مفهوم النَّصّ في الخطاب العربي المعاصر: رؤية نصر أبي زيد أنموذجا

دراسة نقدية

م.د. أحمد عدنان حمدي*

تاريخ التقديم: 2009/6/14 تاريخ القبول: 2009/7/15

المقدمـــــة

شهد مصطلح النص (Text) في الدراسات الغربية والعربية المعاصرة اهتماما واسعا وظهرت حوله دراسات عديدة في حقول معرفية متنوعة مثل العلوم الاجتماعية والنفسية والأدبية... إلخ، حتى خصص له علم قائم بذاته يسمى (علم النص) تجمع فيه الدراسات التي تناولت مفهوم هذا المصطلح وكيفية دراسته والمجالات التي شملها والمصطلحات المشتركة التي استخدمها... إلخ، وفي بحثي هذا سأتناول بالدراسة مفهوم النص في خطاب (**نصر حامد أبو زيد**) بوصفه أنموذجا من الكتابات العربية المعاصرة التي طبقت المناهج النقدية الغربية بمفاهيمها ومصطلحاتها وخلفياتها الفلسفية على النص القرآني دون مراعاة لخصوصية هذا النص، ولاسيما في كتابه الموسوم (**مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**) الذي بين فيه مفهومه للنص بصورة عامة سواء أكان نصاً أدبياً إنسانياً أم نصاً قرآنياً إلهياً، إذ لا فرق عنده بينهما، ولهذا فإنّ هذا البحث سيتناول أولا مفهومه للنص ولاسيما النص القرآني، وكيفية قراءته له ثانيا، ثم نقدي لمفهومه ومنهجه ثالثا.

* قسم اللغة العربية/ كلية الآداب/ جامعة الموصل.

1- مفهوم النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد:

يُعَرِّفُ أبو زيد النص القرآني بأنه " **نص لغوي** يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية **نصاً محورياً** "[1]. ويعرفه أيضاً بأنه **منتج ثقافي** إذ يقول " إنّ النص في حقيقته وجوهره **منتج ثقافي** "[2]. أي أنّ مفهوم النص القرآني عند أبي زيد هو **نص لغوي ومنتج ثقافي**، أو هو **نص لغوي من نتاج الثقافة العربية.**

أما كون النص القرآني نصا لغويا فهذا يعني أنه رسالة و" القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي "[3]، أي أنّ النص القرآني هو رسالة مرسلة من المرسل وهو الله عز وجل إلى المستقبل الأول وهو الرسول محمد ﷺ، وبما أنّ النص القرآني هو رسالة فإنّه يحمل داخله شفرته الخاصة أو نظامه اللغوي، وهو اللغة العربية.

ومعنى كونه منتجا ثقافيا، هو أنّ نصوص القرآن والحديث النبوي الصحيح " لم تلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية **تشكلت** خلال فترة زادت على العشرين عاماً. وحين نقول **تشكلت** فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ "[4]، فهذا هو معنى التشكل لديه.

2- كيفية قراءته للنص القرآني:

إنّ نصر حامد أبو زيد عندما عرف النص القرآني، بأنه **نص لغوي ومنتج ثقافي**، فهو بذلك يحدد كيفية دراسته للنص القرآني حسب هذا المفهوم، إذ أنّ قوله منتج ثقافي يعني استبعاد المرسل (وهو الله عز وجل) من دراسته العلمية، إذ يقول " ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون **المدخل العلمي** لدرس النص القرآني مدخل **الواقع والثقافة** ،

---

(1) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1996: 9.

(2) المصدر نفسه: 24.

(3) المصدر نفسه: 24.

(4) المصدر نفسه: 25.

الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الامبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص "[5]. ويحدد مفهوم الواقع لديه بأنه " الحقائق التي نعرفها من التاريخ (...) [وهو] الحقيقة العينية الملموسة التي يمكن الحديث عنها. وعلينا أن نضع في الاعتبار أن الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشمل المتلقي الأول للنص ومبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص "[6].

ويضيف قائلا " لكن القول بأنّ النص منتَج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة **التكون والاكتمال**، وهي مرحلة صار النص بعدها مُنتِجاً للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيتها. إنّ الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين **استمداده من الثقافة وتعبيره عنها** وبين إمداده للثقافة وتغييره لها. ولكن علينا دائماً أن نكون على وعي بأن القول بوجود مرحلتين في تاريخ النص لا يعني أنهما مرحلتان متقابلتان متعارضتان، فالنص في مرحلته الأولى –في تعبيره عن الثقافة– لم يكن **مجرد حامل سلبي لها**، فقد كانت له **فعاليته الخاصة** –بوصفه نصاً– في تجسيد الثقافة والواقع، وهي فعالية **لا تعكسهما عكساً آليا** ، بل تجسدهما **تجسداً بنائياً** ، أي تجسيداً يعيد بناء معطياتهما في **نسق جديد** . وفي المرحلة الثانية ليس المقصود بأنّ النص مُنتِجٌ للثقافة تحويل الثقافة إلى صدى سلبي للنص، فللثقافة أيضاً آلياتها الخاصة في التعامل مع النص وذلك بإعادة قراءاته وتأويله"[7].

لذا يقول مسترسلا حول دور الإنسان (المتلقي، سواء أكان أول متلقٍ وهو الرسول محمد ﷺ أو ثان أو ثالث...إلخ) في تأويل النص " وإذا كانت الحضارة تتركز حول نص بعينه يمثل **أحد محاورها الأساسية** ، فلا شك أن **التأويل** –وهو

(5) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 24.

(6) المصدر نفسه: 25.

(7) المصدر نفسه: 24–25.

الوجه الآخر للنص– يمثل **آلية** هامة من آليات الثقافة والحضارة في **إنتاج** المعرفة. قد يكون هذا **التأويل مباشراً** ، أي ناتجاً عن تعامل مباشر مع النص وتوجه قصدي إلى استخراج دلالته ومعناه، وهذا هو التأويل في مجال العلوم الدينية. وقد يكون **التأويل تأويلاً غير مباشر** ، نجده في مجالات العلوم الأخرى. إن النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لابد أن **تتعدد تفسيراته وتأويلاته** . ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة متنوعة. أهم هذه المتغيرات مثلاً **طبيعة العلم** الذي يتناول النص أي المجال المعرفي الخاص الذي يحدد أهداف التأويل وطرائقه. ثاني هذه المتغيرات **الأفق المعرفي** الذي يتناول العالم المتخصص من خلاله النص، فيحاول أن **يفهم النص** من خلاله، أو يحاول أن **يجعل النص يفصح عنه** . وغني عن القول أن هذه المتغيرات يصعب أن ينفرد أحدها ويكون هو المتغير المسيطر في عملية التأويل والتفسير، والأحرى القول إن هذه المتغيرات تعمل في **حالة تفاعل نشطٍ خلاق** في أي **عملية تأويلية** . وإذا كانت الثقافة العربية ثقافة تعطي للنص القرآني هذه الأولية، وتجعل من **التأويل نهجا** فلابد أن لهذه الثقافة مفهوما –ولو ضمنيا– لماهية النص ولطرائق التأويل. ومع ذلك فقد حظي جانب التأويل ببعض الدراسات التي ركزت على العلوم الدينية وتجاهلت ما سواها، **ولم يحظ مفهوم النص بدراسة** تحاول استكشاف هذا المفهوم في تراثنا إن كان له وجود، أو تحاول صياغته وبلورته إن لم يكن له وجود "[8].

ثم أجده يحدد معنى بحثه عن مفهوم للنص القرآني إذ يقول " إنّ محاولة البحث عن مفهوم للنص سعي لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النص بالثقافة من حيث تشكله بها أولاً، وعلاقته بها من حيث تشكيله لها ثانياً. وسيكون هذان المحوران موضوع الباب الأول من هذه الدراسة. وهذا الباب ينقسم إلى خمسة فصول هي على التوالي: مفهوم الوحي، المتلقي الأول للنص، المكي والمدني، أسباب النزول، ثم الناسخ والمنسوخ. وفي كل هذه الفصول سيكون التحليل قائماً على أساس المحورين السابقين في علاقة النص بالثقافة تشكلاً وتشكيلاً. وسيكون

(8) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 9–10.

