

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة فرحات عباس سطيف (الجزائر)

مذكرة

مقدمة لكلية الآداب و العلوم الإجتماعية
قسم اللغة العربية و آدابها
لنيل شهادة:

الماجستير

تخصص: نظرية الأدب وقضايا النقد

الموضوع:

في تاريخية النصّ القرآني عند: "تصر حامد أبو زيد"

إشراف الأستاذ الدكتور:

- عبد الغني بارة

إعداد الطالبة:

- أسماء حديد

لجنة المناقشة:

- الدكتورة عقيلة محجوبي أستاذ محاضر قسم (أ) (جامعة سطيف) رئيسا
- الدكتور عبد الغني بارة أستاذ محاضر قسم (أ) (جامعة سطيف) مشرفا ومقررا
- الدكتور عبد القادر دامخي أستاذ التعليم العالي (جامعة باتنة) ممتحنا
- الدكتور عباس بن يحيى أستاذ محاضر قسم (أ) (جامعة المسيلة) ممتحنا

السنة الجامعية 2010/2011



﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ ① خلق الإنسان من علق ② اقرأ وربك الأكرم ③ الذي
علم بالقلم ④ علم الإنسان ما لم يعلم ⑤ ﴿﴾

صدق الله العظيم

إهداء

إلى أبيي... ماء نهر لا يجفّ

إلى أمّي... نور شمعة لا تنطفئ

إلى إخوتي الذين لم يبخلوا بما لديهم: ياسر، عبلة، عبد الناصر، نسبية

إلى كلّ باحثٍ احترق عشقاً للمعرفة وشوقاً للحقيقة

إلى كلّ من أعطى في سبيل ميلاد هذا البحث المتواضع...

إلى جامعة فرحات عباس سطيف كلية الآداب والعلوم الاجتماعية...إلى رئاسة الجامعة...

إلى قسم اللغة العربية وآدابها ممثلاً في الأستاذ الفاضل "صلاح الدين زرال" إلى أساتذتي الأفاضل شُعلة التميّز المعرفي بجامعة فرحات عباس: الأستاذ الفاضل "عبد المالك بومنجل"، "أحمد مرغوم"، "اليامين بن تومي"، "خليفة بوجادي"... وكُلّ أساتذتي أعضاء لجنة التدريس في مرحلة الدراسات العليا...

إلى أساتذتي الأفاضل بجامعة محمد الصديق بن يحيى (جيجل)، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، الأستاذ القدير والشاعر "عيسى لحيلج"، الأستاذ الفاضل "الطاهر بومزبر"، الأستاذة الفاضلة "وسيلة بوسيس"...

وشكر خاصّ جدّاً لأستاذي المتميّز "فيصل الأحمر" وخالص امتناني لأستاذي الفاضل "الطاهر مشقّوق" أستاذ الفلسفة -أوّل من علّمني كلمة "فلسفة"- على جميل صبره ودعمه...معكماً وصديقاً...

وجزيل الشكر للزميل المعطاء "فتحي مروان"...

إلى خالتي عملاً خالصاً لوجه الكريم

إلى كلّ من عليها فإن، و يبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام

إلى كلّ من لم يُعط...

أسماء

شكر وعرفان

إلى أستاذي المشرف
الذي علمني لغة الحوار و منطق التفكير...
الدكتور الفاضل "عبد الغني بارة"
معلما و إنسانا...

على كل ما أعطى في سبيل إنجاز البحث...
عرفانا...

و

وفاء لحقّ الأستاذيّة

أسماء

من المسلم به أنّ الخطاب النقدي العربي يتموضع داخل إطار إشكالي يتمثل في إشكالية "تأصيل المنهج الحدائي"، وقد بات واضحاً، أن الخطاب الديني المعاصر _ والذي يصطلح عليه النقّاد بـ "المشروع الديني الحدائي" _ لا يختلف من حيث طبيعة الأزمة/الإشكالية، فهو يتموضع بالمثل داخل الإطار الإشكالي نفسه؛ فالإشكالية هنا تتعلق بقضية "تجديد المنهج"، وهذا التجديد يقوم على محاولة استثمار وتوظيف المفاهيم النقدية المعاصرة، بما تتحوّل معه عملية التأسيس إلى فعل توفيق يحاول إلغاء التعارضات بين التراث والحداثة، وهو ما يغدو مشروعاً القول في ظلّه _ إنّ وضع الخطاب الديني المعاصر، من جهته، يطرح بالمثل إشكالية تأصيل المنهج الحدائي في حقل التفسير القرآني.

فمادام "المنهج" نظاماً معرفياً، يتشكّل في علاقة بأנסاقه الثقافية وأسيقته التاريخية، فإن هذا المعطى يحمل الدارسين على التساؤل: هل التفسير المعاصر وهو يتبنّى المنهج الحدائي، يعمل في الآن نفسه على تبنيّ فلسفته ونظريته في المعرفة، بما هي النصّ الغائب فيما وراء النصّ المقول، أم أنه يتبنّى الآليات المنهجية بمعزل عن أساسها الفلسفي ونسقتها المعرفي؟

ولاشكّ في أنّ إشكالية "التأسيس المنهجي"، على مستوى دائرة الفكر الديني، تستمدّ شرعيّتها الرّاهنة في ظلّ التطوّرات التي شهدتها حركة تجديد المنهج/التراث، والتي تمخّض عنها في المحصلة، جملة من المشاريع الفكرية الدينيّة "الحداثيّة"، وتدعو إلى التّموضع في صميم البحث النقدي؛ فهذه المشاريع الفكرية، تعمل على تجديد ذاتها لبعث راهنية المعنى الديني في ظلّ العلاقة بالمناهج والنظريات الغربية المعاصرة، مُنتهجة حركة نحو استثمار ما أسفر عنه العقل الأوروبي من مقولات نقدية فلسفية؛ الأمر الذي يحيل إلى نشوء علاقة بين المشروع التفسيري الديني، والمشروع النقدي الأدبي.

وهذه العلاقة التي تتمظهر على مستوى الآليات المنهجية، تدعو إلى طرح تساؤل في غاية الدقّة: إذا كان للمنهج النقدي وجهه اللامرئي، والذي يخفي حقيقة أنّ البعد الإبستمولوجي مؤسس على البعد الأنطولوجي، فما مدى صلاحية تطبيق المنهج النقدي في سياق الثقافة العربية؟

وإنّ ما ينبغي التنبّه إليه في هذا المقام، هو أن مشاريع الفكر الدينيّ تتبدّى اليوم، وهي تستهدف تجديد المنهج التفسيري انطلاقاً من تجديد المفاهيم الأساسية، في مقدّمها مفهوم "النص"، موضوع الخطاب التفسيري، ويمكن من خلال ذلك تلمس انبثاق الوعي الإبستمولوجي في دائرة الفكر الديني الحديث؛ فالدرس الحدائي يعمل على نقد المناهج الموروثة مستهدفاً تعرية أسسها

المعرفية، ليعيد البناء المعرفي للمنهج التفسيري انطلاقاً من وضع الحجر الأساس. ويقدم خطاب المفكر الإسلامي "نصر حامد أبو زيد" نموذجاً حياً لهذا التوجه، وهو أول العوامل الدافعة إلى تناوله بالدراسة في هذا البحث.

