

الخطاب في فكر نصر حامد أبو زيد

أ.صبرينة سدراتي

قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة 02. عبد الحميد مهري

Résumé :

ملخص باللغة العربية:

Le discours de Nasr-Hamed Abou Zayd est lié à ses recherches concernant les transformations centrales qu'a connues la connaissance et le travail archéologique il a constitué un système de vérité à travers le pouvoir du texte dans le but de ces investigation est de découvrir, les divers systèmes culturelles. Cette méthode lui a permise à creuser dans la raison (raison avant le texte) à fin de prouver les significations cachés. L'intérêt de Nasr-Hamed Abou Zayd s'est basé essentiellement sur les pratiques qui se sont constituées comme des faits historiques. Ainsi son projet est fondé sur la lecture du présent en reconstituant son historicité et ordonner ses références en le liant avec le passé, car fonder un nouveau discours, religieux est une tentation dans la finalité de faire bouger les concepts de la pensée islamique avec toute liberté.

يرتبط الخطاب عند نصر حامد أبو زيد ببحوثه في التحولات المركزية التي شهدتها المعرفة والحفر في ترسباتها التي شكلت نسقية للحقيقة من خلال سلطة النص، لأن غرضه من هذه الحفريات هو إكتشاف الأنساق الأساسية لثقافة ما، هذا النهج قاده إلى الحفر في العقل في العقل أعني (عقل ما قبل النص) ليثبت الأنساق والدلالات المحجوبة، فقد إهتم نصر حامد أبو زيد أساسا بالممارسات التي تشكلت كأحداث تاريخية، فمشروعه يقوم على قراءة الحاضر لإعادة بناء تاريخيته، وترتيب مرجعيته بإسناده إلى الماضي من أجل محاولة الخروج من الإلتباس الذي وقع فيه الحاضر، فتأسيس الخطاب الديني الجديد عنده ما هو إلا محاولة لتحريك المفاهيم في الثقافة الإسلامية بكل حرية.

مقدمة:

شكل مفهوم الخطاب عامة والخطاب العربي المعاصر خاصة أهمية كبرى، عند بعض المفكرين، من هؤلاء الجابري، أركون والمفكر المصري نصر حامد أبو زيد إنه الخطاب الذي لم يكن وليد ظروف سياسية أو اقتصادية فحسب، بل هو تعبير عن مجموعة من المسلمات الإستمولوجية التي تشكل في مجملها قاعدة كلية ينطلق منها هذا الفكر، ذلك أن الخطاب العربي المعاصر فيه من الإتصال والإنفصال بالواقع العربي. فعلى الرغم من التطورات العنيفة التي يشهدها الواقع العربي إجتماعيا وإقتصاديا وسياسيا إلا أن هذا الخطاب لا يزال غائرا في التاريخ القريب أو تأنها في التاريخ البعيد، تاريخ الذات أو تاريخ الآخر.

والملاحظ أن معظم المشاركين في هذا الخطاب يستهلكون موضوعات قد مضى على طرحها أكثر من قرن ولم تزل جديدة كل الجدة وكأنها بنت اليوم، مثل: قضية المرأة، الأقليات، الهوية، العروبة، الإسلام، للحدثة...إلا أن نصر حامد أبو زيد إعتبر هذا الخطاب عملية ميكانيكية أو آلية وهو نتاج تطور تاريخي، وللذات حضورا معتبرا في قيامه إذ أصبحت تحل فيها، كما أن خطابه كان تواملا مع التراث المتمثل في الإنجازات الرشدية والإعتزالية، لكن لم يمنعه هذا أن يكون من أشد المدافعين عن التجديد المنهجي في قراءة التراث بشكل عام والتراث الديني بشكل خاص، وبذلك تدخل تجربته هنا ضمن فرضيات الخطاب الديني المعاصر، هذا الخطاب الذي تراكم وترسب عربيا وأضحى يستدعي منه التنقيب والحفر.

من هنا نتساءل: ما نوع الخطاب الذي ناقشه نصر حامد أبو زيد؟ ما هي آليات هذا الخطاب؟ هل كان هذا الخطاب فاعلا، مؤثرا، قادرا على تغيير الواقع وتطويره؟

أولاً: مفهوم الخطاب:

أ.لغة: الخطاب مشتق من مادة خ ط ب ويعني الحديث، كما يعني كذلك الشأن والأمر سواء أكان صغيراً أم عظيماً، يقال ما خطبك بمعنى ما شأنك⁽¹⁾.

ب- إصطلاحاً: الخطاب في مفهومه الإصطلاحي يعني تلك العملية التواصلية بين طرفين إحداهما مرسل والآخر مستقبل، أو بين الذات والموضوع، فهو ليس نصاً وإنما نصاً مضاف إليه سلسلة من التفاعلات بين مرسل الخطاب ومصدره، بين مستقبل الخطاب والمتفاعل معه.⁽²⁾

إن الخطاب في الفكر الغربي (discours)، مصطلح ألسني يتميز عن النص والكلام والكتابة وغيرها بشمله كل إنتاج ديني سواء أكان نثراً أم شعراً منطوقاً أم مكتوباً، فردياً أم جماعياً، إنه يعبر عن الذات ويحيل إليها.⁽³⁾

ثانياً: المنطلقات الابستمولوجية للخطاب العربي المعاصر:

إن الخطاب العربي المعاصر، ليس واحداً بل يتعدد باختلاف التيارات في الفكر العربي المعاصر، وظهر فيه ما يسمى (بالعلماني، السلفي، الديني...)، ولعل من أسباب هذا التنوع وهذه التحولات في الخطاب الجديد هي الحداثة، فلقد كانت سبباً في توليد "الثنائيات المضادة" وكانت معظم الأسئلة التي أثارها تتمحور حول فكرة أساسية وهي كيف يمكن للمجتمعات العربية استيعاب معطيات الحداثة العلمانية والتقنية ضمن إطار الثوابت التراثية لهذه المجتمعات؟ أو كيف يحقق الإنسان العربي التقدم دون أن يتخلى عن التراث؟ فأصبح هناك ما يعرف بخطاب التكيف الثقافي، من ممثلي هذا الخطاب (محمد سليم، طارق البشري، فهيم هويدي، محمد عابد الجابري)، فهؤلاء أخذوا على عاتقهم أخذوا عبور أزمة الحداثة وتحدياتها بنجاح فهم حداثيون من جهة وإسلاميون من جهة أخرى. فلقد شكل خطابهم نقلة نوعية في العلاقة مع الطرف الآخر، "المضاد" ونقصه بذلك (عملاء الغرب)

كما أحدث خطابهم تحولا في الفكر الإسلامي المعاصر بتبنيهم لهذه الحداثة الآمنة، حداثة التطور والديمقراطية والعلمانية والحضارة⁽⁴⁾.