الباب الثاني من هذه الدراسة عن آليات النص من حيث علاقته بالنصوص الأخرى في الثقافة من جهة، ومن حيث آلياته في إنتاج الدلالة من جهة أخرى، ويندرج تحت هذا الباب أيضاً خمسة فصول هي على التوالي: الإعجاز، المناسبة بين الآيات والسور، الغموض والوضوح، العام والخاص، التفسير والتأويل "[9].

3- نقد مفهومه للنص القرآني ومنهجه:

إنّ المنهج الذي يتبناه نصر حامد أبو زيد في كتابه (مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن) هو **منهج بنيوي توليدي ماركسي** [10]، يجمع بين دراسة النص من الداخل بوصف النص بنية لغوية قائمة بذاتها أو تجسدا بنائيا يعيد بناء معطيات الواقع والثقافة العربيتين في نسق جديد، ودراسة النص من الخارج بوصف النص منتجاً ثقافياً من نتاج الواقع بكل ما ينتظم هذا الواقع من أبنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، فهو منهج غربي بمفاهيمه ومصطلحاته، أي أنّ أبا زيد لم يخترعه اختراعا، وإنما أخذه وقام بشد النص القرآني على مقصلته وحذف ما هو زائد حتى يكون النص القرآني حسب مقاييس هذا المنهج، فهو إن رفض التبعية للتراث العربي الإسلامي، فإنه أصبح تابعاً للتراث الغربي، لذلك أجده يقحم مصطلحات الخارج والداخل أو التاريخي والجمالي (أو الأسلوبي) في أكثر من مبحث في كتابه[11]، فعن أي تجديد يتكلم؟!

لذلك نجد مفهوم النص القرآني لديه جاهزاً منذ البداية، فهو يعرفه كما ذكرت سابقا، بأنه نص لغوي ومنتج ثقافي، فلو كان باحثاً عن مفهوم له لوصل إلى ذلك المفهوم في نهاية بحثه، في حين أنه بدأ بحثه به، والمنهج الذي يزعم البحث عنه أيضاً هو منهج غربي جاهز ومكتمل بمفاهيمه ومصطلحاته، فلو كان باحثاً عنه لما أوضح طرائقه بهذه الصورة التي تشير إلى أنه منهج بنيوي توليدي

---

(9) المصدر نفسه: 28.

(10) لمزيد من المعلومات عن هذا المنهج ينظر: ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب: مقاربة بنيوية تكوينية، محمد بنّيس، دار العودة، بيروت–لبنان، ط 1، 1979. في البنيوية التركيبية: دراسة في منهج لوسيان غولدمان، د. جمال شحيّد، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط1، 1982.

(11) ينظر: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 111–112، 160، 175.

ماركسي، وكان الأحرى به أن يقول أنه يتبنى هذا المنهج، وأنّ مفاهيمه ومصطلحاته وطرائقه في التطبيق هي كالآتي. ثم كان يجب عليه أن يقول بأنه يحاول أن يطبق هذا المنهج اللغوي، بوصفه بنيويا، والأيديولوجي، بوصفه ماركسياً على النص القرآني، ولا يزعم أنه منهج لغوي حسب، ويسميه بمنهج التحليل اللغوي، أو منهج تحليل النصوص، أو نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية [12]، فيخفي ماركسية ايديولوجيته وانتماءه، ولا يزعم له العلمية والموضوعية ويزعم لغيره الرجعية والخرافة والتضليلية والشعوذة والوعظية [13]، فعن أي وعي علمي معاصر بالتراث يتحدث ؟!

إنّ المشكلة التي يتطرق إليها نصر حامد أبو زيد **هي مشكلة معرفية (أبستمولوجية)** تتعلق بمصادر المعرفة الإنسانية، وبالرؤية المعرفية الكلية وبالمنهج الفكري ومعاييره العلمية...إلخ، فالمنهج الذي تبناه كما ذكرت ينطلق من الفكر الغربي الماركسي، الذي ينطلق من عقلية مادية، تبعد كل ما له علاقة بالوحي، وما هو بعيد عن الواقع المادي التجريبي، وهذا هو شأن الفكر المادي الفيزيقي عموما، يقصي الوحي الإلهي بوصفه مصدرا معرفيا، ويحصر المعرفة التي يعترف بها بالمعرفة التجريبية المادية الفيزيقية حسب، أي أنه ينطلق من **رؤية معرفية كلية** تحصر مصادر المعرفة في مصدر واحد وهو الحس والتجربة، في حين أنّ **الرؤية المعرفية الكلية الإسلامية** أقرت بأنّ المعرفة ممكنة وصحيحة من ثلاثة مصادر معرفية، وهي الوحي، والعقل، والحس أو التجربة، ولا يشكك أحدها في معرفة الآخر أو ينفيها ويقصيها، بل يكمل أحدها معرفة الآخر، فالعلاقة تكاملية بين مصادر المعرفة.

وهذا الموقف من المعرفة منطلق في أصله من **موقف من الوجود** ، إذ أنّ الرؤية الكلية الإسلامية تنطلق من الوجود إلى المعرفة، وليس العكس، فالوجود

(12) ينظر: المصدر نفسه: 25، 26–27، 28.
(13) ينظر: المصدر نفسه: 10، 12، 13، 14، 15، 17، 20.

أسبق زمناً من الفكر والعلم الإنساني[14]، وهذا ما يسلم به الفكر الماركسي أيضا، إلا أنّ مفهوم الوجود–في الفكر الإسلامي –لا يقتصر على الوجود المادي حسب كما في الفكر الغربي الماركسي، بل إنه وجودان أو عالمان، عالم الشهادة وعالم الغيب، فعالم الشهادة هو كل ما يستطيع الإنسان رؤيته ويقدر على مشاهدته ومعاينته وشهوده، بصورة مباشرة بواسطة حواسه وعقله، أو بصورة غير مباشرة بوساطة الأجهزة التقنية التي يصنعها، وهو عالم محدود بزمان ومكان معينين، أما عالم الغيب فهو كل ما لا يستطيع الإنسان مشاهدته ومعاينته بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وإنما يأتي خبره عن طريق الوحي من الله (ﷻ)–والمقصود بالوحي إسلامياً القرآن والسنة–.

والنظام والتناسق في عالم الشهادة، يقوم على ترتيب المسببات على الأسباب، فالعلاقة ضرورية بين السبب والمسبب، إذ يتوقف وجود المسببات على وجود تلك الأسباب، فهي قوانين وسنن ماضية لا تتخلف إلاَّ إذا أراد الله خرقها في حالات معينة ولغايات محدودة لا تقع ضمن الحسبان والمسؤولي ة البشرية[15]، لكون هذه الأسباب هي من خلق الله (ﷻ)، ركبها في الموجودات، فالله (ﷻ) أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارجها، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات، فهذه الأسباب هي ليست الفاعلة الحقيقية بذاتها في النتائج دون أن يكون للقيوميَّة الإلهية دور في ذلك، بل إن الله (ﷻ) هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة مجازاً، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويبدع جواهر المفعولات عند اقتران الأسباب بها، وكذلك يحفظها في نفسها[16]، فالعالم أو الوجود إذن، لم يوجد

(14) ينظر: في معنى المنهاجية الإسلامية، أ.د.لؤى الصافي، ضمن كتاب: دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجا، إعداد وإشراف: أ.د.نادية محمود مصطفى و أ.د.سيف الدين عبد الفتاح، مركز الدراسات المعرفية، القاهرة–مصر، 1423هـ–2002م: 66.

(15) ينظر: التفكير المنهجي و ضرورته، د. فتحي حسن ملكاوي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد28، 1426هـ–2002م: 34.