فالتساؤل الجوهري في هذا البحث، لا يدور حول معضلة "المنهج" عند نصر حامد أبو زيد بما هو علاقة بين الذات المفسرة وموضوع التفسير _ أي "النص الديني" _ في إطار الفعل التفسيري، فهذه العلاقة في جوهرها، بناء مؤسس على طبيعة فهم "ماهية" النص الديني، لتكون نظرية النص بمثابة الأساس المعرفي، الذي يحظى بأولوية في الفعل التأسيسي التنظيري، ومن ثم يشكل التساؤل عن حقيقة الفهم النظري الضمني لماهية النص، منطلقاً جوهرياً لأي قراءة نقدية تستهدف مقارنة هذا المشروع التفسيري الحداثي. وفي ظل هذه المعطيات، تتجلى أهمية تناول هذا الموضوع، خصوصاً في ظل العلاقة الإشكالية التي قامت بين الدرس القرآني، والدرس الأدبي (الغربي)، فلا مبرر لتناسي هذه العلاقة التي أصبحت واقعاً يفرض نفسه، فصحيح أن للدرس القرآني مجاله المعرفي المخصوص، إلا أن واقع حركته الراهنة، باتجاه تشييد هذه العلاقة التداخلية، يفرض اليوم على الباحث العربي ضرورة الولوج إلى حيّز الإشكالي. إن إشكالية المفهوم، إذن، تتضمن في طياتها، إشكالية العلاقة بين النص القرآني والنص الأدبي، وهي المساحة التي حرصت القراءة على إلقاء الضوء عليها لتتوير بعض مناطقها المظلمة، انطلاقاً من التساؤل عن كيفية تمظهر العلاقة بين النص القرآني والنص الأدبي، في هذا الخطاب التنظيري.

ولعل قلة الدراسات الجادة حول الموضوع، وسداجة معظم الشروحات الملحقة بالنص الأصلي _ أي نص "نصر أبو زيد" نفسه _ يشكل دافعاً آخر لهذه المحاولة؛ فالإطلاع على هذه الدراسات سمح بالتأكد من أن نص "التاريخية" عند نصر أبو زيد، منطقة بكر لم تستكشف ولم تُقرأ بعد، وهو ما يدفع الدراسة إلى العمل على محاولة الخروج من دائرة التكرار للأفكار الجاهزة حول خطابها، والتي دأبت على الوقوف عند حدود النص الظاهر، مجردة إياه من خصوبته الدلالية، وذلك من خلال الإفادة مما قدمته قراءة "علي حرب" التفكيكية تحديداً، والتي تمثل سندا منهجياً قوياً لهذه القراءة.

وهي إذن تستهدف إعادة قراءة مقولة تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد _ وهو المفهوم المعاصر الذي يتم تشييده في ظل العلاقة بين الأصالة والمعاصرة _ في ظل التساؤل عن حقيقة مدلوله الجوهري؛ فهل هو يعمل على تجريد النص القرآني من خصوصيته الدينية، وهل

هي مقولة مستعارة حرفيا من المرجعية الغربية، أم أنها تراعي الفرق الأطلولوجي بين النصّ القرآني والنصّ الأدبي؟ هل هي تجسيد لعلاقة حوار واعية بين التراث والحداثة، ولقاء حقيقي بين الماضي والحاضر؟ ولعلّ الإشكالية الجوهرية هنا تطرح نفسها في الصيغة الإشكالية التالية: هل بالإمكان تحديد مدلول لتاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد؟

وتأسيسا على هذه الاعتبارات المعرفية الاستيمية، تتحدّد إشكالية القراءة الجوهرية بوصفها إشكالية الكيفية التي تمّ من خلالها بناء النسق المفهومي، وطبيعة هذا المفهوم، وطبيعة الخلفية المعرفية التي تؤطر له وتحدّد طبيعة انبثاقه. ومن هذا المنطلق يستهدف هذا البحث تناول إشكالية النصّ الديني كما تظهر في الخطاب التّطيري عند نصر حامد أبو زيد، وتحديدًا، الإشكالية التي تخلفها مقولة تاريخية النصّ القرآني بما تطرحه من فرضية الإنتاج الثقافي.

وانطلاقا من هذا الهمّ المعرفي، يتموضع هذا البحث بوصفه قراءة تفكيكية في تاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، ليتحدّد عنوانه بـ: (في تاريخية النصّ القرآني عند "نصر حامد أبو زيد")، ليستهدف مقارنة حقيقة المفهوم المشيّد حول ماهية، وتعريف دلالاته المركزية، من منطلق منهجي "تفكيكي" يتعامل مع المفاهيم بما هي تشييدات تاريخية في علائق بالذات والتاريخ، فهي تنطوي دوما على اللامفهوم واللامعقول والمنسي والمقهور (أي اللامفكر فيه).

وتسير القراءة في رحلة استكشافية على مستوى "نص المفهوم"، بحثا عن المعنى، عبر "مدخل عام"، يتحدّد بوصفه محاولة للاقترب من إشكالية الحداثة الدينية، والتي لا تعدو كونها إشكالية "منهجية قراءة الحداثة الدينية"، من هنا ضرورة الانطلاق من مدخل عام يعالج قضية المنهج القرآني، ويندرج تحت عنوان: (في إشكالية قراءة الحداثة الدينية)، حيث يعمل على إلقاء الضوء على القراءات السابقة، سواء منها تلك التي جسّدت منظورا إيديولوجيا في القراءة، أو التي حاولت تجسيد منظور نقديّ ابستمولوجي أو تفكيكي، كما تجسّد عند الناقد علي حرب. لتتحدّد الآليات المنهجية في هذه القراءة، من منطلق ابستمولوجي/ تفكيكي بوصفها تفكيكا للمفهوم المشيّد حول ماهية النصّ القرآني.

ويأتي "فصل تمهيدي" ليلقي الضوء على الإطار المعرفي العام الذي يحتوي حركة البحث عن المفهوم عند نصر حامد أبو زيد، معنونا بـ: (رؤية التراث ومنهج قراءته، "مقدمات الفعل التأسيلي")، في حركة تستهدف شرح مفهوم التراث ومنهج قراءته، وهو المفهوم الذي يستعيد تاريخية النصّ التّراثي، التي تؤسس لمنهج قراءة التراث من منظور معاصر. لتعمل في الآن

نفسه على التنبيه إلى العلاقة التي تربط إشكالية تجديد التراث بإشكالية النصّ القرآني، على مستوى هذا الخطاب.

وتستكمل القراءة رحلة بحثها عن المعنى الضائع، عبر فصول ثلاثة، حيث تتطرق الرحلة من "الفصل الأول" والمُعنون: (في تاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، "قراءة أولية شارحة") انطلاقاً من التساؤل عن إمكانية تحديد مدلول تاريخية النص عند المنظر المصري، لتموضع نفسها قراءة تعكف على شرح الدلالات في نصّها المقول/الظاهر، بالعمل على تحليل مكونات النسق التصوري للمفهوم، أولاً، على مستوى العناصر المكونة لتصوير الماهية، وهي (المصدر الإلهي، الماهية اللغوية، والعلاقة بين النصّ والثقافة)، وثانياً، على مستوى الحركة المزدوجة بين التراث والحداثة، لتكشف بذلك عن الحضور المكثف والمزدوج للمرجعية التراثية، فضلاً عن الحداثيّة. وتعري أول طبقة من طبقات النصّ الغائب، وهو خاصيّة الازدواج المفهومي والتناقض الذي يخلق نصّاً ملتبساً على الفهم.

