

نظرية التطور والتناهي الدلالي عند نصر حامد أبو زيد

في تفسير النص القرآني

د.عبد الله علي عباس الحديدي

جامعة الموصل/كلية العلوم الإسلامية

ملخص:

تعرضت هذه الدراسة إلى ما تبناه نصر حامد أبو زيد من فكر لغوي تجاوز في منظوره الحدائي خصوصيات العربية كلغة تميزت بالبيان والبلاغة التي تعد محور اهتمامها عملية التواصل ما بين المخاطب والمتلقي المستبعدة لكل الإيحاءات التي تملئها التصورات الذهنية المتأثرة بالمعاني المقاربة للمعنى الأصلي من خلال التلازمات العقلية والعادية ومعارضة للمنهجية اللغوية لنصر حامد أبو زيد في تعاطيها مع النص القرآني والتي تؤكد وتؤمن أنه لا ثبات مطلق للمعنى وإنما هناك تطور تصاعدي للمعنى يتعالى بتصاعد الوعي البشري بذاته وبالعلاقة بالآخر كما يوجد وفقاً لهذه المنهجية تناهياً دلالياً للمعاني الأولى التي دلت عليها الألفاظ إذ ستبقى تلك المعاني مرهونة بظرفها التاريخي الأول الذي ولدت فيه ولن تتجاوزه لتصل إلينا فهذه المنهجية بحقيقتها تعلن موت المنجز اللغوي للوحي وولادة العقل الأبدية الذي لن تنتهي مطارحاته التأويلية للمعاني المتفجرة ما بين حين وآخر بسبب نموها المتواصل تبعاً لكل ثقافة تكون هذا العقل أو ذاك وهذا ما تعارضه الخصوصية القرآنية والحقائق اللغوية التي مثلتها

كثير من النظريات اللغوية الحديثة وأيضاً أشارت إلى أن النص يفرض على القارئ البنية الثقافية التي شكلته كما يفرض مفردات لغوية كانت قد ارتبطت بمدلولاتها ارتباطاً مصيرياً لا يمكن إهماله وإلا أدى ذلك إلى تصدع البنية الدلالية للنص والخروج بظلال للنص لا تُمثله بأي حال من الأحوال ذلك أن القفز على المعطى التاريخي لولادة المعنى الأول سيؤدي إلى تحولات للمعنى لا نهاية لها مهما كان حجم الدعاية التأويلية من القول بقربها منه والتواصل معه.

المبحث الأول:

التطور الدلالي للمنظومة الثقافية ما بين الغرب والشرق

المطلب الأول:

حدود التطور والتناهي الدلالي للمنظومة الثقافية الغربية

عادة ما يولد المعنى ميتاً إذا ما تجاوز غايته في المنظور الغربي الحديث بمعنى أنه متناهٍ دلاليًا ومستهلك تاريخياً لا يؤدي طموح عصره إلا وفق منظوره الثقافي الذي سيقية رهينة للتبدلات والتغيرات التاريخية والفكرية يقول جون جوزيف في هذا الصدد: " ففي الوقت الذي يصف فيه الخطاب الأول اللغة بأنها منة إلهية خصّ الله بها الإنسان يعتبرها الخطاب الثاني خاصية الإنسان المتفردة لترقى به إلى منزلة يكون الإله فيها قد استنفد كل اغراضه لقد انحصرت الخطابات الرائدة المتصلة باللغة في كون هذه الأخيرة أيضاً أداة نقل للتمثل أو التواصل ففي حالة التمثل يرجع مفهوم استمرارية البناء العقلي ووظيفته بين بني البشر والحيوانات إلى أرسطو ولكن إذا تركنا جانباً الشروط المتعددة التي قد تحتاج إلى تشكيل جزء من تفسير أكثر اكتمالاً نستطيع القول إن عمل رينيه ديكارت⁽¹⁾ جاء ليحدث القطيعة مع هذا المفهوم ويدعو في المقابل إلى الإيمان

(1) رينيه ديكارت: فيلسوف وعالم رياضي فرنسي من فلاسفة القرن السابع عشر (1596م - 1650م) صاحب عقل شكوكي اعتمد المنهج العقلي لإثبات الحقائق كما يُعد

بتفرد الإدراك المعرفي للبشر"⁽¹⁾. يبدو أن اللغة في المفهوم الديكارتي ليست إلا صورة من صور الفن التشكيلي التي يكثر حولها لغط المتأولين بناءً على مذهب الشك الذي آمن به وأسقطه على معارفه خشية أن يكون مخدوعاً بها كما يعلم ذلك من سيرته إذ كان له الأثر الأكبر في الفلسفة الغربية الحديثة بأهم جوانبها ومنها تحليل النص وتفسيره الذي عادة ما تقطعه عن قائله ومقاصده مناهج التحليل اللغوي⁽²⁾ هذا من جهة تفرد العقل وذاتية المتأول في تفسير النص موضع التحليل كما نص عليه غادمير⁽³⁾ إذ يقول: "ينبغي أن نؤول النص لأنه ينبغي أن نفهم دلالاته. معنى التأويل والفهم هو أنني أفهم وأعبر دلالة النص حسب أقوالي وتعبيراتي الخاصة"⁽⁴⁾ ثم يقول معقّباً بعد هذا النص مباشرة: "لهذا تعتبر الترجمة إحدى النماذج والقواعد الهامة في التأويل لأن الترجمة نرغمننا ليس فقط على إيجاد اللفظ المناسب وإنما أيضاً إعادة بناء وتشكيل

مؤسس الفلسفة الحديثة ومن آرائه الفصل بين الفكر والمادة وله مؤلفات عدة أهمها: مقالة في المنهج ، وتأملات في الفلسفة الأولى ، ومبادئ الفلسفة . ينظر: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر 'سوسة: د.ت': 192 - 189.⁽¹⁾ جون جوزيف ، اللغة والهوية ، ترجمة عبد النور فراقي ، عالم المعرفة ، الكويت 1428هـ - 2007م: 48.

⁽²⁾ ما يفيد هذا المعنى ينظر: عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الفلسفية: 192 - 189 .
⁽³⁾ غادمير: فيلسوف الماني ولد عام 1900 م ويعد استاذ كرسي للفلسفة في جامعة ليبستج وقد تنقل في عدد من الجامعات الألمانية ورأس تحرير المجلة الفلسفية منذ عام 1953 م وكان قد تأثر بهيدغر كثيراً وفي 2002 م من كتبه: الحقيقة والمنهج والفلسفة التأويلية، والحوار والجدل. ينظر: عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 'بيروت : 1996 م': 101 .
⁽⁴⁾ هانس غيورغ غادمير، فلسفة التأويل، ترجمة ممد شوقي الزين، ط2، منشورات الاختلاف 'الجزائر: 1427هـ-2006م': 141.