(16) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي، أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا

اتفاقاً أو عبثاً من غير قصد ولم يتم بذاته أو بأسبابه المادية أو بقوة ذاتية فيه أو بتفاعل كيميائي حسب، من دون حاجة إلى موجد.

ولم توجده الطبيعة بذاتها، إذ من المستحيل وجود المخلوقات كلها متوالدة عن بعضها إلى ما لا نهاية، بحيث يكون كل واحد منها معلولاً لما قبله وعلة لما بعده، دون أن تبدأ هذه السلسلة أخيراً من علة واجبة الوجود، وهي التي تضفي التأثير المتوالد على سائر تلك الحلقات[17]، فالمادة ليست أبدية أو أزلية كما تدعي **الرؤية الكلية الغربية الفلسفية المادية** ، بل إن الطبيعة بكل ما فيها وبأسبابها، هي مخلوقة لله(ﷻ) ومحفوظة بحفظه، وعليه فهي خاضعة لإرادته و مشيئته فالعالم هو ليس كالساعة–كما يقول نيوتن–خلقه الإله وضبطه وتركه يدور من تلقاء نفسه، دون حفظه لوجوده ولأسبابه، كما أن الله (ﷻ) يستحيل أن يكون حالا في الطبيعة ومندمجا فيها، كما تذهب بعض **الفلسفات المثالية الغربية** ، بل هو ذات مستقلة عن الكون والإنسان، فهو المركز غير المنظور للكون.

لذلك أجد أبا زيد يصف التيارات الفكرية عموما التي تؤمن بالوحي الإلهي (القرآن والسنة) مصدرا معرفيا للبشر جميعا مع مصادر المعرفة الإنسانية الأخرى وهما العقل والتجربة، وتجعل له الأولوية عليهما، بالرجعية ويكرر هذا الوصف مرات عدة في كتابه (مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن)[18]. ويصنف الفكر الإسلامي عموما منطلقا من الرؤية الغربية المادية الماركسية بأنه فكر تأملي مثالي، إذ يقول " والاعتراض الذي يمكن أن يثار هنا: كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص على نص إلهي؟! وقد يتضمن بعض الاتهام (والعياذ بالله من

عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل: مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع, د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، ط 2، 2001: 169–171, 190–193.

(17) ينظر: كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق، مع تمهيد بالغ الأهمية في بيان منهج البحث العلمي عن الحقيقة عند العلماء المسلمين وغيرهم، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق–سورية، ط3، 1394هـ–1974م: 83–84, 89–90.

(18) ينظر: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 15، 20، 75–76.

سوء النية) حول تطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نص غير بشري من حيث أصله ومصدره. والحقيقة أن هذا الاعتراض إن صدر فإنما يصدر عن ذلك النمط من الفكر التأملي المثالي الذي أشرنا إليه بوصف علمي باسم (الديالكتيك الهابط)"[19]، وهذا شيء طبيعي بالنسبة للباحث الذي يرى الأشياء من زاوية رؤية الفكر الماركسي المعرفية الكلية، لأنه سيحصر رؤيته بتصنيف الآخرين بتصنيفين اثنين لا ثالث لهما، إما أنهم ماديون واقعيون في رؤيتهم ومعرفتهم وهذه هي المعرفة التي يعترف بها ويقرها ويصفها بالعلمية، أو أنهم تأمليون مثاليون، وهذه المعرفة هي التي ينفيها ويقصيها ولا يعترف بها ويصفها بالرجعية والخرافة والشعوذة، في حين أنّ الفكر الإسلامي لا يمكن أن نحصره بهذا التصنيف، فهو تصنيف يقفز فوق الحقائق ويشوه المفاهيم.

فالفكر المثالي ينطلق من رؤية معرفية كلية تحصر مصادر المعرفة في مصدر واحد وهو العقل، والوجود بكل ما فيه متوقف عليه، في حين أنّ الوجود في الرؤية الإسلامية لا يتوقف على الإدراك فمن الأشياء الموجودة ما يُدرِكها مدرك ويعجز عن إدراكها مدرك آخر، ولا يكون ذلك قادحاً في وجودها، بل هي موجودة سواء أدركها أم لم يدركها، فالإدراك ليس شرطاً في الوجود وإنما الوجود شرط الإدراك [20]. فالحقائق والأشياء لابدّ من وجودها أولاً مستقلة عن الإنسان وعقله وحواسه، لكي يمكننا معرفتها وإثباتها والتسليم بها ثانياً، أي أن هناك علاقة اعتمادية بينهما، وأول تلك الحقائق وجود هذا الوجود بما فيه الإنسان، والإقرار بقدرته على المعرفة بما ركب فيه الله (ﷻ) من قدرات عقلية وحسية، ووجود واجب الوجود خالق هذا الوجود والإنسان، فإثبات الواضح تحصيل حاصل لا قيمة له، بل هو امتهان للعقول البشرية، والتشكيك في ذلك إنما هو مجارات للشكاكين واللا أدريين في منهجهم، الذين ينكرون الحسيات والبديهيات عناداً، ولا يبتغون الحق. **فالرؤية الكلية الإسلامية كما ذكرنا تدور حول ثلاثة محاور رئيسة**

---

(19) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 27.

(20) ينظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د.راجح عبد الحميد الكردي، الكتاب الثاني: ربانية المعرفة وموقفها من المثالية والواقعية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، ط 2، 2003: 75، 116, 234.

وهي: الله والإنسان والوجود (عالمي الشهادة والغيب)، وهي من ثوابت الفكر الإسلامي، التي تميزه عن الرؤية الفكرية الغربية الإقصائية، المادية منها والمثالية، التي تدور حول محورين هما الطبيعة والإنسان [21]، أي أن الفكر الإسلامي لا يسلم بفكرة وحدة الوجود الروحية (pantheism)، ولا بوحدة الوجود المادية (pancosmism)، وإنما يقر بتعدد مستويات الوجود، أي أن هناك هرمية وجودية حقيقية بالغة الاختلاف وهي (الله والإنسان والوجود) وهذا يقتضي تعدد مصادر المعرفة، لا أحادية المصدر[22].

إنّ هذه القضية المعرفية الكبيرة والمهمة، ستسحب معها **المعايير** التي من خلالها نحكم على أنّ هذه المعرفة الإنسانية هي معرفة علمية أم غير علمية، فتحديد هذه المعايير سيعتمد على الرؤية المعرفية الكلية التي ينطلق منها الباحث ومصادر المعرفة التي تقرها، وهذه المعايير ستؤثر في تكوين التصورات والمفاهيم حول أي موضوع مطروح للبحث.

فالمنهج الفكري الذي يتبنى الرؤية الفلسفية المادية سيسلم **بأحادية سببية مادية** ، وسيستخدمها بوصفها معيارا وحيدا تفهم من خلاله الظواهر وتفسر به، ويصف المعرفة المنبثقة من منهجه بأنها معرفة موضوعية ملموسة، بحيث يدعي أنّ الباحث قد تجرد من خصوصيته الثقافية ومن التزامه الخلقي، ومن عواطفه الإنسانية الذاتية، بحيث يتحول عقله إلى صفحة بيضاء يسجل الحقائق ويرصد التفاصيل بحياد شديد.

وبذلك تتحول الظاهرة موضوع الدراسة إلى مجرد شيء مادي، تهمل فيه القيم والغائيات والمركب والتعددي وغير المتجانس والدوافع الداخلية، لأنّ كل ما لا يمكن اختزاله من الظواهر المدروسة وتنميطه وإدخاله في شبكة السببية الواضحة

---

(21) ينظر: تكوين العقل العربي، د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، ط7، 1998: 29.

(22) ينظر: تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية، د.أحمد داود أغلو، ضمن كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي (حلقة دراسية)، تحرير د.حسن فتحي ملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان–الأردن، ط1، 1420هـ–2000م: 119، 122.