وتستكمل القراءة رحلة بحثها على مستوى الفصل الثاني، المعنون: (المركزي والهامشي في خطاب تاريخية النصّ القرآني، "قراءة تفكيكية")، حيث تكشف عن وجود نزعة مبطنة للتركز حول البعد الواقعي، وتهميش البعد الإلهي، على مستوى تصوّر الماهية، وهو ما يخلق بالمقابل، مركزية الحداثة وهامشية التراث، وهو ما يلقي الضوء، أيضاً، على وجود مظهر للمطابقة بين النصّ القرآني والنصّ الأدبي، ليخلق إشكالية "المطابقة"، ومن ثمّ ضرورة تعيين حدود العلاقة بين أدبيتين.

وتخلص القراءة إلى "الفصل الثالث" محملة بالأسئلة التي تثيرها رحلة البحث، مع كلّ خطوة جديدة، أهمّها: ما مدى إمكانية تحديد مدلول التاريخيّة عند نصر حامد أبو زيد؟ وهو ما يتحدد به العنوان: (تاريخية النصّ القرآني، "قراءة تفكيكية ثانية")، وهي المحطة التي ستكشف عن وجود حركة نقض من داخل النصّ المركزي تعمل على تقويض مركزيته، حيث يظهر نص المفهوم وهو يقوض ذاته، ليعمل على إثبات الهامشي، وفي الآن نفسه، لا يستقر به الحال على معنى واضح محدد، ليؤول إلى التفكك واللامعنى. وهو ما يكشف عن طبقات أخرى في النصّ الغائب، أهمّها: وجود صراع بين طرفي الثنائية الضدية (الإلهي/الواقعي)، (الواقعية/الوقائعية)، والعجز المعرفي عن التوفيق بينهما، وهذا الأخير _أي العجز المعرفي_ تكمن أصوله في بنية الافتراضات المسبقة. وهو ما ينتهي إلى طرح تفسير آخر لحدث التّمرّكز على مستوى هذا الخطاب.

وبطبيعة الحال، تذكرنا القراءة ختاماً، أنها لا تهدف إلى تحديد نتائج قطعية، أو ادعاء فضل سبق إلى تعرية الحقائق المحتجبة، بقدر ما تستهدف التوضيح بوصفها فاتحة لقراءات أخرى، لامتناهية، بحثاً في حقائق النصّ الحداثي (المختلف)، وما يمكن الجزم فيه حقاً، هو أنّ النصّ أكثر خصوبة وثراء مما قيل، إنه نصّ لم يُقرأ بعد.

ولا شكّ في أنّ القراءات السابقة _على الرغم من قلتها_ قد مثلت علامات على طريق البحث عن حقيقة مفهوم النصّ القرآني عند "نصر حامد أبو زيد"، في مقدّماتها كتابات "جابر عصفور": "هوامش على دفتر التنوير"، وكتابات "علي حرب" المتنوعة، أهمها بالنسبة للبحث: "نقد النصّ"، "الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكّرة)"، "الاستلاب والارتداد (الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد)". بالإضافة إلى جملة من المراجع التي أسهمت في إضاءة جوانب الخطاب الديني المعاصر عموماً أهمها كتاب "أحميدة النيفر": "الإنسان والقرآن وجهها لوجه"، وهي على قلتها، مثلت سنداً للقراءة ومنطلقاً لاشتغالها.

ولا يمكن إغفال دور "الكتابة والاختلاف" لـ: "جاك دريدا"، وهذا إضافة إلى مراجع أخرى أسهمت بالمثل في إنارة طريق البحث، أهمها "نقد النّقد وتنظير النّقد العربي المعاصر، لـ: محمد الدغمومي"، "المفاهيم معالم" لـ: "محمد مفتاح"، "نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال" لـ: "حسين خمري"، "إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية)"، و"الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)" لـ: "عبد الغني بارة" بما تطرح من رؤية وافية ومعمّقة حول إشكالية المصطلح والأنساق المعرفية.

ولا ريب، مثلت دراسات المنظّر الإسلامي نصر حامد أبو زيد، السند الأساسي للقراءة، عملاً بمبدأ العودة إلى النصوص ذاتها، لإفساح المجال أمام تكشف الحقيقة من داخلها، دون فرض أي مقولات جاهزة، في مقدّماتها: "مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن)"، "النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)"، بالإضافة إلى "السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والأبعاد" بالإشتراك مع "سيزا قاسم".

ولا يسعني في الختام، إلّا أن أشكر كلّ من أسهم في إنجاز هذا البحث المتواضع، ولو بالكلمة الطيبة، وأسأل المولى تعالى، أن يتقبّل منّي هذا العمل المتواضع خالصاً لوجهه الكريم.

تمهيد:

إنّ أولى مهمّات القراءة هي تحقيق "وعي منهجي" بالظاهرة، موضوع القراءة، كي يتسنى لها إنتاج معرفة حول الموضوع المدروس. ولا يمكن تحقيق وعي منهجي، إلا بالتساؤل عن طبيعة الموضوع ومكوناته وخصائصه في بعده الأنطولوجي؛ فالوعي بأنطولوجية الظاهرة هو المؤسس للمنهج المنهجي في دراستها. ومن المعلوم أنّ الغاية المتوخاة من القراءة، هي التي تستحضر آلياتها الإجرائية، ولا يمكن تحديد وظيفة القراءة إلا بعد تحديد طبيعة الموضوع وخصائصه.

من هذا المنطلق كانت محاولة الاقتراب من فهم ماهية الظاهرة أنطولوجيًا، إجراء يحظى بأولوية منهجية في هذا المقام، ليتجه المدخل بعد هذه الخطوة، نحو تحديد الآليات المنهجية الموظفة في فعل القراءة، وفقا لإشكاليات هذه القراءة وغاياتها، وهي الآليات التي يحاول هذا البحث، التلّوج عن طريقها، إلى أفق الوعي المعرفي الديني المعاصر، ممثلا في خطاب الحداثة الدينية، بوصفه، خطابا يحظى بحضور مركزي في المشهد الفكري العربي الراهن.

فقد بات من الحقيقة المسلّم بها، أنّ الخطاب الديني العربي الإسلامي شهد جملة من التحوّلات منذ بدايات العصر الحديث، وصولا إلى المرحلة الراهنة، في إطار مسعى تجديد الأفكار الدينية؛ حيث بدأت بوادر وإرهاصات التحوّل المنهجي المعرفي مع بداية ظهور وتبلور فكرة التّجديد¹، التي ترجع جذورها إلى كتابات الشيخ أمين الخولي². وتشير الدّراسات النّقدية للخطابات الدينيّة المعاصرة، إلى ظهور نمط جديد في قراءة النصّ القرآني، يتفرّع إلى جملة من الآليات المنهجية، وظهرت في المقابل مصطلحات عديدة تحاول احتواء الظاهرة في الوعي النقدي العربي الراهن. وأكثر هذه المصطلحات تداولاً، مصطلح "المناهج الحداثيّة". وإلى جانب هذا المصطلح، مصطلحات أخرى مرادفة لا تقلّ شيوعاً، مثل مصطلح "القراءات المعاصرة"،

¹ بعض الخطابات توظّف مصطلح "الإصلاح الديني"، فيما يؤكّد الباحث المغربي "أحمد بو عود" على ضرورة تبني مصطلح التّجديد بديلاً عن الإصلاح الديني، "لما لهذا الأخير من حمولة فلسفيّة غربيّة ارتبطت بالصراع بين الكنيسة والعلم هناك، في حين أنّ المصطلح الأوّل – التّجديد الديني – مصطلح نبوي كما في قوله صلى الله عليه وسلم "إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلّ مائة سنة من يجدد لها دينها" ينظر: نادر المتروك، "الاستاذ أحمد بو عود وقضايا الاجتهاد والتّجديد"، ج 1، موقع الوقت، كتبها مختارات في 31 ديسمبر 2007، الساعة: 13:34 م.