ثالثا: رموز التيار النقدي:

في هذا العالم الإسلامي المتجدد، تعتبر الدراسات النقدية بالإستناد إلى أبعاد وعناصر متعددة، يمتد بعض هذه العناصر بجذوره وفي أشكاله الخاصة في أعماق الحضارة، لكن أعيد في الوقت الحاضر إنتاجه وترميمه بالإستعانة ببعض الأفكار النظرية والعلمية الحديثة. من الذين مثلوا هذا الاتجاه (محمد عابد الجابري وأركون ونصر حامد أبو زيد). فلقد كانت الحداثة الغربية والمبادئ العقلانية لعصر التنوير بارزة في رسم ملامح هذا الإتجاه.

ولقد استطاع الجابري أن يحرر فكره من المناخ الذي ساد الوطن العربي في عقدي الستينات والسبعينات إلى فضاء أرحب بحيث أراد أن يتجاوز في طرحه العلاقة بين التراث والحداثة، ليهتم بتحليل بنية الخطاب العربي، حيث أبدع في الكشف عن الآليات الظاهرة والباطنة التي تحكم الروح والعقل العربي، فالخطاب بالنسبة إلى لجابري هو: "وجهة نظر مصوغة في بناء إستدلالي" أو هو "مقروء القارئ أو مقول القول بتعبير المناطقة القدماء، وهو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعا لعملية إعادة البناء، أي نصا للقراءة"⁽⁵⁾.

لم يكن خطاب الجابري خطابا كونيا، بل هو خطاب قومي متعلق بالعرب فهو خطاب صادر عن مفكرين عرب بلغة عربية ذلك أن خطاب المستشرقين ليس صادرا عن "العقل العربي" فهو يستبعد زمرة المثقفين العرب الذين يكتبون بلغات أجنبية حتى ولو ترجمت كتبهم إذ يقول "... إن خطاب هؤلاء يخضع لأدوات فكرية مفهومية وتعبيرية تنتمي إلى فضاء غير فضاء "العقل العربي" وواضح أن كون مؤلفات بعضهم قد ترجمت إلى العربية، لا يعني أنها

تحررت من السلطة المرجعية المفهومية والتعبيرية التي تحكمت فيه كخطاب"⁽⁶⁾.

ومن يفكر باللغة الفرنسية أو الإنجليزية ويخضع لمقولاتهما ويتبنى الرؤية التي تقدمها للعالم، ينخرط بصورة أو بأخرى في الإشكاليات الفكرية والإجتماعية والسياسية التي تسود العالم الفكري الأوربي، إن هذا الشخص ينتمي إلى الثقافة الأوربية حتى ولو كان يحمل جواز سفر كتب فيه "الجنسية العربية والدين الإسلامي"⁽⁷⁾.

كما يتساءل الجابري عن "الفكر العربي الحديث والمعاصر" بأي معنى هو حديث ومعاصر؟ فيؤكد أنه خطاب حديث ومعاصر فقط لأنه يستعمل مفاهيم الفكر الأوربي الحديث، فهو حديث ومعاصر على مستوى الخطاب فقط. ذلك أن مضمون المفاهيم التي يستعملها: أعني الواقع الإجتماعي والسياسي الإقتصادي والثقافي لا يرتبط في الغالب بما يجعله يشير أو يعكس و يعبر في أحسن الأحوال عن (الواقع المثل) الواقع الذي يتطلع مستعملو تلك المفاهيم من العرب أن يتجسد في المستقبل.

من هنا، فإن الجابري ربط خطابه بمفهوم النقد حتى أصبح يعرف باسم "رجل العقلانية النقدية" فنقد الفكر العربي عنده كان من خلال نشر الروح النقدية أو ما يسمى بروح المراجعة المستمرة للفكر. ويريد الجابري بهذه الروح أن يجعله نقد السلاح نفسه، سلاح العقل العربي ذاته⁽⁸⁾، فنقده للعقل معناه "المراجعة العلمية المتواصلة للتفكير وآلياته فهو ضرورة حيوية لأي ثقافة"⁽⁹⁾.

إن العقل العربي عند الجابري لم يمارس نقد سلاح الفكر، هذا ما وضحه قائلاً: "أما النقد الإستمولوجي، فهو يطلب التغيير فعلاً كهدف ولكن لا تغيير المجتمع الذي يعكسه الفكر لكن تغيير الفكر من أجل أن يساهم في تغيير المجتمع، في إدراك مكوناته وثوابته ومتغيراته، إن النقد الإستمولوجي يستهدف نقد السلاح، لكي يمارس هذا السلاح النقد الإستمولوجي المطلوب

الذي يستهدف التغيير الإجتماعي من هنا كان سلاح النقد يتطلب في فترات معينة البدء بنقد السلاح"⁽¹⁰⁾.

وعليه، كان الفكر العربي المعاصر عند الجابري فكرا نهضويا لم يمارس النقد، فهو يعيب على رواد النهضة أنهم أغفلوا نقد العقل، رغم أنه يعترف لهم من جهة أخرى بالجهود المبذولة في إذاعة المعارف واستنهاض همم الناس إلى تحكيم العقل، بدلا من الاستكانة إلى الخرافة"⁽¹¹⁾.

إن نقد العقل ونقد الواقع عند الجابري في صيرورة مستدامة فهما عملية يجب أن تتجدد باستمرار، فعملية النقد لابد أن تكون مستمرة، يكتب الجابري في مقال له عنوانه: "تجديد التفكير في مشروع متجدد" فيقول: "مع أن المشاكل النهضوية التي تواجه العالم العربي قد بقيت منذ القرن التاسع عشر هي في مضمونها العام، فإنها تكتسي في كل مرحلة أبعادا جديدة وصيغا متنوعة، الشيء الذي يستلزم تجديد التفكير فيها من وقت لآخر، وإذا كان صحيحا أن الأسئلة الكبرى التي طرحها رواد النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تطرح اليوم بالصيغ والمضامين نفسها تقريبا التي طرحت بها لأول مرة، فإن ذلك صحيح أيضا أن التطورات التي عرفها الربع الأخير من القرن العشرين في كافة الميادين فرض علينا اليوم إعادة طرحها وتجديد التفكير فيها بالإرتباط مع الأسئلة الجديدة التي يعج بها عالم العولمة الراهن"⁽¹²⁾.

يتضح جليا أن الفكر العربي المعاصر لا يزال محكوما بالخطاب القديم لذا وجب تجديده عند الجابري والبديل عند الجابري يكمن في "ندشين عصر تدوين جديد، من شأنه أن يحدث قطيعة مع طريقة التفكير التي يعتمدها العقل العربي في بناء خطابه ومعالجة قضاياها"⁽¹³⁾.