المعنى الحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد تماماً⁽¹⁾ ولا يخفى ما في هذه النص من مبالغة في وصف غرابة النص عن متأوله كغرابة نص آخر ينتمي للغة أخرى مغايرة للغة المتأول وبذلك سيكون المتأول هو الحكم في العملية التأويلية بالرغم من كل التحيزات والشروط التي ذكرها غادامير كوجوب تجاوز المؤول لأفكاره المسبقة والمترسمة إذ يقول: " لا ينبغي أن يتهاافت المؤول على نصّه بناءً على الرأي المسبق المهيأ الذي يتشكل ويحيا في ذهنه بالعكس عليه أن يناقش بوضوح هذا الرأي المسبق بخصوص مصداقيته وصحته أي بشأن أصوله ومشروعيته " ⁽²⁾ كما يسترسل في الكشف عن مقتضيات فهم النص بقوله: " فهي تستلزم بالأحرى المطابقة مع مقاصد النص والكشف عن آراء القارئ وأحكامه المسبقة ينبغي أن يتنبه القارئ إلى تحيزه حتى يتمكن النص من الظهور في غير يته والحصول على إمكانية الكشف عن حقيقته المتوارية في مواجهة رأيه المسبق الخاص " ⁽³⁾ ولعل هذه النصوص هي التي دعت نصر حامد أبو زيد للقول: " وتعد الهرمنيوطيقا عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي لنقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لافي النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم العصور وحتى الآن " ⁽⁴⁾ ولا نخفي على القارئ أننا نتفق مع طروحات غادامير التأويلية إلى حد ما في أن عملية التأويل عرضة لتمثلات المؤول الشخصية وهذا ما أشرنا إليه في أحد بحوثنا بوجوب النظر إلى تاريخ المفسر السياسي والفكري اللذين قد يؤثران في عملية التأويل للوقوف على الحد

(1) المصدر نفسه .

(2) المصدر نفسه : 124 .

(3) المصدر نفسه : 125 .

(4) نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ط4، المركز الثقافي العربي)

الدار البيضاء: 1996م ، 49 .

الفاصل ما بين حقيقة الدلالة القرآنية من الدلالة المبتدعة من هذا المفسر أو ذاك⁽¹⁾ لكنه يبقى خلافاً مع غادامير أحد الممثلين الكبار للمنظومة الغربية في نظرها إلى المعنى تغيراً وثباتاً ماثلاً في قوله: "إن غربة المعنى الحقيقي المتواجد في نص أو إبداع فني هو في حد ذاته مسار لانتهائي وغير مكتمل"⁽²⁾ فالمعنى سيبقى متجاوزاً لحشيات الزمان والمكان إذ هو خلق للإنسان الممثل الشرعي لهما وقوله هنا كله بالنظر إلى عقل المؤول المتشكّل بتغيرات واقعه حيناً بعد حين إذ يبدو لنا أن المعنى سيبقى متغيراً بهذا التغير فلا يوجد حدّ للتطور الدلالي في المنظومة الثقافية الغربية بسبب التطورات المتسارعة في النظم الثقافية وتزاحم النظريات الاجتماعية والسياسية والتربوية في تشكيلات الفكر الغربي اللامتناهية كما لا يوجد حدّ لهذا التناهي بناءً على ذلك التطور في النظرة القيمية إلى الإنسان وعلاقته بالآخر المتأثرة بإفرازات الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي⁽³⁾. وإذا كانت اللغة في المنظومة الغربية كائناً تاريخياً

(1) ينظر: عبدالله علي ، أثر الواقع السياسي والفكري في انحراف التفسير القرآني ، بحث منشور في مجلة كلية العلوم الإسلامية العدد (12) سنة 2012 : 86 .

(2) هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل : 129 .

(3) بينما نجد أن محمد شوقي الزين يعزو انهيار المعنى الى سبب واحد تمثل بالانهيار القيمي الذي اصاب الغرب إبان الحرب العالمية الثانية الذي وصفه بالطفرة بقوله: " ولا يخفى علينا أن انهيار المعنى في الثقافة الغربية المعاصرة لم يكن نتيجة الثورات العلمية التي شهدتها المعرفة في الغرب وان كانت قد اثرت بشكل او بآخر في توجيه المعنى بإثرائه وتجديده لكن القسط الأكبر من افول المعنى بتشظي الذات وحلول الخطاب يتراءى في هذه الصدمة اللاحقة لسنة 1945م واكتشاف الوعي الاوروبي لفضاعته ووحشيته عندما اماط اللثام عن جرائم انسانية إبان الحرب العالمية الثانية . . . هذه الطفرة حددت العلاقة بالمعنى على اساس تشكيكي أو نسبي أو عدمي " محمد شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر ، ط 1 ، المركز

تتمثل بكل مرحلة من مراحل التطور التاريخي بمنجز دلالي معين فمن السخرية كما يقول غادامير تفسير النص بضوء الواقع التاريخي الأول إذ يقول : " كان الافتراض الساذج للتاريخية يحمل على الاعتقاد بأنه عوض استعمال افتراضاتنا ومتمثلاتنا الخاصة يجب أولاً أن نحل محل فكر عصر معين لكي نفكر وفق مفاهيمه وتصوراته وهذا بغية الوصول إلى الموضوعية التاريخية " ⁽¹⁾ فهو يعلن القطيعة النسبية هنا مع الحضور الأول للمعنى في واقعه التاريخي وهذا ما تبناه نصر حامد أبو زيد بقوله : " وإنما الذي ندعوا إليه هو عدم الوقوف عند المعنى في دلالاته التاريخية الجزئية " ⁽²⁾ وهذا كله أخذاً بالتصور الذي طرحه دي سوسير ⁽³⁾ عن اللغة في بعدها غير المادي الذي اختزلها به باعتبار أنها محكومة أبداً بالأفق الثقافي للمجتمعات التي تمارسها كأداة للتواصل والفهم إذ يقول : " فاللغة لم تعد حرة لأن الزمن يسمح للقوى الاجتماعية العاملة في اللغة أن تعمل عملها...إن مبدأ إستمرارية الزمن ينطوي بالضرورة على التغيير على درجات

الثقافي العربي ' بيروت: 2002 م ' : 241 . وعبدالوهاب المسيري ، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، ط 2 ، دار الشروق ' القاهرة : 1427هـ - 2006 م ' : 140 - 146 .
⁽¹⁾ هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل : 129 .

⁽²⁾ نقد الخطاب الديني : 204 .

⁽³⁾ دي سوسير: فيلسوف سويسري مؤسس علم اللسانيات الحديثة قام تلامذته بإعداد محاضراته بشكل كتاب سمي بعلم اللغة العام عام 1916م كان لها أبلغ الأثر على العلوم اللسانية خاصة والعلوم الإنسانية عامة وقد حاول تحديد موضوع علم اللغة بعد النظر إلى شتى فروع العلوم الإنسانية التي تتشابك وتتداخل وتكون نسيج النشاط اللغوية لدى البشر ولد عام 1857م وتوفي عام 1916م ينظر: سميح حجازي ، قاموس مصطلحات النقد الادبي المعاصر مكتبة مدبولي ' القاهرة : 1990م ' : 79 .

مختلفة من التغيير في العلاقة بين المدلول [المعنى - الفكرة] والـ [اللفظ - الصوت] " (1).

فبذلك تكون صسمية المعنى المراد لها أن تكون كذلك قد تحطمت في فكر نصر حامد أبو زيد ما بين ثقافة المتأول من جهة وما بين تاريخية اللغة القاضية بالتطور الدلالي وتجاوز المعنى الأول من جهة أخرى وهذا ما لا يمكن أن يصدق على النص القرآني لأن منه المحكم في بعده الدلالي وحتى المتشابه (2) خاضع للغة لم تزل أبداً حصناً قوياً للمعاني المنتمية لحواضنها اللفظية (3).

