tokat ilmiyat dergisi

Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of Ilmiyat
11/1 (Haziran | June 2023)
e-ISSN 2717-610X

نفيُ قداسةِ الخطابِ القرآنيِّ عند نصر حامد أبو زيد "دراسةٌ نقديّةٌ"

(The Negation of the Holiness of the Quranic Discourse at Nasr Hamid Abu Zaid "A Critical Study")

(Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Kur'anî Hitâbın Kutsallığının Reddi Eleştirel Bir İnceleme)

Abdülkerim SOLİMAN

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir 9 Eylül Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagati
İzmir | Türkiye
abdelkreemameen@yahoo.com

Assist Professor, İzmir 9 Eylül University
Faculty of Theology
Arabic Language and Literature
İzmir | Türkiye
orcid.org/0000 0003 2999 1031

Makale Bilgisi
Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 19/Şubat/2023
Kabul Tarihi | 22/Mayıs /2023
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2023

Article Information
Article Types | Research Article
Received | 19/February/2023
Accepted | 22/May/2023
Published | 30/June/2023

Atıf | Cite as:

SOLİMAN, Abdülkerim. "نفيُ قداسةِ الخطابِ القرآنيِّ عند نصر حامد أبو زيد "دراسةٌ نقديّةٌ"" [The Negation of the Holiness of the Quranic Discourse at Nasr Hamid Abu Zaid "A Critical Study; Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Kur'anı Hitâbın Kutsallığının Reddi (Eleştirel Bir İnceleme)]. Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of Ilmiyat 11/1 (Haziran | June 2023), 115-142.
https:// DOI: 10.51450/ilmiyat.1253266

İntihal | Plagiarism:
Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.
Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

https://dergipark.org.tr/ilmiyat

The Negation of the Holiness of the Quranic Discourse at Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: A Critical Study

Abstract: The modern readings that dealt with the Qur'ānic text are divided into two directions: a trend that adopts moderation in dealing with it and deals with the Holy Qur'ān in the way it should be with it, and a trend that adopts Western modernist approaches to reading the Holy Qur'ān, which does not see the Qur'ān as anything but a linguistic text, linked to culture. As for the first direction, each study is specialized in discussing an issue related to the Qur'ānic discourse, some of which deal with the cognitive advancement in the Qur'an discourse, and some of them discuss the Qur'an discourse through the relationship of the text to the context, and some of them revolve around the aesthetics of the discourse in the Holy Qur'ānic, and some of them deal with the discourse Stories in the Holy Qur'an. Arab secular writers have been busy studying the Qur'ānic text/discourse, and their interests have expanded to form a special approach and a different approach to reading the Qur'ānic text. Where they intensively studied the stages of the formation of the Qur'ānic text, starting with the "revelation stage" in which the Qur'ān was revealed separately to the Holy Prophet, and passing through the "oral reception stage" in which the Holy Prophet transmitted the Qur'ānic to his companions, and then the stage of "written codification" in which the Qur'ān was codified It was collected in well-known companions, up to the "interpretation stage" in which some scholars began the systematic interpretation of the Qur'ān. In the last quarter of the twentieth century، a group of Arab thinkers influenced by Western philosophy and its modernist approaches to analyzing linguistic texts، and who tried to apply these approaches in analyzing the Qur'ānic text as a linguistic text، linked to the common culture at the time of its revelation، trying to remove the sanctity imposed by the ancients in dealing with The Qur'ān is read and studied، and Naṣr Ḥāmid Abū Zayd is considered one of the most prominent Arab thinkers who adopted this approach. His writings gained fame and influence، as a result of his scientific specialization in Islamic studies، the depth of his writings، and his use of heritage sources in his writings in addition to his modernist approaches. The aim of this study is to read the attempts of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd to negate holiness from the Qur'ānic discourse, and to present his methodological procedures with the analysis and criticism of these procedures through the critical method. The Qur'ānic text is a cultural product, presenting the meaning of the word according to its meaning, the transition in understanding the Qur'ān from the authority of the text and heritage to the authority of the recipient, and Naṣr Abū Zayd's position on the issue of miraculousness. And the methods of Western thought, especially the Marxist and historical doctrine, in the study of the Qur'ānic discourse and its related revelations and prophecies. The study reached a set of results, including the following:

1. Naṣr Abū Zayd's tendency to employ the experimental rational approach in the study of the Quranic discourse and its related revelations and prophecy.
2. As a result of Naṣr Abū Zayd's employment of the experimental rational approach, Abū Zayd's denied the revelation and limited the Qur'ān to the history of its formation, so that it can be said that the Qur'ānic text stands at the time of its first formation and on the first events that formed it, which reduces the importance of relying on the Qur'ānic discourse in our current life. It makes the Qur'anic text merely a historical book specific to a specific time, events, and culture.
3. Abū Zayd relied on some Western linguistic approaches that are compatible with his call and help him achieve his goals, such as the reception approach, through which he tried to deny the importance of holiness in linking the Qur'ān to its owner - the Almighty - and called for the necessity of linking it to its recipients, to transfer the authority of the text from its place (God) to its recipient (man), so that man is the author and owner of the text.
4. As a result of Naṣr Abū Zayd's employment of the experimental rational approach, Abū Zayd's denied the revelation and limited the Qur'ān to the history of its formation, so that it can be said that the Qur'ānic text stands at the time of its first formation and on the first events that formed it, which reduces the importance of relying on the Qur'ānic discourse in our current life. It makes the Qur'ānic text merely a historical book specific to a specific time, events, and culture.

Keywords: Arabic Language and Eloquence، the Qur'ān، discourse ،holiness ،Naṣr Abū Zayd's ،Critical.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Kur'anı Hitâbın Kutsallığının Reddi -Eleştirel Bir İnceleme-

Öz: Kur'an metnini ele alan modern okumalar iki bakış açısına sahiptir: Biri, Kur'an metnini ele alırken itidalli bir yol tutmayı benimseyen ve Kur'an-ı Kerim'i olması gerektiği gibi ele alan eğilim, diğeri ise Kur'an-ı Kerim'i okurken modernist Batılı metotları benimseyen ve Kur'an'ı sadece bir kültürle bağlantılı dilsel bir metin olarak gören eğilimdir. Birinci eğilimde, Kur'an'da herhangi bir konuyu tartışan her bir araştırma Kur'anı hitapla ilişkilidir. Bunların bir kısmı Kur'anı hitapta marifete dair ilerlemeyi ele alırken, bir kısmı Kur'anı hitabı, metnin bağlamla ilişkisi üzerinden tartışır. Yine bazıları Kur'an-ı Kerim'de hitabın estetiği etrafında dönüp dururken, bazıları da Kur'anı Kerim'deki kıssalara ait hitaba değinir. Seküler yazarlar tarafından temsil edilen ikinci eğilime gelince, bu eğilimin Arap sekülerist takipçileri, Kur'anı hitabı/metni incelediler. Bu insanlar, Kur'an metnini okumada özel bir eğilim oluşturmak ve farklı bir yöntem ortaya koymak için gayret etmişlerdir. Çalışmalarında Kur'an metnini incelemekle ve ayetlerinin yorumlanmasıyla yetinmediler, bunun ötesine geçerek Kur'an metninin tarihsel ve kültürel olarak şekillendiği ortamlar hakkında konuştular. Nitekim Kur'an'ın Hz. Peygambere parça parça indirildiği "vahiy aşaması"ndan başlayarak Kur'an metninin teşekkül ettiği bütün aşamaları yoğun bir şekilde incelediler. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Kur'an'ı ashabına naklettiği "sözlü telakki aşaması"nı, ardından Kur'an'ın yazıya geçirildiği ve Mushaflarda bir araya getirildiği "yazılı tedvin" merhalesini, son olarak da bazı âlimlerin Kur'an'ı sistematik olarak yorumlamaya başladığı "tefsir aşaması"nı incelediler. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde, dilbilimsel metinlerin analizi konusunda Batı felsefesinden ve onun modernist yaklaşımlarından etkilenen bir grup Arap düşünürü ortaya çıktı. Bu düşünürler, Kur'an'ın vahyedildiği dönemde yaygın olan kültürle irtibatlı bir şekilde, dilbilimsel bir metin olması yönüyle Kur'an metninin tahlilinde bu metotları tatbik etmeye çalıştılar. Bunu yapmaktaki amaçları, Kur'anı okurken veya incelerken kadim âlimlerin atfettikleri kutsiyeti ortadan kaldırmaktı. Nasr Hamid Ebu Zeyd, bu yaklaşımı benimseyen en önde gelen Arap düşünürlerinden biri kabul edilmektedir. İslami araştırmalardaki bilimsel uzmanlığı, yazılarındaki derinlik, modernist yaklaşımlarına ek olarak eserlerinde kültürel kaynaklara başvurması, eserlerinin meşhur ve etkili olmasını sağlamıştır. Bu çalışma, Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Kur'anî hitabın kutsallığını inkâr etme girişimlerini okumayı ve onun metodolojik icraatlarını eleştirel bir yöntemle analiz ve tenkit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışma bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Bunlar; Vahyin hayali olduğu iddiası, Kur'an metninin tarihsel olduğu iddiası, Kur'an metninin kültürel bir ürün olduğu iddiası, lafzın maksadının manasının önüne geçirilmesi, Kur'anı anlamada metnin ve kültürün hâkimiyetini bırakıp alıcının hakimiyetine geçiş ve Nasr Hamid Ebu Zeyd'in mucizeler konusundaki tutumu. Çalışma, bir dizi neticeye ulaşmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. Nasr Ebu Zeyd, tecrübi akılcı yöntemi, Kur'an'ı hitap ve onunla yakından ilgili olan vahiy ve nübüvvet incelemelerinde kullanma eğilimi göstermiştir.

2. Nasr Ebu Zeyd'in tecrübi akılcı yöntemi kullanması, onun vahyi inkâr etmesini ve Kur'an'ın, teşekkül ettiği tarihi dönemle sınırlandırılmasını netice vermiştir. Böylece Kur'an metninin, teşekkül ettiği ilk oluşum zamanında durduğu ve onu oluşturan ilk olaylarla sınırlı kaldığı söylenebilir. Bu da hâlihazırda hayatımızda, Kur'anî hitaba itimat etmenin önemini azaltır ve Kur'an metnini sadece belirli bir zaman, olay ve kültüre has tarihi bir kitap yapar.

3. Ebu Zeyd, yapmış olduğu çağrısıyla uyumlu olan ve hedeflerine ulaşmasına yardımcı olan, telakki (alıcı) metodu gibi bazı Batılı dilbilimsel yaklaşımlara dayandı. Bu metot sayesinde Kur'an'ın, sahibi olan Allah u Teâlâ ile irtibatlandırılmasının kutsiyetini inkâr etmeye çalışmış ve Kur'anı, alıcısı ile irtibatlandırmanın zaruri olduğunu dile getirmiştir. Böylece metnin hâkimiyetini onu indirenden (Allah u Teâlâ'dan) alıp onu telakki edecek olan insana (alıcıya) nakletmek istemiştir. Böylelikle insan metnin sahibi ve maliki olacaktır.

4. Ebu Zeyd, Kur'an'ın kutsallığını inkâr eden konumunu pekiştirirken, Batı felsefesi ile modernist eleştirel yaklaşımlara dayanmış, bunun yanı sıra bazı kadim İslami mezheplere, özellikle de Mutezile'ye ve Batınîye'ye de itimat etmiştir. Onu, Mutezilîler gibi, Kur'an'ın icazı meselesini inkâr ettiğini görüyoruz. Aynı şekilde lafızların zahiri manalarını bırakıp, yapılan tevili haklı çıkaracak herhangi bir karine olmaksızın, gizli ve batini delaletlerinin araştırılması gerektiği konusunda ısrar ettiğini de görüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Kur'an, Hitap, Kutsallık, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Eleştiri.

نفيُ قداسةِ الخطابِ القرآنيّ عند نصر حامد أبو زيد "دراسةٌ نقديَّةٌ"

ملخّص

برز في الربع الأخير من القرن العشرين مجموعةٌ من المفكّرين العرب المتأثّرين بالفلسفة الغربيَّة وبمناهجها الحداثيَّة في تحليل النصوص اللغويَّة، والذين حاولوا تطبيق هذه المناهج في تحليل النصِّ القرآني بوصفه نصًّا لغويًّا، مُرتبطًا بالثقافة الشائعة وقت نزوله، محاولين بذلك نزع القداسة التي فرضها القدماءُ في التعامل مع القرآن قراءةً ودراسةً، ويُعَدُّ نصر حامد أبو زيد واحدًا من أبرز المفكّرين العرب الذين تبنّوا هذا المنهج، فقد نالت كتاباتُهُ شهرةً وتأثيرًا، نتيجة لتخصُّصه العلمي في الدراسات الإسلاميَّة، ولعُمْق كتاباته، ولاستعانته بالمصادر التراثيَّة في كتاباته إضافة إلى مناهجه الحداثيَّة.