وبتدشين عصر تدوين جديد يتحقق المبتغى من الفكر العربي المعاصر تحقيق ما يسميه الجابري -تأسيسا بغرامشي- "الاستقلال التاريخي للذات

العربية فالتحرر" فالتحرر هنا عند الجابري لا يعني التصفية بل يعني استهلاك الفكرين معا دون فحص نقدي يقول: "إن الإستقلال التاريخي للذات العربية هو أن تمتلك مرجعيتها، أن تمتلك تراثنا، أن نحتويه بدل أن يحتوينا، أن نستقل عنه دون أن نشعر بنقص، وكذلك الشأن إلى علوم العصر ومعارفه، وفي هذه الحالة سنبعد لأنفسنا طريقا جديدا للإنخراط في الحضارة أعضاء فاعلين، وليس فقط مستهلكين"⁽¹⁴⁾.

وبالتالي، فالجابري ومن خلال نقده للخطاب الحديث والمعاصر في الفكر العربي كان جد مقتنع أنه لم يقدم أحكاما قاسية لأن الحكم القاسي هو الذي لا يقبل المضمون ويرفض شكل والمضمون في آن واحد، أما بالنسبة له فالمضمون يقبله وينخرط في قضاياها.

أما مشكلة الخطاب من وجهة نظر أركون فتتلخص في نزوب الإبداع والحيوية في الثقافة الإسلامية منذ القرن الثالث عشر ميلادي، وأنها قد تراجعت مقارنة بالعصر الكلاسيكي للحضارة الإسلامية بحيث يعتقد أن نزعة الأنسنة⁽¹⁵⁾ حظيت بأهمية وافرة، وأن الحضارة الإسلامية في العصر البويهي في القرن الرابع قد سبقت الغرب إلى هذه التجربة، ففي الحقيقة أن تلك الحركة جاءت كنتيجة لتلاقح الفلسفة اليونانية بالدين الإسلامي فيدعو أركون من خلال كتاباته المتعددة إلى نظام من العلمانية التي لا تلغي الدين وبذلك كان رافضا للعلمانية الغربية التي تطرد الدين خارج دائرة الحقيقة الفكرية والثقافية.

إن دعوة أركون هي حالة تتوسط العلمانية الغربية والهيمنة المطلقة للدين على الحياة والفكر، وبالتالي فهو يسعى من خلال هذا إلى تحقيق هدفين رئيسيين من مجموع دراساته في مجال الأنسنة؛ الهدف الأول هو الاهتمام بالبعد الديني للوجود، والهدف الثاني خلق رابطة نقدية بين الإنسان والمعتقدات الإنسانية الأصلية مؤكدا على أهمية التراث الفكري

والفلسفي للحضارة الإسلامية في هذا المجال، وهو يعتقد أن هذا التراث الفكري يتيح للمسلمين المساهمة في الفلسفة الإنسانية المعاصرة، لإعتقاده أنه دون طرح للأسئلة الفلسفية يتعذر الاهتمام الشامل النقدي المستنير والحر بمصير الإنسان، كما أنه في غياب الجهد العقلي تتحول الذخائر الثقافية والدينية إلى أدوات خطيرة⁽¹⁶⁾.

يتحدث أركون في كتابه معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، عن خطاب أسماه بالخطاب النبوي بصفته السمة الأكثر تميزاً ورسوخاً ووضوحاً للأديان التوحيدية، فلقد أسس هذا المفهوم في كل التراث الديني من أجل بلورة لاهوت الوحي، ويفرق أركون هنا في كل دين بين خطاب الوحي، والخطابات المتفرعة عنه كخطاب الفقه أو اللاهوت (علم الكلام) أو التشريع، أو التفسير.

والنص المؤسس هو الخطاب النبوي أي القرآن بالنسبة إلى المسلمين والإنجيل بالنسبة إلى المسحيين، والتوراة بالنسبة إلى اليهود، فالخطاب النبوي عند أركون يبدو أكثر كونية وتنزيهاً لأنه منبثق من الأعماق، فهو خطاب يتطلب منا الإستكشاف النقدي للطريقة التي تستخدم فيها الأديان ذلك الجهاز المفهومي المشترك لدى كل الخطابات السردية ويقصد أركون هنا بالجهاز للمفهومين: مفهوم القصة، مفهوم المقدس، مفهوم النجاة والخلاص، مفهوم التصورات المتفرقة بالزمان والمكان... فالخطاب هنا على غرار الخطاب العلمي أو الاقتصادي يستخدم مجازات بشكل رائع وهذا ما سحر العرب في القرآن في فترته المكبية الأولى⁽¹⁷⁾.

ومن جانب آخر يتحدث أركون عن ثاب من الخطاب في كتابه السابق الذكر عن الخطاب السردية هذا الخطاب الذي نجده حاضراً في كل مسار فكري. ذلك أن السرد الخطي المستقيم الذي تبعه البحث التحليلي بالضرورة وكذلك تشكيل الحاجات المنطقية أو البرهانية يجبرنا دوماً للعودة إلى الوراثة،

فأركون عندما يتحدث عن النزعة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي يحصر نفسه دوماً بالمناقشات والقيم المرتبطة بالإنتاج الفكري والأدبي، وبالتالي يحرك كل إنجاز جديد للغة، لأن اللغة عنده هي المستودع الحافظ للتجارب الإنسانية المخترعة من قبل جميع الفئات البشرية المعروفة في التاريخ فهي (مقر الكينونة)⁽¹⁸⁾.

يحدد أركون منطلقه في نقد العقل الإسلامي بقوله: "بدلاً من أن نبتدئ بدراسة المسار الذي قطعته الوعي الإسلامي من نقطة الأصل فسوف نفعل العكس، سوف نبتدئ من اللحظة الحاضرة ونرجع إلى الوراء"⁽¹⁹⁾. هذه العودة التراجعية التقدمية عند أركون تمكنه من فهم المسائل المطروحة من خلال ربط الماضي بالحاضر أو العكس، وبالتالي النبش في الجذور العميقة لهذا الماضي، فأركون كان قد طبق مبدأ التعميم في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، كونه يحاول الحفر في أعماق هذه الخطابات للوصول إلى المنطقة العميقة التي يشترك فيها الكل، عن سؤال له حول مدى امتناع الخطاب الإسلامي المعاصر لأبحاث كل من عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، هشام جعيط. أجاب بأنه لا يمكنه أن ينكر مجهوداتهم المتميزة ولكن "هذه الأسماء ما تزال قليلة في الكم والانتشار حتى نستطيع التحدث عن تأثيرها في الخطاب العربي المعاصر، ثم إن الخطاب الذي نصفه بأنه إسلامي هو قوي إلى حد بعيد وأكثر هيمنة من هؤلاء الأشخاص"⁽²⁰⁾، فهو خطاب جماعي لأن "محاوره وفرضياته وموضوعاته تستخدم بشكل مباشر أو غير مباشر من قبل المجتمع"⁽²¹⁾.