المطلب الثاني

حدود التطور والتناهي الدلالي في المنظومة الثقافية الشرقية

إن التطور على ما يبدو لنا له حدود ليس من السهل تجاوزها في الثقافة الشرقية إذا ما اتصل باللغة لأن اللغة هي كيان الأمة الثقافي والثقافة الشرقية عصية على التبدل والتغير بما تملكه من جذور قوية ذي صلات متينة بعقيدتها المرتكزة على النص القرآني لذلك مفهوم التطور الدلالي في هذه اللغة لا يتعدى بعض المفردات بناءً على استعمال الفردي الذي أعلن قبوله من المجتمع بسبب عدم تقاطعه مع الثقافة الجمعية السائدة أو ما يكون له حضور في الثقافة

(1) ينظر: فردينان دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة، يوثيل عبد العزيز يوسف، ط1، جامعة الموصل 'العراق: 1988م'، 97، وبريجيت هارثست، مناهج علم اللغة، ترجمة سعيد حسن بحيري، ط1، مؤسسة المختار القاهرة: 1425هـ-2004م'، 104-105.
(2) المتشابه ما يحتمل الوجوه والمحكم ما لا يحتمل الآ وجهاً واحداً ينظر: أحمد بن علي الرازي، أصول الفقه المسمى الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي، ط1، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية 'الكويت: 1405هـ - 1985م'، 1 / 376.
(3) ينظر مايفيد هذا المعنى: الجملة العربية والمعنى، فاضل صياح السامرائي، دار الفكر 'عمان 1428هـ-2007م'، 124. ومهدي اسعد عرار، جدل اللفظ والمعنى دراسة في دلالة الكلمة العربية، ط1، دار وائل للنشر 'عمان: 2002م'، 47-71.

المتجددة من خلال التطور الطبيعي للحياة الإنسانية المفضي للاقتراض حتى من اللغات الأخرى أو ما يتقبله العقل بفضاءاته الواسعة كأحد المجازات المتعلقة بالمعنى الأصلي لذلك لا يمكن ان يقاس التطور الشرقي على التطور في المنظومة القيمية للغرب لما هناك من فروق جوهرية مابين الثقافتين⁽¹⁾. ويؤكد على جانب من هذا المعنى أحد علماء اللغة الغربية إذ يرى أن تطور المجتمع يفضي إلى التغير التقني والتشريعي والعلمي وهذا كله يؤدي في كثير من الأحيان إلى تغيرات في المعنى أو إلى تعديل في العلاقات بين الدال ومضمونه المفهومي ثم إن انزياحات المعنى الناتجة عن التطور تتوزع على أنواع ثلاثة أولها تغير في طبيعة المرجع (كالريشة والورقة والبندقية) وثانيها تغير في المعرفة التي نملكها عن المرجع وثالثها تغير في موقف أبناء اللغة الذاتيين آراء المرجع فالفكرة التي يأخذونها عن المعرفة والطفولة المنحرفة وعن الطلاق قد تغيرت مع تغيرها⁽²⁾ ولا شك أن اللغويين العرب يؤمنون بالتحويلات الدلالية ضمن مرجعيتهم الثقافية في نظرتها إلى القيم التي يؤمنون بها مستندين في ذلك بالبرهان الذي يدل على أن العلاقة مابين الدال والمدلول في اللغة هي علاقة اعتباطية اصطلاحية وأول هذا الاحتجاج هو أن اللغة تُعرف بالاكْتِسَاب والتعلم ولا تعرف معانيها بالاضطرار والحجة الثانية هي إمكانية كسر الرابط الافتراضي بين الدال والمدلول فيحدث التحول الدلالي وتحدث المجازات والأسماء الشرعية ويمكن أن تتحول إلى أسماء حقيقية للأشياء بمرور الزمن وعلى حدّ

(1) ينظر: مهدي أسعد عرار، جدل اللفظ والمعنى دراسة في دلالة الكلمة العربية : 89-

114 'بتصرف'.

(2) ينظر: بيير جيرد، علم الدلالة ، ترجمة منذر عياشي ، ط1، دار طلاس للنشر 'دمشق

: 1992م ' : 130 نقلاً عن كتاب جدل اللفظ والمعنى : 152.

قول الجرجاني إن المواضعة تتجدد بالاستعمال⁽¹⁾ وذلك مبني على الحكم بأن الدليل يكون وضعياً فيمكن أن يجعل على خلاف ما جعل عليه نحو دلالة الاسم على المسمى⁽²⁾ وعلى ما يبدو إنه مع إيمان علماء العربية بإمكانية التحول الدلالي القصدي أو من خلال ما تفرضه التراكيب اللغوية من معان جديدة للمفردات إذ لا يدل اللفظ الواحد على معنى محدد إلا من خلال السياق التداولي المحيط بالعملية اللغوية برمتها بل قد يغيره التركيب في بعض الأحيان ليخرج إلى معنى آخر وبالرغم من الطبيعة الاعتبارية ما بين الدال والمدلول التي أتاحت تلك التحولات الدلالية إلا أنه تبقى المدلولات (المعاني) ثابتة ثباتاً يكاد يكون مطلقاً فيما له ارتباط بالمنجز العقائدي والاخلاقي والشرعي في الثقافة الشرقية إذ أن هناك محددات كثيرة للمعنى في اللغة العربية ذكرها الدارسون في بعدها التزامني والتعاقبي⁽³⁾ منها المحددات البنيوية التي تحاصر حركة المعنى

(1) ينظر: صلاح كاظم ، السيمياء العربية بحث في انظمة الاشارات عند العرب، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة 'بغداد: 2008م': 140.

(2) ينظر: صلاح كاظم، السيمياء العربية بحث في انظمة الاشارات عند العرب: 140.

(3) يقول سوسير في توضيح هذين المصطلحين: " يمكن أن نصف كل شيء يرتبط بالجانب السكوني من عملنا بأنه التزامني في حين يمكن أن نصف كل شيء له علاقة بالتطور بأنه تعاقبي وهكذا نلاحظ بأن التزامنية تختص بوصف حالة اللغة في حين التعاقبية تختص بوصف المرحلة التطورية للغة "، ويقول عبد الغني بارة أيضاً " يقصد بمصطلح التزامنية العودة إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك فلا تسقط عليه معاني زمن اخر "، رافيندان ، البنيوية والتفكيك في تطورات النقد الأدبي، ترجمة خالد أحمد، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2002م : 42 ، و عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي ، ط1، الدار العربية للعلوم 'د.م'، 1429هـ، 2008م': 546 .

من خلال المحدد السياقي أو المعجمي أو النحوي ⁽¹⁾ وأما إذا ما تجاوزنا التحليلات اللغوية الصرفة لحقيقة التطور الدلالي نجده سيكون أكثر صعوبة ومحدودية إذا ما كان محل الدراسة النص القرآني إذ أن الشرع كما يرى القاضي عبد الجبار إذا أوجب بعض التغيرات في البنى الدلالية كان في بابه أقوى مما تقتضيه اللغة ⁽²⁾ ويُعلّل ذلك صلاح كاظم بأن المسوغ في ذلك بأنقال الالفاظ اللغوية إلى الالفاظ الشرعية لأن المدلولات (المعاني) ثابتة والدوال متغيرة بحكم الاصطلاح والمواضعة ⁽³⁾ وفيما يظهر لنا أن ثبات المعاني الشرعية التي جاء بها القرآن أمر قد فرغ منه عند علماء اللغة والشرع معاً كجزء من إيمانهم بخلود هذه الشريعة وتجاوزها للتاريخ الإنساني زماناً ومكاناً فضلاً عن طبيعة البناء اللغوي الذي تتمتع به العربية. ويتكلم عن هذا المعنى عمارة ناصر بقوله: "ظهر أن حقل اللغة البنائي قد اكتمل ففي المعنى تم إقصاء المهمل وفي النحو لا يمكن انتاج المعنى إلا بتركيبة متناسقة لعوامل العبارة، وفي البلاغة يتم إخضاع المجاز والحقيقة للتباينات التي تتحقق انطلاقاً من الرابطة لفظ - معنى" ⁽⁴⁾ كما يذهب إلى أبعد من ذلك في امارات ثبات المعنى القرآني إذ يقول: "غير أن الإعجاز في صناعة العبارة طريق إلى منع محاولة تفكيك البنية العبارية للخطاب القرآني" ⁽⁵⁾ بل يبدو على وجه القطع إن نهاية هذه النظريات التي تقوم على

⁽¹⁾ ينظر: مهدي أسعد عرار، جدل اللفظ والمعنى دراسة في دلالة الكلمة العربية: 6.