وتهدف هذه الدراسة إلى قراءة محاولات نصر حامد أبو زيد لنفي القداسة عن الخطاب القرآني، وعرض إجراءاته المنهجية مع تحليل ونقد هذه الإجراءات من خلال المنهج النقدي، وقد جاءت الدراسة في مقدِّمةٍ وستة مباحث، هي: القول بخياليَّة الوحي، والقول بتاريخيَّة النصِّ القرآني، والقول بأنَّ النصَّ القرآنيَّ مُنْتَجٌ ثقافيٌّ، وتقديم مغزى اللفظ على معناه، والانتقال في فهم القرآن من سلطة النصِّ والتراث إلى سلطة المتلقِّي، وموقف نصر أبو زيد من قضيَّة الإعجاز، وقد توصَّلت الدراسة إلى نتائج منها: توظيف نصر أبو زيد للمنهج العقلي التجريبي، واعتماده على بعض فلسفات ومناهج الفكر الغربي وخاصة المذهب الماركسي والتاريخي في دراسة الخطاب القرآني وما يتعلَّق به من وحيٍ ونبوَّةٍ.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، القرآن، قداسة، نصر حامد أبو زيد، نقد**مقدّمة**

المقدمة

تنقسم القراءاتُ الحديثةُ التي تناولت النصَّ القرآنيَّ إلى اتجاهين: اتجاه يتبنَّى الاعتدال في التناول، ويتعامل مع القرآن الكريم بما ينبغي به معه، واتجاه يتبنَّى المناهجَ الغربيَّة الحداثيَّة في قراءة القرآن الكريم، والتي لا ترى القرآنَ إلا نصًّا لغويًّا، مرتبطًا بثقافة ما.

أما الاتجاه الأول، فتختصُّ كلُّ دراسة منه بمناقشة قضيةٍ ما، متعلِّقة بالخطاب القرآني، فمنها ما تتناول الارتقاءَ المعرفيَّ في الخطاب القرآني، ومنها ما تناقش الخطابَ القرآنيَّ من خلال علاقة النصِّ بالسياق، ومنها ما تدور حول جماليَّات الخطاب في القرآن الكريم، ومنها ما تعرض للخطاب القصصي في القرآن الكريم.

وأما الاتجاه الثاني فيمثّله المفكّرون العربُ الذين تربّوا على الثقافة الغربيَّة؛ سواء مَن درس منهم في الجامعات الأوربيَّة، أو ممَّن تبنّوا هذه الثقافة، وتغذّوا على المناهج النقدية الوافدة؛ ظنًّا منهم أن هذه المناهج جديدةٌ كلّ الجدَّة على الثقافة العربيَّة.

الدراسات السابقة: هناك بعض الدراسات التي تناولت موقف العلمانيين من القرآن، ومنها:

1- المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب القرآني، عبد السلام بوبي، جامعة مولود معمري، الجزائر، رسالة ماجستير 2011م.

2- العلمانية المعاصرة وموقفها من الوحي الإلهي، محمود حربي، مجلة الدراسات الإسلامية للبنين بأسوان، جامعة الأزهر، مصر، عدد4، يونيو 2021م.

3- النص القرآني والوحي في مشروع نصر حامد أبو زيد، نجاري فضيلة، وعبد المجيد دهوم، مجلة المعيار، جامعة تيسمسيلت، الجزائر، مجلد12، عدد2، 2021.

وتختلف هذه الدراسة في أنها تحاول أن تعرض لأهم إجراءات نصر أبو زيد في نفي القداسة عن الخطاب القرآني، والنظر إلى القرآن وإلى قضاياه بالنظرة العادية التي لا يسبقها قداسةٌ إلهيَّةٌ أو تاريخيَّةٌ قد تؤثّر على الدارسين للقرآن كما يرى أبو زيد، وقد جاءت الدراسة في ستة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: القول بخياليَّة الوحي

يُعَرِّف نصر أبو زيد القرآن بقوله: "القرآن نصٌّ لغويٌّ يمكن أن نصفه بأنَّه يمثِّل في تاريخ الثقافة العربيَّة نصًّا محوريًّا"[1]. ثم يقول عن دراسة القرآن: "إنَّ الدراسة الأدبيَّة – ومحورها مفهوم النصِّ – هي الكفيلة بتحقيق وعيٍ علميٍّ نتجاوز به موقفَ التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا"[2]. والتوجيه الأيديولوجي الذي يقصده أبو زيد هو خلع القداسة والإعجاز على القرآن الكريم.

ويضفي نصر أبو زيد على مفهوم الوحي أبعادًا أخرى، فيقول: "وإذا كان اسم الكتاب واسم القرآن من الأسماء التي تُعَدُّ بمثابة الأعلام، فإنَّ اسم الوحي في دلالته على القرآن ليس كذلك، بل تتسع دلالته ليشمل كلَّ النصوص الدينيَّة الإسلاميَّة، وغير الإسلاميَّة، فهو مفهوم يستوعب كلَّ النصوص الدالة على خطاب الله للبشر. هذا من حيث الاستخدام القرآنيّ. والاسم من جهة أخرى دالٌّ في إطار اللغة العربيَّة قبل القرآن على كلِّ عمليَّة اتصال

[1] نصر حامد أبو زيد، *مفهوم النص دراسة في علوم القرآن* (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1990م)، 11.

[2] أبو زيد، *مفهوم النص*، 13.

تتضمَّن نوعًا من الإعلام"، ولكي يعطي أبو زيد كلامه حالةً من الشموليَّة سحب كلامه عن القرآن إلى التوراة والإنجيل[3].

أما كون الوحي عمليَّة اتصالٍ، فهذا يجعله يتضمن مُخاطِبًا ومخاطَبًا. ولَمَّا كانت عمليَّةُ الخطاب تتمُّ على المستوى البشري بين طرفين من نفس الماهية/ الطبيعة الوجوديَّة، كان حدوثها في عملية الوحي بين طرفين مختلفين (سيدنا جبريل عليه السلام – وسيدنا محمد ﷺ من الإعجاز والقداسة بمكانٍ لا يخفى على عاقل.

وقد ذهب أبو زيد يبحث في الواقع العربي عن مبرّرات لجعل الوحي نِتَاجًا بشريًّا صدر من الواقع؛ لذلك استند أوَّلاً على مفهوم الخيال كما فعل الفلاسفةُ، لجعل النبوَّةَ قريبةً وفي متناول الإنسان، وليكون الفرقُ بين النبي ﷺ وغيره من البشر أصحاب المخيّلة القويَّة فرقًا في الدرجة وليس في النوع أو الكيف، يقول أبو زيد: "فالأنبياء والشعراء والعارفون قادرون دون غيرهم على استخدام فاعليَّة المخيّلة في اليقظة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيّلة وفاعليَّتها، فالنبي يأتي على رأس قمَّة الترتيب، يليه الصوفيُّ العارفُ، ثم يأتي الشاعرُ في نهاية الترتيب"[4].

ثم ذهب بعد ذلك يبحث عن أنماطٍ ثقافيَّةٍ سائدةٍ في المجتمع العربي ليُدمِجَ فيها ظاهرةَ الوحي والنبوَّة، بحيث تصبح مثلها مثل الأنماط الأخرى من إنتاج المجتمع، وإفراز الثقافة، ولهذا ذهب يؤَكِّد أنَّ: "ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجنّ في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربيّ بإمكانيَّة الاتصال بين البشر والجنّ هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها، ولو تصورنا خُلُوَّ الثقافة العربيَّة قبل الإسلام من هذه التصورات، لكان استيعابُ ظاهرةِ الوحي أمرًا مستحيلاً من الوجهة الثقافيَّة، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبَّل فكرةَ نزولِ مَلَكٍ من السماء على بشرٍ مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري، وهذا كله يؤَكِّد أنَّ ظاهرة الوحي لم تكن بعيدةً عن واقع الثقافة العربية، ولم تكن جديدة كل الجدة على الذهن العربي، بل كانت ذات جذور ثقافية، وعليه فإن: "العلاقة بين النبوَّة والكهانة في التصور العربي أنَّ كليهما وحيٌ، وفي هذا كله تصبح ظاهرةُ الوحي ظاهرةً غيرَ طارئةٍ على الثقافة ولا مفروضة عليها من الخارج"، ومن ثم فإن: "إلغاء الكهانة يؤدِّي إلى إلغاء الأساس الوجوديّ وكذلك المعرفيّ لظاهرة النبوَّة"[5].

وهنا يصل نصر أبو زيد إلى مأربه، فيقول: "وهذا كلُّه يؤَكِّد أنَّ ظاهرة الوحي– القرآن – لم تكن ظاهرةً مفارقةً للواقع، أو تمثِّل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل كانت جزءًا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها"[6]. أي

[3] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 35.

[4] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 56.

[5] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 38.

[6] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 34.

أن أبا زيد يؤمن بأنَّ القرآن منتجٌ ثقافيٌّ، ولابدَّ لدارسيه ألا يخرجوا في دراستهم له عن الواقع الذي أُنْتِج فيه، وبالتالي لا يصلح العمل به في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.

وتبرز – هنا – نقطتان: الأولى إذا كان العقلُ العربيُّ متفهِّمًا لعمليَّة الاتصال بين البشر والجنّ، كما في الشعر والكهانة، ومن ثَمَّ فإنَّ القرآن لم يخرج عن العادة أو يفارق المألوف، فما القول في الوحي الذي أُنزل على الأنبياء والرسل السابقين، في العصور السحيقة؛ لهداية الأمم البائدة؟ وهل عرف الإنسانُ القديمُ ظاهرةَ الاتصال بين البشر والجنِّ أيضًا، ومن ثمَّ يمكن القولُ بأنَّ الوحيَ (القديم) كان منتَجًا ثقافيًّا كذلك؟!.

وقد كان نصر أبو زيد على إدراكٍ بهذه التساؤلات التي تشير إلى بعض التناقض في موقفه من الوحي، ولذلك نجده في المرجع نفسه يتحدَّث عن الوحي والمعجزة في الإسلام وما قبله من رسالات، ويربط فيها بين الوحي والمعجزة ربطًا وجوديًّا؛ لأن المعجزة –كما يراها – دليلُ صدقِ الوحي"، ثم يربط بين نوع المعجزة والواقع الثقافي لها، فيقول: إن المعجزة – التي هي دليل الوحي – لا يجب أن تفارق حدود الإطار الذي تتميَّز به الثقافة التي ينزل فيها الوحي"[7].

الأخرى: أنه إذا كان العقلُ العربيُّ أو الثقافة العربية قد عَرَفَت الاتصالَ بين البشر والجنِّ، في ظاهرة الكهانة والشعر، فإنها لم تعرف اتصالًا حدث بين البشر وخالق البشر الله، إلا بما سمعته عن الرسالات السابقة؛ فعمليَّة الاتصال التي تمَّت في (الوحي) ليست بين النبي محمد ﷺ وبين الملك جبريل في حقيقة الأمر، بل بين النبي ﷺ والله – جل في علاه –، والملك هو الواسطة في عملية الاتصال. يضاف إلى ذلك، أنه إذا كانت الكهانةُ والشعرُ وحيًا من الجنِّ، فإنَّ القرآنَ وحيٌ من الله. ومن ثمَّ فإنَّ عمليَّةَ الاتصال في الوحي، تختلف عن عملية الاتصال في الشعر والكهانة، وهذا البُعْدُ هو جوهر الإعجاز والتقديس كما ذكر أبو زيد نفسه[8].

---

7 أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 156.