المادية، فانه يهمش ويقصى ويصبح غير علمي، فوضوي، غير طبيعي، ولا يصلح موضوعا للبحث، ويصبح كل منهج ومعرفة يعتنيان بمثل هذه المواضيع هما غير علميين، ومن ثم لكي تكون التفسيرات تفسيرات علمية مادية شاملة ونهائية–حسب الرؤية المادية–لابد أن تمثل قوانين عامة مادية بسيطة خالية من القيم والغائيات، متسمة بالتراكم والاستمرار، متطابقة مع الواقع المادي البسيط، إذ كلما تجردت الظواهر من خصوصيتها القيمية والإنسانية والغائية، وارتفع المستوى التعميمي فيها، ازدادت المعرفة علمية ودقة، وأصبحت معرفة عالمية، تسد فيها الثغرات كلها وتصفى فيها الثنائيات، لتصل إلى مستوى القانون الطبيعي المادي العام، وهذا تحيز لرؤية مادية، تفترض موضوعا مرصودا دون ذات راصدة، وتفترض واقعا ماديا بسيطا وعقلا ماديا بسيطا يسجل كل شيء بصورة آلية تراكمية[23].

أما المنهج الفكري الذي يسلم بالذاتية المطلقة، المنغلقة على ذاتها، **فسيشترط ترابط الأفكار** فيما بينها واتساقها حسب، ويستخدمها بوصفها معياراً أحادياً للمعرفة.

في حين أنّ المنهج الفكري الذي يقر بتعدد مستويات الوجود، سيسلم **بمبدأ الثنائية**، وهذا المبدأ يقر بالثنائيات المعرفية ولا يقصيها، لصالح الأحادية المادية أو المثالية، لأنه ينطلق من رؤية إسلامية للوجود، لا تختزل الواقع أو الوجود إلى عناصره الأولية المادية، أو إلى عناصر مثالية، بل إنّ الوجود يضم عناصر من المحدود واللامحدود، التي تعد صدى للثنائيات الكبرى، ثنائية الخالق والمخلوق، الإنسان والطبيعة.

وهي ثنائية قائمة على علاقة الوسطية أو التوازن والتكامل ، التي تعني تجاور الأشياء مع تمايزها، وتوازنها وعدم اختلاطها واندماجها وفناء أحدها

---

(23) ينظر: فقه التحيز، د.عبد الوهاب المسيري، ضمن كتاب: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، تحرير: د.عبد الوهاب المسيري، مؤسسة انترناشيونال جرافيكس، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1417هـ–1996م، الجزء1: 54، 55 –56، 58، 97، 98، 100.

بالآخر، أو توحدها، فكل منها لا يفقد خاصيته سواء أكانت هذه الأشياء أضدادا أم غير أضداد، فلا يقصي أحدها الأخر بل يكمل بعضها بعضا.

فهي ليست عملية تلفيقية لا جهد فيها إلا الجمع، بل هي عملية اجتهادية تسعى إلى الحكمة والحق والصواب، لتضمه في نظم جديد، فهي تجمع بين الشيئين في علاقة تجاورية، كما يقتضي الواقع، ثم تحاول أن توازن وتعادل بينهما، من أجل ما يتطلبه الاتساق، وتستلزمه مجريات التاريخ والزمان، أي أنّ هناك عنصر التدخل الواعي في الأشياء الطبيعية، وإخضاعها للنظام والاختيار والتوجيه، فالإنسان أصبح يملك حركته ويوجهها ولا تملكه هي، فهو ليس حبيس المادة والواقع [24]. وهي لا تعتني بتوليد شيء أو انبثاقه أو استنباطه من شيئين بعد أن يفني بعضها بعضا ليخرج شيء آخر، يعيد ذلك الصراع، ويكون له وجوده المستقل، الذي يلغي أصله كما في الفكرة الجدلية [25]. فهذه الوسطية المتوازنة تقر بوجود الثنائيات المتضادة ولكنها غير داخلة في علاقة صراع، بل هي تدخل في حركة وعلاقة تدافع فيما بينها لا يلغي أحدها الآخر بل كل يحتفظ بتميزه ليصل إلى شيء آخر جديد.

وهو تدافع يحتاج إلى الإرادة البشرية لتغليب موقف على موقف، كما يحتاج إلى الإرادة والعناية الإلهية، لأن الإنسان محدود القدرات، ولا يعني هذا مصادرة حريته وتجميد حركته وإبعاده عن مسؤوليته، بل إنّ هذه الإرادة حسب التصور الإسلامي، هي قوة تحث الإنسان على العمل وتجعل التغير الاجتماعي والتاريخي

---

(24) ينظر: الوسطية العربية: مذهب وتطبيق، د.عبد الحميد إبراهيم، مطبعة القاهرة الجديدة، 1979: 26، 59، 75، 77، 98، 108، 180–184، 193، 195–199، 302، 304، 308. تجديد الفكر العربي، د.زكي نجيب محمود، دار الشروق، بيروت–لبنان، القاهرة–مصر، ط5، 1398هـ–1978م:274–287.

(25) ينظر: تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، جورج بليخانوف، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، مراجعة: د.مراد وهبة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1975: 82–83. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط5، 1386هـ–1966م: 78. الوسطية العربية: 183–184، 301.

مرهونا بالفعل الإنساني والمبادرة البشرية، وهي مرحلة تالية لتنظيم القلق، وتخليص الإنسان من الإحساس بالعبثية والعدم واللاجدوى والتمزق، فالدفع هو حركة لازمة بين الناس لا تصل إلى الشقاق والصراع، لأن الكل يدور بإذن الله وتحت عين رعايته، فهي عملية توازن بين القيم الروحية والقيم المادية[26].

لذلك فهذا المنهج يُسجل المتغيرات كما يُسجل الثوابت، ويعترف بالنسبي كما يقر بالمطلق، وهو لا يركز على الكلي دون الجزئي، ولا على العام دون الخاص، ولا على الاستمرار دون الانقطاع، ولا على عكس هذه الثنائيات، فالعالم هو كل متماسك مكون من كليات متماسكة مكونة بدورها من أجزاء متماسكة لكل شخصيتها ووظيفتها المقدرة وقيمتها في ذاتها، ولكنها لا تفهم إلا بالعودة إلى الكليات، ولكنها ليست كليات صلبة مادية، بل إنّ مركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها، ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوي ثغرات داخلها، وعليه فإنّ هذه المعرفة تحاول الوصول إلى خصوصية الظاهرة وتنوعها دون أن تهمل عموميتها، وتحاول الوصول إلى النقط المفصلية التي تصل بين ظاهرة وأخرى وتفصل بينهما، دون أن ترد الجزء إلى الكل، أو الخاص إلى العام، أو تفرض الاستمرارية على الانقطاعات[27].

إنّ الرؤية المادية الماركسية ومعيارها الأحادي المادي الملموس اللذين انطلق منهما نصر حامد أبو زيد، **أجدهما أثرا في تصوراته**، فهو:

---

(26) ينظر: الوسطية العربية: 130، 183، 302، 305–307. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، القسم الأول، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 2، 1965: 134–135، 137، 140–141. في النقد الإسلامي المعاصر، د.عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 3، 1404هـ–1984م: 6، 161–164، 166–174. مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، د.عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط 2، 1408هـ–1988م: 41–42، 57–59، 60–65. في النقد التطبيقي، د.عماد الدين خليل، دار البشير، عمان–الأردن، ط 1، 1419هـ–1998م: 9–10.

(27) ينظر: فقه التحيز، الجزء 1: 49، 99–100. في أهمية الدرس المعرفي، أ.د.عبد الوهاب المسيري، ضمن كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي: 52–54.