² "بعد الشيخ أمين الخولي (1895-1966م) واحداً من أبرز المفكرين المصريين ورائداً من رواد التّجديد في الدراسات القرآنيّة وأوّل من حاول تطبيق المنهج الأدبي في مقاربة القرآن الكريم، حيث اهتمّ اهتماماً بالغاً بعلم التّفسير وقدم أوليّة العقل على النّقل في معالجة قضاياها إيماناً منه بأهميّة إدراك حركة الواقع والحياة المتغيّرة، والذي قاده إلى نقد التّفسير العلمي للقرآن لما ينطوي عليه أحياناً من تشكيك في القرآن نظراً لتغيّرات النظريّات العلميّة ونقض بعضها البعض [...] ومن ثمّ دعا إلى تحرير العلم الزّمني من سيطرة النصّ، وتوظيف منتجات العلوم الإنسانيّة الحديثة من أجل إرساء دعائم التّفسير الأدبي للقرآن". ينظر: أمين الخولي، المجدّدون في الإسلام، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، د ط، 2008، ص7.

كما يصطلح عليه البعض الآخر من الدارسين بـ "اتجاه القراءة التَّأويلية"³، بالإضافة إلى مصطلح "القراءات المقترحة"⁴، وهو أقل شيوعاً عن المصطلحات السابقة. وهذه المصطلحات تشير إلى تمايز الخطابات الدينية الحداثيّة، عن المحاولات التجديدية الحديثة السابقة، والجهود التفسيرية القديمة على حدّ سواء؛ فهو وإن كان امتداداً للمدرسة الحديثة في التفسير _أي المدرسة التي ظهرت منذ الأربعينيات بريادة الشيخ "أمين الخولي" _ إلا أنّه استقلّ بخصوصيات منهجية ومعرفية، ليتخذ لنفسه هذا المصطلح الذي يميّزه ويحدث فاصلاً بينه وبين المحاولات التجديدية السابقة، مشيراً إلى مرحلة تحوّل جذريّ، هو ناتج طبيعي عن تراكمات الأفكار الجديدة التي تمّ إنتاجها عبر هذا المسار التاريخي الحديث الكلّي. ويمكن القول إنّ الخطاب الحداثي هو آخر ما استقرّت عليه حركة التجديد عبر مسارها الكلّي في العصر الحديث منذ أمين الخولي وحتى نصر حامد أبو زيد.

ويمكن وصفه بمصطلح خطاب "الحداثة الدينية" قياساً على مصطلحات شائعة في الثقافة النقدية الرأهنة، مثل (الحداثة الأدبية، الحداثة النقدية، الحداثة الفلسفية)، وهي إذن، في ظلّ ما سلف، تتمثّل في جملة من التفسيرات القرآنية التي شكّلت _في رأي الدارسين _ تحوّلًا جوهريًا في العصر الحديث منذ "أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين"⁵، وذلك بالرغم من الحضور الملاحظ لظاهرة "الثبات المنهجي" على مستوى خطابات التفسير القرآني، فيما يرى أحميدة النيفر؛ فهذا الحضور "لم يحلّ دون ظهور محاولات تجديدية في مستوى المنهج [...] لذلك فإننا نعتبر أنّه من الممكن عملياً القول: إنّ نوعاً من التحوّل ظهر في مجال التجديد المنهجي لتفسير القرآن الكريم"⁶. وهذا الخطاب تمثّله كتلة "الحداثيين العرب"، بحسب المصطلح الذي يطلقه الدارسون على ممثلي هذا الاتجاه، والذي يشكّل في نظر الباحثين "كتلة متبنيّة للفكر

³ وهو المصطلح الذي ورد في دراسة أحميدة النيفر، حيث توخّى الدقة في تحديد الفروق المنهجية بين الاتجاهات، أولاً: المدرسة التراثية أو التّصوّر السلفي، ومن أبرز ممثليه محمّد الطاهر بن عاشور (1879- 1973). ثانياً: السلفيّة الإصلاحية أو مدرسة المنار ومن أبرز ممثليها، جمال الدين الأفغاني (1838- 1897)، محمّد عبده، (1849- 1905)، محمّد رشيد رضا (1865- 1935)، ومحمود شلنوت (1893- 1963). ثالثاً: التيار الإيديولوجي ومن أبرز ممثليه: سيّد قطب (1906- 1966) وعبد الرحمن الكواكبي (ت: 1902)، ومحمّد شحرور، حسن حنفي، محمّد أبو القاسم حاج حمد. رابعاً: المدرسة الحديثة ويمثلها أمين الخولي (ت: 1966)، وعائشة عبد الرحمن، ومحمّد أحمد خلف الله. خامساً: القراءة التَّأويلية، ومن أبرز ممثليها الباحث الجزائري محمد أركون (1928- 2010) والباحث المصري نصر حامد أبو زيد (1943- 2010). لمزيد من الاطلاع ينظر: أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجهاً لوجه، نشر الفنك، الدار البيضاء، د ط، 1997.

⁴ ورد المصطلح في دراسة الباحث نفسه، إذ فيما يراه هذا الباحث - " تتميز المدونة التفسيرية المعاصرة من الناحية الشكلية بأنّها تنقسم إلى قسمين كبيرين: قسم يتمثّل في أعمال يتمّ فيها تناول النصّ القرآني بكامله، وهو ما يمكن أن نسقيه التقاسير المنجزة وقسم يقتصر على تقديم منهج دون أن يتمّ تطبيقه على النص برمته أو على جزء مهمّ منه. هذا النوع الأخير وإن لم يرق إلى مستوى التقاسير المعروفة قديماً وحديثاً من جهة المصادقية والانتشار فإن أهميته - من الناحية المنهجية - لا تقل عمّا سبقناه تفسيراً منجزاً. إنّه ضرب جديد من التأليف يمكن أن نسقيه القراءات المقترحة". ينظر: المرجع نفسه، ص 27.

⁵ مفتاح الجبلاني، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم (دراسة نقدية)، دار النهضة، سورية دمشق، الطبعة الأولى، 1427هـ-2006م، ص 7.

⁶ أحميدة النيفر، مرجع سابق، ص 22.

الغربي بكلّ تياراته؛ الماركسيّة والاشتراكية والليبرالية [...] أطلقنا عليها مصطلح الحداثيين العرب⁷، ويضيف الجيلاني مفتاح أن "هذه التيارات على الرغم من الخلافات الداخليّة فيما بينها، إلّا أنّها تلقّي عند هدف واحد وهو محاربة ما يسمّونه بالرجعيّة"⁸.

وفي ظلّ الاعتبار السّالفة، يمكن القول إنّ هذا المصطلح يشير إلى تجربة معرفيّة دينية، تنتمي إلى الزمان الوجودي الراهن للذات الثقافيّة العربية، وهي تجربة تهدف إلى اختراق النموذج الفكريّ الديني السائد، المتمثّل في الخطاب التفسيريّ التّراثي، وهي الدلالة الجوهرية التي قصد إليها إطلاق المصطلح، في أصل وضعه الحديث. ذلك أنّ المنهجية التّراثية وكما يوضّح أحميدة التّيفر⁹ قد "طلّت فاعلة حتّى الفترة المعاصرة، مُنتجة تفاسير كثيرة تنتمي إلى ما يمكن أن نسميه بالمدرسة التّراثية، التي يكون المُفسّر فيها متحرّكاً ضمن الموروث اللّغوي والفقهيّ والعقائدي، وخاضعاً لمنهج يجعل اللّغة والتّراث "يفكران" من خلاله وليس العكس. إنّ المنهج الذي يُعيد إنتاج نفس المعرفة ونفس الفهم للنصّ وكأنّ الوحي الإلهيّ قد ضُبطت دلالته نهائياً"⁹.