8 أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 157. ويقول في موضع آخر: "الفارق بين اتصال النبي بالملأ الأعلى واتصال الكاهن، أن اتصال النبي قائمٌ على نوع من الفطرة والخلقة أساسها الاختيار "الاصطفاء" الإلهي، بينما يحتاج الكاهن إلى آلات وأدوات مساعدة تعينه على التخلُّص – جزئيًّا – من عوائق العالم المادي والاتصال بما وراءه من العوالم" أبو زيد، مفهوم النص، 38. ويقول عن الاختلاف بين الوحي الديني والوحي الشعري: "إذا كان النصُّ القرآني قد تشابه مع الشعر من حيث ماهيته، أي من حيث كونه اتصالاً، فإنه يخالفه من جوانب شتى، ويتضح هذا الخلاف في تحديد أطراف عملية الاتصال وعلاقاتها، لقد صارت العلاقة في الوحي الديني علاقة رأسيَّة، وصار النصُّ تنزيلاً، على حين أن العلاقة في الوحي الشعري كانت علاقةً أُفقيَّةً، إذ تصوَّر العربُ أنَّ الجنَّ قبائل تعيش في مناطق خاصَّة من البادية. ويختلف الوحي الديني من الوحي الشعري من جهةٍ أخرى في تعدُّد الوسائط بين المتكلِّم بالوحي "الله" وبين المتلقِّين له "الناس"، في حين أن الاتصال في حالة الشعر يتمُّ بلا وساطة بين الشاعر وقرينه من الجن" أبو زيد، مفهوم النص، 157.

ومن ثم، فإنَّ كلَّ ما يُقدَّم من حججٍ وتبريراتٍ في هذا السياق، يُعد محاولةً يائسةً، وتبريرًا واهيًا؛ لأنه يُقَدَّمُ لنفي الإعجاز، ونزع القداسة عن الذكر الحكيم. ولذلك نجد سقوط أصحاب هذا الفكر في الكثير من التناقضات، فنصر أبو زيد الذي ادَّعى مألوفيَّةَ الوحي في الثقافة الجاهليَّة والذي قال بأنَّ حديث القرآن عنها ليس بجديد في الثقافة العربيَّة، نراه يخالف ذلك فيقول في موضع آخر: "إنَّ إشكاليَّة طبيعة الشفرة اللغويَّة المستخدمَة في حالة الوحي تتضح أكثر حين يناقش العلماءُ (كيفيَّات الوحي)، أي الكيفيَّات التي أمكن بها الاتصال بين طرفين لا ينتميان لنفس المرتبة الوجوديَّة. إنَّ جبريل مَلَكٌ ينتمي إلى أُفُقٍ وجوديٍّ مغايرٍ للأُفُقِ الذي ينتمي إليه محمدٌ البشر. ومن الضروري الإشارة إلى أنَّ هذه الإشكاليَّةَ لم تكن مطروحةً على العقل العربي في مرحلة ما قبل الإسلام"[9].

يطرح هذا الكلامُ تناقضًا نصيغه في التساؤل الآتي: هل عرف العقلُ العربيُّ ظاهرةَ الاتصال بغير البشر، ومن ثم غدت ظاهرةُ الوحي عنده مألوفةً، كما يذهب نصر أبو زيد أم عرف هذا العقل ظاهرة الاتصال، ولم يعرف الشفرة؟

المفروض أن ظاهرةَ الاتصال لا تتجزَّأ: مخاطِب ومخاطَب ورسالة وشفرة وسياق، وبالتالي فإن إدراكها ومعرفتها لا يتجزآن أيضًا، فكيف عرف هذا العقلُ ظاهرةَ الاتصالِ، ولم يعرف أحدَ عناصرها (الشفرة)؟.

ولمعرفة الشفرة بين البشر والملك، يسوق نصر أبو زيد بعض الآراء التي قالت بحالتين من حالات التحوُّل بين الأرضيِّ والسماويِّ: فإمَّا أن يكون جبريلُ قد تحوَّل إلى صورةٍ بشريَّةٍ، ومن ثم تكون الشفرةُ لغويَّةً حسب المتلقي، وإمَّا أن ينخلع النبيُّ ﷺ عن صفته البشريَّة ويُحَلِّق في العالم الملائكيِّ، وتكون الشفرةُ دَوِيًّا. وقد ساق نصر أبو زيد آراء للزركشي وابن خلدون.

يقول الإمام الزركشي عن عملية الاتصال في تنزيل القرآن: "والتنزيل له طريقان: أحدهما أن رسول الله ﷺ انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملائكة وأخذه. أي القرآن من جبريل. والثاني أن الملك انخلع إلى البشريَّة حتى يأخذ الرسولُ منه؛ والأوَّل أصعبُ الحالين"[10].

ويمكن القول: إن التحوُّل الثاني عند الزركشي الذي يماثل التحوَّلَ الأوَّلَ عند نصر أبو زيد قد عرفناه من حديث جبريل عليه السلام مع النبي محمد ﷺ عن مفهوم الإسلام، والإيمان، والإحسان، وأمارات الساعة، الذي رواه عمر بن الخطاب[11]. وغير هذه الحالة لم يَرِد. أما التحول الأوَّل عند الزركشي الذي يماثل التحوُّلَ الثاني عند أبي زيد، فمن أين عُرِفَ؟

---

9 أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 38.

10 محمد بن عبد الله الزركشي، *البرهان في علوم القرآن* (بيروت، لبنان: دار الجيل، 1988)، 229/1; محمد بن يوسف الكرماني، *شرح صحيح البخاري* (بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1981)، 28/1.

11 مسلم بن الحجاج مسلم، *صحيح مسلم*، محمد فـؤاد عبد الباقي (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1991)، 37/1.

وما يمكن قوله في هذه النقطة، هو أننا ما دمنا نؤمن بقدرة الله، أليس من الأجدر بنا أن نترك ما لم تستطع عقولُنا أن تدركه أو تصل إلى ماهيَّته؟ أم أننا إذا فعلنا هذا، فسيكون عجزًا منّا، وحطًّا من شأننا، ونيلًا من علمنا وإدراكنا؟ الله سبحانه وتعالى اصطفى النبيَّ الكريمَ لآخر رسالاته وكتبه السماوية، وهيَّأه وأوحى إليه كما أوحى إلى النبيين من قبله: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ (النساء 163/4).

لكن، كيف أوحى، وبأي طريقة أوحى، وكيف تم الوحي من الله إلى جبريل، ومن جبريل إلى النبي ﷺ.إلخ؟ كل هذا يدخل في إطار الغيبيَّات، التي لا يكون المؤمنُ مؤمنًا إلا إذا آمن بها. ومشكلة نصر أبو زيد ومن أخذ بمنهجه أنهم لا يؤمنون بالحقائق إلا إذا خضعت لمنهجهم العلميّ التاريخيّ الماديّ الماركسيّ، وهو ما يصعب تطبيقُهُ على كلِّ ما هو إلهيٍّ، خاصَّةً فيما استأثر اللهُ بعلمه من الغيبيَّات.

ولكي يخرج أبو زيد من نقطة التحول هذه قال: "إنَّ مفهومَ الانسلاخ عن البشريَّة والتحول إلى الملَكِيَّة في حالة الوحي الأول ليس مقصودًا معناه الحرفي بالتحول الفيزيقي كما يُفهَم من منطوقة. فالتغيُّرُ الذي كان يُلاحَظُ على النبي تغيُّرٌ طارئٌ طفيفٌ، وليس تحولًا بالمعنى الذي تُنْبِئُ عنه لفظةُ الانسلاخ أو الانخلاع. ولعلَّ هذا هو الذي مهَّد السبيلَ أمام الفلاسفة والمتصوفة لمناقشة مفهوم النبوَّة من خلال نظريَّة الخيال"[12].

وفي موقف أهل مكة من القرآن يقول نصر أبو زيد: "لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضًا على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصبَّ الاعتراضُ إمَّا على مضمون كلام الوحي، أو على شخص المُوحَى إليه. ولذلك أيضًا يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على ردِّ النصِّ الجديد – القرآن – إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء أكانت شعرًا أم كهانة"[13].

وإذا كان العربُ قد ردُّوا النصَّ الجديدَ إلى آفاق النصوص المألوفة في ثقافتهم فلماذا لم يأتوا – وكان من الأولى بهم أن يفعلوا ذلك؛ لِيُثْبِتوا بشريَّة القرآن – بمثله: سواء أكانت عشر سور، أم سورة واحدة، أم حتى آية؟. لقد بُهِتَ العربُ أمام القرآن لإعجازه وخروجه عن طور المألوف من كلامهم. فقد حسم القرآن هذا الخلافَ، وأعلن تحدِّيَهُ

[12] وقد التقط أبو زيد هذا الخيط، وشرع في الحديث عن الخيال والرؤيا في بقية صفحات هذه المقالة. يقول مثلًا: "وإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء"، ثم يستكمل: "وليس معنى ذلك – بأي معنى من المعاني – التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب". فأبوزيد يضع النبي ﷺ مع الصوفي والشاعر بسبب القدرة التخيلية لكل منهم أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 56 ، 38 ، 59 ، 69.

[13] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 38.

للبلغاء والفصحاء على اختلاف العصور، وفي أكثر من موضع من القرآن، وبنسب تقلُّ في كلِّ تحدٍّ عن الآخر، فقد بدأ الله تحدّيَهُ بعشر سورٍ يقول تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (هود 13/11-14).

ثم قلَّل المقدارَ الذي يتحدَّى به العربَ ليؤكِّد عجزَهُم التامَّ على أن يصيغوا أقصر سوره، وليؤكِّد في الوقت ذاته إلهيَّةَ القرآن، وأنَّه من عند خالقٍ عليم، يقول تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة 23/1). ثم يرفع الله تعالى من التحدّي فيجمع في تحدّيه بين الإنس والجنّ ليقطعَ أيَّ تشكيكٍ في إلهيَّة القرآن يقول تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء 88/17)؟!

إنَّ التشكيك في إلهيَّة الوحي، والقول بأنَّه وليدُ خيالِ النبي ﷺ ليس جديدًا وليس من ابتكارات نصر أبو زيد، فقد قال به مشركو قريش، وفشلوا في إثبات ذلك، فقد بقي النبي ﷺ أربعين سنةً قبل النبوَّةِ، ولم يُعرَف عنه أنَّه نظم الشعرَ، أو ألقى الخطبَ. فكيف تحقَّق كلُّ ذلك فجأةً وعلى هذا المستوى البديع لفظًا ومعنًى وإيقاعًا وتصويرًا.

كما أنَّ النبيَّ ﷺ في خلال دعوته كان يُواجِه من المواقف المحرجة ما يحتاج أيُّ شخصٍ في تلك اللحظات إلى الإسراع في حلِّها، ولكن مع ذلك تمضي الليالي والأيام تتبعها الليالي والأيام، ولا يجد النبيُّ ﷺ في شأنها قرآنًا يقرؤه على الناس كحادثة الإفك وغيرها، فلو كان القرآنُ من عنده لما احتاج شهرًا ليأتيه الوحيُ فيفضح كذبَ مَن اتهم زوجتَهُ البريئةَ العفيفةَ عائشة[14]

كما أنَّ القرآنَ لو كان من نظم النبيّ ﷺ لتشابه أسلوبُهُ مع أسلوب الأحاديث النبويَّة، وهو ما لم نجده في الأسلوبين، فالقارئ لهما يعلم أنَّ الفرقَ بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث كالفرق بين الخالق والمخلوق، ناهيك عن الهيبةِ التي يشعر بها قارئُ القرآن وهو ما لانجده عند قراءة الحديث النبويّ، كما أنَّ استواءَ الأسلوبِ القرآنيّ في جميع سور القرآن من بَدْئِهِ إلى نهايته وعلى اختلاف موضوعاته ومعانيه، يدلُّ على استحالة قدرة النبيّ البشريَّة على صياغة القرآن بهذه الطريقة الواحدة والمؤثّرة من أوَّل القرآن إلى آخره، وهو ما أكَّده الله تعالى في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾(النساء 82/4).

فضلا عما يحتويه القرآن من الغيوب الماضية والمستقبلية وبعض الحقائق العلمية أو الإشارات العلمية مما يستحيل مع وجودها فيه نسبة ذلك إلى إلى النبي ذلك العربي الأمي ابن البيئة الجبلية البسيطة.

[14] محمد عبد الله دراز، *النبأ العظيم "نظرات جديدة في القرآن"* (الكويت: دار العلم، د.ت)، 23 ، 24.

