري والثقافي زمن النزول، إلى دال - التأويل - لفهم النص بالمنظور الحالي، غير أن ذلك يبقى تنظيراً خالٍ من التطبيق الفعلي لعملية التأويل التي تعيد ربط الدال - النص - الأول، بالواقع الحضاري اليوم.

5- التأويل إنتاج النص:

لا يمكن أن يصل قارئ النص الإبداعي إلى القبض على حقيقته النهائية، فلهذه الحقيقة مستويات أيضاً، القارئ بهذا المعنى يخلق النص، فكل نص كينونته وحقيقته، سواء أكان نص المفسر، أم النص المراد

تفسيره (حرب، ع. 2000: 30) والنص هنا أشبه بالنجم في السماء، فليس للنجم وجود خارج سمائه، وكذلك ليس للنص وجود خارج سياقه، كما أن قيمة النجم هي فيما نراه نحن فيه وفيما نسبغه عليه، وهذا هو معناه، حتى وإن كان النجم قد احترق منذ آلاف السنين، فإن معناه ووجوده يظلان قائمين من خلال التور الآتي من السماء، وكذا الحال مع النص الذي لا يحمل معناه وقيّمته كجوهر ثابت فيه، ولكنهما وجود يمنحه القارئ للنص، وحسب ماهية هذه المنحة تكون ماهية الوجود (الغذامي، ع. 74)، والجميل في هذا أن يكون التأويل فعلاً من إنتاج النص، أو ما يطلق عليه - صورة الخطاب - ، أي توافق التأويل مع صورة النص، وصورة النص: سياقه ومقصده، أما أن لا يحمل النص معه ماهية ووجوداً، فهذا إزهاق لروحه وجوهره الذي هو مركز فيه. فالنص يضلّ في الفكر الحدائثي مرناً خاضعاً لأيّ قيمة مضافة عليه، ولو كانت خارج خارطة صورة الخطاب، ويظل إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين القارئ والنص، ويظل النص متجدداً بتعدد القراء من جهة، وباختلاف الظروف من جهة أخرى (أبو زيد، ن. 1990: 200-201)، وهذا ما نطلق عليه مرتع التأويل.

6- الفراغات أو ما بين السطور:

يقول حامد أبو زيد: الخطاب العلماني المعاصر لا يثق بالنص القرآني لقوّته بالذات، وممارسته للحجب والمنع والاستبعاد بكلامه القوي، ولأن نصّ الأصل يحجب الشيء الذي يجعل منه أصلاً، ويحجب أسسه: أي: أنّه يمارس آليات - التحرير والتحويل - ، - الطمس والحجب - لذا يُلتفت في الخطاب إلى ما يسكت عنه النص، وما يحجبه من بدايات ومُصادرات، ولا تنظر إلى امتلائه وإحكامه واكتماله، بقدر ما تنظر إلى نقصه وتصدّعه

وفجواته، فمهمة الفهم اكتشاف ما لم يقله النص، من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص (أبو زيد، ن. 1990: 36)، ومهمة المفسر أيضاً: إنطاق الصوامت، أي قراءة المعنى بين السطور، وليس في السطور ذاتها، لأن الناقد البنيوي لا يناقش ما يقوله النص، بل ما لا يقوله ويصمت عنه (حمودة، ع.ع. 1998: 209).

7- تأسن النص الديني:

النص منذ لحظة نزوله الأولى تحوّل من كونه نصاً إلهياً، وصار فهماً إنسانياً لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل (نقد أبو زيد، ن. 1990: 126)، فالنصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنها - تأسنت - منذ تجسدت في اللغة والتاريخ (نقد أبو زيد، ن. 1990: 119) وسعالج فكرة الأسننة عند حامد أبو زيد منفردة، لأنها من صميم جوهر التأويل عنده.

8- التناص:

يقول رولان بارت: النص مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لتقاطعات متعددة تدخل كلها بعضها في بعض في حوار ومحاكاة ساخرة وتعارض (بارت، ل. 1993: 83)، وعلى هذا أسّس أبو زيد بنية النص القرآني فيقول: والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص...، وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واضح من المعلقات الجاهلية مثلاً، والفارق بين القرآن والمعلقة المدى الزمني الذي استغرقه تكوّن النص القرآني (نص أبو زيد، ن. 1990: 104-105)؛ أي أنه

متكوّن من مضاعفات بيئته، والثقافة السائدة تماماً كالمعلقات، غير أن الفرق بين نص القرآن والمعلّقة هو ما استغرقه تكوّن النص القرآني وتكوّن المعلّق، وهذه التعددية النصّية في بنية النص القرآني تعدّ في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص، لأنها تمثل عنصر تشابه بين النصّ ونصوص الثقافة عامة، وبينه وبين النصّ الشعري بصفة خاصة (نص أبو زيد، ن. 1990: 38، 70).