ولا يغيب عن المتأمّل أن هذا الوضع يبدو في وضعيّة مشابهة لوضعيّة الخطاب النّقدي الأدبي، فكلاهما خضع، وما يزال، للتحوّل على المستوى المنهجي، مما يعني أنّ إشكالية تأصيل الحداثة، بوصفها مرادف لإشكالية توظيف المنهج الغربي في قراءة النصّ، لا تنحصر في تلك العلاقة بحقل النقد الأدبي، و إنّما تتجاوزه لتنموضع في علاقة بحقل التفسير الديني، خصوصاً في ظلّ العلاقة المعلنة التي يقيمها التّفكير الديني مع الفكر الغربي بتوظيفه مناهج النقد الحداثي (التّاريخي تحديداً)، وعليه، بات من الصّوروري الحديث، اليوم، عن إشكالية تأصيل الحداثة في دائرة التّفكير الديني وهو ما يؤكده كثير من الباحثين. ولا شكّ في أنّ الإشكالية تزداد تعقيداً في ظل ارتباط الإشكالية بإشكالية النصّ الديني إذ من المعلوم أنّ الحداثة وما بعدها فلسفة ونظرية حول النصّ قبل كونها منهجاً و هو ما يزيد من أهميّة دراسة الموضوع.

ومن المسلم به أن تجربة المعرفة الدينية "الحداثيّة"، تشكّل اليوم ظاهرة معرفية ذات حضور مركزيّ، وتتخذ وضعاً إشكالياً يجعلها موضوعاً مثيراً للجدل، يستقطب العديد من القراءات التي تصدر من منظورات منهجيّة متباينة، معارضة أو مناصرة أو محايدة؛ فهذه الظاهرة قد شكّلت خطابها الديني المستقلّ بكيّفونته المعرفيّة، انطلاقاً من التعارض مع الخطاب الديني السائد، ليكون

⁷ مفتاح الجيلاني، مرجع السابق، ص 7.

⁸ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁹ أحميدة التّيفر، مرجع سابق، ص 18.

بذلك خرقا لنسق الفكر الديني التراثي، وهو ما يعني أنّ هذا الخطاب الديني يخلق حقيقته، أي مقولاته ومعاييره الذاتية، في محاولة لإعادة تشكيل المعنى الديني، بالاختلاف عما هو سائد في تاريخ العقل العربي الإسلامي. وهو ما خلّف في الوعي المعرفي الديني المعاصر أثرا عميقا، يتجلى في تمظهره بوصفه إشكالية ذات حضور مركزي. وهو ما يمكن القول في ضوءه، إن الخطاب الديني الحداثي يخلق نصّه الديني المختلف، وليس "كل خطاب يشكل نصا؛ فالنصّ هو خطاب تمّ الاعتراف به وتكريسه، إنّه كلام أثبت جدارته واكتسب فُرادته وأصبح أثرا يُرجع إليه"¹⁰. وليس من قبيل المبالغة القول، إنّ مشروع الفكر الديني الحداثي لدى المفكر المصري "نصر حامد أبو زيد"، يعدّ من أبرز نماذج خطاب الحداثة الدينيّة¹¹.

وإذا كان هذا المدخل، يستهدف بيان المقدمات المنهجية التي سيتمّ من خلالها مقارنة إشكالية خطاب الحداثة الدينية، مجسّدا في نموذج المفكر الإسلامي "نصر حامد أبو زيد"، فإن التأسيس لهذه الإستراتيجية القرائية، بوصفها محاولة لتحقيق وعي منهجي بالظاهرة، لا يمكن أن يتمّ إلا في ضوء الحوار مع المداخل والمواقف النقدية السائدة، والآليات التي تمّ توظيفها على مستوى الدراسات السابقة؛ إذ إنّ محاولة الاقتراب من هذه الظاهرة، يستلزم بالضرورة فحص ومعاينة مدى كفاءة آلياتها الموظفة في فعل القراءة من جهة، والتنبيه إلى أهمّ المزالق التي وقعت فيها، بغية تفادي السقوط فيها في هذا البحث، من جهة أخرى. إذ إنّ هذه المعاينة يمكن أن تعمل على إمداد هذه المقاربة، بمفاتيح أو معالم تصوّرية منهجية، قد تسهم في إلقاء الضوء على حقيقة الظاهرة، تحقيقا لإمكانية الانفتاح على أبعادها المعرفية.

أولاً- الحداثة الدينيّة عند "نصر أبو زيد" بين النصّ الأصلي والنصوص الشارحة:

وفي ضوء الاعتبارات السالفة، يجري التساؤل عن حقيقة القراءات التي تناولت خطاب الحداثة الدينيّة عند "نصر حامد أبو زيد"، أي عن إشكالياتها وآلياتها، عن طريق فحصها ومعاينتها، ومن ثمّ، معاينة صيرورة المعنى وتحولاته الدلالية، كما تتمظهر من خلال وعي القارئ. وأخيرا، عن حدودها، لتفسح هذه القراءات المجال لانبثاق رؤية منهجية، تحاول فيما

¹⁰ علي حرب، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الثالثة، 2000، ص 12.
¹¹ "ولد نصر أبو زيد في إحدى قرى طنطا في 10 يوليو 1943م، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة. في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطيع استكمال دراسته الجامعية لأن أسرته لم تكن تستطيع أن تتفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام 1960م. [...] حصل نصر على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة 1972م بتقدير ممتاز، ثم ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1976، وأيضا بتقدير ممتاز، ثم دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1979م بتقدير مرتبة الشرف الأولى [...] عاد إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطباء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرت عدة أيام، حتى فارق الحياة صباح الاثنين 5 يوليو 2010م، التاسعة صباحا في مستشفى زايد التخصصي، وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر. [...]". لمزيد من الإطلاع على التعريف بالمفكر، ينظر: "ويكيبيديا (الموسوعة الحرة)"، محرك البحث www.google.com

تجاوله، الانطلاق من حدود المعالجات السابقة سعياً نحو تجاوزها، وتفادي الإرباكات المعرفية التي سقطت فيها. وهذا السعي نحو التّجاوز، بما هو تجاوز للشروحات السائدة، ما هو في النّهاية إلا محاولة للقراءة لا تدعي أنها ستحقّق هذا الغرض وفي هذا المقام تحديداً، وهذا لا يعني بالضرورة أنّ القراءة ستتوصل إلى هذه الغاية، فما هي إلا محاولة للتّجاوز، تبدأ من فتح الطّريق وتهئية الجو من أجل تحقيق التّجاوز ولو على المستوى البعيد.