لا يفرق في دراسته وتطبيقه للمنهج البنيوي التوليدي الماركسي، بين ثنائية النص الإلهي والنص البشري، كما يفرق الفكر الإسلامي الذي يسلم بمبدأ الثنائية، إذ يصف كليهما بأنهما نص لغوي ومنتج ثقافي، وإن كان يقر بمصدر النص القرآني بأنه نص إلهي على مستوى الاعتقاد، ولكن على مستوى الدراسة والتطبيق لا يقر بذلك، إذ يعرفه بأنه نص لغوي ومنتج ثقافي بدون أي خصوصية، فهو يسحب صفة القدسية عن النص القرآني ليستوي بذلك مع سائر النصوص البشرية، ويجعله كأي نص لغوي أدبي بشري عربي ممتاز –كما يصفه بل إنه يرى بأنّ في القرآن نصوصا أدبية ممتازة وإعلامية غير ممتازة وهي قليلة[28]– تشكل في الواقع الذي عاشه وتكون من الثقافة التي ينتمي إليها، أحدث أثراً ثقافيا في الثقافة العربية، في زمن من الأزمان. فأين صفات إعجازه؟ هذا السؤال وغيره ينحى جانبا وينفى من ثنايا بحثه العلمي لأنه سؤال غير علمي من وجهة نظر العقل المادي الفيزيقي، وهذا التعريف مرتكز في تصوراته على مبدأ الأحادية السببية المادية، لذلك لا نجد فيه ثنائية النص الإلهي والنص الإنساني، المنبثقة من مبدأ الثنائية القائم على الوسطية والتوازن.

وهذا التصور سينسحب على صاحب النص القرآني وهو الله جل جلاله، فتعريفه للنص القرآني بأنه منتج ثقافي سيبعد عنه مصدره الإلهي على مستوى الدراسة [29]، فهو يقصيه منها ويعلن موته شأنه شأن المنهج البنيوي عموما والبنيوي التوليدي الماركسي خصوصاً، لأنه غيبي لا مادي ولا يدخل ضمن مصطلح من مصطلحات المنهج البنيوي التوليدي، فهو مرتكز في تصوراته على مبدأ الأحادية السببية المادية، ودراسة المؤلف تتنافى مع معايير العلمية في ذلك المنهج.

لذلك نجده يصف مناهج العلماء المعاصرين السابقين عليه جميعها من غير تمييز، التي درسوا من خلالها النص القرآني بأنها خطابية ووعظية وغير

(28) ينظر: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 188.
(29) ينظر: المصدر نفسه: 26، 57.

علمية ولا تكشف شيئا جديدا فهي تشبه طرائق الحواة والمشعوذين، لأنها بدأت دراستها بمصدر النص القرآني، إذ يقول "ولعل الحديث عن دور الواقع والثقافة في تشكيل هذه النصوص يمثل نقطة الانفصال، وربما التدابر، بين منهج هذه الدراسة وبين **المناهج الأخرى** التي يتبناها **الخطاب الديني المعاصر** عند مناقشة مثل هذه القضايا حيث تعطى الأولية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن **الله عزّ وجلّ (قائل النص)** ثم يلي ذلك الحديث عن **النبي ﷺ (المستقبل الأول)** للنص، ثم يلي ذلك الحديث عن **الواقع** تحت عناوين (أسباب النزول) و(المكي والمدني) و(والناسخ والمنسوخ). إنّ مثل هذا المنهج–إن اكتملت له أدوات البحث المنهجي من الدقة والاستقصاء– بمثابة ديالكتيك هابط في حين أن منهج هذه الدراسة بمثابة ديالكتيك صاعد. وعلى حين يبدأ المنهج الأول من **المطلق والمثالي** في حركة هابطة إلى **الحسي والمتعين** ، فإنّ المنهج الثاني يبدأ من **الحسي والعيني** صعوداً، يبدأ من **الحقائق والبديهيات** ليصل إلى **المجهول** ويكشف عما هو خفي. إنّ معضلة المنهج الأول أنه يعتمد على **التأمل** ، ومن ثم يكون عرضة للانغماس في **الأقاويل الخطابية** ، وبذلك يتحول الخطاب العلمي من خلال هذا المنهج عن مهمته الحقيقية ليؤدي مهمة أخرى هي **مهمة الوعظ والإرشاد**. ولعل هذا يفسر لنا اختلاط مفهوم العالم بمفهوم الواعظ والخطيب في ثقافتنا الدينية. ونأمل أن يؤدي المنهج الذي تتبناه هذه الدراسة إلى تجاوز هذه المعضلة. المعضلة الثانية التي يقع فيها المنهج الأول–ونأمل أن يتجاوزها منهج هذه الدراسة– خطر الوقوع في الإجابات الجاهزة والانسياق في دوامة التشويش الأيديولوجي حيث يبدو الباحث– في إطار هذا المنهج– وكأنه يكتشف جديداً، وهو في الواقع يمارس **دور الحواة والمشعوذين** فيخرج من ثيابه ما سبق أن خَبَّأه وذلك ليدهش الناس وينال إعجابهم. وما يكون الباحث قد خبأه في هذه الحالة ليس سوى ما قاله في نفس القضية وعن نفس الموضوع "[30]. في حين أنه يزعم في بحثه أنه يتبع منهجا علميا والعلمية من سماتها الأساسية الموضوعية، إذ يقول " وفي هذا الكشف نأمل أن نساهم في

(30) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 26.

تعرية الوجه الحقيقي لكثير من مفاهيم الخطاب الديني المعاصر باستخدام أساليب الدرس العلمي "[31].

ثم إنّ قوله إنّ النص القرآني هو منتج ثقافي، يحتم أن يكون هناك مادة مادية خام، ومُنتِجٌ، ومُنتَجٌ، وأنّ المُنتِجَ هو مجرد آلة مادية أو وسيلة يتم بواسطتها فقط إنتاج المُنتَج ثم يتم التركيز على المُنتَجِ ومواده الخام لا المُنتِجِ.

وهذه هي الفكرة الأساسية للمنهج البنيوي التوليدي الماركسي الذي طبقه نصر حامد أبو زيد على النص القرآني، فهو يركز على المُنتَجِ الثقافي وهو النص القرآني، والمواد الخام التي كانت منتشرة في ذلك الواقع وهي الثقافة العربية ولغتها، وبما أنه أبعد الله عز وجل بوصفه مُنتِجاً –إذا استخدمنا مصطلحات هذا المنهج مع تحفظنا على هذه التسمية– لأنه غيبي لا مادي ولا يدخل ضمن مصطلح من مصطلحات المنهج البنيوي التوليدي، فإذا لابد أن تكون الثقافة العربية المتجسدة في اللغة العربية التي هي مادة خام، هي نفسها في الوقت نفسه التي أنتجت المنتج الثقافي أي النص القرآني، إذ لا يمكن منطقيا أن ينتج المنتج من ذات نفسه، أي أن البنية التحتية التي هي الواقع الاقتصادي والاجتماعي، هي التي أنتجت البنية الفوقية، ومن هذه البنية الفوقية الثقافة وأهم محور في هذه الثقافة العربية هو النص القرآني، لأنه وصف الحضارة العربية بأنها حضارة النص، وكأنّ الإنسان العربي الذي تمثل هذه الثقافة وأنتجها هو مجرد وسيط يستبعده من الدراسة أيضا، وإلا كيف يمكن أن نتخيل ونتصور أن الثقافة العربية هي التي أنتجت نفسها، ثم هذه الثقافة هي التي أنتجت النص القرآني من ذات نفسها [32]. وفي ذلك يقول "إنّ النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن **الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي**

(31) المصدر نفسه: 28.

(32) ينظر: المصدر نفسه: 106.

لظاهرة النص "[33]. فهو بذلك يبعد كل تصور وفكرة ميتافيزيقية غيبية غير مادية تعكر عليه مفاهيمه العلمية، أي أنه يشد النص القرآني على مقصلة منهجه البنيوي الماركسي، لكي يخرج بمخرجات علمية مادية ملموسة من وجهة نظر بنيوية ماركسية، وهو مستند في ذلك إلى مبدأ الأحادية السببية المادية الملموسة كما ذكرنا بوصفه معيارا علمياً وحيداً في هذا المنهج، لذلك فإنّ قول العلماء بوجود القرآن في اللوح المحفوظ[34]، مستندين في ذلك إلى قوله تعالى "**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ () فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ** "[35]، وقوله " **فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ () وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ () إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ () فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ () لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ () تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ** "[36]، وقوله تعالى " **حم () وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ () إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ () وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ** "[37]، هو قول رجعي وخرافي وأسطوري وغير علمي، مع أنّ هذه الحقيقة مأخوذة من نصوص القرآن الكريم، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ المنهج البنيوي الماركسي الذي يتبناه نصر حامد لا يعترف بالوحي أيا كان بوصفه مصدرا معرفيا كما ذكرنا، لذلك يتعكر مزاجه وتهتز حقائقه العلمية البديهية وتطمس، ولا يكون هناك مجال لفهم ظاهرة النص القرآني فهما علمياً، عندما يسمع قول العلماء بوجود ميتافيزيقي سابق للنص في اللوح المحفوظ.