⁽²⁾ نص العبارة "الشرع إذا أوجب ذلك كان في بابه أقوى مما تقتضيه اللغة" القاضي عبد الجبار الاسد ابادي، المغني في ابواب العدل والتوحيد، وزارة الثقافة والارشاد القومي ' القاهرة: د. ت. 5 / 192.

⁽³⁾ ينظر: صلاح كاظم، السيمياء العربية: 142.

⁽⁴⁾ ينظر: عمارة ناصر، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، دار الفارابي ' بيروت: 1428هـ - 2007م: 96.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه: 104.

نسبية المعنى وعدم ثباته اللانهائي ستنتهي إلى لا رجعة إذا قلنا أن التفسير والتحليل يتردد ما بين المتكلم والنص⁽¹⁾، ولما كان قائل النص هو الله فمعنى ذلك أن التفسير والتحليل سيقوم على استدعاء هذه الحقيقة الحاضرة في دلالات النص ولا يمكن تجاوزها ولهذا لن يكون للنسبية مدخل إلى المعنى القرآني ولو كان دخلته من باب المتشابه فهو محدود برابط العربية كأداة للتعلقل كما نص عليها القرآن بأكثر من موضع ومن ثم سيكون الاجتهاد والاستنباط للمتشابه ضمن هذه المساحة التي حدّها القرآن بعربية الالفاظ والدلالات وهذا ما استساغه ابن رشد وجعله حدّاً للمجاز بإعتباره أداةً للتأويل في قوله: "معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"⁽²⁾.

المبحث الثاني

المطلب الأول: فحوى نظرية التطور والتناهي الدلالي

فحوى هذه النظرية ينص على اكتشاف علاقة ما بين المعنى الأول للدال في سياقه التاريخي مع المغزى المستوحى من ذات النص في ضوء الواقع المعاصر⁽³⁾ والمغزى في نظر نصر حامد أبو زيد أبعد في كليته ومقاصده من المقاصد الشرعية الخمس التي نص عليها العلماء إذ يقول في كتابه نقد الخطاب

(1) علي حاتم الحسن، التفكير الدلالي عند المعتزلة، دار الشؤون الثقافية العامة (بغداد: 2001 م، 131: 'بتصرف'.

(2) محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط3، دار الشروق، بيروت، 1986م: 35.

(3) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: 233.

الديني: "إن الفقيه القديم لم يكن يكشف عن المغزى، وغاية ما وصل إليه الحديث عن المقاصد الكلية التي تم حصرها في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والعرض والمال وكلمة الحفاظ هنا ليست خالية من الدلالة الكاشفة عن طبيعة الموقف الفقهي القديم"⁽¹⁾ وكنيجة لإيمان نصر حامد أبو زيد بالعقل كأداة تمثل المرجعية الأم في فهم النص وبتبعية النص له المنزوي مابين الواقع الذي ولد فيه والواقع الذي شكّل ذاك العقل كما شكّل لغته الجديدة وبناءً على إيمانه بتاريخية اللغة أيضاً تبعاً لسوسير⁽²⁾ عمد نصر حامد أبو زيد إلى المناهج اللغوية الحديثة للخروج بنظريته التأويلية الباحثة عما سمّاه بالمغزى فيقول: "والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية"⁽³⁾ كما يقول: "وإنما الذي ندعوا إليه هو عدم الوقوف عند المعنى في دلالاته التاريخية الجزئية وضرورة اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسس على الوعي العلمي التاريخي"⁽⁴⁾ ثم يبين آلية هذه النظرية القائمة على المعنى التاريخي والمغزى المعاصر فيقول: "ليس المغزى إذن هو المقاصد الكلية كما حددها الفقهاء بل هو ناتج قياس الحركة التي أحدثها النص في بنية اللغة ومن ثم في الثقافة والواقع ولا بد مع قياس الحركة من تحديد اتجاهها فبعض النصوص لا تكتفي بتكرار اللغة الشائعة وتقوم من ثم بتثبيت حركة الواقع والثقافة فقط، بل ترتد في بنيتها اللغوية إلى الماضي مكررة إياه ومرتدة بالثقافة والواقع إلى الوراء. وغني عن البيان أن المقياس المحدد لحركة النص ولا اتجاهها مقياس معاصر ومعنى ذلك أن المغزى ليس محكوماً فقط بضرورة ملابسته للمعنى بل توجه حركته آفاق الواقع الراهن والعصر لذلك قلنا إن

(1) المصدر نفسه : 232.

(2) ينظر : نصر حامد أبو زيد ، التفكير في زمن التكفير : 219-220 .

(3) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: 209.

(4) المصدر نفسه: 204.

المغزى متحرك بحكم ملابسته لآفاق الحاضر والواقع وإن كانت حركته لا بد أن تكون محكومة بملازمة المعنى. ولذلك قلنا أن المعنى ثابت ثباتاً نسبياً فإكتشاف المعنى التاريخي الذي فهمه المعاصرون للنص عملية لا تتحقق مرة واحدة وتتوقف إنها مثل دراسة تاريخية عملية مستمرة عن إعادة الاكتشاف وإذا كان المغزى كما حددناه يختلف جذرياً عن القياس الفقهي فهو علاوة على ذلك يمكن أن يكون محدداً أكثر انضباطاً لمقاصد الوحي الفعلية " ⁽¹⁾ فالإسقاط لهذه النظرية كان موجهاً لهدم الأساس اللغوي الذي إنبت عليه الأحكام الشرعية فنجدد بين ذلك بقوله : " وبدلاً من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لإتفاقهما في العلة فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين المعنى والمغزى وهي تفرقة مطروحة في مجال دلالة النصوص بشكل عام وإن كنا سنقدم لها تكييفاً خاصاً يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا " ⁽²⁾ وهو هنا يعتمد على أطروحة ⁽³⁾ لهيرش ⁽⁴⁾ في مجال دراسة النصوص كما يصرح

⁽¹⁾ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: 232-233.

⁽²⁾ المصدر نفسه : 230.

⁽³⁾ إذ نجد أبو زيد قد ترجم لها في كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل فنذكرها بلا إطالة إذ يقول : " وتتزايد عند هيرش نغمة الدفاع عن المؤلف . . . ولكي يتغلب على هذه المعضلة يقيم تفرقة بين المعنى والمغزى . . . ان الثابت هو المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص اما المتغير فهو المغزى إن المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقاريء " ينظر : 48.

⁽⁴⁾ هيرش: أستاذ جامعي في التربية والإنسانيات ومعروف في كتاباته في الأدب الثقافي ولد عام 1928م ينتمي لأحد القوميات الأمريكية وهو كاتب ومفكر بدأ دراسته بدراسة القصائد الرومانسية من مؤلفاته، تقييم الكلمات 1960، والبراءة والتجربة 1964، وشرعية التفسير 1967، وأهداف التفسير 1976، ترجم له الأستاذ عماد أحمد عبد الرحيم ، نقلاً عن الموسوعة الحرة في شبكة الانترنت www.en.wikipedia.org.