يمكن القول إن هناك مجموعة من القراءات، تناولت المشروع الفكري الديني عند المفكر الإسلامي نصر حامد أبو زيد، بوصفه ممثلاً للاتجاه الحداثي الديني. وقد انبثق سيلان قراءته بوصفه إشكالية راهنة، بدءاً من المنظور/الموقف الديني الأصولي، ممثلاً في مؤسّساته الأكاديمية الثقافية الفكرية من جهة، والقانونية (أي المحكمة) من جهة، لتتمظهر في المحصلة، بوصفها إشكالية ذات طبيعة دينية أساساً، لارتباطها بالمؤسسة الدينية المركزية في مصر (أي مؤسّسة الأزهر). وهي المواقف التي شكّلت في مجملها، ما يمكن نعتّه بـ "إيديولوجيا العداء"، مروراً بقراءة العقل التنويري نفسه، ممثلاً في خطاب الناقد جابر عصفور وغيره من المنتمين إلى هذا المنحى التجديدي، وهذا المنظور يشكّل في أغلب مقولاته ما يمكن نعتّه بـ "إيديولوجيا المناصرة"، وصولاً إلى القراءة التفكيكية التي تجسّدت في كتابات "علي حرب"، والقراءة الاستيمولوجية التي دعا إليها الباحث المغربي "أحمد بوعود"، و"مفتاح الجيلاني" و"أحميدة النيفر". وما عدا ذلك، فلا يعدو أن يكون محاولات متفرقة في قلّة من الكتب أو المقالات، يمكن وصفها بالندرة. ولا شكّ في أنّ هذه القراءات، على العموم، تختلف من حيث طبيعة الإشكالية التي يتم من خلالها، الدخول إلى الموضوع، فمصدر الاختلاف هو المدخل الإشكالي، والذي يستلزم داهية آلياته في القراءة.

1_ القراءة الإيديولوجية/التبريرية:

(أ)_ القراءة من منظور ديني/عقدي:

يأتي المنظور الديني السلفي، على رأس هذه المنظورات القرائية، بل يمكن وصفه بكونه فاتحة القراءات. وقد أخذ في التبلور منذ رفض ترقية الباحث الأكاديمي نصر حامد أبو زيد، وإلباسه تهمة الكفر والإلحاد، حتّى إصدار حكم ارتداده عن الإسلام. وتأسّس هذا الموقف، ابتداءً من الأحكام التي أصدرها بعض الأساتذة والباحثات الجامعيين على المستوى الأكاديمي، يتصدّروهم "عبد الصبور شاهين"، حول الخطاب الفكري المضمّن تحديداً في كتابي "مفهوم النص"، و"الإمام الشافعي"، والتي يمكن اعتبارها أوّل قراءة ضمن جدول التراتب الزمني للقراءات بوجه عام.

وهذه القراءة تجسّدت في صورة "الانتهاكات التي صاغها عبد الصبور شاهين، والتي تكرّرت بعد ذلك بألفاظ وعبارات مختلفة، مضافا إليها أحكام ومطالب وصلت إلى حدّ رفع دعوى قضائية _دعوى حُسبة_ للتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته"¹²، وصولا إلى موقف علماء الأزهر بوصفهم مُمثّلا للسلطة الدينية، والذي تجلّى على مستوى آخر، في المواقف الصادرة عن المؤسسة القانونية. ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه "المستشار الدكتور فتحي حمودة في صحيفة الأخبار بتاريخ 1993/5/5، تحت عنوان "قصة أبو زيد ورأي قانوني"، وذكر أنه طعن في صميم عقائد المسلمين واستشهد بالدّعى [...] وطبق [...] هذا القول على قضية نصر أبو زيد، فقال: "ويبقى بعد ذلك أنّ ما نشره من آراء، الدكتور نصر أبو زيد، يعتبر طعنا في صميم عقائد المسلمين، وفي قرآنهم الكريم، وبالتالي فهو يشكّل جريمة يعاقب عليها قانون العقوبات في المادة (161 منه)"¹³، ويضيف إسماعيل سالم¹⁴ إلى القول السابق، "إنّه ليس جناية شرعية فقط، بل هي جريمة قانونية، وذنبا وظيفيا وإداريا جسيما، يستوجب إحالة صاحبه إلى السلطة التأديبية"¹⁵، وقد تجسّدت نتائج هذه القراءة في إصدار المحكمة لحكم ارتداد المفكر الإسلامي عن دين الإسلام.

انطلاقا ممّا سلف، يغدو من المشروع بل من الضّروري، التّساؤل عن مدى صلاحية هذه القراءة على المستوى المعرفي، أي عن المحصّلات المعرفية التي قد تسهم من خلالها في تحقيق الوعي المعرفي بنصوص نصر حامد أبو زيد "الحداثيّة"، وتهيئ، من ثمّ المناخ المساعد على التحرّر من سلّطتها وتجاوزها، ما دامت هذه النّصوص الفكرية تتشكّل بوصفها ممارسة للرغبة السلّطويّة _غواية تهدّد سلامة المعتقد الديني الصّحيح لدى المتلقّين؛ فالقراءة من هذا المنظور، تغدو عملية عدائيّة تهجّمية، بوصفها ردود أفعال متحيّزة لمبادئها، متحفّزة لإصدار أحكام النّفي والاستبعاد والإقصاء، كما يتجلّى من خلال مذكرة إسماعيل سالم، على مستوى أكثر منطوقاته التي تختزن صوتا ذا نبرة عدائية تهجّمية، يحترف الإقصاء والتّغيب، بغية تأكيد حكم التّكفير، على الرّغم من بعض تصريحاته التي تحاول إظهار القراءة في مظهر علمي، ينأى بها عن أن تكون مجرد نقل وتكرار للمقولات الجاهزة والتي تمّ تداولها؛" كان لا بدّ أن أرجع بنفسني إلى كتب نصر أبو زيد، وحصلت على كتابي (مفهوم النّص) و(الإمام الشّافعي)، فهالني ما فيها من

¹² نصر حامد أبو زيد، التّفكير في زمن التّكفير (ضدّ الجهل والزيف والخرافة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 2003، ص 68.

¹³ إسماعيل سالم، نقض مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين، (مزيدة بتقارير العلماء المقدّمة في قضية نصر أبو زيد)، القاهرة، الطبعة الثانية، 1414هـ-1994م، صص 12، 13.

¹⁴ مؤلف المذكرة "إسماعيل سالم" هو تلميذ "عبد الصبور شاهين".

¹⁵ المرجع نفسه، ص 13.

كفر صراح، وردّة ظاهرة، وتطاول على القرآن والسنة، بل وعلى الله ذاته؟؟ والأدهى والأمرّ أن المؤلف الرنديق يدرّس هذا الكفر لطلّبه؟؟¹⁶؛ حيث يغدو حكم التّكفير في حدّ ذاته حقيقة جاهزة معلومة سلفاً، تتطلق منها القراءة بغية إثباتها، والبحث عنها في النصّ. وهذه الحقيقة، يفضحها النصّ المقول، أي نصّ القراءة، من داخله و بنفسه، حين يصرّح في الآن نفسه بضرورة تبني نظرة موضوعيّة منهجيّة في قراءة نصر أبو زيد، وذلك بأن "ندرس هذين الكتابين، ونبحث عن هذه الطّعون، ونبيّتها للنّاس"¹⁷، وبهذا تغدو لغة الاستبعاد والإقصاء، هي اللّغة المهيمنة على نصوصه، لتبلغ ذروتها في قوله "إنّ عداء من ربّوا على العلمانيّة، لمن ربّوا على مائدة الرّحمن ظاهر واضح؟؟ فالمنهج مختلف تماماً بين الفريقين"¹⁸، حيث إنّ نصر حامد أبو زيد وأنصاره ليسوا سوى جماعة من "العلمانيّين الكافرين بالشّريعة، الكارهين للقرآن والسّنة"¹⁹.