المبحث الثاني: القول بتاريخيَّة النصِّ القرآنيّ

يرى نصر أبو زيد أنَّ النصَّ الدينيَّ المقدَّس لا يمكن التعامل معه، باعتباره نصًّا أزليًّا فوق التاريخ؛ لأنَّ من شأن ذلك أن يفصله عن سياق نزوله، والأحداث والوقائع المسبّبة له، وقد كان أبو زيد مدفوعًا في ذلك بمحاولة مقاربة النصِّ الدينيّ مقاربة علميَّة موضوعيَّة، بعيدًا عن المقاربات الأيديولوجية التي أفرغت النصَّ القرآنيَّ من مضمونه الغنيّ وجعلته، نصًّا أيديولوجيًّا يعبّر عن توجُّه فقهيّ سياسيّ أو حزبيّ طائفيّ.

ولكي يُبْرز نصر حامد أبو زيد موقفَهُ القائل بأنَّ النصَّ القرآنيَّ نصٌّ تاريخيٌّ، طرح بعض المسائل الفلسفيَّة منها القدرة الإلهيَّة والفعل الإلهي، فالقدرة الإلهيَّة عنده غيرُ متناهيةٍ لأنها مطلقةٌ، أما الفعل الإلهي فهو متناهٍ وغير دائم، بالرغم من كون مصدره هو الله، وهنا في رأيه، فإن الأفعال تتميَّز بالنسبيَّة، فهي مرتبطةٌ بالتاريخ وبالوقائع التاريخيَّة، وهذه الوقائع لها علاقة بالعالم المُحْدَث، فهو يُعَدُّ واقعةً تاريخيَّةً في حدِّ ذاته ولا خلاف حول مسألة حُدُوثِهِ التي لا تَعْنِي شيئًا سوى زمانيَّتِهِ وتاريخيَّتِهِ[15].

أما المسألة الأخرى التي ركَّز عليها أبو زيد، هي أنَّ العالم إذا كان مُحْدَثًا، فإنَّ القرآنَ أيضًا مُحْدَثٌ، وهنا نجد أبا زيد يُنكِر أزليَّةَ النصِّ القرآنيّ، وهو بهذا المعنى ينتقد كلَّ التيارات التي أرجعت الكلامَ الإلهيَّ إلى الصفة الذاتيَّة وليس الفعل، فالقرآن حسب رأيه، والذي هو كلام الله، ظاهرةٌ تاريخيَّةٌ؛ لأنَّ الأفعالَ الإلهيَّةَ هي أفعالٌ في العالم المخلوق أي التاريخي، والقرآن أيضا هو ظاهرةٌ تاريخيَّةٌ من حيث أنه واحد من تجليَّات الكلام الإلهي[16].

إنَّ مسألةَ خلقِ القرآنِ قد أحدثت قديمًا ضجَّةً كبيرةً، ولقيت اعتراضات؛ لأن القول بخلق القرآن معناه ربطه بالثقافة والواقع. فالتاريخيَّة حسب المعترضين قد تقضي على قُدْسيَّة النصِّ، لكن عند أبي زيد، فإنَّ النصَّ ينتمي إلى البيئة الاجتماعيَّة وهو إنتاجٌ محكمٌ بالحقل الثقافي الذي تنتمي إليها"[17]. فنصوص القرآن ليست نصوصًا مفارقةً لِبِنْيَةِ الثقافة التي تشكَّلت في إطارها بأي حالٍ من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يُلْغِي إطلاقًا حقيقةَ كونها نصوصًا لغويَّةً، بكلِّ ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي[18].

وفي محاولة نصر حامد أبو زيد الدفاع عن موقفه القائم على كون النصّ الدينيّ نصًّا تاريخيًّا، لجأ إلى أفكار المعتزلة التي تقول بحدوث العالم، وفي الوقت ذاتها اعترض على أفكار الأشاعرة التي جعلت القرآن ضمن الصفات الإلهيَّة

15 نصر حامد أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة* (الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي، 1995)، 3.

16 أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة*، 71.

17 أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة*، 71.

18 أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة*، 71.

وليس من الأفعال؛ لأنها بهذا تجعل القرآنَ قديمًا ما دامت الصفات قديمة[19]. إذ نجده ينفي هذا الكلام ويقول بأنَّ القرآنَ لا يُصَنَّفُ ضمن الصفات إنما من الأفعال. وإذا كان العالمُ مُحْدَثًا على حدِّ قول المعتزلة فإنَّ القرآنَ هو أيضا مُحْدَثٌ.

لقد تَبَنَّي نصر حامد أبو زيد موقفَ المعتزلة بخلق القرآن وحدوثه؛ ليستندَ عليه كتمهيدٍ للقول بتاريخيَّة القرآن؛ لأنه اعتقد أنَّ حدوث القرآن وتاريخيَّة الوحي هو الذي يعيد للنصوص حُدُوثَها ويُطْلِقُ المعني الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخيَّة إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشريَّة في حركتها التاريخيَّة[20].

أما القول بِقِدَمِ الوحي وأزليَّته، فهذا من شأنه —كما يرى أبو زيد – أن يجعل النصَّ جامدًا ويُثَبِّت المعني، وهو ما يرفضه نصر أبو زيد ولا يقرُّ بصحته، وإذا كان مفكِّرُنا يُقِرُّ بألوهيَّة القرآن الكريم من حيث مصدره، فإنَّه حاول إثباتَ بشريَّتِهِ، وهنا يصبح القرآنُ مشتركًا بين الله والإنسان؛ لأن الكلام هو عبارة عن رسالة تتطلَّب وجودَ مُستَقْبِلٍ لهذه الرسالة، وهنا في رأيه يستحيل القولُ بأنَّ الله كان متكلِّما في الأزل حين لم يكن هناك مخاطَبون؛ لأن الخطاب —كما يرى – متوقِّفٌ دومًا على المخاطَب الذي يتوجَّه إليه الخطاب وهو الإنسان، وإذا كان الأمرُ كذلك، فإنَّ النصوص القرآنيَّة مُحْدَثَة، وأنَّ ألوهيَّة القرآن لا تعني أزليَّته، وهنا نجد أبا زيد في هذه المسألة يحاول البحث عن مشروعيَّة تاريخيَّة النصِّ القرآنيِّ، وإذا كان أبو زيد في هذا يستدلُّ بموقفه على توظيف المعتزلة إلا أنه يعتقد أن هذا الموقف لا يؤسِّس وحده وعيًا علميًّا بطبيعة النصوص الدينيَّة[21]، لذلك نراه يلجأ إلى الاعتماد على أسباب النزول باعتبارها قد تؤدِّي إلى القول بالتاريخيَّة.

إن القول بأنَّ النصَّ القرآنيَّ نصٌّ تاريخيٌّ هو مفتاح القراءة التأويليَّة؛ لأنَّ كلمة التاريخيَّة تعني النسبيَّة والحركيَّة، وبهذا الشكل يمكن أن نتعامل مع النصوص القرآنيَّة على أنها نصوصٌ زمنيَّةٌ، فيصبح المعني الموجود داخل النصِّ يتشكَّل بصورةٍ دائمةٍ ومستمرةٍ تبعًا للحالة الثقافيَّة والاجتماعيَّة التي تناسب كلَّ مرحلة، فإذا كانت النصوصُ القرآنيَّةُ هي نصوصٌ زمنيَّةٌ وأنَّ الزمن هو نسبيٌّ في الحركة، فهذا معناه أن دلالات القرآن جزءٌ من الزمن، فتصبح طبيعةُ الدلالة من طبيعة الزمن متغيِّرةً ومتحرِّكَةً.

وعليه نقول: أنه عندما لجأ نصر أبو زيد في معالجته لفكرة التاريخيَّة كان يتحدَّث عن تاريخيَّة المفاهيم التي توضِّحها النصوصُ، أي من خلال منطوقها، فالتاريخيَّة حسب أبو زيد لا تعني علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ ولكنَّ التاريخيَّة تتعلَّق بالمفاهيم التي لها أبعادٌ اجتماعيَّةٌ؛ لأن فهم النصوص خارج هذه الأُطُر الاجتماعيَّة يجعل دلالاتها

[19] أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة*، 74.

[20] نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني* (مصر – القاهرة: دار ابن سينا، 2003)، 202.

[21] أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 209.

غير سليمة لذلك فإن فهم النصوص القرآنيَّة حسب أبي زيد يكون من خلال إعادة إنتاج دلالاتها، خاصة عند ربطها بسياقها الاجتماعي والتاريخي، وبالتالي يمكن أن تخضع للتجديد، أي تجديد المفاهيم التي تحملها وهنا نجد أبا زيد يقول: "إنَّ البُعْد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلَّق بتاريخيَّة المفاهيم التي تطرحها النصوصُ من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعة لتاريخيَّة اللغة التي صِيْغَت بها النصوص"[22].

فالنصوص القرآنيَّة حسب نصر أبو زيد هي نصوصٌ ثابتةٌ في المنطوق ومتغيرةٌ في المفهوم "ذلك أنَّ النصوصَ الدينيَّة تأنسنت منذ تجسَّدت في التاريخ واللغة، وتوجَّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقعٍ تاريخيٍّ محدَّدٍ، وأنها محكومةٌ بجدليَّةِ الثبات والتغيُّر، فالنصوص ثابتةٌ في المنطوق متحرِّكةٌ متغيّرةٌ في المفهوم"[23]. فالنص القرآني والذي هو كلام الله موجَّه للبشر، ولكن له علاقة بالبيئة التي نشأ فيها، فهو حبيس هذا السياق الاجتماعي والثقافي، ولكن من حيث المفهوم، فإنه متغيّرٌ حسب تغيُّر العصور والمجتمعات، وهنا يدخل المؤوِّل في الكشف عن الدلالات المضْمَرة والمسكوت عنها داخل النصِّ، فالنصُّ بهذا الشكل متغيّرٌ في معانيه، فهو متأثّرٌ وليس ثابتًا مما يمنح النصَّ حياةً وفاعليَّةً[24].

والنتيجة المترتّبة من خلال هذا القول أنَّ النصَّ يقبل القراءةَ على الدوام أي يقبل التأويلَ المفتوحَ، فهو نصٌّ غنيٌّ وخِصْبٌ؛ لأنَّ النصوص القرآنيَّة لها أسباب نزول، وهنا يرى أنه إن كان مصدر هذه النصوص هو الواقع فهذا معناه أنَّ الآيات القرآنيَّة في شكل ديالكتيك صاعد، فالواقعُ هو الذي لعب الدورَ في نزول الآيات، ولهذا نجده يقول بعلاقة التاريخيَّة بأسباب النزول: "علينا التفريق بين أسباب النزول كمصطلحٍ معروفٍ في المعني الفقهي لكن لا يتعامل معه تعاملاً نقديًّا لأنَّ بعض هذه الأسباب متناقضٌ يأتي تبريرًا لمعنًى مُعَيَّنٍ يريد المفسِّرُ أن يفرضه، كما يجب عدم الاكتفاء بأسباب النزول لأنَّها كما ذكرت قليلةٌ[25].

وعليه نقول إنَّ مفهومَ التاريخيَّة عند نصر أبو زيد مفهومٌ أوسعُ من أسباب نزول الآيات فالقول بتاريخيَّة القرآن أيضًا لا يعني أنَّ النصَّ وُجِد في زمنٍ مُعَيَّنٍ ولكن من أجل ربط هذه النصوص بسياقها التاريخي وفهم الدلالات التي تحملها هذه النصوص، فهو يرى أن: "تاريخيَّة القرآن، وهو مفهومٌ لا يعني دائمًا الزمنيَّة بل يعني أنَّنا ملزمون دائمًا استعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نفهم مستويات المعني وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه إليها أسلافُنا[26].

---

[22] أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 209.

[23] أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 209.

[24] نصر حامد أبو زيد، *إشكالية القراءة وآليات التأويل* (بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، 1996م)، 193.

[25] أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة*، 74.

[26] نصر حامد أبو زيد، *دائرة الخوف قراءة في خطاب المرأة* (الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي، 2004)، 11.

لقد كان هدف نصر حامد أبو زيد من توظيف مفهوم التاريخيَّة هو جعل الحقائق تتطور مع التاريخ. فمن خصائص التاريخيَّة هو النظر بعيدًا عن لغة المقدَّس، وجعل الكلام الإلهي يتساوى مع الكلام البشريّ. فالتاريخيَّة بهذا الشكل هي تاريخيَّةٌ غيرُ هدَّامةٍ في رأيه، بل هي تاريخيَّةٌ تواكب التطورَ وتجعل النصوصَ القرآنيَّةَ نصوصًا قابلةً للتجديد من خلال فهم المعاني التي تحملها هذه النصوص، والعمل على الكشف عن المغزى والمسكوت عنه.

