مفهوم التاريخية وتأويل النص

قراءة في حجاجية نصر حامد أبو زيد

الدكتور: كبـريت علـي

جـامعة ابن خلدون

إن مفهوم "التاريخية" بالنسبة للنظرية الهيرمنيوطيقية الغربية – التي هي منشؤه- مفهوم أساسي لعملية "الفهم ويعتبر دلتاي ابو هذا المفهوم "...لقد كان دلتاي هو من اعطى الدفعة الحقيقة للاهتمام الحديث بالتاريخية، وكما لاحظ بولنو بحق فإن"جميع المحاولات الحديثة لفهم تاريخية الإنسان تجد في دلتاي بدايتها الحاسمة والمؤكّدة" إنه باختصار أبو التصورات الحديثة للتاريخية (...) وصفوة القول أنّه في "التاريخية تجد الهيرمنيوطيقا الحديثة أسسها النظرية"[1]. ومادام مفهوم التاريخية بهذا الوضع في الهيرمنيوطيقا (فن التأويل)، فما هو مفهوم "التاريخية"؟

هو مصطلح تشكل ونحت مع الحركة الفكريةالتي تطوّرت مع مشروع "الحداثة" وما "بعد الحداثة" اشتقت من مصطلح "التاريخ" الذي يحيل إلى الماضي والقبلي سواء تعلّق الموضوع بالأحداث والوقائع أو بالأفكار والتصورات أو بالإنسان والمجتمعات، هذا في التصورات والمفاهيم "التقليدية" التي قامت على أساس التطور الخطي.

"للإحداث والوقائع والأفكار في الزمن[2]، وهذا جعل بعض المفكرين الغربيين ينتقده ويؤسّس له مفهوما آخر أقامه على أساس مفهومي "الانفصال"؛ و"الاتصال" "فالانفصال كان بالنسبة للتصور التقليدي للتاريخ تلك الفجوة الدالة على تشتت الأحداث الزمنية والتي ينبغي للمؤرخ عزلها عن التاريخ. أما اليوم فقد أصبح أحد العناصر الأساسية للتحليل التاريخي لأنه هو في حدّ ذاته معطى تاريخي ينبغي تحليله ووصفه باعتباره آلية

وموضوع البحث، تكمن قيمته في وصف الأحداث المتباعدة، في بناء وحدات مختلفة، في تخصيص الميادين وعزلها عن بعضها، تحليل السلاسل الزمنية..." إحدى الخاصيات الأساسية للتاريخ الجديد هي بلا شك انتقال وظيفة المنفصل: انتقاله من العائق إلى الممارسة وانخراطه في خطاب المؤرخ أين لا يؤدي أبدا وظيفة جبر خارجي ينبغي عزله، وإنما مفهوم إجرائي ينبغي استعماله[3] ولقد كانت هناك عملية تعديل جوهرية مسّت لبّ "المفهوم ووظائفه الفكرية والثقافية والمنهاجية حتى غدا "نشاطا عمليا يهدف إلى تحليل..."[4]، تحليل ماذا؟ إنه "تحليل السلاسل الزمنية ووصف الخطابات في صورتها المبعثرة والمنفصلة ..."[5].

هذه المفاهيم والتصورات هي من جملة إبداعات (ميشال فوكو) في فلسفة الأفكار والمفاهيم وفي تحليل الخطاب ذلك أن هناك مفاهيم قد صدئت في الفلسفة وفي تفكير الإنسان المعاصر حتى حجبت الحقائق وانطمست عبر التاريخ، توجب الحفر فيها بآليات من الحفر غير تقليدية وذلك لأداء مهمتين أساسيتين في تطوير المنهاجية التحليلية للوصول إلى حقائق الأمور، وهاتان الكلمتان هما:

1.فهم الأحداث والوقائع كما هي سياقها التاريخي لأنها حاضرة بقوة في السلوك المعاصر دون وعي بحقيقتها في تاريخيتها فهمها مرتبط في بآيتها واكتشاف شروط فعاليتها وسلبيتها معاً.

2.تجديد منهج تحليل النصوص والخطابات وإبراز سلطتها على تلقي المفاهيم والتصورات وصناعة المبادئ والأيوديولوجيات.

و يشكل الماضي في الزمن -الماقبل- بالنسبة للحاضر ويعتبر مفهوم "القبلي La priori" أحد أهم المفاهيم التي تصوغها نظرية تحليل الخطاب لدى ميشال فوكو، ويعتبر مؤسس الحداثة الغربية إيمانويل كانط أول من صاغ مفهوم "القبلي La priori" كإطار صوري وضروري وشامل لكل تجربة ممكنة، فهو يعتبر الأرضية الصورية والتي على

أساسها تبنى جملة الموضوعات وتصاغ جملة الأحكام (...) فالقاعدة التي تحدد القبلي كشرط إمكان التجربة وكإطار سابق عليها تحدد وظيفة النقد التي يتخذها العقل الخالص في فحص أدواته المعرفية وآلياته المنهجية"[6].