إنّ هذه القراءة ذات الطابع الديني تصدّر عن نظرة وثوقية، وتؤسّس خطابها على مبدأ الحقيقة المعروفة سلفاً، فلا شك أنّ هذا المنظور ينطلق في قراءته لـ "نصر حامد أبو زيد"، من إشكاليّاته التي تتحدّد في ضوء مسلّماته الخاصّة، أي بنية التّصورات المُسبقّة؛ حيث تعمل هذه الفرضيات الضمنيّة على خلق إشكاليّاتها وتوليد آليّاتها في القراءة. وهو ينطلق من الحقيقة التي ينتجها مُتّلو هذا الخطاب الدينيّ، من منطلق اليقين بمُلكيتهم الشّرعية للحقيقة المطلقة، لتُشكل هذه الحقيقة، بوصفها فكرة سابقة على موضوع قراءتها _ أي تجربة الحادثة الدينيّة _ منطلقاً أو معياراً لإطلاق الأحكام القيميّة.

ومن ثمّ، فهي تستهدف النفي والإثبات كمقصد أسمى؛ نفي حقيقة الظّاهرة موضوع قراءتها من جهة، لإثبات حقيقتها الجاهزة من جهة أخرى، موظّفة لهذه الغاية الإقصائيّة آليات النقص، وأدوات الدحض والنفي، والتي تجسّدت في أحكام التّكفير، بتوجيهها لغاياتها المرجعية المحدّدة سلفاً، من خلال تشكيل مصطلحاتها ومفرداتها المشتقة من هذه المرجعيّة التّصوريّة؛ فمن هذا المنطلق، يتمظهر الخطاب الديني "الحدائي" عند نصر أبو زيد، بوصفه خطاباً علمانياً، ارتداداً، كفراً، ضلالاً وتضليلاً، كما يقرّر إسماعيل سالم في سياق نقده لجملة من الصحف والمجلّات التي "خصّصت أعداداً شبيهة كاملة لمناصرة باطل أبو زيد وعلمانيّته، فالدّفاع هنا دفاع عن

¹⁶ المرجع السابق، ص 13.¹⁷ المرجع نفسه، ص 30.¹⁸ المرجع نفسه، ص 7.¹⁹ المرجع نفسه، ص 11.

العلمانية التي تخاصم الإسلام بل تحاربه²⁰؛ إنّه قول يصدر من منطلق العداء ولا يسعى إلى غاية سوى نقض ودحض ونفي هذا الخطاب، بوصفه خطاب الآخر، المعادي، النقيض. وعليه، تشكّل هذه القراءة إيديولوجيّة التي تُجسّد نزعة عدائيّة؛ فالموقف الإيديولوجي استعمال تبريريّ للموضوع لتحقيق أغراض نفعيّة تحدّد الذات المستخدمة لهذا الموضوع؛ فالإشكالية من زاوية هذه القراءة، في حقيقتها المضمرّة، هي إشكالية صراع بين الخطاب الديني المناصر للمؤسسات الدينية الأصولية، بوصفه الوعي القارئ، والخطاب الدنيّ الحداثيّ بوصفه موضوعاً للقراءة، لتفقد الإشكالية صبغتها المعرفية، وتظهر في صبغة إيديولوجية هي حاصل توجيه الموضوع بطريقة عدائيّة، واستعماله لإثبات فرضيات الوعي القارئ بإسقاطها إسقاطاً تبريريّاً على موضوع القراءة.

وهو ما ينتهي بهذه القراءة إلى السقوط في مأزق الداتيّة، بما هو التوجيه الإيديولوجي لموضوع القراءة/ المعرفة، بقدر ما ينأى بها عن تحقيق وعي منهجي بالظاهرة موضوع القراءة؛ إذ إنّ توظيف هذه الآليات الإقصائيّة، ينتج عنه في المحصّلة، حجب حقيقة الموضوع وحقيقة الذات العارفة في آن، لأن الخطاب الشّارح المؤسّس على الداتيّة (مبدأ اليقين المطلق)، يغفل عن توجيه النقد لذاته المؤلّة، متناسياً ضرورة التمييز بين حقيقة الدّين نفسه وحقيقة الفهم الدّيني من ناحية، والتفريق بين حقيقة فهمه الدّيني، وحقيقة موضوع قراءته من ناحية أخرى، متناسياً من ثمّ منظوريّته وذاتيّة أحكامه، من حيث يزعم امتلاك الحقيقة المطلقة. وهو يزعم امتلاكه حقيقة الموضوع، في الوقت الذي يعمل فيه على التّأويل، بل إن هذه القراءة المغلقة تخرج إلى حدّ تشويه النصّ الأصلي، وهو ما يشير إليه أبو زيد نفسه؛ "إنّ قضية أبو زيد قد يكون لها وجهها الضّار، ولا أعني بذلك مسألة الحرمان من التّرقية، بقدر ما أعني "عمليّات التّشويه" المتعمّدة على جميع المستويات"²¹، وهو مع ذلك، أي القارئ، ينفي تأويليّته في الوقت الذي تتسرب فيه هذه الذات بتأويلاتها، لتتمظهر على مستوى منطوقاته ومقولاته، فهو يتناسى تأويله ويعمل على حجبها في الوقت الذي يمارس فيه هذا التّأويل كممارسة قرآنيّة لا فكاك منها، الأمر الذي يجعل من فرضيّاته بنية تصوّريّة مضمرّة غير واعية بذاتها.

وفضلاً عن ذلك، ينتهي هذا المنظور إلى تعميم الأحكام الجزئيّة على الكلّ، ليسقط في فخّ النظرة التعميميّة الساذجة، حين يورد نصّاً لطارق النّعمان، وآخر لأحد الصّحفيّين "العلمانيّين

²⁰ المرجع السابق، ص 6.

²¹ نصر حامد أبو زيد، التّفكير في زمن التّفكير (ضدّ الجهل والزيف والخرافة)، مصدر سابق، ص 59.

الصغار"، على حدّ تعبيره²²، لينتهي إلى القول "أثرنا أن نأتي بهذا النموذج من صغار العلمانيين ليعرف كلّ مسلم كيف يكون كبراء العلمانيين، إذا كان هذا الفحش يخرج من أحد صغارهم"²³، وهو في الحقيقة مسلك من التوجيه الإيديولوجي، يفضح نفسه بنفسه، فلا يخفى على القارئ المتمنّ، ذلك التوظيف النفعي لهذه النماذج الجزئية، بتوجيه قراءتها لإسقاطها على النموذج الأصلي، في حين أنّ الاختلاف بين نصوص صغار العلمانيين ونصوص كبارهم - إذا صحّ استخدام العبارة نفسها - هو حقيقة ظاهرة لا يمكن حجّجها.

بل إنّ هذا التوجيه الإيديولوجي، الصادر من منطلق عدائيّ، يمتدّ بصورة لافتة، إلى استخدام الآيات القرآنية نفسها، حيث يجد القارئ أنّ "المعركة قد اشتدّت بين أهل الحقّ من المؤمنين، وبين أهل الباطل من العلمانيين[...]" وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون ﴿ (سورة الشعراء/ الآية الأخيرة)"²⁴، وهو ما علّق عليه أبو زيد نفسه في قوله: "منذ الصفحة الأولى من كتاب "نقض مطاعن أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين[...]" يصدر المؤلف كتابه بالآية الكريمة ﴿وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين﴾ (الأنعام/ 55)، [...]" ومعنى ذلك أنّ إسماعيل متحدثاً بضمير الجمع سيفصل الآيات (العلامات والدلائل) لتستبين سبيل المجرم "نصر أبو زيد". هكذا يعطي المؤلف لنفسه كلّ حقوق الله سبحانه وتعالى، عن طريق هذا الافتتاح، حق امتلاك الحقيقة التي تجعل كلّ من يخالفها في عداد "المجرمين" الذين يستحقّون اللعنة والعذاب"²⁵.