إنَّ ميزة التاريخيَّة عند الكاتب أنها تُحيِّد المقدَّسَ وتُقِرُّ بأنَّ النصوص تخلو من العناصر الجوهريَّة الثابتة والمطْلَقة؛ لأنَّ الذي يحدِّد معانيَ هذه النصوص هو الواقعُ الاجتماعيُّ والبيئةُ الثقافيَّةُ ليس غير، يقول أبو زيد: "وقد آن أوانُ المراجعةِ والانتقال إلى مرحلة التحرُّر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كلِّ سلطةٍ تعوق مسيرةَ الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن و فورًا قبل أن يَجْرفَنا التيَّارُ"[27].

لكن هذه المراجعة التي يدعو إليها الكاتبُ يجب أن تكون ملتزمَةً بضوبط النصوص القرآنيَّة، وليست خاضعةً لأهواء وميول القارئ، فليس من المعقول أن نُخْضِع القرآنَ في جُمْلَتِهِ لسلطةٍ مُطْلَقَةٍ لكلِّ قارئٍ، فليس كلُّ القرَّاءِ بريئين في قراءتهم، أو كما أكَّده لوي آلتوسير في قوله بأنه: "لا توجد ثمَّةُ قراءةٍ بريئةٍ"[28]، وهو ما حدث بالفعل في التراث التفسيري للقرآن، عندما أخضعه بعضُ ذوي الأيديولجيَّات والمذهبيَّة والطائفيَّة لأهوائهم ولسلطة مذهبهم أفسدوا في تأويلاتهم، وشططوا في قراءاتهم.

إذا أخذنا بدعوى الكاتب وتخلَّصنا من المرجعيَّة النصيَّة في فهم القرآن وتفسير معانيه، وأطلقنا يدَ القارئ والمتلقِّي في تحديد ذلك، فماذا سيتبقَّى من القرآن الذي تكفَّل الله بحفظه؟! ستتحوَّل النصوصُ القرآنيَّةُ كما ذكر الكاتبُ وكما يريد إلى نصوصٍ أدبيَّةٍ روائيَّةٍ أو شعريَّةٍ دون وجودِ أدْنى قداسةٍ أو خصوصيَّةٍ تميِّز نصوصَ القرآن عن غيره، وفي ذلك إفراغٌ لمعاني القرآن، "إنَّه تحويلٌ لألفاظ القرآن إلى مجرَّد أوعيةٍ فارغةٍ، يصبُّ فيها كلُّ قارئٍ المفاهيمَ غير البريئة التي يراها"[29].

المبحث الثالث: القول بأنَّ النصَّ القرآنيَّ منتَجٌ ثقافيٌّ

اعتقد نصر حامد أبو زيد في قراءته التأويليَّة أنَّ النصَّ القرآنيَّ هو نصٌّ لغويٌّ ومنتَجٌ ثقافيٌّ. فالنصُّ القرآنيُّ حسب رأيه قد ظهر في بيئةٍ معيَّنةٍ وهي البيئة العربيَّة التي تشكَّل النصُّ في إطارها[30].

---

[27] نصر حامد أبو زيد، *الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية في الإسلام* (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، 111.

[28] محمد عمارة، *التفسير الماركسي للإسلام* (مصر– القاهرة: دار الشروق، 2002)، 62.

[29] عمارة، *التفسير الماركسي للإسلام*، 62.

[30] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 9.

وقد وضع الكاتبُ تلك العلاقةَ بين النصِّ القرآني والواقع من أجل إثبات المفهوم الذي يدافع عنه وهو التاريخيَّة، وهذه العلاقة هي علاقةٌ جدليَّةٌ؛ حيث يتحوَّل النصُّ من التابعيَّة للواقع إلى الفاعليَّة فيه، حيث يصير هذا النصُّ مؤثِّرًا ومُشكِّلا لهذا الواقعَ، يقول نصر أبو زيد: "إنَّ القرآنَ منتَجٌ ثقافيٌّ لكنه قادرٌ على الإنتاج، كذلك فهو (منتَجٌ) يتشكَّل لكنَّه في الوقت نفسه ومن خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة يساهم في التعبير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضًا"[31].

وإذا كان النصُّ القرآنيُّ منتجًا ثقافيًّا؛ فهذا لأنَّه محكومٌ بالقوانين الداخليَّة البنيويَّة للدلالة الثقافيَّة التي ينتمي إليها، فهو إذًا غيرُ مفارقٍ للثقافة التي تشكَّل فيها، وبهذا يصبح النصُّ القرآنيُّ متساويًا مع النصوص البشريَّة بالرغم من ألوهيَّة مصدره، فإذا كان النصُّ القرآنيُّ صادرًا من الله، فهذا لا يمنع كونه قابلاً للتحليل والدراسة؛ وذلك لأنَّ الخطاب تجسَّد بواسطة لغة البشر وهي اللغة العربيَّة، يقول أبو زيد: "إنَّ النصَّ في حقيقته وجوهره منتَجٌ ثقافيٌّ والمقصود بذلك أنه تشكَّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيَّةً ومتفقًا عليها فإنَّ إلايمانَ بوجودٍ ميتافيزيقيٍّ سابقٍ للنصِّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقةَ البديهيَّةَ ويُعكِّر من ثَمَّ إمكانيَّةَ الفَهْمِ العلميِّ للنصِّ"[32].

إن المتمعِّن لمدلول التاريخيَّة يجد نفسه ملتزمًا بالعودة إلى الواقع والثقافة، فعلاقةُ النصِّ بالواقع تظلُّ على درجةٍ من التعقيد، فالبُعْدُ الثقافيُّ الاجتماعيُّ أحدُ أهمِّ الأبعاد المكوِّنة لمفهوم النصِّ القرآنيِّ، يقول أبو زيد: "فلا خلاف في أنَّ تاريخيَّة اللغة تتضمَّن اجتماعيَّتها، الأمر الذي يؤكِّد أنَّ للمفاهيم بُعْدَها الاجتماعيَّ الذي يؤدِّي إهدارُهُ إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها"[33].

والبُعْد الثقافي هنا هو بُعْدٌ ضروريٌّ وهو أحد الأبعاد الأساسيَّة الضروريَّة المكوِّنة لمفهوم التاريخيَّة عند نصر أبو زيد؛ لأنَّ النصَّ القرآنيَّ قد ظهر في بيئةِ النبي ﷺ وصدر عنها، وهذا من أسباب إنكار الكاتب لفكرة القداسة والوحي، وهذا الموقف قد يتعارض مع الشائع من الدين الإسلامي؛ لأنه يجعل النصوصَ القرآنيَّةَ نصوصًا متغيِّرَة في معانيها وليست ثابتةً ولا مُطْلَقةً؛ لأنَّ الذي يحدِّد معانيها هو الواقع وليس مُنْزِلُها، وهنا تصبح الآياتُ القرآنيَّةُ متغيِّرةً مع تغيُّر الواقع وتطوره؛ لأنَّ الواقع هو الأساس والنصوص القرآنيَّة تدور في فلك الواقع، وبذا يفقد النصُّ القرآنيُّ مركزيَّتَهُ وقداسَتَهُ، حيث يصير لكلِّ عصرٍ قراءةٌ تختلف عن قراءة العصر الآخر، بل تختلف قراءةُ كلِّ متلقٍّ عن قراءة

31 أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة*، 87.

32 أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 24.

33 أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة*، 80.

الآخر، وهو ما يُحِيل النصوصَ القرآنيَّةَ إلى نصوصٍ وظيفيَّةٍ وغير بريئةٍ، يمكن توظيفها حسب الأهواء والميول والأيديولوجيَّة والمذهبيَّة، وهو أمرٌ بقدر ما هو خطر على القرآن يمثِّل خطرًا على أمَّة القرآن.

لقد اعتبر نصر أبو زيد النصوصَ القرآنيَّةَ نصوصًا تنتمي إلى مجال الدراسات الأدبيَّة والنقديَّة فيصبح النصُّ بذلك موضوعًا للدرس اللغوي، وإذا كان النصُّ ينتمي للدراسات اللغويَّة فقد يكون مفهومًا أساسيًّا في العلوم الإنسانيَّة بل في كلِّ الثقافة، وهنا نجده قد لجأ إلى دراسة القرآن من منظور وعينا المعاصر[34]. فالقرآن في رأيه هو عبارةٌ عن رسالةٍ، وهذه الرسالة في علاقةٍ بين مرسِلٍ ومرسَلٍ إليه بواسطة اللغة، "ولما كان المرسِل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضِعًا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخلُ العلميُّ للنصِّ القرآنيّ مدخلَ الواقع والثقافة، الواقع الذي ينظِّم حركةَ البشر المخاطَبين بالنصِّ، وينظِّم المستقبِل الأوَّل للنصِّ وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، والثقافة التي تتجسَّد في اللغة"[35].

وفي معرض حديثه عن الفرق بين الكتاب والقرآن، يقول أبو زيد: "لا نريد أن نتوقَّف طويلاً عند ذلك الخلاف التفسيري حول كلمة القرآن، وهل هي مصدر من قرأ بمعنى ردَّد، أو من قرأ بمعنى جمع. والمعيار الثقافي الذي نستند إليه في التحليل لابدَّ أن يؤكِّد أنها مصدر من قرأ بمعنى الترديد، ذلك أنَّ النصَّ تشكَّل من خلال ثقافةٍ شفاهيَّةٍ لم يكن للتدوين فيها دورٌ يُذكَر"[36].

ثم يقول: "إن النصَّ في إطلاقه هذا الاسم/ القرآن على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكَّل من خلالها، ولكنَّه في نفس الوقت يفرض تميُّزَهُ عنها باختيار هذا الاسم غير المألوف تمامًا من حيث صياغته وبنائه"[37].

وهكذا يؤمن أبو زيد بأنَّ القرآن نشأ في ثقافةٍ ما مرتبطة بتاريخ ما. وعلى الرغم من تميُّز القرآن بهذا الاسم غير المألوف فإنَّ أبا زيد لا يخلع سمةَ القداسةِ أو الإعجاز على (اللامألوف).

والحقيقة أنَّ ربط نصر أبو زيد للقرآن بواقعِهِ الثقافيّ، حسب فلسفته الماركسيَّة، جعلته يتخذ بعضَ المواقف الأيديولوجيَّة والمذهبيَّة، منها:

1– ميله إلى نفي أزليَّة القرآن، وإيمانه برأي المعتزلة في خلق القرآن. ففي عنوان جانبي (النسخ وأزليَّة القرآن) يقول نصر أبو زيد: "لم يناقش العلماء ما تؤدِّي إليه ظاهرةُ نسخ التلاوة، أو حذف النصوص، سواء بقي حكمُها أم نُسِخَ أيضًا، من قضاء كامل على تصورهم الذي سبقت الإشارة إليه لأزليَّة الوجود الكتابيّ للنصِّ في اللوح

[34] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 23.

[35] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 24.

[36] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 59.

[37] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 24.

المحفوظ. وإذا كان ما نزل من الوحي نجومًا جميعه في أمّ الكتاب، وهو اللوح المحفوظ، فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبديَّة المفترضة الموهومة، ويجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهمًا غير حرفيٍّ"[38].

وتعود قناعة نصر أبو زيد بقول المعتزلة في حدوث القرآن إلى منهج أبي زيد الذي يربط القرآن بواقعه، وأن فكرة النسخ في القرآن تؤكِّد – كما يرى – حداثةَ القرآن وربطه بواقعه، وهذا يعني أنَّ إرادة الحقِّ مرهونةٌ بأفعال العباد. وهذا محالٌ؛ فإرداة الله أزليَّةٌ، والعباد يسيرون وِفْقَها، مع حريَّتِهم في اختيار أفعالهم.

2– ربطه رفض الكفار القرآن بثقافة الواقع. وهنا يقول نصر أبو زيد في معرض حديثه عن القرآن والشعر: "وحين وصف العربُ محمدًا بالشاعريَّة والسحر والكهانة، فإنما كانوا يحاولون ردَّ النصِّ إلى إطار النصوص المألوفة من جهة، وكانوا يحاولون احتواءَ الدعوة والرسالة في إطار الوظائف الاجتماعيَّة للكهانة والسحر والشعر في الواقع من جهة أخرى"[39].