بذلك⁽¹⁾ ويذهب ليبين هذا التكييف بقوله: "المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه وبعبارة أخرى يمكن القول: إن المعنى يُمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونا وتشكلها وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل وقرائه. لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي"⁽²⁾ ثم يكشف عن طبيعة هذه الدراسة بقوله: "والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا عنده يرتكز في بُعدين منفصلين البعد الأول أن المعنى كما أسلفنا ذو طابع تاريخي أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي والمغزى وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص وإذا لم يكن المغزى ملامساً للمعنى ومنطلقاً من آفاقه تدخل القراءة داخل دائرة التلوين بقدر ما تتباعد عن دائرة التأويل البعد الثاني للفرق بين المعنى والمغزى وهو بُعد يُعد بمثابة نتيجة للبعد الأول إن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها أو هكذا يجب أن تفعل"⁽³⁾ إن تفسير العلاقة ما بين المعنى والمغزى بصورة أوضح وجدناها عند إيزر⁽⁴⁾ كما ترجم آلية فهمه لطبيعة علاقتهما ببعض سعيد حسن بحيري بقوله: "يميز إيزر بين المعنى والمغزى من خلال علاقة إشراك القارئ فالمعنى يظهر في إشراك القارئ في فعل تكوينه (أي

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: 230.

(2) المصدر نفسه: 230-231.

(3) ينظر نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: 231-232.

(4) فولفكان إيزر: لم أقف له على ترجمة .

تكوين المعنى) أما المغزى فيرتبط بالمعنى في اللحظة التي فهم فيها بترجمته إلى معرفة وهذا السعي وراء المغزى يُبين أننا باستجماعنا للمعنى ندرك نحن انفسنا أن شيئاً قد حدث لنا ومن ثم فنحن نحاول العثور على مغزى فالمعنى والمغزى ليسا شيئاً واحداً لا يمكن أن يتأكد مغزى المعنى إلا عندما يربط المعنى بإشارة خاصة تجعله قابلاً للترجمة في العبارات المألوفة وهناك مرحلتان متميزتان في عملية القراءة مرحلة استجماع المعنى ومرحلة المغزى التي تمثل الاستيعاب الايجابي للمعنى بواسطة القارئ أعني عندما يؤثر المعنى في وجود القارئ " ⁽¹⁾ فلو قارنا هذا النص مع ما ذكره نصر حامد أبو زيد عن تكييفه للعلاقة ما بين المعنى والمغزى لانجده بعيداً بعداً مفارقاً بل ما يجمع ما بين الفكرتين نتيجة واحدة هي أن العقل المؤول بضوء ثقافته المستوعبة للواقع المعاصر سيحدد طبيعة هذه العلاقة بمعنى أن الإنسان هو الذي سيحدد شيفرة الفهم لهذه النص ويساهم فيما ينتج عنها من معان وهو وحده الذي يُحدد مسارات الوضوح الدلالي للنص المفسر في ضوء هذه الآلية المفترضة في الفهم ⁽²⁾ وتبني هذه النمطية في التأويل تعني القيام بقفزة اقتناع تتجلى في قبول

⁽¹⁾ ينظر: سعيد حسن بحيري ، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات ، ط1 ، مؤسسة المختار القاهرة : 1424هـ - 2004 م : 268.

⁽²⁾ بهذا المعنى يترجم لنا عبد الكريم شرفي في وصف علاقة التفاعل بين النص والقارئ لدى إيزر فيقول : " وجد إيزر في مفهوم القارئ الضمني الذي أسس له الأداة الإجرائية المناسبة لوصف التفاعل الحاصل بين النص والقارئ لأنه يستطيع ان يبين لنا كيف يرتبط القارئ بعالم النص وكيف يمارس هذا الأخير تعليماته وتوجيهاته وتأثيراته التي تتحكم في بناء القارئ للمعنى النصي انه مرتبط عضوياً ببنية النص وبناء معناه وبالرغم من ان إيزر يرى ان النص يهيكل مسبقاً الدور الذي سيتولاه كل مستقبل له إلا أنه يقرر " أن العلاقة بين النص والقارئ ليست محددة بكيفية نهائية ومسبقة " . لذلك يصف العلاقة بين النص والقارئ بأنها نظام يرتب نفسه وهذا التعبير

مجموعة افتراضات مسبقة ورفض ما عداها⁽¹⁾ علماً أن النص القرآني قد حدد وبنصوصه الصريحة درجات وضوحه الدلالي الماثلة في المحكم والمتشابه وما يندرج تحتها من أنواع ممثلة لطبيعة الدلالية القرآنية كاشفاً عن المساحة التي يعمل فيها العقل اجتهداً في المتشابه ضمن الأطر الأصولية أو فهماً للمحكم بما هو عليه من وضوح دلالي ماثل في نصية التعبير القرآني الذي لا يقبل التلاعب في الفهم لهذه السياقات الحدية في دلالاتها وليس في ذلك ازراء بالعقل بل القرآن يدعو للتفكير والتدبر فهماً ملتزماً بالنص ومتأولاً للمتشابه ضمن دلالات الخطاب العربي التي تثبت للنص دوره البياني أمام العقل.

المطلب الثاني: نقد المرتكزات الأساسية لنظرية التطور والتناهي الدلالي عند نصر حامد أبو زيد.

لاشك أن نصر حامد أبو زيد مثقف متجاوز لكل الكلاسيكيات المنهجية الموروثة في تعاطيها مع التراث لذلك عدّه عبد المنعم الحفني أحد فلاسفة التأويل في هذا القرن⁽²⁾ بناءً على ما يُعرف به الفيلسوف من أنه المعلم الأول لأنه يخضع في قياسه كل شيء للعمل والمنطق والفيلسوف يكشف عن زيف

دفع آرمستونغ بوصفه بأنه استعارة تنطوي على أن التغييرات على جانب القاريء يمكن أن تؤدي إلى تحولات في العمل نفسه عبد الكريم شرفي ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون³ الجزائر : 1428 هـ - 2007م؛ 182، 185، 220. وينظر : بول ب آرمستونغ ، القراءات المتصارعة التنوع والمصادقية في التأويل، ترجمة فلاح رحيم ، ط1 ، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت: 2009 م) 70.

⁽¹⁾ ينظر : بول ب آرمستونغ ، القراءات المتصارعة التنوع والمصادقية في التأويل: 25.
⁽²⁾ ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، ط3، مكتبة مدبولي (القاهرة : 2000 م) : 175.

ما يشوب العلم من خرافات فينتجه به نحو دلائل البرهان⁽¹⁾ كما إننا ننهج نهج المزوغي في نقد آراءه بقوله: "لا نريد أن نتهم على المفكرين هذا لا يليق بالباحث العلمي نود بكل تواضع وصغوراً أن نفهم أقوالهم ونستوعب أفكارهم ونتعلم منهم ثم محاورتهم ونقدمهم عن طريق المساءلة والتدقيق في كلامهم"⁽²⁾ لذلك لن يعلو نصر حامد أبو زيد وما اعتمده من رؤية فكرية على النقد في معرض نقاشنا معه حول المرتكزات الأساسية التي بنى عليه هذه النظرية التي استحدثنا اسمها بناءً على حقيقتها فوجدنا أهم مرتكزاتها هو سيادة العقل مقابل عبودية النص له إذ يقول فيما يفيد هذا المعنى: "فالدليل والعقل كلاهما مضمن في الآخر وكلاهما أصل في عملية الاستدلال بمعنى أن العيان الظاهر وكذلك الخبر القاهر لا يعيدان دليلين دون وجود العقل فالعقل هو الذي يمنحهما قيمتهما الدلالية"⁽³⁾ فإذا كان العقل هو المانع للقيمة الدلالية للخبر الظاهر بالرغم من وضوحه الدلالي والخبر القاهر المقطوع بصحته كالمتواتر فما هي رسالة الوحي وما هو دورها⁽⁴⁾ وكان قد مهد نصر حامد أبو زيد لتفرد العقل بهدمه

(1) ينظر: ناجي التكريتي، تأملات فلسفية، دار الشؤون الثقافية العامة (بغداد: د.ت: 9).