و يقول ميشال فوكو عن هذا المصطلح المركب [قبلي/ تاريخي] : «و واضح ما في ملاقاة هاذين اللفظين ووضعها جنبا إلى جنب، من إثارة؛ فأنا أقصد الإشارة بهما إلى (قبلي) لا يكون، كما هو معهود شرطا لصحة الأحكام، بل يكون شرط وجود العبارات، فلا يعني في شيء أن أكتشف ما يجعل من قول ماقولا صحيحا، أو ما يسمح بإمكانه، بقدر ما يعنني إبراز شروط انبثاق العبارات وقانون تواجدها مع عبارات أخرى والشكل النوعي لنمط وجودها، والمبادئ التي تستمر وفقها في إلقاء، وتتغير وتندثر لا يتعلق الأمر بشرط قبلي لحقائق عاجزة عن أن تخرج إلى حيّز القول، أو ألاّ تعطي في التجربة الواقعية، بل قبلي لتاريخ نُعطى، مادام تاريخ أشياء قبلت بالفعل»[7].

فهذا التصور لمفهوم (القبلي) التاريخي متعلق إذن يفعل وقع، فما هي شروطه التي أقامته؟ وما هي أَسْيقَتُه التي أنتجته في خطابات أصبح هو مرجعيتها؟ فهذا المفهوم هو مفهوم محايث للتاريخ بما هو صورة لمشهد الخطاب النسيجي والعضوي المتفاعل معه فلا يقبل الانفصال والتفسير إلا في إطاره، وليس في إطار الخارج والصوري الذي يفرض سلطة توجيه الخطاب "فالقبلي بمحايثته للتاريخ لا يصبح ذلك الإطار الشامل والصوري الذي يوجه الخطابات ويُقيّمها على أساس الصحة أو الخطأ،و إنما مجرد انتظام خاص يميّز الخطابات كأحداث وممارسات تخضع لقواعد خاصة وصارمة "هذا القبلي لا ينفلت عن التاريخية، فهو لا يؤسس وراء الأحداث بنية زمنية وإنما يتحدّد على أساس جملة القواعد التي تميّز ممارسة خطابية"[8].

إن هذا التصور البنيوي الذي يهتم بشروط الخطاب ونظام علاقاته في (القبلي/ التاريخي) يحيل إلى أن الوعي التاريخي بالموضوع قائم على عزل أنواع السياقات الخارجية والاهتمام فقط بالعنصر المحوري بالموضوع في علاقاته ببقية محاور الكل أو أجزاءه المنتظمة وفق نسق خاص ذلك أن «... القول إنّ كلا مبنينا يمكن أن يفهم بموجب مركزه الخاص قول ينسجم مع مبدأ التأويلية القديم، وينسجم مع إصرار الفكر التاريخي على أنّ عصرا ما يجب أن يفهم بمقتضى ذاته، وليس طبقا لمعيار حاضر غريب»[9].

إن هذه "البَنْيَنَة" "Structrualisation" التي تفرض التحليل "المحايث Emanensé" للموضوع في "تاريخيته" أي في إطار عصره وآنيته في الماضي دون أحكام مسبقة مستقاة من الحاضر هي آلية من آليات التحليلي الموضوعي الذي يتعامل مع معطيات (الموضوع/ النص) كمعطى مفارق "للسياق" و"للذات" أي كنسق أو "بنية" «...بالضبط تماما كما يمكن لكلمة ما أن تفهم فقط بموجب الجملة بأكملها، وتفهم الجملة فهما تاما فقط ضمن النص بأكمله، أي في الحقيقة ضمن الأدب بأكمله»[10].

و يمكن التدليل على هذه التصوّرات التي تحاول أن تجعل (النص/ التاريخ) ينضوي تحت نسق من العلاقات الكامنة بين (الكلمة/ الحدث) اللذان لا يمكن فهمهما إلا في (النص/ سلسة الأحداث) من خلال مفهوم (النسق) والعلاقة ضمن النظام، وكذلك الأمر بالنسبة لـ(صاحب النص) و(المجال التاريخي) حيث صاحب النص هو جزء من نسق التاريخ إذ يصبح التاريخ المجال الذي يتحرك فيه صاحب النص وهو عضو حيوي في تركيبه (أي في التاريخ)، وبالتالي يكتسب (صاحب) النص تاريخية من هذا المنطلق، حيث يصبح التحليل التاريخي هنا قد تناول:

1. نسق العلاقة بين صاحب النص وآنيته في التاريخ (الزمن/ العصر).