وهذا ادعاءٌ دحضه القرآنُ في أكثر من موضعٍ وعلى لسان الأمم السابقة، في مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ، وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ، قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف 43/22–24)، كما دحضته شهاداتُ كبارِ كفَّارِ قريش في حقِّ صدقِ النبي.

المبحث الرابع: تقديم مغزى اللفظ على معناه

يقرِّر نصر حامد أبو زيد أنَّ النصَّ القرآنيَّ له دلالتان، دلالة مذكورة في الخطاب، ودلالة مسكوت عنها، ويزعم أنَّ الخطاب الدينيَّ التقليديَّ يقتصر على ما هو مذكور في الخطاب فقط. غير أنَّ الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص القرآنيَّة من خلال ظاهرها وما تحمله من معانٍ، ولكن من خلال الكشف عمَّا هو مضمَر ومسكوت عنه، وهذا يسمّيه أبو زيد بالمغزى[40]، ويربط أبو زيد المعنى بالقراءات التفسيريَّة للقرآن (التراث التفسيري) التي وقفت عند ظاهر النصِّ كما يرى، يقول: المعنى يمثِّل المفهومَ المباشرَ لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغويَّة في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنصِّ من منطوقه، وبعبارة أخرى يمكن القول إن المعنى يمثل

[38] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 131.

[39] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 24.

[40] أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 22.

الدلالة التاريخيَّة للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تُثير كثيرَ خلافٍ بين متلقي النصِّ الأوائل وقرَّائه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النصِّ في مرحلة محدَّدة وتحويله إلى أثرٍ أو شاهدٍ تاريخيٍّ"[41].

ويحاول أبو زيد أن يوضِّح رؤيته الخاصَّةَ للفرق بين المعنى والمغزى فيقول: "والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركَّز في بُعْدَينِ غير منفصلين: البُعْدُ الأوَّل أنَّ المعنى ذو طابعٍ تاريخيٍّ، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكلٍّ من السياق اللغويِّ الداخليِّ والسياق الثقافيِّ الاجتماعيِّ الخارجيِّ، والمغزى وإن كان لا ينفكُّ عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه، ذو طابعٍ معاصرٍ، بمعنى أنَّه محصلةٌ لقراءةِ عصرٍ غير عصرِ النصِّ. والبُعْدُ الثاني للفرق بين المعنى والمغزى وهو يُعَدُّ بمثابة نتيجة للبُعْدِ الأوَّل أنَّ المعنى يتمتَّع بقدرٍ ملحوظٍ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابعٍ متحرِّكٍ مع تغيُّر آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها"[42].

وليَزِيدَ نصر أبو زيد من مقصده وضوحًا ربط المعنى والمغزى بمسألة العامِّ والخاصِّ في الخطاب القرآني، فقال: "والذي نعنيه بالخصوص والعموم هنا هما جانبا الدلالة في النصوص. فالخاصُّ هو ذلك الجانب الدلاليُّ المشيرُ إشارةً مباشرةً إلى الواقع الثقافيِّ التاريخيِّ لإنتاج النصِّ، والعام هو الجانب الحيُّ المستمرُّ القابلُ للتجدُّد مع كلِّ قراءةٍ، إنه بعبارة أخرى الفرقُ بين الدلالة الجزئيَّة الوقتيَّة وبين الدلالة العامَّة الكليَّة"[43].

إن هدف المؤوِّل حسب نصر أبو زيد هو الوصول الى الهدف، وهنا يصبح التأويلُ عبارةً عن حركةٍ متكرِّرةٍ بين بُعْدَي الأصل والغاية، أو بين الدلالة والمغزى[44]. وقد قسَّم الكاتبُ الدلالةَ الى مستويين: المستوى الأوَّل يمثِّل المعنى التاريخيَّ والآصليَّ للنصِّ وهو المستوى الظاهريُّ ،أمَّا المستوى الآخر فهو الباطن والأعمق، وهو المضمون أو الفَحْوَى ،وهنا يصبح النصُّ مفتوحًا دائمًا على جميع التأويلات الدائمة و المتغيِّرة حسب كلِّ قراءةٍ.

والنصوص القرآنيَّة هي نصوصٌ قابلةٌ للدراسة العلميَّة؛ لأنَّ قراءاتها متعدِّدةٌ، وقد تختلف هذه القراءات من عصر إلى عصر، ومن قارئ الى قارئ، فهي قابلة للتجديد حسب الزمن والواقع وظروف الانسان، وهذا ما عبَّر عنه بقوله: "إنَّ معنى النصِّ يتغيَّر من قارئ الى قا رئ ومن عصر الى عصر، فالمقصود هو المغزى بينما المعنى لا يتغيَّر؛ لأنَّ المؤلِّفَ قد تحوَّل الى قارئٍ جديدٍ لعمله، وقراءته تشحن النصَّ بدلالاتٍ جديدةٍ، ومن ثمَّ تتغيَّر علاقتُهُ بالنصِّ"[45].

وهدف نصر أبو زيد من هذا التمييز بين المعنى والمغزى أو بين المعنى الخاص والعام، هو تأكيده إمكانيَّة سقوط العمل ببعض معاني آيات الأحكام في صورتها اللفظيَّة أو معناها المباشر وتركها، وهو ما كشف عنه قوله: "بعض الدلالات الجزئيَّة خاصَّةً في مجال الأحكام والتشريع يُسقِطُها تطورُ الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحوَّل من ثمَّ إلى

41 أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 22.

42 أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 218.

43 أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 202.

44 أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 144.

45 أبو زيد، *إشكالية القراءة وآليات التأويل*، 40.

شواهدَ دلاليَّةٍ تاريخيَّةٍ"، ولذلك قسَّم أبو زيد الدلالة في النصوص الدينية ثلاثة مستويات، هي: "المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، والمستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والمستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/ الاجتماعي الذي تتحرَّك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالاتها"[46].

وقد أعطى أبو زيد أمثلةً تطبيقيَّةً يوضِّح بها مستويات الدلالة في النصوص القرآنيَّة، ومن خلال أمثلته يمكن أن نجعل من المستوى الدلالي الأوَّل الذي تحوَّلت الدلالةُ فيه إلى أثرٍ تاريخيٍّ لا يمكن تطبيقه الآن بحكم التطور الاجتماعي مفهوم "الجزية" على غير المسلمين، فقد أسقطه التطورُ الاجتماعيُّ القائم على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس[47].

ومن أمثلة المستوى الثاني الذي يقبل التأويل المجازي معاني "الحسد، والجن، والشياطين، فهي —كما يرى الكاتب — مفردات ذهنيَّة لا وجود لها في العالم الحقيقي، وأن وجودها في القرآن هو نتاجُ الثقافة التي شكَّلته[48].

ومن أمثلة المستوى الثالث الذي يهتمُّ بالدلالة العامَّة على الخاصَّة، وبالمغزى على المعنى، وبالمسكوت عنه عن المعروف والشائع موضوع "ميراث المرأة" وقس عليه "شهادة المرأة"؛ لأن هذه النصوص —كما يرى أبو زيد — جاءت لمجتمعٍ يُهين المرأة، وينظر إليها على أنها شيءٌ يُوَرَّث كالأشياء، كما راعت في الوقت ذاته "العصبيَّة الأبويَّة" الذي كان الذَّكَرُ فيها هو محورُ عمليَّةِ التوريث، ولكن المغزى من نصوص توريث المرأة والمسكوت عنه هو إبطالُ هذه المعاني الموروثة بالتطور الثقافي والاجتماعي[49].

يهدف نصر أبو زيد من هذا التقسيم لمستويات الدلالة الدينيَّة، وكما يبدو واضحًا من أمثلته، تصنيف الأحكام الشرعيَّة والمعاني القرآنيَّة إلى ثلاثة أقسام: الأوَّل، أحكامٌ ومعانٍ انتهى العملُ بها، وباتت في حُكْمِ التاريخ، والثانية، أحكامٌ ومعانٍ ذهنيَّة لا وجود لها في العالم الحقيقي، والثالث أحكامٌ ومعانٍ تتطلَّب تجاوزَ لفظِها وظاهرِها إلى سياقها أو مغزاها والمسكوت عنه فيها، وهو ما يعني التخلُّص من كلِّ المعاني والأحكام السابقة لآيات القرآن وأحكامه، والتأسيس لقراءةٍ جديدةٍ لا تقف عند الظاهر ولا ترتبط بقرائن، بل هي تخضع فقط للتطور الاجتماعي والثقافي والاقتصادي وربما لفلسفة المفسِّر وغير ذلك، ولذلك نجد نصر أبو زيد يدعو إلى إسقاط بعض الأحكام واستبدالها بما يناسب القيمَ الجديدةَ التي يفرضها التاريخُ الجدليُّ للمادَّةِ.

ولا يكتفي الكاتبُ بإلغاء منطوق النصوص وإسقاطها لمصلحة التطور، بل يحاول أن يستنبطَ المسكوتَ عنه من السياق اللغوي للمنطوق، فيكون المسكوتُ عنه هو المراد من السياق اللغوي المنطوق، والعجيب من كاتبنا

[46] أبو زيد، *إشكالية القراءة وآليات التأويل*، 203.

[47] أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 204.

[48] أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 22.

[49] أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 219–221.

أنه يجعل المسكوت عنه يتناقض مع المنطوق بشكلٍ تامٍّ، ثم يزعم أنَّ المراد من المنطوق ما يناقضه من مفهوم سكت عنه النصُّ مراعاةً لثقافة البيئة، فهو يعترف أنَّ سياق سورةِ "الجنّ" يدلُّ على وجود الجنّ، وأنَّ وجوده لا يحتاج إلى إثبات، لكنه يستنبط من تقسيم القرآن للجن إلى مؤمن وكافر نتيجة استماعهم للقرآن أنه يؤنسنهم فهو يؤسّس لنفي وجودهم حقيقة مخالفة للمعرفي الثقافي[50].

المبحث الخامس: الانتقالُ في فَهْمِ القرآنِ من سُلْطَةِ النَّصّ وصاحِبِهِ إلى سُلْطَةِ المتَلَقّي

ينتقد نصر أبو زيد الاهتمام بصاحب النصّ القرآنيّ أكثر من متلقّيهِ، وهو ما أدَّى بالضرورة إلى الاهتمام بالنصّ على حساب المتلقّي، وهو ما تسبَّب — من وجهة نظره — إلى إهدار النصّ القرآنيّ، وإهدار وظيفته، يقول أبو زيد: "إنَّ التصور الذي يطرحه النصُّ عن نفسه، من خلال الثقافة ونظامها اللغوي، يصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهدارًا لطبيعة النصّ ذاته، وإهدارًا لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي مازال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم"[51]. وعليه توجَّه اهتمام نصر أبو زيد إلى المتلقّي الأوَّل للوحي القرآني.

وقد حاول نصر أبو زيد في دعوته للابتعاد عن البُعْدِ الغيبي للوحي القرآني، أن يَسْتَعِيضَ عنه بالحديث عن السياق الذي تشكَّل فيه النصُّ، ولذلك ينتقد أبو زيد تجاهلَ السياق في الفكر الديني، ويُرجِع ذلك إلى جانبين، يقول: "ويرتدُّ هذا التجاهلُ في جانب منه إلى عدم الوعي بقوانين تشكيل النصوص الدينيَّة، كما يرتدُّ في جانب آخر إلى اعتبار النصوص الدينيَّة نصوصًا مفارقةً لِسواها من النصوص اللغويَّة مفارقة تامَّة أو شبه تامَّة"[52].

عالج نصر أبو زيد مفهوم الدين كما ورد في القرآ ن الكريم والشعر العربي القديم، ليصلَ إلى أنَّ مفهومَ الدين مرادفٌ لمفهوم العادة في الحياة أو الشريعة التي يرتضيها الناسُ قانونًا يسيّر حياتهم: "الدين إذن هو: طريقة الناس في الحياة، أو الشريعة التي يرتضيها الناس قانونًا لحياتهم، وفي كلّ المعاني والدلالات تظلُّ كلمةُ الدين تشير إلى طريقة الحياة التي يعيشها الناسُ فِعْلاً في حاضرهم، بمعنى أنها لا تشير إلى تراث الماضي بأيّ معنًى من المعاني"[53].