وبهذا تتجلى حقيقة الخطاب الإسلامي المحدث، بوصفها نتاج الفهم الذاتي في هذه القراءة التي تصفي عليها من ماهية وطبيعة مضامينها الفكرية والعقدية، لتخلق نصاً ثانوياً هو نص

²² ومن تلك النصوص الفاضحة التي يوردها في سياق الردّ على العلمانيين على سبيل التعميم، نص لأحد الصحافيين من العلمانيين الصغار الذي يحمل على الأذان حملة نكراء، فيقول في صحيفة الأخبار بتاريخ 1992/6/1 تحت عنوان (قضية وراي)، واصفاً الأذان بأسوأ ما سمعناه من أفواه العلمانيين الكارهين لحجّي على الصلاة، حجّي على الفلاح، يقول - و عليه إثم ما قال إلى يوم القيامة -: "رجال الذين هم أول من يجترمون القانون[...]"، فيما عدا الذين يرفعون الأذان في المساجد بالميكروفونات (الهورن)، بصوت مزعج، و مقلق للراحة، و ملوث للبيئة؟؟" و في "اليوم 1993/12/20 [...] يكتب متغزّلاً في ممثلة أجنبية تحت عنوان (كريستين و المعزة)، فيقول - في الصحيفة الممولة بضرائب المسلمين، مضيقاً أخلاق شبابنا و دينهم و أوقاتهم - يقول قصف الله قلمه، مادام طاعنا في ديننا و عقيدتنا مشيداً بالفن الهابط و عري النساء: "حبّية فوادي كريستين، إحدى بطالات الجريء و الجميلات في القاهرة، يا ألف مرحب؟؟ و عقيل يا ربّ ما أشوف حياة في عيني، الشقية الشهية "ميسي" بنت سالي [...] فهي الطعمة المتمردة، و فيها جمال غامض أحبه". فإذا صدرت مثل هذه النصوص الفاضحة من قبل أحد الصحافيين العلمانيين الصغار، فإنّه ممّا يتنافى مع المسلك التقدي المنهجيّ الجادّ نسبها إلى كلّ من له صلة بالعلمانية، حتّى لو افترضنا أنّ نصر أبو زيد من كبار العلمانيين، كما يلح إلى ذلك مؤلف المذكرة، فمن غير العلمي قراءة نصوص نصر أبو زيد والحكم عليها في ضوء هذه النصوص، أي من خارجها، وهو ما ينفي مزاعم هذه القراءة الإسقاطية التبريرية، من حرص على تقييم نصوص المفكر من داخلها، خصوصاً وأنّ الفارق بين النصوص الفكرية المنهجية الجادة التي تصدر عن نصر حامد أبو زيد على المستوى الأكاديمي والعلمي، وبين مقالات صحافية تفصح - من فرط رعونتها واستهتارها وخفتها - عدم اتصالها بالبحث العلمي الفكري الجادّ، هو فرق ظاهر لا يمكن حجّجه. ينظر: إسماعيل سالم، مرجع سابق، صص 10، 11.

²³ المرجع نفسه، ص 7.

²⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها، والآية: 227 من سورة الشعراء.

²⁵ نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التفكير (ضدّ الجهل والزيف والخرافة)، مصدر سابق، ص 233، والآية: 55 من سورة الأنعام.

التأويل، وليس حقيقة النصّ نفسه، وذلك بالموازاة مع كونها تخلق حقيقة الفهم الديني، وليس الحقيقة الدينية ذاتها، وتتعزّى حقيقة القراءة العقديّة في هذا المقام، عن افتقارها الوعي التاريخي المؤسس على الوعي بالعائق الأنطولوجي، أي المسافة الأنطولوجيّة بين الذات القارئة/المؤلّة وموضوع قراءتها، بحسب ما يذهب إليه علي حرب، فالتّوجيه الإيديولوجي الذي يسقط فيه هذا النوع من القراءة، ينطوي على تناسي البعد التاريخي.

وهو ما يمكن القول في ضوءه، إنّ كلّ ما تقدمه هذه القراءة _وبغضّ النظر عن لباس الشرعية الدينيّة لمنطلقاتها_ هو تضخيمُ الفجوة في الوعي الإسلامي المعاصر، بين الإسلام الأصولي، والإسلام الحداثي، وإعدام أدنى فرص التقاطع والحوار، وهو ما يجعلها تفتقد القدرة على التجاوز، ومن ثم فهي لا تقدم إضافة معرفية، لأنها مجرد إعادة إنتاج لصورة الخطاب النقيض، والصراع ضده، وهي الاعتبارات الأساسية التي تنتهي إلى الجزم بعدم إمكانية أن يفرض هذا المنظور في التناول نفسه، منهجا معرفيا؛ فهو يجيب عن سؤال الحقيقة بنفيها وإقصائها ورفض الحوار معها، والنفي هنا، أداة قاصرة عن بلوغ كنه الحقيقة وسبر أغوارها، فيما يؤكّد عليه النّاقد التّفكيكي "علي حرب"، إذ النقد بالمفهوم العلمي يتجاوز مجرد النقض.

وبالإضافة إلى المواقف السّالفة، ردّ عليه كثيرون، منهم: الأستاذ محمّد جلال كشك في "قراءة في فكر التّبعية" وعبد الصّبور شاهين في "قصة أبو زيد وانحسار العلمانيّة في جامعة القاهرة"، والدكتور رفعت عبد المطّلب في "نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته"، والدكتور سيّد العفّاني في "أعلام وأقزام"، والدكتور محمّد سالم أبو عاصي في رسالته "مقالتان في التّأويل — معالم في المنهج ورصد للانحراف"، والدكتور عوّاد العنزي في رسالته "المعاد الأخرويّ وشبهات العلمانيّين" _لم تطبع بعد_ وغيرهم. ومن أفضل من ردّ عليه وكشف حقيقة أفكاره: الأستاذ طارق منينه في رسالته "أقطاب العلمانيّة في العالم العربي والإسلامي"²⁶، وهي كما يبدو كتابات ذات نزعة عدائيّة. ويشير مفتاح الجيلاني من جهته إلى "بعض الكتابات والرّدود والتي إمّا أنّها تناولت كتابا معيّنا [...] أو أنّها تناولت عدّة كتابات، ولكن على طريقة عرض الرأي ونقده دون ربطها بسياقاتها المعرفيّة والتّاريخيّة ودونما أيّ ضوابط منهجيّة واضحة"²⁷، ويتناول الصّنف الثّاني من الكتابة دراسات جزئيّة لأكثر من نموذج حداثي من بينها نموذج نصر أبو زيد، مثل كتاب فضيلة الدكتور كامل سغفان هجمة علمانيّة جديدة ومحاكمة النصّ القرآني، حيث

²⁶ سليمان بن صالح الخراشي، "نصر حامد أبو زيد و(الهريمنوطيقا)!"، محرك البحث www.google.com، ص 2.

²⁷ مفتاح الجيلاني، مرجع سابق، صص 9، 8.