فهذا تشبيه منه لا يليق بالنص القرآني، بأن يكون كالشعر وكالمعلّقة، بحجة أنه منتج ثقافي في بيئة معيّنة، بل وقد أسماه أبو زيد شعراً، وقافية، وبيتاً، حيث يقول: القافية في الشعر صارت الفاصلة في جميع القرآن، والآية بدلاً من البيت، والسورة بدلاً من القصيدة، وحين تم جمع القرآن كان حرص المسلمين أشدّ على اختيار اسم الكتاب: أي أسموه الكتاب حرصاً على أن لا يسمّى القرآن معلّقة، لأن القرآن في نظره معلّقة من معلقات الشعر، لأنه نتيجة لثقافة معيّنة.

مآلات قراءة نصر حامد أبو زيد للنص القرآني.

أ- تجديد مفهوم النصّ القرآني: وصل حامد أبو زيد إلى مفهوم فلسفي آخر للنصّ القرآني، حيث عرفه في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة..(نص أبو زيد، ن. 1990: 27) والمدخل العلمي لدراسة النصّ القرآني قوامه أمران:

1- الواقع الذي ينظّم حركة البشر المخاطبين، وينظّم المستقبل الأول للنص، وهو الرسول- صلى الله عليه وسلم- .

2- الثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق **الإمبريقية** (نص أبو زيد، ن. 1990: 27-28)

ففي نظر أبو زيد أن القرآن نص لغوي كسائر النصوص الأخرى، متعلق بثقافة معينة وهي واقع النبي - صلى الله عليه وسلم - ومنشأ حضارته، منكر التفريق بينه وبين غيره من النصوص اللغوية، وأن النص الديني ما دام ظهر في إطار سياق ثقافي معين، فينبغي فهمه في إطار تلك المعطيات الثقافية حفاظاً على السياق، وأخذاً بوظيفة أنظمة العلامات (نص أبو زيد، ن. 1990: 78، 91-92).

ب- أنسنة النص القرآني: ما دام تشكّل في الزمان والمكان، فقد أُفرغ من حاكميته ومصدريته، حيث إن النصوص الدينية نصوص بشرية، بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكّلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية (نقد أبو زيد، ن. 1994: 206)، فهو ينكر إلهية النصوص ويصرّ على طبيعتها البشرية؛ لأنها توجّهت في نظره بمنطوقها ومدلولها إلى واقع ثقافي تاريخي أنتج فيه النص (نقد أبو زيد، ن. 1994: 209).

فالقول بأنسنة القرآن الكريم نظير الأنسنة في الفكر الغربي، امتهان للنص وعبث بمحتواه، ونفي لحقائقه المطلقة ومقاصده الثابتة، وجعله نصاً منفتحاً لكل تأويل وفضاء لمختلف الآراء. فعلى أي تأويل يستقر عليه الناس لفهم كتاب ربهم؟

وفي الختام نخلص إلى ما يلي:

1- إنه وبالنظر إلى تاريخ هذه المناهج الفلسفية المعاصرة وأعلامها من الفكر الغربي يتكشّف لنا أنها قد اعترها تبدلات كثيرة من حيث المفهوم والأفكار، ومن حيث نظرياتها في التحليل حتى يومنا هذا، وهي نقطة مهمة يجب الالتفات إليها بأنها نظريات نسبية، ويختلف صلاح تطبيقها من خطاب إلى خطاب.

2- المنهج الهرمنيوطيقي حوى بعض نظريات احتمالية قد تصدق على خطاب بشري دون خطاب بشري آخر مثله، فم ابالك على الخطاب الإلهي.

3- لا يمكن أن يحاكم النصّ الديني لهاته الفلسفات الفكرية وليس هذا تخوفاً منها، لأن القرآن لا يتهيب النقد والتحليل - بل القرآن يدعوا لذلك - ؛ لأنها انطلقت من أسس نزع القداسة وأسننة النصّ الديني، وما يجري على الخطاب البشري لا يسري على الخطاب الإلهي.

4- إن تشرب مثل هذه الأفكار كتعدّد القراءة مع أفق كل قارئ، أي أن كل قارئ للنص يقرأه بتأويل خاص، وهو ما اطلق عليه "الانفتاح الدلالي على مصراعيه"، فهذا إذهاب لروح النصّ وجوهره، فالمعلوم أن النصّ متعدّد الدلالة وفق ما تقتضيه صورة الخطاب وسياقه ومقصده، أو الاعتماد على آراء تبين فسادها ... "كموت المؤلف مثلاً"، فقد تبين أنها ممّا يفصل النصّ عن المعنى الحقيقي الذي أريد له وبه، وإهمال للظرف الذي كان سببا في إنتاجه، فمثل هذه الفلسفات الخاطئة قد عفا عنها الزمان.