من هنا فإن التجديد في خطاب النهضة بالنسبة إلى محمد أركون ليس شعاراً فقط كما كان سائداً عند السلفيين وهنا يتفق أركون مع نصر حامد أبو زيد في أن "العودة إلى الأصول لا تتعدى كونها شعاراً أو وثباً على الواقع

وتجاوزته، لأن أصحاب هذا التيار لا يكادون يقدمون لنا مفاهيم كلية أو تصورات للتسيير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي⁽²²⁾.
وعليه فإن الخطاب الذي قدمه أركون يعتمد على المنهجية الحفرية الأركيولوجية بتعبير ميشال فوكو التي نتجت عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى وتتجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضميراته والكشف عن آليات اشتغاله وهذا ما سنجدده كذلك من خلال تحليلنا لأفكار نصر حامد أبو زيد فيما يخص رأيه في الخطاب عامة والخطاب الديني خاصة مبرزين في ذلك كيفية نقده للخطاب الديني وأهم النتائج التي توصل إليها من خلال نقد هذا الخطاب.

رابعاً: الخطاب وأنواعه في فكر نصر حامد أبو زيد:

تحظى القراءة النقدية للنصر حامد أبو زيد حول التيارات العربية المعاصرة من خلال كتابه "نقد الخطاب الديني" باهتمام كبير في هذه الدراسة يطرح قراءة خطابية إزاء التيارات الفكرية الدينية مستندا في ذلك على الأركيولوجيا والجينالوجيا في هذه القراءة النقدية. فالخطابات تتبادل مع بعضها البعض من أجل استعارة العناصر التي تساعدها على إعادة تكييفها وتنشيط خصائصها وتجديد بعض منطلقاتها، من هنا تعدد هذه الخطابات بدخولها للمستقبل والخوف من الخروج عن التاريخ، من هنا نتساءل عن كيفية تعدد هذه الخطابات، وما الذي يميز خطاب عن غيره؟ وما هي مختلف الآليات التي انحصرت فيها هذا الخطاب عند نصر حامد أبو زيد؟

لقد ناقش نصر حامد أبو زيد في كتابه (الخطاب والتأويل) مشكلة الخطاب الديني بصفة خاصة والخطاب المعاصر بصفة عامة، فميز تمييزاً واضحاً بين خطاب المثقف المنتج للوعي وخطاب المثقف السلطة المنتج للسلطة، وأبرز في هذه القضية أن خطاب المثقف الحقيقي هو خطاب

مفتوح، لأنه نقد في بنيته قادر على تجاوز نتائجه على العكس فإن خطاب المثقف الآخر فهو خطاب دوغمائي يتميز بالدفاع عن الحقيقة في كليتها وشموليتها، من هنا يبرز التعارض الثقافي والفكري بين نمطين من الخطاب أو بالأحرى نمطين من الوعي، (الخطاب المفتوح وهو خطاب المعارضو بامتياز والخطاب المغلق وهو خطاب السلطة بامتياز)⁽²³⁾، كما يفرق نصر حامد أبو زيد في هذا الكتاب بين خطاب سلفي وخطاب مركزي، الأول يعود لابن رشد ووصفه بالخطاب الهامشي لأنه حسب نصر حامد أبو زيد خطاب ابن رشد كان خطابا مهما في سياق الثقافة العربية الإسلامية في بعدها التراثي، أما خطاب الغزالي فقد كان بالنسبة له خطابا مركزيا، لأن الغزالي حاول الجمع بين (البيان والبرهان والعرفان) في مشروعه الفلسفي الذي يهدف للدفاع عن الأشعرية في علم الكلام والمذهب الشافعي في الفقه.

دون أن ننسى من حديثه كذلك عن الخطاب التجديدي، الذي طالما شغله كمكافح من أجل مجتمع أفضل، ومن أجل التعدد والديمقراطية والعلمانية وحرية الرأي، فكان تفكيره في الخطاب منصبا على مصر فهي نموذج للعالم العربي، لأن السلطة فيها كانت تمنع كل تجديد ومعارضة فتسيطر على تشكيل الأحزاب، بالتالي فنصر حامد أبو زيد وفي هذا الخطاب بالذات يتوقف عند تجديد الخطاب الديني في سياقه التاريخي، الاجتماعي، السياسي، الفكري، فهو ضرورة ملحة عندما تتأزم الأوضاع على كل المستويات⁽²⁴⁾.

خامسا: منهج تحليل الخطاب عند نصر حامد أبو زيد:

يشير نصر حامد أبو زيد في كتابه "النص والسلطة والمعرفة" إلى أن منهج تحليل الخطاب يعتمد إلى حد كبير على طبيعة "الخطاب" موضوع التحليل، ذلك أن كل نمط من أنماط الخطاب له من حيث هو خطاب خصوصيته التي تستوجب تنشيط فعاليات إجرائية خاصة، قد لا تكون ناجعة بذاتها في

تحليل نمط آخر والمنهج هنا -في كليته- ينطلق من حقيقة أن قراءة "التراث" و"قراءة النص الديني" تتجلى في شكل "خطابات" تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة وكذلك المضمرة في الخطاب، سواء على مستوى "المنطوق" أو على مستوى "المفهوم" وصولاً إلى بنية وتحليل الخطاب أسلوبياً وسردياً.

لذلك يعتمد منهج تحليل الخطاب على الإفادة من "السيمولوجيا"* و"الهرمينوطيقا"* بالإضافة إلى اعتماده على "الألسنية" و"الأسلوبية" وعلم "السرد"، وقد يقوم هذا الاعتماد على توظيف حرفي له لمقولات تلك العلوم وقواعدها المنهجية بقدر ما يحاول الانطلاق كذلك من قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة ما يسمح لنا بتأسيس إنجازات العلوم الحديثة تأسيساً ثقافياً عربياً⁽²⁵⁾.

كما تجدر الإشارة إلى أن نصر حامد أبو زيد يحاول أن يحدد قاعدتين أساسيتين في منهج تحليل الخطاب، القاعدة الأولى أن الخطابات المنتجة في سياق حضاري وتاريخي ليست خطابات "مغلقة" أو مستقلة عن بعضها البعض، إن آليات (الإستبعاد والإقصاء) التي يمارسها خطاب ضد آخر تعني حضور هذا الخطاب الآخر -بدرجات متفاوتة- في بنية الخطاب الأول لأن هذا الغياب لا يحقق إلا عملية تغيب من أجل "الإقصاء" فإذا أضحت إلى ذلك أن تلك الخطابات تشترك إلى حد كبير في "طبيعة الإشكاليات" التي تحد منطوقها ومفهومها وبنيتها، أدركنا أن الحديث عن خطاب مستقل ليس إلا نوعاً من التبسيط الذي يؤدي إلى تزييف الخطاب.