(2) ينظر: محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوي حول النظرية العدمية في إسلاميات محمد أركون، ط1، منشورات الجمل (ألمانيا: 2007 م): 122.

(3) ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل: 57.

(*) علماً أن المعتزلة الذين يستشهد بهم نصر حامد أبو زيد كأحد شواهد التاريخية الحية في هيمنة العقل على النص لأهمية دوره هناك من يفهم منهجيتهم في تحديد علاقة العقل بالنص بعيداً عما فهمه تقول رواء محمود في ذلك: "لم يكن تقديم المعتزلة للعقل على النص ناتجاً عن قناعتهم بتفوق العقل على النص وهم الباحثون عن التوحيد والتنزيه وتأكيد عدل الله سبحانه بل كان تقديمهم العقل على النص لأسباب منهجية صرفة، وعلى أساس حجة منطقية محضة إن النص لا يمكن أن يثبت إلا بحجة العقل ودلالته==ويمكن فهم نظريتهم بأنها تهدف إلى تحديد علاقة العقل

لنصية الدلالة القرآنية من خلال القول بقابليتها على الأنسنة⁽¹⁾ نظراً لطبيعتها المنتمية للثقافة التي تشكلت عبرها إذ يقول : " وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضاً على النصوص من خارجها وهو بالضرورة معنى إنساني تاريخي يحاول الفكر الديني دائماً أن يلبسه لباساً ميتافيزيقياً ليضفي عليه طابع الأبدية والسرمدية في آن واحد"⁽²⁾ وإنما جاء هذا التفسير لطبيعة المعنى القرآني بناءً على بشرية القرآن لا إلهيته عنده بمعنى أنه مخلوق مستدلاً بأقيسه عجيبة منها قياس القرآن

بالنص فتتجه إلى العقل أولاً وتحدد وظائفه وأقسام العلم المستفاد منه ثم تعتمد إلى استخلاص الدلالة العقلية التي تثبت واجب الوجود وتثبت النبوة والتي يثبت بها النص 'القرآن والحديث' ضرورة ثم تتجه إلى النص لتحديد ماهيته أيضاً ليتم تحديد علاقة العقل بالنص وتحديد ناتج هذه العلاقة وأهدافها وغاياتها ونرجو أن تكون هذه الملاحظة معيماً على فهم موقف المعتزلة من مشكلة النص والعقل ومعيناً على تصحيح الخطأ الشائع في هذا المجال أيضاً " رواء محمود، مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، ط1، دار الكتب العلمية (بيروت: 1427هـ-2006م) : 293. وينظر إلى تبيينهم إلى ثبات المعنى القرآني فيما يخص آيات الاحكام بالنظر إلى تعريفهم لمفهوم النص في كتاب محمد بن علي البصري ، المعتمد في أصول الفقه، ط3، دار الكتب العلمية (بيروت : 1426هـ-2005م) : 1 / 295 ..

(1) الأنسنة :هي رؤية فلسفية كما هي آلية في تحليل النصوص تؤمن بأن الإنسان معيار كل شيء، وأن كل إنسان معيار ذاته ويمكن اعتبار البروتستانتية هي بداية الأنسنة في العصور الحديثة باعتبارها ركزت على الإنسان وآمنت بقدرته على الفهم، وشكلت ردة فعل قوية ضد الدين المسيحي الذي يميل بأهله إلى الزهد، وإنكار الذات دون مراعاة لحاجات الإنسان ورغباته الأساسية، واتجهت الأنظار لمركزية الإنسان بدلاً من الله عز وجل. ينظر: خالد بن عبد العزيز السيف ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز التأصيل للدراسات والبحوث (جدة : 1432 هـ - 2011 م) : 249.

(2) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: 200-201.

الذي هو كلمة الله على المسيح (الْعَلِيَّ) الذي هو كلمته أيضاً⁽¹⁾ ولعله تشبّه بطرح أركون بهذه المقاييس⁽²⁾ علماً أن المسيح ليس محلاً للتعقل والاستنباط كما عليه القرآن فهو آية ظاهرة بإعجازها اللغوي إعجازاً تدعّن له العقول بينما كلمة الله المتمثلة بالمسيح عليه السلام اعجازها تمثل بخروجه لهذا العالم وما ظهر على يديه من معجزات مادية فحسب فهو بشر كما نص القرآن على ذلك فكان بهذا الطرح سائراً تحت مظلة الفكر الاعتزالي في نظرتة إلى النص القرآني إذ يقول: "وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يُجمد النصوص ويثبت المعنى الديني فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية"^(*) ولما لم يُعد ذلك كافياً لإخضاع المعنى القرآني لمنهجية التأويلية

(1) ينظر: المصدر نفسه 206-208.

(2) ينظر: محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح ، ط1، دار الطليعة (بيروت : 2001 : 23.

(*) برأينا إن نصر حامد أبو زيد وقع بخطأ منهجي في جمعه بين الفكر الاعتزالي ونظرية دي سوسير فالاول يرى اللغة أجساماً بينما يراها الثاني روحاً ومعنى لا علاقة للمادة بها ونظرية دي سوسير قريبة نوعاً ما من الاشاعرة خصوم المعتزلة في نظرهم الى اللغة التي تعد عندهم معنى نفسياً لذا قالوا بنظرية الكلام النفسي فالجمع بينهما يفترض أن يؤدي الى نتائج متصادمة لا متسقة وسواء تبرأ= جزئياً ابو زيد من أهمية الاستدلال بالمعتزلة بقوله: " ان القول بحدوث القرآن يظل ذا اهمية تاريخية من حيث المعنى والدلالة وهو من هذه الزاوية ليس كافياً لتأسيس الوعي العلمي التاريخي بالنصوص الدينية " ام لا فإن نظريته التأويلية لاتخرج عن ما ذهبوا إليه من أن القرآن لا يعد أزلياً ولا سرمدياً بل تشكّل في الواقع كجزء من بنيته الثقافية المُمثلة بالالفاظ ومدلولاتها كما هو معنى عبارته المتكررة كثيراً ينظر : حسن عجمي ، سوبر أصولية ، ط1 ، الدار

كما يصرح بذلك⁽²⁾ اعتمد على أهم النظريات الحديثة في دراسة اللغة والتي تُعد أحد أهم مرتكزات نظريته بعد العقل والذي تمثل بما طرحه دي سوسير حول حقيقة اللغة إذ تبنى منها ما يخص ثبات المعنى وتغيره بكل تفصيلاته دون النظر إلى جوانب ضعفها وطبيعتها الفلسفية وبما أن فلسفة اللغة هي العامل الأساسي في تحديد الآراء والمواقف المختلفة في التفسير الديني⁽³⁾ نجد أن نصر حامد أبو زيد تمثلت بنظريته هذه انحرافات افرزتها تلك النظرية إذ يقول : " إن سوسير أنهى إلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية، وإذا كانت العلامات اللغوية لا تُحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعي فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب الثقافي، وإذا كانت الثقافة هي تصور العالم لدى مجموعة بشرية بعينها مع التسليم بتفاوت مستويات هذا التصور فإن اللغة هي النظام المعبر عن هذا التصور"⁽⁴⁾ إذ يعد نصر حامد الالتزام بالمنهجيات اللغوية أمراً لا مفر منه في الوصول إلى ما هو موضوعي وعلمي فيقول : " فإن واجبنا كباحثين معاصرين

العربية للعلوم' بيروت : 1428 هـ - 2007 م : ' 67-68، ونصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني: 203-204 ولطفي عبد البديع ، التركيب اللغوي للادب بحث في فلسفة اللغة والاستطبيقا ، ط1 ، مكتبة النهضة المصرية ' القاهرة : 1970م : ' 99 ، ومحمد الحنفي الحلبي، المنهج السديد في شرح جوهر التوحيد، ط1 ، دار ابن حزم ' بيروت: 1424 هـ - 2003 م : ' 64 - 65.