5- إن توسّل حامد أبو زيد بهاته الفلسفات واستغنائها بها، وعدم ربط دراسته بتراث السابقين والانسلاخ منه هي إفراغ للنص عن محتواه، وإبعاد له عن قائله والمخاطب به، وتضييع النصّ في مرتع التأويل المنفلت المتفلت، حتى أصبح مطية لكل راكب، وهي دراسات لا ترقى إلى العلمية والمنهجية والموضوعية. فهذه رؤية قاصرة غير علمية، وتحيز لا يصل فيه المؤول للنص

القرآني إلى غايته، فالجديد يولد من رحم القديم، ولا جديد من غير العودة
للقديم.

المصادر والمراجع:

1. أبو زيد، نصر حامد (2005): إشكالية القراءة وآليات التأويل، الدار البيضاء (المغرب)، المركز الثقافي العربي.
2. جون، ستردوك(1996):البنوية وما بعدها (من ليفي شتراوس إلى دريدا)، تر :محمد عصفور، الكويت، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والكتاب والآداب.
3. إيكو، أمبرتو(2004): التأويل بين السيميائيات والتفكيكية،، تر :بنكراد، سعيد، لبنان/المغرب، المركز الثقافي العربي.
4. ميشال، فوكو (1987):حضريات المعرفة، تر: يقوت، سالم، لبنان/المغرب، المركز الثقافي العربي.
5. أبو زيد، نصر حامد(2000): الخطاب والتأويل، المغرب، المركز الثقافي العربي.
6. الغدامي، عبد الله محمد(2006):الخطبة والتكفير من البنية إلى التشريحية (نظرية وتطبيق)، لبنان/المغرب المركز الثقافي العربي.
7. البقاعي، محمد خير(1998): دراسات في النص والتناسية، حلب (سوريا)، مركز الإنماء الحضاري.
8. الجرجاني، عبد القاهر (1992): دلائل الإعجاز، تح:أبو فهر، محمود محمد شاكر، القاهرة (مصر)، مطبعة المدني.
9. بلعابد، عبد الحق (2008) :عتبات جيرارد جينيت من النص إلى المناص، لبنان/الجزائر، منشورات الاختلاف.
10. عادل، مصطفى(2007) : فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جدامير)، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع.

11. القاموس المزدوج (2006): إنجليزي عربي، عربي إنجليزي، مكتب الدراسات والبحوث، لبنان، دار الكتب العلمية.
12. بارت، رولان (1992): لذة النص، تر: العياشي، منذر، حلب (سوريا)، مركز الإنماء الحضاري.
13. حمودة، عبد العزيز (1998): المرايا المحدّبة (من البنيوية إلى التفكيك)، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
14. حسيبة، مصطفى (2009): المعجم الفلسفي، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع.
15. بول، ريكور (2001): من النص إلى الفعل (أبحاث التأويلية)، تر: برادة، محمد حسان بورقية، الهرم (مصر)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
16. لالاند، أندريه (2001): موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل، أحمد خليل، بيروت/باريس، منشورات عويدات.
17. الريسوني، قطب (2010): النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (مدخل إلى نقد القراءات وتأسيس علم التدبر القرآني)، المغرب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
18. أبو زيد، نصر حامد (1995): النص، السلطة، الحقيقة، لبنان/ المغرب، المركز الثقافي العربي.
19. أبو زيد، نصر حامد (1994): نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر.
20. شبايكي، الجمعي (2010/2009): أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث (تفسير المنار نموذجاً)، قسنطينة، كلية أصول الشريعة والحضارة الإسلامية/جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

* . طالب دكتوراه

Résumé

La lecture du texte coranique a la lumière de la méthode modèle de Nasr Hamid abuzeid herméneutique

Les études coraniques contemporaines se sont ouvertes à diverses tendances et approches en réaction au discours du patrimoine, qui est appelé à adhérer au patrimoine sans le casser, La plus importante de ces approches est l'approche hiérarchique appliquée au niveau de la Torah et de la Bible pour donner des résultats proactifs dans la pensée occidentale, Pour l'appeler Nasr Hamid Abu Zeid comme une méthode de lecture et la réalisation des concepts contemporains du Coran, on a montré la désintégration de ces idées et principes et la base d'analyse sur les objectifs du Coran et ses objectifs, Le Saint Coran est un texte transcendant sur des idées qui montrent, comment et la corruption, par exemple, la mort de l'auteur. L'application de Nasr Hamid Abu Zeid à son programme sur le Coran a entraîné la déstabilisation d'axes importants dans lesquels le chercheur n'est pas dispensé dans les études coraniques et interprétatives la validité du Coran et sa validité à l'heure et au lieu absolus, ainsi que les termes et dispositions générales et la discipline de l'importance et des significations. En plus de sa sainteté ininterrompue.

Les mots clés:

études coraniques- Nasr Hamid Abu Zeid- réalisation- la mort de l'auteur- la validité du Coran- l'herméneutique