أما القاعدة الثانية فتتعلق بأن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب "زائف" فقد يتمتع خطاب ما في سياق سياسي إجتماعي تاريخي بالذبيوع والانتشار الذي يؤدي إلى سيطرته

وهيمنتته على كل الخطابات الأخرى فيقوم بتمهيشها وإلقائها خارج دائرة وبؤرة الاهتمام، فالخطاب بالنسبة إلى أبي زيد لا يجب أن يمتلك الحقيقة بل يبحث عنها، فهو يسعى جاهدا إلى تجنب زيف الإشكاليات، الأمر الذي يقوده إلى إنتاج إيديولوجيا، إنه خطاب تحليلي تفكيكي، متفتح قابل للنقد، وذلك أن وعي خطاب بذاته لا يتجلى إلا من خلال تلك القدرة على نقد ذاته في محاولة دائمة لتجاوز أسئلته إلى أسئلة أخرى ويعطينا نصر حامد أبو زيد مثال بمحمد عبده فخطاب هذا الأخير لم يمنعه من تحديد العلاقة بين "الإجتماعي" و"الديني" بخصوص مستويات الدلالة وإجراءات التأويل في تفسير النص الديني ففي كل إنجاز له كان ينحاز إلى طريقة الموقف الإعتزالي والطريقة الرشدية في قراءة التراث العربي الإسلامي، وكان وعيه لهذه الإنجازات معلقا بالتحديات والضغوط التي يفرضها الآخر الأوربي إلا أنه كان حريصا على تأكيد خصوصيته الهوية -لكنه انتهى- في تفسيره إلى طرح مجموعة من البذور الهامة التي إستمرت في خطاب قاسم أمين في مصر والطاهر الحداد في تونس.

كما حاول طه حسين أن يوظف موقف محمد عبده من القصص الديني باعتبارها "تمثيلات" وليست حقائق تاريخية حرفية في دراسته للشعر الجاهلي، حين ذهب أن قصة هجرة إبراهيم بإسماعيل وأمه هاجر إلى مكة ليست حقيقة تاريخية يستنبط منها وجود لغة واحدة في الجزيرة العربية منذ ذلك العهد، لكن رد الفعل السلفي كان عنيفا، وكان بعد عامين فقط من وقائع محاكمة علي عبد الرازق⁽²⁶⁾.

وعليه فإن الخطاب الذي طرحه كتاب "النص، السلطة والمعرفة" عند أبي زيد يعد في جانب منه تواسلا مع خطاب النهضة في جانبه الديني، ليس فقط بدءا من محمد عبده، بل هو تواصل مع التراث في بعده الأعمق المتمثل في الانجازات الإعتزالية والرشدية، وهو تواصل يمثل الامتداد النقدي لا

خطاب النهضة فقط، بل حتى للتراثي بوصفها خطابات تاريخية، لذا تراوح الخطاب في حركته النقدية بين الماضي والحاضر، بين التراث والخطابات الحديثة والمعاصرة. فمن هنا كانت بدايات نصر حامد أبو زيد في كتابه الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة وفلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي.

فقد كان السعي إلى بلورة مفهوم للنص من خلال إعادة قراءة علوم القرآن التقليدية هي المحاولة التي بدأ فيها الخطاب يشترك مع الخطاب الديني، كما كانت دراسة أبو زيد للإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسيطية محاولة لاكتشاف جذور الآتي على بنية الخطاب في الماضي ثم كان نقد الخطاب الديني حفرا في بنية هذا الخطاب باعتباره حسب أبو زيد نتاج مباشر للنص⁽²⁷⁾.

سادسا: نقد الخطاب الديني عند نصر حامد أبو زيد:

إنه من الصعب أن نتحدث عن وجود فكرة خطاب ديني في فكر نصر حامد أبو زيد دون ربطها بالذات، فالذات تعد خطاب عنده، فالخطاب الديني أنزل في تجربة بشرية لتقرير فهمه المعرفي، هذا الخطاب تراكم وترسب عربيا وأصبح تراثا يستدعي من التنقيب والحفر، خاصة وأن التراث منظومته متكاملة بل مادة معرفية موهلة تحتاج إلى بصيرة تنفذ إلى ماهيات المفاهيم والحدود، يقول نصر حامد أبو زيد: "لكن التوحيد التام بين الدين والتراث، لم يكن ليتم بمجرد إدماج السنة النبوية بالمعنى الواسع المشار إليه في الدين بل كانت تلك نقطة البداية ولأن نقطة البداية تلك وقفت في عصر التدوين، أي عصر بداية وضع قوانين التزويد والاستدعاء في الذاكرة الجماعية للأمة، أي الثقافة فلقد صارت القوانين التي صنعت في اللحظة تلك هي القوانين المسيطرة"⁽²⁸⁾.

وعليه، يدعو نصر حامد أبو زيد إلى وضع تفسير علمي منهجي مدعم بالأدلة والحجج، فيفرق بين المعاني العقائدية وبين المعاني التي فرضها السياق التاريخي، ويؤكد أن القراءة المعاصرة للقرآن لا بد لها أن تستعين بمناهج علوم اللغة والتاريخ، لأن القرآن يحمل تفسيرات متعددة.

يفرق أبو زيد من منظور تحليله للخطاب الديني بين النص الأصلي والنص الثانوي في التراث الإسلامي، فالنص الأصلي يمثل القرآن الكريم والنصوص المكتوبة تمثل نصوص ثانوية وعليه فإن الاجتهادات الخاصة بالعلماء والفقهاء والمفسرين تعد نصوصاً ثانوية.

لقد كتب أبو زيد كتاب الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية حاول من خلال أن يقدر قراءة جديدة من حيث المنهج والرؤية تبدأ من تحليل النصوص التي تبناها الشافعي (150هـ-204هـ) معارضا إياها على أساس أن بنية العقل العربي الإسلامي قد اعتمدت منذ وجودها على سلطة النصوص، فالشافعي حرص على منح النصوص صفة الشمولية، هذه الشمولية تظهر فيما يلي:

1- تحويل السنة النبوية -النص الثانوي- إلى نص مشروع لا يقل في دلالاته الشرعية عن النص الأول، القرآن الكريم، هذا خلافاً ما كان مستقراً قبل عصره من أنها نص شارح.

2- توسيع مفهوم السنة بإلحاق الإجماع بها، كذلك عدم التفرقة بين "سنة الوحي" و"سنة العادات".

3- ربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطاً محكماً بالنصوص وتضييق نطاقه. يقول نصر حامد أبو زيد: "وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في -عصر التدوين- عصر الشافعي طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد، وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية

الثقافة، والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي كالإعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية⁽²⁹⁾.
وأما مصطلح صياغة الذاكرة فيتمثل في الحديث عن التراث العربي الإسلامي في عصر التدوين هو القرن الثاني الهجري على وجه التقريب والمصطلح مشتق من "الاتصال الثقافي" أي ثقافة الأمة والشعب بوصفها وعاء يمثل "الذاكرة" بالنسبة إلى الفرد إنها الذاكرة التي تحفظ للأمة وعمها بذاتها ومن جهة أخرى، يمكن لذاكرة الفرد أن تعتمد على الحفظ والتكرار فينتج ما يسمى بالاسترجاع والتردد. بالتالي فعصر التدوين هنا هو بمثابة عصر تأسيس الأصول في تاريخ الأمة وهو العصر الذي ينتسب إليه خطاب الشافعي والذي شهد صراعاً بين الاتجاهات الفكرية المختلفة حول تأصيل الأصول في كل المجالات المعرفية تقريباً وبالتالي فخطاب الشافعي بالنسبة إلى لأبي زيد يقترب من خطاب الصوفي ويتفاعل معه. لكن، المفارقة بينهما أن الخطاب الصوفي كان يريد الانفتاح على دلالات النصوص الدينية.

والشافعي، الأشعري، الغزالي، ثلاث شخصيات هامة في تاريخ الثقافة الإسلامية عامة والفكر العربي خاصة، ترجع أهميتهم إلى تأسيس الوسطية التي يرى كثيرون أنها أهم خصائص التجربة العربية الإسلامية في التاريخ، فالقول بجوهريّة "الوسطية" وحسب أبو زيد واعتبارها سمة أصيلة من سمات الفكر الإسلامي والثقافة العربية قول يحتاج للمراجعة بكشف بعده الإيديولوجي، وتعريته من ثياب القداسة التي أسست له في تاريخنا الثقافي والعقلي⁽³⁰⁾.

كما ناقش نصر حامد أبو زيد "قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة" فأكد أن المجاز تحول في يد المتكلمين إلى سلاح لرفع التناقض المتوهم بين آيات القرآن من جهة، وبين القرآن وأدلة العقل من جهة أخرى مما أدى لأبي زيد إلى محاولة إستكشاف منطقة أخرى من مناطق الفكر الديني هي منطقة التصوف، لدراسة العلاقة بين الفكر والنص الديني استكمالاً للجانبين

الرئيسيين في التراث: الجانب العقلي كما يمثله المعتزلة والجانب الذوقي عند المتصوفة، فخطاب الإعتزال في حياة نصر حامد أبو زيد لم يكن البتة ذاتا فاعلة وإنما كان خطابا للغيرية، كان مباعدا عن هذه الذات، لأن الذات كانت قد حددت انتماءها ومرجعيتها من خطاب الأصل، إذن فخطاب الإعتزال جاء كنتيجة لحاجة معرفية خالصة وهو الصورة الثانية لخطاب الأصل التصوف بما هو سجل نصي عمل دوما على تنشيط الذاكرة يسميه نصر حامد أبو زيد بـ: "خطاب الدفع" فخطاب التصوف كان خطاب الخلاص، بالنسبة له، خاصة وأن نقل الذات من إغترابها إلى اتصالها مرة أخرى بهذا المقام الصوفي، من هنا تنقية هذه الذات من المعارك التي جرّها خطاب الإعتزال.

هذا ما جعله يشعر بضرورة إعادة كتابة فكر ابن عربي في شكل جديد لأنه شعر أن العقل الإعتزالي تدخل إلى حد بعيد في صياغة العقل المطلق أو الصوفي⁽³¹⁾، فكان له كتابان في ذلك: الكتاب الأول "فلسفة التأويل عند محي الدين بن عربي" والكتاب الثاني "هكذا تكلم بن عربي"، ففي الكتاب الأول يؤكد نصر حامد أبو زيد أن ابن عربي يمثل همزة وصل بين التراث الصوفي والفلسفي، وبين كل المفكرين الذين جاءوا بعده والذين لم يكذب ينجح واحد منهم في تجاوز تأثير فلسفته بالسلب أو الإيجاب بما في ذلك ابن تيمية ومدرسته، فقراءة ابن عربي لتراث هؤلاء المتصوفة كالحلاج، وابن مسرة... كانت قراءة تأويلية، فابن عربي يحاول أن يفسر الواقع على ما هو عليه ويضفي عليه مسحة من الجمال تخفي قبحه، بحيث يعتبر أن المعرفة الحقيقية بين المعرفة الذوقية الحدسية والعالم الحقيقي هو العالم الباطن⁽³²⁾.

ثم يتساءل نصر حامد أبو زيد في كتابه الثاني، هل ما زال ابن عربي قادرا على المساهمة في مخاطبة قضايا عالمنا المعاصر؟ فيجيب: "ماذا يمكن أن يقول ابن عربي في القرن الواحد والعشرين من وراء القرنين السادس والسابع الهجريين الثاني عشر والثالث عشر ميلادي في العالم الإسلامي وفي الأندلس على وجه الخصوص، لنلقي نظرة على حالنا في بدايات القرن الحادي والعشرين، قبل أن نبدأ رحلتنا مع الشيخ الأكبر في القرن الثاني عشر⁽³³⁾."

من هذه المواقف ومن هذه القراءات لكل من الشافعي، ابن عربي، المعتزلة، ابن رشد، الغزالي يحاول نصر حامد أبو زيد أن يؤسس ما يسمى بالخطاب الديني المعاصر، فينطلق من تعرية الخطاب ببعده الإيديولوجي من أجل فهم عميق له ولعله قد استفاد من الدراسات التي قدمها ميشال فوكو عن العلاقة بين الخطاب والإيديولوجية فعمل على الحفر والنبش في بنية هذه الخطابات يقول: "وتتعدد آليات الخطاب وتتنوع بتعدد وسائل طرح هذا الخطاب وأدواته، إذا استبعدنا من مجال تحليلنا آليات أداء الشافعي، وقصر تحليلنا على الآليات الذهنية والعقلية التي توجد في كل أو معظم وسائل هذا الخطاب وأدواته"⁽³⁴⁾. ولهذا فالخطاب الذي يدعو إليه نصر حامد أبو زيد هو خطاب إجتماعي نفسي، ذلك أن المفكر كائن إجتماعي يمارس فعاليته الفكرية غير منعزل غير متعال عن طبيعته الأساسية، والخلاف الإجتماعي هنا يوجد في اللغة لا غير، وهي نفس الفكرة التي يذهب إليها ميشال فوكو: البعد الثقافي للخطاب، فبالنسبة لميشال فوكو الخطابات تعتبر حالة من الصراع المستمر ذلك أن كل لحظة تاريخية عند فوكو محكومة بإدستيميات تظهر لحظة وتختفي لحظة أخرى⁽³⁵⁾.