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني : 203 .

(2) ينظر: المصدر نفسه .

(3) ينظر: حسن عجمي ، سوبر أصولية : 189.

(4) ينظر: نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير: 219-220 وفردنان دي سوسير، علم اللغة العام: 27، 132.

أن نفيذ من انجازات المناهج المعاصرة في اللسانيات⁽¹⁾ وعلم تحليل الخطاب⁽²⁾ والسميولوجيا⁽³⁾ وكل ما تقدمه من آليات واجراءات ناجزة لفهم القرآن وتحليله⁽⁴⁾ كما يؤكد على هذا المعنى بقوله : "إن ما نعينه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز إطروحات الفكر الديني قديماً وحديثاً ويعتمد على انجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص"⁽⁵⁾ ولما كانت نظرية دي سوسير هي المنظار الذي تبناه أبو زيد في تحديد العلاقة غير المادية

(1) اللسانيات أو الألسنية أو علم اللغة مترادفات والألسنية منها بمفهومها المعاصر، يعرفها جون لاينز: هي دراسة اللغات والملكة اللغوية دراسة علمية، فموضوع الألسنية يكون هدفه دراسة البنية اللغوية الإنسانية في كل تعقيداتها، ينظر: الألسنية علم اللغة الحديث، ميشال زكريا: 193، 201 د.م، د.م، د.ت.

(2) علم تحليل الخطاب : هو دراسة الاستعمال الفعلي للغة من قبل ناقلين حقيقيين في أوضاع حقيقية ينظر : دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ترجمة محمد يحياتن ، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون ' الجزائر : 1428هـ - 2008 م: 9.

(3) السميولوجيا : هي حصيلة تكهن دي سوسير بتطور علم العلامات في كتابه دروس في علم اللغة العام 1916 واللغة ذاتها عند سوسير عبارة عن نظام علامات يعمل وفقاً لنحو كامن ويفترض ان كل انظمة العلامات تعمل على غرار هذا النموذج اللغوي أي طريقة عمل اللغة وهونظام له قواعده او نحوه ، واما السميوطيقا تستخدم احيانا بالتبادل مع السميولوجيا ليعني علم العلامات الا انه صار ايضا يشير الى اشتغال العلامات في نظام معين وهكذا نتحدث عن علم علامات السينما او الموضة ينظر: ستيورات سيم وبورين فان لرون ، اقدم لك النظرية النقدية ، ترجمة جمال الجزيري، ط1 ، المجلس الاعلى للثقافة ' القاهرة: 2005 : 185.

(4) ينظر: نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل: 262.

(5) ينظر: نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني: 200.

بين الدال والمدلول كانت سيميائية⁽¹⁾ في توصيف العلامة (الدال والمدلول) هي ماتبناه أيضاً في كشف أنظمة العلامات ومن ثم محاولة تطبيقها كمنهج في التحليل على النص القرآني⁽²⁾ ولم يلتفت أبو زيد إلى ما وقع به دي سوسير من اشكالات معرفية في دراسة اللغة في بعدها التعاقبي والتزامني إذ يوضح ذلك جوناثان كلر⁽³⁾ بقوله : "وقد كان سوسير على وعي تام بالتداخل بين الحقائق التزامنية والحقائق التاريخية فالواقع أن المشكلة برمتها عنده هي مشكلة الفصل بين هذه العناصر عندما تختلط. إن في الصيغ اللغوية جوانب تزامنية وجوانب تاريخية ينبغي الفصل بينها لأنها حقائق تختلف في نظامها كما تختلف في شروط وجودها"⁽⁴⁾ إن عبارة (إن في الصيغ اللغوية جوانب تزامنية وجوانب تاريخية ينبغي الفصل بينها لأنها حقائق تختلف في نظامها) كما تختلف في شروط وجودها هي عبارة تلخص المفارقة الموضوعية للمنهج السوسيري في تعاطيه مع النصوص اللغوية لعدم قدرته على تحديد خصوصية كلاً من البعدين

(1) السيمياء : هي دراسة الاشارات وهي ليست محض منهج لتحليل النصوص انما تتضمن نظرية الاشارات وتحليلها اضافة الى الشيفرات والممارسات الدالة وهي مصطلح يخص به اتباع بيرس احيانا كما يخص مصطلح السيميولوجيا اتباع سوسير اذ هو موروثه . ينظر: دانيال تشاندلر أسس السيميائية ، ترجمة طلال وهبة ، ط 1 ، المنظمة العربية للترجمة 'بيروت : 2008 م' : 448 .

(2) ينظر: نصر حامد ابو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ط 5 ، المركز الثقافي العربي 'الدار البيضاء : 2006 م' : 213 وما بعدها وينظر قضية ميراث المرأة في كتابه نقد الخطاب الديني : 233 - 238 .

(3) جوناثان كلر: لم اقف له على ترجمة لكن على ما هو مذكور حوله في الشبكة العالمية للانترنت يعد احد المهتمين بالدراسات التأويلية والمنهج النبوي في تحليل النصوص.

(4) السيمياء العربية: 49.

التزامني (التعاصري) والتعاقبي (التطوري- التاريخي) من هنا رأى صلاح كاظم مفارقة القرآن للمنهجيات الغربية في اضطراباتها التأويلية إتجاه النصوص بقوله: "ولاشك في أن هناك رأياً مختلفاً في مسألة قدرة تفسير النص فبلومفيد⁽¹⁾ يرى أن السياق لا يمكن الإحاطة به أو تحديده ولذلك لا يمكن تحديد المعنى إلى درجة الدقة الكاملة فضلاً عن تعدد المعاني لتعدد القراءات وذلك باختلاف النظر إلى العلاقة التفسيرية بين السياق والنص وإذ نجد في تاريخ الفكر العربي تصوراً موازياً لهذا الرأي فإننا لانعدم وجود فرق بينهما لاختلاف الموضوع [لإتئامها إلى ثقافة تختلف عن الثقافة الغربية] فعندما شكك سهل بن عبد الله⁽²⁾ في امكانية الاحاطة بمعاني القرآن الكريم لإتساع سياقاتها كان ذلك الإتساع بسبب عمق القصد الإلهي المعجز"⁽³⁾ فإذا كان سوسير يرى بنفي التصور المادي للغة ويأبى أن تجري عليها قوانين العالم الطبيعي بإعتبارها خلق إنساني وثمره

⁽¹⁾ بلومفيد : هو ليونارد بلومفيد عالم لغوي امريكي وضع كتاب اللغة عام 1931 الذي اطلق عليه اسم النزعة التوزيعية فهو يقترح الى اتباع منهج مادي في تفسير ظواهر اللغة ولد 1887 م وتوفي 1949م ينظر : سمير سعيد حجازي ، معجم المصطلحات الحديثة في علم النفس والاجتماع ونظرية المعرفة ، ط 1 ، دار الكتب العلمية ' بيروت : 1426 هـ -2005 م : 117.

⁽²⁾ المراد به هنا التستري أحد أئمة الصوفية وعلمائهم اذ يقول فيما ينقله عنه الزركشي: " كان سهل بن عبد الله يقول: لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه لأنه كلام الله وكلامه صفته وكما أنه ليس لله نهاية فكذا لا نهاية لفهم كلامه وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه وكلام الله غير مخلوق ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فهوم محدثة مخلوقة ". محمد بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن ، ط 1 ، دار الكتب العلمية ' بيروت : 1428 هـ -2007 م : 1: 25/.