2. كما يكون قد فتح آفاق الإمكان واللامكان من خلال استنطاق ما وقع وما كان يمكن أن يقع أي المصرّح به والمسكوت عنه.

و منه فالتحليل التاريخي «يتعلق [أمره] أساسا بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية، هذا الربط ضروري ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس، بل أيضا لاختيار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدّمته المعالجة السابقة، والمقصود بـ "الصحة هنا ليس الصدق المنطقي (أو عدم التناقض) فذلك ما تمّ الحصول عليه، كُلاً أو بعضاً خلال المعالجة البنيوية، بل المقصود بالصحة هنا؛ الإمكان التاريخي، الإمكان الذي يجعلنا على بيّنة مما يمكن أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه»[11].

إن التحليل التاريخي تحليلي غائي يُخضع الموضوع إلى الصيرورة الزمانية في لحظة نشأته كموضوع حيث اكتسب ذاتيته وانتهى فيها، وكما يقول جميل قاسم: «والنظرة التاريخية باختلاف تلاوينها، هي نظرة غائية، تقوم على إخضاع الظاهرة للزمانية المباشرة، ولا تعترف لهذه الظاهرة إلا بالذاتية التاريخية والمتناهية...»[12].

من خلال هذه التصورات لمفهوم "التاريخية"، أين يمكن أن لنسأل: نصر حامد أبو زيد منها في مشروعه النقدي؟ لقد عانى نصر حامد أبو زيد من عدم وضوح هذا المفهوم لدى قراءة -خصومه- نتيجة جهلهم بدلالة المصطلح في مجال تداوله الهيرمنيوطيقي واللساني البنيوي والسيميائي فيضطره هنا الوضع أن يشرح هذا المفهوم شرحا تعليميا ممنهجا في كتابه

«النص والسلطة والحقيقة»[13]، من خلال تأصيله في التراث أوّلا ثم من خلال أدواته التحليلية اللسانية والبنيوية السيميائيات ثانيا.

فعلى مستوى التأصيل يفتح نصر حامد أبو زيد ملف "مشكلة الأفعال والصفات" ومشكلة "خلق القرآن" في التراث الكلامي لدى المعتزلة ومناوئيهم من الأشاعرة، وينطلق في ها الباب من أن «... القدرة الإلاهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق، بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة هذا من ناحية، ولكنها -القدرة- من جهة أخرى "تمثل الإمكانيات" غير المتناهية للأفعال، والتي ليس من الضروري أو اللازم أو الحتم أن تتحقق أي تنتقل من الإمكانية إلى "الفعل"، هذه التفرقة بين "القدرة" بوصفها مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظريا، وبين الفعل بوصفه التحقق العيني للقدرة هي التفرقة التي أقرها العلماء المسلمون في مقولة هامة من مقولاتهم وهي "ليس كل مقدور محتم الوقوع" إذا كانت القدرة الإلاهية مطلقة، فإن مقدوراتها من الأفعال كذلك لا تتناهى، ولكن العالم متناه من حيث بنيته في الزمان والمكان، وهذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلاهية لا تتطابق مع الأفعال بأيّ معنى من المعاني»[14].

إذن هناك القدرة المتضمنة في الممكن المطلق، وهناك الفعل المنتهي؛ فالمطلق متعلق بالقدرة المطلقة والفعل متعلق بالزمان والمحدود والنتيجة هي أن "الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن وإن كان مصدرها وجذور فاعليتها كامنا في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ: أوّل الأفعال الإلاهية إيجاد العالم، إخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، حسب تعبير أبي حامد في "مشكاة الأنوار" هذا الفعل يعتبر بمثابة افتتاح للتاريخ، لأنه الفعل الذي افتتح مفهوم "الزمن"، "خلق العالم" إذن يعد واقعة تاريخية في ذاته، أي من حيث كونه "حدثا" غير مسبوق إلا في "العلم الإلاهي" على هيئة مشروع لا ندري كنهه، لذلك نقول جميعا إن العالم "محدث" ولا خلاف حول مسألة "حدوثه" التي لا

تعني شيئا سوى زمانيته وتاريخيته، والذين ذهبوا في تاريخ الفكر الإسلامي إلى القول بأن العالم "قديم" إنما كانوا يتحدثون عن المادة التي صيغ منها العالم، أي الهُيُولَى حسب المصطلح الأرسطي، ولكن قولهم بقدم المادة لا يعني بالضرورة إنكار تاريخية إيجاد العالم، مفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم-أو بالأحرى-لعملية إيجاده- سواء كان هذا الوجود "خلقا" من عدم أم كان "صنعا" من مادة قديمة".