---

(33) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 24، وينظر: 42، 100–102، 117، 131، 134،.

(34) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ط 1، القاهرة، 1967: الجزء1: 117. علوم القرآن، أحمد عادل كمال، تقديم السيد سابق، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط 2، 1386هـ=1967م: 16–19. محاضرات في علوم القرآن، غانم قدوري حمد، دار الكتاب للطباعة، بغداد، ط1، 1401هـ=1981م: 39–42.

(35) سورة البروج، الآيتان (21–22).

(36) سورة الواقعة، الآيات (75–80).

(37) سورة الزخرف، الآيات (1–4).

ثم إنّه يذهب إلى أنّ الخطاب الديني المعاصر كما يصفه، ومن قبلهم علماء القرآن، وقعوا في تناقض عندما قالوا بوجود غيبي للقرآن في اللوح المحفوظ، قبل أن ينزل على الرسول محمدﷺ، وفي الوقت نفسه درسوا أسباب النزول وفرقوا بين المكي والمدني، وهما علمان يجعلان النص القرآني مرتبطا بالزمان والمكان اللذين نزل فيهما [38]، وهذا التصور طبيعي لمن لم يفهم طبيعة رؤية الفكر الإسلامي الكلية للمعرفة ومصادرها ومعاييرها، وأنها تنظر إلى المعرفة الإنسانية بأنها معرفة متكاملة، لا يقصي أحدها الآخر، إما الواقع أو الوحي أو العقل، بل تحاول أن توازن بين معطيات الوحي المعرفية في كون النص القرآني هو في اللوح المحفوظ، وبين معطيات الواقع في كون ضرورة معرفة أسباب النزول للوصول إلى الدلالة ولمعرفة الناسخ من المنسوخ...إلخ، وتصوغها بمقدمات متسقة مع مبادئ العقل، لتصل إلى نتائج صحيحة، فمن المسلم به أن الواقع بصورة عامة ولا نحدده بالواقع العربي وتطوره، سواء أكان الواقع الذي نزلت فيه النصوص القرآنية أو المستقبل الذي سيأتي فيما بعد ويصبح واقعا –لأن الله عز وجل عنده علم ما كان وما هو كائن وما سيكون– له دور إلى حد ما في نزول الآيات القرآنية ونظمها، فمن أجل تغييره وتغيير البشرية جمعاء أنزلت النصوص، بل إنّ إرسال محمد ﷺ بالقرآن والإسلام هو رحمة للعالمين جميعهم، أي أني لا أحدده بالواقع المادي، أو الإنساني حسب، ولكن ليس من الضرورة أن نقول بأنّ العلاقة بين النص القرآني والواقع العربي الذي نزل فيه وثقافته، هي علاقة إنتاجية، أي أنهما هما اللذان أنتجا النصوص القرآنية وشكلوها، بكل ما تعنيه كلمتا الإنتاج والتشكيل، ونقصي أي حقيقة تناقض هذا التصور، فهذا أمر مرفوض، ومحاولة لشد النص القرآني على مقصلة التصورات الماركسية المادية الأحادية، فإذن لا وجود لأي تعارض أو تناقض في الجمع بين معطيات الوحي والواقع من خلال رؤية الفكر الإسلامي.

إنّ زعم نصر حامد أبو زيد بأنّ النص القرآني هو منتج ثقافي من نتاج الثقافة العربية التي هي من نتاج الواقع العربي، يصطدم بالنصوص القرآنية التي

(38) ينظر: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 75–76، 97–98.

كشفت عن أحداث غيبية لم تقع بعد على أرض الواقع، فعلى سبيل المثال انتصار الروم على الفرس بعد أن غلبوا من الفرس أنفسهم، قال تعالى " **غُلِبَتِ الرُّومُ () فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ () فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَ ْ فوَحُ الْمُؤْمِنُونَ () بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاء وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ () وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ () يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ** "[39]، فهذا النص يتناقض مع ما زعمه، فهو حدث لم يحدث بعد قبل نزول هذه الآيات في الواقع السياسي ليدخل في نطاق الثقافة العربية أو الثقافة الرومانية أو الفارسية أو الإنسانية عموماً، فأنى يكون النص القرآني منتجاً ثقافياً، أم أنّ هذا الحدث هو حدث غير حقيقي وإنما هو تطوير ثقافي حسب لحدث غلبت الفرس على الروم لمصلحة الأيديولوجية العربية الإسلامية كما يصفها.

إذ أجده يصف الحدث الحقيقي الغيبي لسماع الجن للقرآن الكريم وتقسيمهم إلى مؤمنين وكافرين، الذي أنبأنا الله به في كتابه العزيز [40]، بأنه نوع " من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى" [41]، وكأنّ هذه الأخبار الغيبية التي يقصها النص القرآني هي أخبار غير حقيقية، فهي مجرد تطوير ثقافي خيالي متوافق مع معطيات الثقافة العربية الشعبية الخرافية قبل الإسلام التي تؤمن بوجود الجن، لأن المنهج البنيوي الماركسي المنطلق من الفكر المادي الجدلي لا يؤمن بوجود الجن فهو عالم غير ملموس أو مرئي لا يدخل ضمن مفهوم الواقع المادي، فهي أوهام من صنع الثقافات المتخلفة غير العلمية، صاغها النص القرآني بطريقة بنائية خاصة من خلال آلياته اللغوية ليعيد تركيبها في نسق جديد مستقل استقلالا نسبيا عن الثقافة التي تعبر عنها وعن الواقع الذي أنتجهما[42]، وما هذا إلا إسقاط

(39) سورة الروم، الآيات (2–7).
(40) ينظر: سورة الجن، الآيات (1–17).
(41) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 36.
(42) ينظر: المصدر نفسه: 35.

لتصورات ومفاهيم جاهزة عن نصوص أدبية إنسانية –توظف المعطيات الثقافية السابقة عليها– على النص القرآني الإلهي.

بل ماذا يقول في حدث الإسراء والمعراج، الذي خرق الله من أجله نواميس الكون وقوانين الزمان والمكان، التي خلقها وحفظها بحفظه، والذي أكدته نصوص قرآنية ونبوية، مثل قوله تعالى " **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ** "(43)، فهل لهذا الحدث بذور في الثقافة العربية قام بتطويرها النص القرآني لصالحه، فهو حدث لم يحدث في تاريخ البشرية جمعاء أو في تاريخ الأنبياء، بل هو مختص بالنبي محمدﷺ. أم أنه يحذف هذه النصوص أو يسكت عنها لكي لا تناقض ما يتبناه، كما يفعل مع النصوص الأدبية البشرية(44).

هذا غير الأمور الغيبية التفصيلية عن يوم القيامة والجنة والنار، والحقائق العلمية التي ضمنت في النصوص القرآنية من وحي الله عزوجل، التي لم تصل إليها البشرية بعد...إلخ، فهل يمكن أن نقول بعد ذلك بأن النص القرآني هو منتج ثقافي.