وعليه، فإن نقد الخطاب الديني عند نصر حامد أبو زيد لا يعني نقده الدين كما كان شائعا عند الكثيرين بل نقد الأدوات التأويلية والتفسيرية لمستخدمي النصوص الدينية فكان تحليله للخطاب تحليلا علميا، منهجيا، نقديا، بحيث أنه وقف على قراءة بعض الخطابات الموجودة في الفكر الإسلامي مبديا رأيه منها سواء بالقبول أو بالرفض، فمعظم دراسات أبو زيد تنتسب في النهاية إلى اتجاه عقلائي مستترا وتأمل فاحص للتراث.

من هنا يصر الباحث نصر حامد أبو زيد على القول بأنه يسير على خط "الإعتزال الجديد" الذي سار عليه محمد عبده تحت ضغط الأخر الأوربي وبالتالي "ما يقوم به يأتي في سياق الإنجازات الإعتزالية والرشدية وامتدادا لما بدأه محمد عبده عندما قارب بين إشكاليات النص الديني وإقام علاقة بين الإجتماعي والديني من جهة ومستويات الدلالة وإجراءات التأويل في تفسير النص الديني من جهة أخرى"⁽³⁶⁾.

بالرغم من هذا الاعتراف بما قدمه محمد عبده إلا أن المفكر يؤكد أن خطاب محمد عبده قد فشل من جراء بنيته الثقافية، وبالتالي فقد أراد أبي زيد أن يبلور مفهوماً جديداً للنص معتمداً في ذلك على تحليل الخطاب وتفكيكه مستفيداً من المناهج الغربية كالسيمولوجيا والهرمينوطيقا والألسنية، وعلم السرد. ومن القراءات المعاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة من أجل تأسيس العلوم الحديثة تأسيساً ثقافياً عربياً فالقرآن مثلاً بالنسبة لأبي زيد كان يشكل خطاباً تاريخياً يقول: "إن النصوص الدينية هي بشرية وتاريخية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي أنتجها وهي تعد جزءاً منه"⁽³⁷⁾. "فالقرآن هو خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله فالنص منذ لحظة نزوله الأولى تحول من كونه (نصاً إلهياً) إلى (نص إنساني) بفعل الفهم، وينصح أبو زيد بعدم الإلتفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية"⁽³⁸⁾.

سابعاً: آليات الخطاب:

حدد نصر حامد أبو زيد مجموعة من الآليات لموضوع الخطاب الديني من أجل التفرقة بين ما يسمى بالمعتدل والمتطرف وفي هذا الخطاب تتعدد الآليات وتتنوع بتعدد وسائل طرحه، وهذه الآليات بالنسبة له كشفت عن المستوى الإيديولوجي لهذا الخطاب وهو المستوى الذي يجمع بين الاعتدال والتطرف من جهة وبين الفقهاء ممن جهة أخرى.

هذه الآليات يمكن إجمالها فيما يلي:

1- التوحيد بين الدين والفكر وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع:

لا يلغي الخطاب الديني بالنسبة إلى أبو زيد المسافة بين الذات والموضوع فقط، بل يريد تجاوز كل الشروط والحقائق الوجودية للوصول إلى القصد الموجود وراء هذه النصوص.

2- تفسير الظواهر بردها جميعاً إلى مبدأ أو علة أولى تستوي في ذلك الظواهر الإجتماعية أو الطبيعية:

إن الخطاب الديني لا العقيدة هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والإجتماعية بردها جميعاً إلى مبدأ واحد، ومن هنا نقوم بإحلال الله، هذا الإحلال ينفي الإنسان وبالتالي يلغي القوانين الطبيعية والإجتماعية وإنكار كل معرفة تخرج عن إطار الخطاب الديني، أو من سلطة العلماء، من هنا ترتبط هذه الآلية بمفهوم "الحاكمة" وهو أحد المنطلقات الأساسية في الخطاب الديني.

3- الاعتماد على سلطة "السلف" أو "التراث":

ذلك بتحويل النصوص التراثية وهي نصوص ثانوية إلى نصوص أولية تتمتع بالقداسة لا تقل عن النصوص الأصلية، فبالنسبة إلى نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني لا يجب أن يعتمد على هذه السلطة العمياء للتراث.

4- اليقين الديني والحسم الفكري "ورفض أي خلاف فكري:

معنى ذلك أن الخطاب الديني حين يزعم امتلاكه للحقيقة لا يقبل أي خلاف في الرأي إلا ما كان في الجزئيات والتفاصيل، من هنا يلجأ إلى توظيف لغة الحسم واليقين حاسماً بين الاعتدال والتطرف والتمسك بذلك يعد من أسس الإيمان الديني يقول نصر حامد أبو زيد: "ورأينا من يرى أن اعتبار الآخرين من غير المؤمنين كفاراً، مع أن الأساس الديني أن يعتقد المؤمن أنه على حق، وأن مخالفه على باطل، ولا مجاملة في هذه الحقيقة"⁽³⁹⁾.

5- إهدار البعد التاريخي:

ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشدية وعصر الخلافة التركية العثمانية، فالخطاب الديني ينتهي بعزل الإسلام عن الواقع والتاريخ معاً مع أن الوحي واقعة تاريخية⁽⁴⁰⁾.

6- الحاكمة:

يعد مبدأ الحاكمة من المنطلقات الفكرية التي أسس حولها نصر حامد أبو زيد خطابه، فالخطاب الديني بدأ يرتكز على مفهوم الحاكمة من خلال كتابات سيد قطب مفكر جماعة الإخوان المسلمين، خاصة في فترة

الستينيات إلى وقع الصدام الذي أدى إلى حل الجماعة ومحاكمة أعضائها، فمفهوم الحاكمية محايت للخطاب الديني الذي ساد تاريخ الإسلام الثقافي ومن ثمة فهو كامن في بنية هذا الخطاب يتجلى حيناً ويتخفى مرة أخرى، فالخطاب السياسي هنا كان قد كشف عن عجز وقصور سياسته، لأنه كشف عن إيديولوجيا خاصة محكومة بالقوة والضغط واستغلال الشعوب، من خلال تشبيهه العلاقة بالقوى الدولية. ومن هنا اشتد الصراع بين القوى السياسية المتقاربة فكراً حول السلطة والسيطرة والتحكم⁽⁴¹⁾.

7- النص:

يشكل النص المقدس الإطار المؤسس للحضارة العربية والإسلامية التي شكلت بميلاده أساليب جديدة وظهرت معه بنيات دلالية جديدة، ففتح النص القرآني على معطيات الواقع وصيرورته أصبح لصيقاً بتاريخ هذه الأمة يقول نصر حامد أبو زيد: "إن النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة ومتنوعة"⁽⁴²⁾.