ينفي نصر أبو زيد إلهيَّة الدين وسماويَّة الشريعة، ويربطه بعادات الناس وما يتَّفقون عليه من شعائر، هذا التعريف الذي يقدّمه أبو زيد قد يصلح للدين الأرضيّ الوضعيّ الذي يُصِيغه بعضُ الناس ويضعون له بعضَ الشعائر والطقوس التي يتَّفقون عليها، لكن لا يمكن أن نُخضِع شريعةَ الله في جُمْلَتِها لعادات الناس وما قد يتَّفقون عليه؛ لأن ذلك يُخضِع الدينَ السماويَّ والشريعةَ الإلهيَّةَ لِعَبَثِ البشر، فيغيّرون فيه، يحذفون ما لا يعجبهم، ويُضِيفون إليه ما يرضيهم، وهذا بدوره يختلف بين أصحاب هذا الدين من وقت لآخر ومن بيئة لأخرى.

[50] أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة*، 109.

[51] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 57.

[52] أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة*، 91.

[53] أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة*، 15.

وبناءً على هذا المفهوم الذي ينفي قداسةَ الشريعة، ويجعلها خاضعةً لسلطة العادة التي لا ثبات لها أخذ أبو زيد يهاجم مفهومَ السُّنَّة؛ لأنه يقوم على مفهوم الدين، والفرق بينهما هو السياق الزمني، يقول: "مفهوم الدين يحيل إلى طريقة الحياة أو الشريعة في سياق الحاضر، في حين يشير مفهوم السنة إلى نفس الدلالة ولكن في سياق الماضي"[54].

يُفرّق الكاتبُ بين الدين والفكر الديني أو الخطاب الديني فيقول: "ولا بدَّ هنا من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعةٌ من النصوص المقدَّسة الثابتة تاريخيًّا، في حين أنَّ الفكرَ الدينيَّ هو الاجتهادات البشريَّة لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها، ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضا أن تختلف من بيئة واقع اجتماعيٍّ تاريخيٍّ جغرافيٍّ عِرْقِيٍّ محدَّدٍ إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدَّد الاجتهاداتُ بنفس القَدْر من مفكّرٍ إلى مفكّرٍ داخل البيئة الواحدة"[55]، ثم أنكر محاولةَ الخطابِ الدينيّ المعاصرِ ادعاء قداسة فهمه للدين حتى صار فهمه للدين هو الدين ذاته.

وهذا التفريق بين الدين والفكر الديني هو الفرق بين النصوص وسلطة النصوص، يقول نصر أبو زيد: "من هنا تصحُّ التفرقةُ بين النصوص والسلطة التي يضفيها عليها العقلُ الإنسانيُّ ولا تنبع من النصِّ ذاته، ومن هنا تكون الدعوةُ إلى التحرُّر من سلطة النصوص هي في حقيقتها دعوةٌ إلى التحرُّر من السلطة المطلقة والمرجعيَّة الشاملة للفكر الذي يمارس القمعَ والهيمنةَ والسيطرةَ حين يضفي على النصوص دلالاتٍ ومعانٍ خارج الزمن والمكان والظروف والملابسات، إنها دعوةٌ للفهم والتحليل وللتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي للنصوص"[56].

ويقول: "ولعلنا نستطيع أن نقول :إنَّ النصوص في ذاتها لا تمتلك أيَّ سلطةٍ"[57]، ويقول: "والسؤال الذي يُثَارُ عادةً من جانب بعض المدافعين عن سلطة النصوص هو :أليس هناك من سبيل لإبقاء العقل إلا برفض النصوص؟ وهو سؤال ماكرٌ خبيثٌ؛ لأنه لا أحد يرفض النصوصَ، بل الرفض موجَّهٌ إلى سلطة النصوص، وهي السلطة المضفاة على النصوص من جانب أتباع النقل، والحقيقة أنَّه ليس هناك تصادمٌ بين العقل والنصِّ لسببٍ بديهيٍّ وبسيطٍ، هو أنَّ العقلَ هو الأداة الوحيدة الممكنة والفعاليَّة الإنسانيَّة التي لا فعاليَّة سواها لفهم النصِّ وشرحه وتفسيره، ولدينا هؤلاء المدافعون عن النقل بتشويه العقل والتقليل من شأنه، كيف يتلقَّى الإنسانُ النصَّ ويتفاعل معه؟ لقد قام الإمام علي بن أبي طالب في ردِّهِ المعروف جدًّا والمشهور على الخوارج حين قالوا" :لا حكم إلا لله "بتأسيس هذا الوعي الذي نحاول شرحه فقال: "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطقُ وإنما يتكلَّمُ به الرجالُ"[58].

---

[54] أبو زيد، *النص والسلطة والحقيقة*، 16.

[55] أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، 185.

[56] أبو زيد، *الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية في الإسلام*، 15.

[57] أبو زيد، *الإمام الشافعي*، 15.

[58] أبو زيد، *الإمام الشافعي*، 16.

والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهمّ جدًّا والخطير والمغيَّب تمامًا في الخطاب الديني المعاصر أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدِّد الدلالةَ ويصوغ المعنى، وهذا كلُّه ينفي وجودَ تصادمٍ بين العقل والنصّ، وإنما ينشأ التصادمُ بين العقل وسلطة النصوص، ويصبح التقليلُ من شأن العقل مؤدِّياً مباشرة إلى إلغاء النصوص، والنصوص في هذه الحالة تصبح مملوكةً ملكيَّةَ استثمارٍ لبعض العقول التي تمارس هيمنَتَها باسمِ النصوص.

تُفِيدنا هذه المقولات السابقة لنصر أبو زيد أنه كان لا يرى لأيّ نصٍّ من النصوص الشرعيَّة أيَّ مضمونٍ أو معنًى مستقرٍّ لا يتغيَّر بتفاوت العقول أو تغيُّر الظروف.

المبحث السادس: موقف نصر أبو زيد من قضية الإعجاز

وكان طبيعيًّا أن يساير موقفُ نصر أبو زيد من قضية الإعجاز موقفَهُ من عملية خلق القرآن وحداثته، وهو موقف المعتزلة. وهنا يقول أبو زيد: "إذا كان تفسيرُ ظاهرةِ الإعجاز قد انتهى إلى القول باتحاد الدالِّ بالمدلول في حالة القرآن خِلافًا للوحي في الأديان السابقة على الإسلام، فإنَّ ثمَّةَ تفسيراتٍ أخرى رأت انفصالَ الدلالةِ عن المدلول في إعجاز الوحي في الإسلام. وقد ذهب أصحابُ هذا التفسير إلى أنَّ المعجزة الدالَّةَ على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصَّة بوصفه نصًّا لغويًّا، بل تنبع من عجز العرب المعاصرين للنصّ عن الإتيان بمثله كما تحدَّاهم النصُّ ذاته. وكان هذا العجز طارئًا بحكم تدخُّل الإرادة الإلهيَّة ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدِّي والإتيان بمثله، وقد اشتهر بهذا الرأي (وهذا هو المهم) إبراهيم بن سيَّار النظَّام من المعتزلة. وقد ذهب – أي النظام كما يروي عنه أصحاب كتب المقالات – إلى أنَّ إعجاز القرآن يقع من جهة الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صَرْفِ الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرًا وتعجيزًا، حتى لو خلَّاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورةٍ من مثله بلاغةً وفصاحةً ونظمًا"[59].

وهنا نرصد نقطتين: الأولى أن أبا زيد يقول: إنَّ أصحاب هذا الرأي يرون أنَّ المعجزة الدالَّةَ على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ثم يقول: لكنَّها لا تنبع من طبيعته الخاصَّة بوصفه نصًّا لغويًّا. ولا نفهم شيئًا من هذا إلا التخبُّط والتشتُّت والتشردُم. فكيف تنبع من القرآن، ولا تنبع من طبيعته؟!

الأخرى: أنَّ نصر أبو زيد لا يعزو الإعجازَ للنصّ القرآنيّ، ولكن لعجز العرب عن الإتيان بمثله. ولَيْتَهُ وقف عند هذا الحدِّ، ولم يُعَلِّل. ولكنَّه قال: وكان هذا العجزُ طارئًا بِحُكْم تدخُّل الإرادة الإلهيَّة، ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدِّي والإتيان بمثله. وهنا يمكن طرح بعض التساؤلات:

[59] أبو زيد، *مفهـــوم النص*، 164

منها: إذا كانت الإرادةُ الإلهيَّةُ قد تدخَّلت بِصَرْف العرب عن قبول التحدّي والإتيان بمثل القرآن، فلماذا حاول مسيلمةُ الكذابُ تقليدَ القرآن في عهد النبي محمدﷺ؟ بل ويكتب رسالةً إلى النبي ﷺ بأنه يشاركه في أمر النبوَّة؟[60] أم أن مسيلمة لا ينتمي إلى جنس البشر؛ فخرج عن عباءة هذه الصّرْفة؟

وإذا آمنَّا بموضوع الصَّرْفة، فكيف يصرفهم الله تعالى عن مجاراة القرآن والإتيان بمثله، ثم يَقْرَعُهم في القرآن نفسه بأن يأتوا بمثله، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة 2/23-24)، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (هود 11/13-14)؟، ولم يكتف مولانا – تقدَّست أسماؤه – بهذا التقريع، بل وعدهم بالنار التي أُعِدَّت للكافرين.

وإذا سلَّمنا بأنَّ العجزَ كان طارئًا في ذاك الحين، وأنَّ مسيلمةَ لم يحاول معارضةَ القرآن، فمعنى هذا أنَّه يمكن تحقيقه بعد ذلك، فلماذا لم يأت العربُ بمثل القرآن فيما بعد، وبخاصَّة أنَّ عصر نزول القرآن قد تلته عصورٌ قويَّةٌ من حيث الثقافة واللغة كذلك؟ وأن بعضهم قد حاول هذا بالفعل؟[61]، أم مازال العجزُ مستمرًا حتى الآن؟!

ولنفي الإعجاز عن داخل النصِّ القرآنيّ وبِنْيَاته اللغويَّة والصرفيَّة والبلاغيَّة وغيرها، وعن معانيه وموضوعاته، يقول نصر أبو زيد في عَرْضِهِ لرأي عبد القاهر الجرجاني في قضية الإعجاز: "والقضية في ذهن عبد القاهر هي قضية (إعجاز القرآن)؛ وهي قضية لا يقنع فيها عبد القاهر بآراء السابقين عليه؛ وهي آراء تراوحت بين رؤية الإعجاز في أمرٍ خارج النصِّ ذاته، ورؤيته في صدق إخباره عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل. الإعجاز في رأي عبد القاهر كامنٌ في النصِّ ذاتِهِ"[62].

ولتفنيد كلام نصر أبو زيد السابق والذي أسند فيه لعبد القاهر القول بالصَّرْفة في إعجاز القرآن، نستعين ونستدعي عبد القاهر الجرجاني نفسه لنوضِّحَ موقفَ الرجلِ من القول بالصّرْفَة.

---

60 أحمد زكي صفوت، *جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة* (بيروت، لبنان: المكتبة العلمية، د.ت)، 1/67 -68.

61 انظر فيمن ادعوا النبوة ومحاولة معارضة القرآن مصطفى صادق الرافعي، *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية* (بيروت، لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2003)، 166–187.

62 نصر حامد أبو زيد، *مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية* (مصر– القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984)، مجلد 5 ، عدد 1-2/13–16.

أورد عبد القاهر الجرجاني مقولة الجاحظ (المعتزلي) في هذا الشأن والتي تؤكِّد أنَّ القرآنَ معجزٌ في نظمه، فيقول: "أم ترى الجاحظ حين قال في كتاب النبوَّة: ولو أنَّ رجلًا قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورةً واحدةً، لتبيَّن له في نظامها ومخرجها، من لفظها وطابعها أنَّه عاجزٌ عن مثلها، لو تُحُدِّيَ بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها"[63].