وكذلك نجد معياره في مصداقية النصوص بصورة عامة الإنسانية وغيرها، ومنها النص القرآني هو معيار سببي أحادي مادي ملموس، وهو تقبل الثقافة له، وعدم مصداقيته هو رفض الثقافة له، وهذا التقبل والرفض يختلف من زمن تاريخي إلى زمن آخر، إذ يقول "وحتى لا نقع فيما وقع فيه القدماء **فإنّ مصداقية النص في منهج تحليل النصوص لا تنبع من دليل خارجي، بل تنبع من تقبل الثقافة للنص واحتفائها به.** لقد اختلف القدماء حول هذه الإشكالية، وانصب خلافهم فيها حول نقطة جزئية هي: هل يحتاج النص إلى دليل خارجي لإثبات مصداقيته، أم أنه يتضمن في داخله هذا الدليل؟ وإذا كانوا جميعاً قد اتفقوا على ضرورة وجود معيار خارجي فإنهم اختلفوا في طبيعة هذا المعيار، هل هو العقل أم المعجزة

(43) سورة الإسراء، الآية (1).

(44) ينظر: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 106–107.

الباهرة التي تقع على يد الرسول ؟ وقد انتهى الفكر الديني القديم إلى أن المعجزة الكبرى هي النص ذاته (...) **وفي منهج تحليل النصوص تنبع مصداقية النص من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة النصوص، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصاً دالاً فهو كذلك. وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، فتنفي ما سبق لها أن تقبلته، أو تتقبل ما سبق لها أن نفته من النصوص** "[45].

ثم إنّ مفهوم الثقافة لديه كما بينت هي نتاج الواقع المادي حسب، أي أنّ الثقافة التي يقصدها هي ثقافة مادية كذلك نتاج واقعها المادي، وليست ثقافة إسلامية.

وأخيراً يمكنني القول إنّ نصر حامد أبو زيد عرض في كثير من الأحيان في كتابه هذا مسائل قديمة وليست بجديدة وهي مسلم بها في علوم القرآن، ولكنه وظفها التوظيف الخاطئ البعيد عن الموضوعية، وشدها شدا لكي تتلاءم مع المنهج البنيوي التوليدي الذي طبقه ومصطلحاته، فحرفها عن مسارها الصحيح، فعلى سبيل المثال:

إن النص القرآني هو نص لغوي، هي قضية معروفة ومسلم بها ولكن أن نساوي بينه وبين النصوص اللغوية البشرية دون إضفاء أية خصوصية عليه في فكرنا ودراستنا، فهذا هو المرفوض.

بما أنّ النص القرآني هو نص لغوي فمن الممكن تطبيق منهج لغوي عليه، وهذا وارد ولاشيء فيه، فالعلوم العربية اللغوية التي تسمى علوم الآلة هي الأساس التي انطلقت منه دراسات أصول الشريعة، ولكن أن نطبق منهجا لغويا بنيويا توليديا ماركسيا يقصي صاحب النص ويعلن موته، ويعلن أن النص القرآني هو منتج ثقافي، فهذا أمر مرفوض في دراسة النص القرآني، ويبعده عن مقاصده.

إن النص القرآني عبارة عن رسالة مرسلة من مرسل إلى متلق، وأن وظيفة النص القرآني هي وظيفة اتصالية إعلامية، فهي قضية لا غبار عليها، ولكن أن نركز على النص والواقع ونقصي صاحب النص أي المرسل من الدراسة، أو

(45) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 27-28.

نجعل هذا الأمر هو دليل على أنّ الواقع والثقافة العربية هي التي كونت النص القرآني وشكلته ولا وجود لأي أمر غيبي أو لوح محفوظ، وبذلك سنلغي نزول نصوص القرآن الكريم من الله عزوجل إلى اللوح المحفوظ فهذا هو المرفوض.

إنّ القرآن الكريم لم ينزل جملة واحدة بل نزل منجما، فهذا أمر مسلم به، أما أن نقول بأن القرآن الكريم كونته الثقافة العربية وشكلته على مدار أكثر من عشرين عاما فهذا أمر مرفوض وقفز فوق الحقائق، لأنّ القرآن الكريم هو كلام الله عز وجل أنزله على رسوله الأمين محمد ﷺ، ولم تكونه الثقافة العربية قبل الإسلام وتشكله.

بالطبع أنّ المتلقين الذين تلقوا النصوص القرآنية –التي هي وحي من الله عز وجل وليست هي منتج ثقافي– في الحضارة العربية الإسلامية كان لهم دور في الاجتهاد لفهم النصوص الظنية الدلالة وفقهها، وللتأويل بوصفه آلية من آليات الفكر الإسلامي دور في ذلك أيضاً، فضلا عن الواقع والتحديات التي عاشوها...وغيرها من العوامل، أما النصوص القطعية الدلالة فلا اجتهاد فيها ولا تأويل، لذلك أجد أنّ علماء أصول الشريعة كانوا حريصين كل الحرص على تصنيف النصوص وتقسيمها، وإعطاء مفاهيم واضحة عنها، بخلاف ما ذهب إليه نصر حامد عندما قال أنّه ليس هناك بحث علمي عن مفهوم للنص في تراثنا الإسلامي.

فمصطلح النص استخدم في دراسات علماء الشريعة، بثلاثة معان:

الأول: هو " كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء أكان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً، حقيقةً أو مجازاً، عاماً أو خاصاً، اعتداداً منهم للغالب لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص، وهذا المعنى هو المراد بالنصوص في قولهم عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص " [46]، فهو الكتاب

(46) كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي الفاروقي التهانوي، تصحيح المولوي محمد وجيه والمولوي عبد الحق والمولوي غلام قادر، بعناية الويس اسدرنكر التيرولي ووليم ناسوليس الايرل: المجلد2: 1405.

والسنة الذي يقابل الإجماع والقياس [47]. وبذلك يمكن أن نقول إنّ هناك نص النص (أو النص النصي)، والنص الظاهر، والنص المفسر، والنص ذو الأسلوب الحقيقي والمجازي بمفهومه العام الذي هو ضد الحقيقة، والنص ذو الدلالة العامة والخاصة، وتأويل النص، وعبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص.

أما **المعنى الثاني** : فيطلق مصطلح النص مرادفا لمصطلح الظاهر، الذي هو قسم من أقسام نصوص القرآن والسنة، مستندين إلى المعنى اللغوي فالنص في اللغة العربية يشير إلى معنى الظهور والارتفاع والانتصاب، و كل ما أظهر فقد نصّ[48]، أما اصطلاحا فالظاهر أو النص " هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع"[49].

أما **المعنى الثالث** : فيطلق مصطلح النص بشكل مغاير عن مصطلح الظاهر أي بينهما اختلاف، فهما غير مترادفين، فالنص هو " اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى " [50]، في حين أنّ الظاهر من غير قطع، واختلفوا في معنى القطع، فالشافعي أخذ القطع بمعنى " ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر فكلما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصا في طرفي الإثبات والنفي أعني في إثبات المسمى ونفي ما لا يطلق عليه الاسم " [51]، ومشايخ الحنفية " أخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل " أو بعبارة أخرى " ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل " [52]، أو بعبارة ثالثة

---

(47) ينظر: المصدر نفسه، المجلد2: 1406.

(48) ينظر: لسان العرب المحيط، ابن منظور، تقديم: عبدالله العلايلي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت–لبنان، (د.ت): جزء3 / 648 (نصص).

(49) كشاف اصطلاحات الفنون، المجلد2: 1405.

(50) المصدر نفسه، المجلد2: 1405.

(51) المصدر نفسه، المجلد2: 1405.

(52) المصدر نفسه، المجلد2: 1405.