⁽³⁾ ينظر: صلاح كاظم، السيمياء العربية: 99.

من ثمرات الروح المحددة للمعاني لما هو ظاهر من الألفاظ المنطوقة⁽¹⁾ فإن بيرس⁽²⁾ يقول بإثبات المعادل المادي للشيء حتى يتحقق معناه إذ يرى على الرغم من أن الكهرباء ليست مرئية فإننا لا يمكن أن ننفي وجودها وإنما ينبغي النظر إلى آثارها العملية فكذلك التصورات التي لا تنتج عنها آثار عملية لا معنى لها⁽³⁾ إن نظرية دي سوسير الماضية المتبناة من نصر حامد أبو زيد كبديهة استقرت في منهجيات الفكر اللغوي المعاصر وجهت لها انتقادات لذاتها كما وجهت الانتقادات لذات مبتكرها دي سوسير في استعماله لها في السياقات الماضية بسبب قصورها عن فهم طبيعة النصوص في الفصل بين مستوياتها الدلالية المتداخلة كما أشار جونتان كلر كما نجد أيضاً بريجته⁽⁴⁾ تسلط عليها النقد بقولها: "إن علم اللغة يصحح ثنائية سوسير الاعتبارية الحافزية⁽⁵⁾ إلى ثنائية تقابل التحديد الاجتماعي بالاعتباطية فالعلامات اللغوية فقط التي تقرها

⁽¹⁾ ينظر: لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب بحث في فلسفة اللغة والاستطيقا: 99.

⁽²⁾ بيرس: فيلسوف ومنطقي أمريكي، مؤسس البراجماتية، كان استاذاً بجامعة كامبردج وبالتيمور وبوسطن، دخل ما يسمى قانون بيرس: قيمة فكرة ما تكمن من في نتائجها العملية، روزنتال ويودين ، ينظر الموسوعة الفلسفية ، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة 'بيروت : د.ت. 98.

⁽³⁾ ينظر: يحيى عابنة وآمنة الزعبي، علم اللغة المعاصر مقدمات وتطبيقات، دار الكتاب الثقافي 'إربد: 1426هـ-2005م': 99.

⁽⁴⁾ بريجته : لم اقف لها على ترجمة.

⁽⁵⁾ تدل الحافزية على ما يبدو هنا على معنى فضفاضة وقابلة للتحريك والتغيير من قبل مستخدمي اللغة يقول ستيورات وبورن بهذا المعنى " اثار فكرة سوسير عن الدال الاعتباري جدلاً حول تحفيزه من قبل مستخدمي اللغة لكن سوسير يهتم باللغة باعتبارها نظاماً وظيفياً ' لغة ' وليس باعتبارها مجموعة من المنطوقات الفردية 'كلام'". ستيورات سيم وبورن فان لوون ، اقدم لك النظرية النقدية: 75.

الجماعة يمكن ويجوز أن يستخدمها المتكلمون الفرادي حين يلزم أن تؤدي اللغة وظيفتها وهي أن تكون وسيلة للإفهام من خلال ذلك فقط تنقيد الاعتبارية لذلك لا يجوز أن يفهم اعتباري بأنه كيفما اتفق لكل فرد⁽¹⁾ وبالرغم من أننا نجد اعتراض بريجيت هـنا ليس اعتراضاً قوياً فيما يخص مرجعية وضابطية الاعتبارية بين الدال والمدلول عند سوسير لأن دي سوسير قد حدد اعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول بثقافة المجتمع⁽²⁾ ولكن الجانب الذي تجاهله دي سوسير في كثير من تحليلاته هو كون اللغة وسيلة إفهام ولا يمكن أن تخضع لأي فهم مسبق غير محدد الأبعاد ما بين المتخاطبين فضلاً عن أن اللغة القرآنية على ما آمنت به الأمة سلفاً وخلفاً لم تأت خاضعة للفهم البشري فهماً أحادياً في خطابها بما يمثلها من ثقافة تحت ذرائعية الاعتبارية التي نادى بها سوسير وتبناها أبو زيد فالسياقات القرآنية برأينا جاءت لتبني ثقافتها الخاصة وتحطم جاهليات الثقافات الأخرى فاللغة القرآنية في سياقات الأمر والنهي هي لغة إفهام وعادة ما تكون محكمة الدلالة المعبر عنها (بالمحكم) في كتب أصول الفقه وفي سياقات أخرى هي مادة للفهم والاستنباط كما في المتشابه وهناك فرق ما بين المستويين اللذين لم يراعي الفرق بينهما نصر حامد أبو زيد فالتأويل لديه يطرق كل النصوص القرآنية بلا استثناء⁽³⁾ علماً أن النصوص القطعية وروداً

(1) ينظر: مناهج علم اللغة: 111.

(2) إذ يقول "إن كلمة اعتبارية تحتاج إلى توضيح فهذه الكلمة لا تعني أن أمر اختيار الدال متروك للمتكلم كلياً حيث سنرى أن الفرد لا يستطيع أن يغير الإشارة بعد أن تستقر هذه الإشارة في المجتمع اللغوي بل اعني بالاعتبارية أنها لا ترتبط بدافع أي أنها اعتبارية لأنها ليس لها صلة طبيعية بالمدلول " فردينان دي سوسير ، علم اللغة العام: 87 - 88.

(3) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط4، المركز الثقافي العربي ' بيروت : 1998م ' : 237.

ودلالة ينحصر علم العقل في فهمها في إدراك المعاني الدالة عليها واستيعابها وتمثلها وليس له من مدخل في البحث عن الاحتمالات في تعيين المراد الإلهي لأن البحث عن الاحتمالات في هذا النوع من النصوص من شأنه أن يؤدي إلى اعتبار أن يكون لجميع النصوص ظواهر وبواطن وهو مذهب كفيل بأن يهدر دلالة اللغة التي تواضع عليها الناس أصلاً ويتبع ذلك إهدار أغراض الوحي ، وهو ما آل إليه أمر الغلاة من الباطنية في إهدارهم لتكاليف الشريعة⁽¹⁾ .

الخاتمة:

1- ترى هذه الدراسة مفارقة المناهج اللغوية الحديثة في نظرها للمعنى ثباتاً وتغيراً لفلسفة التشريعات الإلهية وطبيعتها المحددة لمسار الحياة وما يترتب على الانتظام فيها من الثواب أو نقيضه من العقاب اللذين سينتفيان بانتفاء المعنى أو تبدله أو تقلباته اللامتناهية وفقاً لنظرية دي سوسير ومن ثم لن يكون هناك دور للتشريعات الإلهية بل سيُشَرِّع الإنسان لنفسه وينشيء منظومته القيمية بعيداً عن الدور الذي مثلته الشرائع السماوية انتهاءً برسالة الإسلام الخالدة.

2- تؤكد الدراسة أن المسافة المفترضة ما بين العقل كأداة للفهم والنص كمحضر للتعقل يكون المحدد النهائي لها قائل النص من خلال ما يفرضه مسبقاً من التباين المحدد لنسب الوضوح الدلالي ما بين سياق وآخر وهذا أبلغ ما يكون من حيث الدقة في النص القرآني فلن يكون القرآن عرضة لانتقادات العقل بالتخير من المعاني رغم احتمالية ورودها في كنف الألفاظ المشتركة

(1) ينظر: 'عبد المجيد النجار، خلافة الانسان بين والوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع، ط2، المعهد العالمي للفكر الاسلامي 'فيرجينيا: 1413هـ- 1993م': 98 .