ولهذا أصبح النص يجذب إليه انشغالات الناس ، ومن هنا تولدت النصوص لتولد من رحمها حضارة النص يقول نصر حامد أبو زيد: "القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصاً محورياً وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص بمعنى حضارة انبثقت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أسسها لا يمكن تجاهل مركز النص فيه وليس معنى ذلك أن النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، إن الذي أنشأ الحضارة والثقافة هو جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى"⁽⁴³⁾.

وعليه أصبح النص آلية من آليات إنتاج المعرفة حسب أبو زيد، فالنص الديني هو المولد لمعظم أنماط النصوص التي تخزنها الذاكرة أو الثقافة.

الخلاصة:

لقد كان السؤال الجوهرى للمقال هو "مانوع الخطاب الذي ناقشه نصر حامد أبو زيد"؟ أما الإجابة فهي: لقد كان خطاب نصر حامد أبو زيد فريداً

من نوعه، إنه خطاب ساهمت في وجوده مجموعة من الآليات المختلفة التي عملت على ضخ المرجعيات العامة والخاصة، فتشكلت مسافات بعث جديدة لقراءة التراث فمهما يكن فإن قراءة نصر حامد أبو زيد لا تخرج عن مسار تجربته الخاصة.

إن نقل نصر حامد أبو زيد للخطاب الديني لا يعني الدين بل الشخصوس الذين مثلوا الخطاب الديني فبالنسبة له يجب أن نفرق بين أمرين؛ مبدأ الدين من حيث أنه بنيته المتعالية، ومبدأ دين الشخص الذي هو بنية إجتماعية ثقافية، هذا التفريق يقودنا إلى الحفر في الإنسانيات التي شكلت دينيا، فالشخص الديني هو الواقع لشرائط الفهم، فهم العلماء الذين ربطوا أنفسهم بالنص الديني، فخطاب أبو زيد كان قد ركز على مجموعة من الأسس منها:

العلاقة بين العقل والنص وكان ذلك متمركزا في أبحاثه حول قضية المجاز، كذلك الاعتماد على مبدأ المقايسة والمتمثل في البحث في الآخر الغربي عن حلول وإجابات للمنظومة الثقافية، ومبدأ العقل والسياسة من خلال استرجاع القول الإعتزالي لينخرط في تنوير الأسئلة الغربية.

إن الخطابات عند نصر حامد أبو زيد تشارك الإشكاليات نفسها، وتواجه التحديات نفسها والتحدي المقصود هنا هو تحدي دخول المستقبل والتصدي لخطر الخروج عن التاريخ، هذا ما جعل الخطابات تتعدد منذ بداية النهضة الغربية.

الهوامش:

- (1) أنظر: إبراهيم جابر، قاموس المعرفة فرنسي -عربي، مجلد1، 1990، ص257.
- (2) André Jacob : Encyclopédie philosophique universelle, Tome I, presse universitaire, 1990, p665.
- (3) Dictionnaire de la philosophie, année Bran dark, Jean Duigué, Paris, 1990, P99.
- (4) كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2001، ص79.
- (5) محمد عابد الجابري، مواقف العدد 25-28، دار النشر المغربية، باريس 2004، ص9، 10.
- (6) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، 1992، ص15.
- (7) محمد عابد الجابري، مواقف العدد20، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2003، ص93.
- (8) محمد عابد الجابري، مواقف العدد 34، دار النشر المغربية، ط1، ديسمبر 2004، ص07.
- (9) محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، 2005، ص48.
- (10) محمد عابد الجابري، مواقف العدد 19، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص48.
- (11) محمد عابد الجابري، مواقف العدد 20، دار النشر المغربية، ط1، 2003، ص89، 90.
- (12) محمد عابد الجابري، مواقف العدد 25، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط1، مارس 2004، ص07.
- (13) المرجع نفسه، العدد25، ص07.
- (14) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص12.

- (15) الأنسنة: هو تعريب للمصطلح الأوربي (هيومانيزم) (Humanisme)، ويصر أركون على القرن بين الأنسنة والنزعة الإنسانية، لأن الأولى تركز النظر على الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفتح آفاق جديدة لإنتاج التاريخ، أنظر: محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، 2001، ص8.
- (16) حسب الله باباني ورضا خراساني، الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة للتنمية والفكر الإسلامي، بيروت، ص214.
- (17) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص98.
- (18) المرجع نفسه، ص92-93.
- (19) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص55.
- (20) محمد أركون، التأمل الاستمولوجي عند العرب (حوار الفكر العربي المعاصر)، العدد 20، 21، 22، 1982، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص85.
- (21) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987، ص63.
- (22) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط4، 1998، ص14.
- (23) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط1، 2000، ص40.
- (24) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب-الدار البيضاء، ط1، 2010، ص18.

* السيميولوجيا (sémiologie) علم يدرس أنساق العلامات والرموز، سواء كانت طبيعية أم صناعية، من أهم مؤسسي هذا العلم فردينارد دو سوسير، بيرس في كتابه العلامة أنظر: Précis De Sémiotiquem, Paris, 2000, pp 03-04 Denis Bertrand,
** الهيرمينو طيقا (herméneutique): أو التأويلية، كانت عند اليونان الإظهار والتبيين والتفسير إشتقت من هارمس الملاك الذي كان ينقل رسائل الآلهة من بعضهم البعض، إختلف تعريف هذا المصطلح حسب الإتجاهات والمراحل، فقد عرف ب(علم تفسير النصوص، منهج المنع من سوء الفهم، و منهج المعرفة في العلوم الإسلامية) أنظر:

Jean Grodin :l'herméneutique, 1^{re}, 2000 pp 10-11

- (25) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط، 2006، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 08-09.
- (26) المصدر نفسه، ص 10، 09.
- (27) المصدر نفسه، ص 11.
- (28) المصدر نفسه، ص 17.
- (29) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2007، ص 39، 38.
- (30) المصدر نفسه، ص 85-86.
- (31) اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الاختلاف، الرباط، ط 1، 2011، ص 84، 83.
- (32) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند معي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، ط 5، 2003، ص 37-38.
- (33) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط 2، 2004، ص 17.
- (34) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط 1، 1993، دار سيناء للنشر، ص 14.

- (35) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986، ص25.
- (36) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص116.
- (37) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص27،28.
- (38) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني ، ص198.
- (39) المصدر نفسه، ص93.
- (40) المصدر نفسه، ص48.
- (41) المصدر نفسه، ص58.
- (42) المصدر نفسه، ص81.
- (43) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المصدر السابق، ص09.