ما " لا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل "[53]. ثم الحنفية قالوا " النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم " [54]، فهو "ما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة "[55]، وقيل " النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام "[56]، أي أن ازدياد وضوح النص على الظاهر ليس بمجرد السوق، إذ ليس بين قوله تعالى: " **وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ** "[57]، مع كونه مسوقا في إطلاق النكاح، وبين قوله تعالى: "**فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ** "[58]، مع كونه غير مسوق فيه، ليس بينهما فرق في فهم المراد للسامع، بل ازدياده بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة قطعية تنضم إليه سياقا تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق، فالمعنى المستفاد من الظاهر في قوله تعالى " **فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء**" هو إباحة الزواج، ولكنه لم يقصده الشارع أولاً وبالذات من سوق الكلام، بل قصده تبعاً ليمهد للمعنى الأصلي، وهو قوله تعالى: " **مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ**" فالمقصود بالنص وجوب الاقتصار على أربع، وهذا هو المعنى المستفاد من النص قد قصده الشارع أصالة من سوق الكلام، فازداد قوةَ وضوحٍ، وكذلك التفرقة بين البيع والربا، لم يعرف هذا الغرض من ظاهر الكلام في قوله تعالى: " **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا** "[59]، بل من سياقه، ولم يعرف هذا بدون قرينة بأن قيل ابتداء " **وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** " فهو نص في إثبات التفرقة بينهما، وأن تقدير الكلام: وأحل الله البيع وحرم الربا فأنى يتماثلان، ولو ازداد وضوحا بمعنى تدل عليه صيغة، يصير مفسرا فيكون هذا احترازا عن (المفسر).

---

(53) المصدر نفسه، المجلد2: 1405.
(54) المصدر نفسه، المجلد2: 1406.
(55) المصدر نفسه، المجلد2: 1406.
(56) المصدر نفسه، المجلد2: 1406.
(57) سورة النور، الآية (32).
(58) سورة النساء، الآية (3).
(59) سورة البقرة، الآية (275).

ويمكن القول إنّ مصطلح الظاهر، هو اللفظ الذي يتبادر معناه اللغوي إلى العقل بمجرد قراءة الصيغة أو سماعها، في حين أنّ النص هو اللفظ الأكثر وضوحا من الظاهر، لكن زيادة الوضوح هذه لم تأت من ذات الصيغة، لأن صيغة كل من الظاهر والنص على درجة سواء من حيث الوضوح، بل من حيث أنّ المعنى في النص مقصود قصداً أولياً، أو مقصود أصالة، في حين أنّ المعنى في الظاهر مقصود تبعاً، ويعرف قصد المشرع للمعنى الأصلي من النص–أي النص القرآني والنبوي– من سياقه، أو سبب نزوله –أي سبب نزول النص القرآني لأن النزول يختص به– أو وروده –أي ورود النص النبوي لأن الورود يختص به–، لا من الصيغة نفسها[60].

وقيل في تعريف النص استنادا إلى هذا المعنى أي المعنى الثالث، " النص هو الذي لا يحتمل التأويل "[61] و " النص ما دل على معنى دلالة قطعية "[62].

وأرى أنه لابد من التنبيه إلى أنّ مصطلح النص ، في الثقافة العربية الإسلامية يطلق على اللفظ المدون والمكتوب، لأنّ القرآن الكريم دون منذ زمن الرسول(ﷺ)، والسنة المطهرة كتبت بعد ذلك أيضا، وإن كانت في أصلها نقلت سماعا ومشافهة وحفظا، إذ نهى الرسول عن تدوينها خشية أن تختلط بألفاظ القرآن الكريم، إلا أنه أجاز تدوينها فيما بعد، فهذه التعاريف والمعان جميعها تدور حول كلام الله عزوجل وألفاظه في القرآن الكريم وسنة نبيه محمد(ﷺ) المدونتان.

في حين أنّ مصطلح النص (Text) في الثقافة الغربية تجاوز مفهوم النص اللفظي المدون والمكتوب إلى مفهوم آخر، فهذا المصطلح له معنيان في الثقافة الغربية، **الأول:** النص (Text) مرتبط من حيث تكوينه بالكتابة فهو مشتق من الفعل اللاتيني (Texeve) أي ينسج، فهو يوحي بنسج أشكال الحروف المكتوبة

---

(60) ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون: المجلد 2: 1405–1409. أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية، عبد المنعم صالح العلي العزي، المعروف باسمه المستعار محمد أحمد الراشد، دار المحراب للنشر والتوزيع، فان كوفر–كندا، ط 2، 1424هـ–2003م: المجلد1، الجزء2: 34–37.

(61) كشاف اصطلاحات الفنون، المجلد2: 1406.

(62) المصدر نفسه، المجلد2: 1406.

أكثر مما يوحي بالكلام [63]، وهو في الأصل يطلق على نصوص الكتاب المقدس كاملة، أو فقرات منه أو يدل عل .ى النص الأساسي (المتن) للكتاب مجرداً من الملاحق والهوامش والملاحظات [64]ولا يكون كذلك إلا إذا كان مكتوباً. إلا أنه تجاوز مفهومه الكلام المكتوب[65]، إلى معنى آخر، وهو المعنى **الثاني:** فهو كل شيء له معنى متكامل وموضوع، مبعوث من مرسل إلى متلق [66]، أي أنّ هذا المفهوم سيعد كل جنس لساني أو غير لساني نصّا، مادام يحمل موضوعاً ومعنى ومنسوباً لمرسل ومبعوثاً لمتلق، فالكلام المكتوب أو الشفاهي ولوحات الرسم والتشكيل والنحت والعمارة...وغير ذلك، تعد نصوصاً لتماثلها مع تلك الشروط، وفي ذلك يقول رولان بارت في كلامه عن التناص، إنّ من الاستحالة العيش خارج النص اللانهائي، سواء كان هذا النص ملصقا (بروست) أو صحيفة يومية أو شاشة تلفازية[67]. فالنص سيقترب بذلك من مفهوم العلامة (Sign) من حيث عدم اقتصارها على العلامات اللفظية وتجاوزها إلى العلامات غير اللفظية، فهي شيء

(63) ينظر: نظرية النص، رولان بارت، ترجمة: منجي الشملي وآخرون، مجلة حوليات كلية الآداب، العدد 27، 1988: 69–70.

(64) ينظر: المورد القريب، مزدوج قاموس عربي–إنكليزي وإنكليزي–عربي ، منير البعلبكي ود.روحي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان، ط2، 1996: 391.

(65) ينظر: اللغة الثانية: في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، فاضل ثامر، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 1994: 74.

(66) ينظر: نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات، ب. إ. أوسبنسكي وآخرون، ترجمة: نصر حامد أبو زيد، ضمن كتاب: أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السميوطيقا: مقالات مترجمة ودراسات، إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية، القاهرة، ط1، 1986: 323.

(67) ينظر: مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد، مارك أنجينو، ضمن كتاب: في أصول الخطاب النقدي الجديد، مجموعة من المؤلفين، ترجمة وتقديم: أحمد المديني، دار الشؤون الثقافية العامة(آفاق عربية)، بغداد، ط1، 1987: 107.

دال (Signifier) يدل على شيء آخر، وهو المدلول (Signified)[68]. فالنص في الثقافة العربية الإسلامية القديمة والحديثة كما نجده عند علماء الشريعة، لم يُستخدم بهذا المفهوم الأخير الشمولي، والفضفاض، الذي يفلسف المفهوم ويميعه.

(68) ينظر: علم العلامات (السيميوطيقا)، فريال جبوري غزول، ضمن كتاب: (أنظمة العلامات): 14. السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد، سيزا قاسم، ضمن كتاب: (أنظمة العلامات): 19.

The Concept of the "Tex"t in the Contemporary Arabic Discourse: The Vision of Nasr Hamed Abu Zeid as a Model: A Critical Study

D. Ahmad Adnan Hamdi [*]

Abstract

The term "text" has witnessed a great concern in contemporary western and Arabic studies. Many studies tackled this topic in various scientific fields such as social, psychological, literary studiesetc up to the time that this topic had its own scientific term called (The Science of Text). This science has dealt with studies tackling the conception of this text, the method of learning it, its fields and common related terminologies.

This research will tackle the study of the book entitled (The concept of the text: A study in Quraٔnic Sciences by Nasr Hamed Abu Zeid). This book was one of the contemporary Arabic writings which applied the western critical methods taking into considerations their concepts, terminologies, and backgrounds. It aims at studying the Quraٔnic text.

The research will deal with the followings:

First: Nasr Abu Zeid's conception of the text, particularly the Quranic text.

Second: How did Abu Zaid read the Quraٔnic text?

Third: Criticizing his concept and method.

([*])Dept. of Arabic / College of Arts/ University of Mosul.