ثمَّ يبين عبد القاهر عن رأيه أكثر فيوضِّح بطلان القول بالصَّرفة، فيقول: "لو لم يكن عجزُهُم عن معارضة القرآن، وعن أن يأتوا بمثله؛ لأنَّه معجِزٌ في نفسه، لَكِنْ لأنْ أُدْخِلَ عليهم العجزُ عنه، وصُرِفَت هِمَمُهُم وخواطرُهُم عن تأليف كلامٍ مثله، وكان حالُهُم على الجملة حالَ من أُعْدِمَ العلم بشيءٍ قد كان يعلمه، وحِيلَ بينه وبين أمرٍ قد كان يتسع له، لكان ينبغي أن لا يَتَعَاظَمَهم، ولا يكون منهم ما يَدُلُّ على إكبارهم أمره، وتعجُّبهم منه، وعلى أنَّهم قد بَهَرَهُم وعظُم كلَّ العِظَم عندهم، بل كان ينبغي أن يكون الإكبارُ منهم والتعجُّب للذي دخل من العَجْزِ عليهم، ورَأَوْه من تغيُّر حالهم، ومن أن حِيلَ بينهم وبين شيءٍ قد كان عليهم سهلًا، وأن سُدَّ دونه بابٌ كان لهم مفتوحًا"[64].

ومعنى كلام عبد القاهر أنَّ العرب أنفسهم لم يتعجَّبوا من صَرْفِهم عن القرآن ولم يَرِد ذلك عنهم، وإنما الواردُ عنهم هو تعجُّبهم وانبهاتُهُم من فصاحته وبلاغته. لكن يبدو أنَّ بعض الليبراليين العرب المعاصرين أكثرُ حرصًا على العرب القدامي من أنفسهم، بل أكثر تعبيرًا عمَّا كان يدور في خلد القدماء ولم يستطيعوا التعبير عنه، فعبَّروا هم عنه الآن.

واتساقًا مع مفهوم نصر أبو زيد للقرآن بربطه بواقعه، نراه ينتقد الباقلانيَّ؛ لكونه يُثبِت الإعجازَ من داخل النصِّ، يقول أبو زيد: "يحاول الباقلانيُّ أن يؤكِّد أنَّ إعجاز القرآن كامنٌ داخله، وأنَّه ليس إعجازًا نابعًا من تدخُّلٍ خارجيٍّ لمنع العرب من الإتيان بمثله"[65].

وعلى خلاف ذلك، وتمشيًّا مع مفهومه أيضًا، يربط أبو زيد القرآن من وجوه بنصوص الثقافة المعاصرة له، فيقول معترضًا على الباقلاني: "وإذا كان القرآنُ يمكن أن يشابه النصوصَ الأخرى من جوانب أخرى من حيث تضمُّنه لموضوعاتٍ مختلفةٍ وأغراض متباينةٍ كالوعظ والقصص والإنذار، وهو في هذا يمكن أن يشبه القصيدةَ من حيث بدؤها بالنسيب أو الوصف، وتضمُّنها للاعتذار أو الهجاء أو المدح أو الفخر فإن الخصيصة الثانية / عند الباقلاني التي

[63] عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، محمود محمد شاكر (مصر- القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، 389.

[64] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 390 - 391.

[65] أبو زيد، *مفهوم النص*، 167.

تميّز القرآنَ عن غيره من النصوص هي النظم العجيب أو التأليف البديع الذي لا يتفاوت ولا يختلف"[66] أي أن تشابه القرآن بالنصوص الأدبية الأخرى أقرب لفهم أبي زيد من كون الإعجاز نابعًا من عملية التأليف.

وممَّا يُضعِف حجيَّة كلام نصر أبو زيد أنه لم يشفع كلامَهُ بشواهدَ كاشفةٍ أو دراسةٍ مقارنةٍ يكشف من خلالها أوجُهَ التشابه بين النصوص القرآنيَّة وغيرها من النصوص القوليَّة الأخرى، باستثناء محاولته في إرجاع مصدر كلٍّ من النصوص القرآنيَّة والأدبيَّة إلى مُخَيّلة صاحبها.

وتتعجَّب عندما تقرأ لعالمٍ مسيحيٍّ يؤمن بإعجاز القرآن من داخله، ويضرب أمثلةً من القرآن، بعد إيمانه بأنَّ الوحيَ هو كلام الله. يقول توشيهيكو أيزوتسو: "إنَّ مفهومَ الوحي سيتميَّز بفئةٍ من الكلمات التي لا يمكن أن تُستعمَل على وجه الخصوص في أيّ وجْهٍ من وجوه السلوك الكلامي الإنساني المعتاد ، مثل "تنزيل" و"وحي"، إلى آخره. إن كلمة "تنزيل" لا يمكن أن تُستعمَلَ أبدًا للإشارة إلى فعل كلام عابر بين إنسان وإنسان. إنَّ المعنى الأساسيَّ للكلمة في هذه الحالة – من حيث أصلها الاشتقاقي– يمنحها وضوحًا خاصًّا يحظر عليها أن تُستخدَم إلا للتواصُل فوق الطبيعي"[67].

إنَّ الإعجازَ مرتبِطٌ بالقرآن من ناحية اللغة، كما هو مرتبِطٌ بغيرها من المناحي، ولولا ذلك ما دعانا الله لتدبُّر آياته؛ لأن تدبُّر المعاني لا يكون بغير معرفة اللغة مفردات وتراكيب وأساليب ومعرفة خصائصها ودلالاتها وجماليَّاتها، وما أفنى علماءُ اللغويات والبلاغة في كلِّ اللغات جلَّ وقتهم في التأليف في هذا المجال.

الخاتمة والنتائج

توصَّلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، منها ما يلي:

1- اعتماد نصر أبو زيد في نفيه لقداسة القرآن على بعض فلسفات ومناهج الفكر الغربي وخاصة المذهب الماركسي والتاريخي.

2- ميل نصر أبو زيد إلى توظيف المنهج العقلي التجريبي في دراسة الخطاب القرآني وما يتعلَّق به من وحي ونبوة.

3- نتج من توظيف نصر أبو زيد للمنهج العقلي التجريبي أن أنكر أبو زيد الوحيَ وحصر القرآن في تاريخية تشكُّله، بحيث يمكن القول بوقوف النص القرآني عند زمن تشكُّله الأول وعلى الأحداث الأولى التي كوَّنته، مما يقلِّل

[66] أبو زيد، *مفهوم النص*، 169 ، 182

[67] توشيهيكو أيزوتسو، *الله والإنسان في القرآن– علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم*، ترجمة هلال محمد الجهاد (بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، 242 ، 243.

من أهمية الاعتماد على الخطاب القرآني في حياتنا الحالية، ويجعل النصَّ القرآني مجرَّد كتابٍ تاريخيٍّ خاص بوقت وأحداث وثقافة معيَّنة.

4- اعتمد أبو زيد على بعض المناهج اللغوية الغربية التي تتوافق مع دعوته وتعينه في تحقيق مأربه مثل منهج التلقي الذي حاول من خلاله أن ينفي أهمية القداسة في ربط القرآن بصاحبه – عز وجل – ودعا إلى ضرورة ربطه بمتلقِّيه، لينقل بذلك سلطة النص من مُنزِلِهِ الله إلى متلقيه (الإنسان) فيكون الإنسان بذلك هو صاحب النص ومالكه.

5- اعتمد أبو زيد في تأكيد موقفه النافي لقداسة القرآن بجانب الفلسفة الغربية والمناهج النقدية الحداثية على بعض المذاهب الإسلامية القديمة وخاصة المذهب الاعتزالي والباطني، فنراه ينفي على غرار المعتزلة مسألة الإعجاز القرآني، كذلك نراه يلحُّ على ترك ظاهر الألفاظ والبحث عن دلالاتها الخفية والباطنة دون وجود أية قرينة تسيغ هذا التأويل.

6- يقوم مفهوم التجديد عند نصر حامد أبو زيد في الدرس القرآني خاصة والإسلامي عامة إلى التخلُّص من كل ما هو مقدَّس في التراث التفسيري والديني.

7- بدا ضعف بعض آليات نصر أبو زيد في إقناعنا بانتفاء قداسة القرآن، خاصة فيما يتعلق بسحب ما حدث للتوراة والأناجيل على القرآن، ومن ثمَّ معاملة القرآن والنظر إليه بوصفه كتابا غير مقدَّس، رغم قناعته بتحريف الكتابين الآخرين.

8- بدا التناقض واضحا في بعض مواقف نصر أبو زيد خاصة فيما يتعلُّق بالوحي؛ فهو أحيانا يبدي إيمانه بالوحي، ثم يعود لينفيه زاعما أن القرآن من خيال النبي، وليؤكد رؤيته يربط بين خيال النبي وخيال الشاعر، كما يربط بين الوحي وفكرة شياطين الشعر في التراث العربي، ويعود هذا التناقض ربما إلى عدم وضوح الهدف، أو لحيرته الحقيقية في اتخاذ موقف موضوعي من القرآن وقضاياه.

.

أهم المصادر المراجع

أبو زيد، نصر حامد. *إشكالية القراءة وآليات التأويل*. بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ط4، 1996.

أبو زيد، نصر حامد. *الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية في الإسلام*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2007.

أبو زيد، نصر حامد. *النص والسلطة والحقيقة*. الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.

أبو زيد، نصر حامد. *دائرة الخوف قراءة في خطاب المرأة*. الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي، ط3، 2004.

أبو زيد، نصر حامد. *مفهوم النص دراسة في علوم القرآن*. مصر – القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1990.

أبو زيد، نصر حامد. *مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الأسلوبية*. مصر– القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

أبو زيد، نصر حامد. *نقد الخطاب الديني*. مصر – القاهرة: دار ابن سينا، ط4، 2003.

الجرجاني، عبد القاهر. *دلائل الإعجاز*. محمود محمد شاكر. مصر– القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1992.

الرافعي، مصطفى صادق. *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*. بيروت، لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2003.

الزركشي، محمد بن عبد الله. *البرهان في علوم القرآن*. بيروت، لبنان: دار الجيل، 1988.

الكرماني، محمد بن يوسف. *شرح صحيح البخاري*. بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1981.

أيزوتسو، توشيهيكو. *الله والإنسان في القرآن– علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم*. ترجمة هلال محمد الجهاد. بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007.

دراز، محمد عبد الله. *النبأ العظيم "نظرات جديدة في القرآن"* . الكويت: دار العلم، د.ت.

صفوت، أحمد زكي. *جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة*. بيروت، لبنان: المكتبة العلمية، ط1، د.ت.

عمارة، محمد. *التفسير الماركسي للإسلام*. مصر– القاهرة: دار الشروق، ط2، 2002.

مسلم، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. محمد فـؤاد عبد الباقي. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1991.

Kaynakça

Izutsu, Toshihiko. *Allah ve'l-insân fi'l-Kurân*. çev. Hilâl Muhammed Cihât. Beyrut: el-Munazammetü'l-Arabiyye li't-Terceme, 2007.

el-Curcâni, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Mahmut Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetul Hâncî, 1413/1992.

Dirâz، Muhammed Abdullah. *en-Nebeʾü'l-ʿaẓîm: Naẓarât cedîde fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*. Kuveyt: Dâru'l-İlm, Ts.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İmâmiş-Şâfiʿî ve teʾsîsü'l-aydiyolociyyati'l-vasaṭiyye fi'l-İslâm*. el-Dârül-Beydâ: el-Merkezu's-Sakâfi'l-'Arabî, 2007.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Devâʾirü'l-ḫavf Ḳırâʾe fî ḫiṭâbi'l-merʾe*. ed-Dârül-Beydâ: el-Merkezu's-sakâfi'l-Arabî, 2004.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *en-Naṣ ves-sulṭa vel-ḥaḳîḳa*. el-Dârül-beydâ: el-Merkezu's-sakâfi'l-Arabî,1995.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İşkâliyyâtü'l-ḳırâʾe ve âliyyâtü't-teʾvîl*. Beyrut: el-Merkezu's-sakâfi'l-Arabî, 1996.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmü'n-naṣ Dirâse fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. Kahire: el-Heyêtu'l-'Amme'l-Masriyye Li'l-Kitâb, 1990.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Naḳdü'l-ḫiṭâbi'd-dînî*. Kahire: Dârü-İbn Sina, 2003.

Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdil-Bâkî. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1412-1991.

el-Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. Beyrut: Dârü İhyait-Türâsi'l-'Arabî,1401/1981.

Mecelletü Füsuli. el-Kahire: el-Heyêtü'l-Masriyyetü'l-Ammetü Li'l-Kitâb. el-Mücelledül-Hâmis, el-Adedên (2, 1).

er-Rafî, Mustafâ Sâdık. *İ'câzi'l-Kurâni ve'l-Belaga'n-Nebeviyye*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Ts.

Safvt, Ahmet Zekî. *Cemheretu Resâili'l-ʿArap*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye، 1. Baskı, Ts.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. thk. Muhamed Ebü'l-fazl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1408/1988.