هذا على مستوى التأصيل لمفهوم "التاريخية" في التراث الفلسفي والكلامي، وأما على مستوى التحليل البنيوي والسيميائي، فنجده في نفس السياق يحيل إلى مفهوم العلامة اللغوية كما شرحها دي سوسيير على أنها "الدال والمدلول"؛ فالأول هو الصورة السمعية بينما الثاني هو الصورة الذهنية[15]، بينما النتيجة هي خلوّ مفهوم العلامة من مطابقتها للشيء الذي تحيل إليه ولا يدخل هذا الشيء في مفهوم العلامة[16].

و يقول نصر حامد معلّقا على هذا التصوّر "السوسيري": «هذا التصور الذي صاغه (دي سوسيير) أنهى وإلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيرا مباشرا عن هذا العالم، لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية والثقافية، إنها لا تعبّر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم-إن كان له وجود- يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم، وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر باللغة وفي طبيعة النظام الرمزي كلغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه،هذه الثورة الفكرية غائبة غيابا تاما عن وعي كلّ الذي يتوهمون اللغة نظاما ساكنا بسيطا يدل على الأشياء، أو يستدعيها،و يتصورون بالتالي أنها نظام إشاري...»[17].

إن هذا المفهوم الذي يركز عليه نصر حامد في علاقة الفكر باللغة من خلال مقولتي "الصورة الصوتية" التي يحيل إليها "الدال" و"الصورة الذهنية" التي يحيل إليها "المدلول" هو الذي يؤشر إلى ثنائية (اللغة، الثقافة) التي سوف تؤدي به إلى مفهوم تاريخية (النص) انطلاقا من جدل "الواقع" و"النص" في عملية تفاعل غريبة ومدهشة "قائمة على التأثر والتأثير، التي يصوغها في كلمتي "التغير" و"التغيير" [18].

و السؤال المطروح: ما هي طبيعة علاقة اللغة بالثقافة من منظور نصر حامد أبو زيد؟

يجيب نصر حامد انطلاقا من مقولة (الإحالة) Référence المتعلقة بالدال بالنسبة للمدلول التي شرحها (دي سوسيير) فيقول: «إذا كانت العلامات اللغوية لا تحيل على الواقع الخارجي الموضوعي إحالة مباشرة، ولكنها تحيل إلى "التصورات" و"المفاهيم" الذهنية القارة في وعي الجماعة –و في لاوعيها كذلك– فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب "الثقافي" والثقافي وإن كان يتجلى في أكثر من مظهر –كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون–فإن "اللغة" تمثل النظام المركزي الذي يعبّر عن كلّ المظاهر الثقافية، من هذه الزاوية يقول علماء السيميولوطيقا–أو علم العلامات– إن الثقافة هي عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها "نظام العلامات اللغوية" "لأنه هو"النظام' الذي تنحل إليه تعبيريا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين»[19]، وهذه الفقرة هي شرح لسيمياء الثقافة التي هي إحدى فروع السيميائيات، وهي تيار "يُسمطق" كلّ مظاهر الثقافة في المجتمع ويعتبرها علامات دالة ضمن نسق اجتماعي يجب تحليل أنظمته والبحث عن دلالاته.

و يقوده تحليله لهذا الوضع المفسر لعلاقة "اللغة" بـ "الثقافة" مسألة "الوعي" الذي ينبثق عن استنتاج مهم مفاده أن (اللغة) مادامت محتوية، لكل عناصر "الثقافة" بما هي علامات ضمن نظام مركزي هو نظام العلامات اللغوية، أي أن اللغة بما هي نظام

للعلامات الدالة على مدلولات (صور سمعية تحيل إلى صور ذهنية) لا إلى العالم الخارجي، فإنها تمثل مصدر الوعي الذي يدرك جيّدا إبعاد هذا الحكم والفهم حيث أن هذا الفهم هو على "مستوى العلامة" «المفردة، لكن اللغة نظام من العلامات التي تدخل في علاقات أكثر تعقيدا على مستوى "نظام" النحو، وتزداد درجة التعقيد حدة حين نتجاوز حدود الجملة إلى النص»[20]، و«لكن النصوص –مهما تعدّدت أنماطها وتنوّعت- تستمد مرجعيتها من "اللغة" ومن قوانينها، وبما أن "اللغة" تمثل "الدال" في النظام الثقافي، فكلّ النصوص تستمد مرجعيتها من "الثقافة" التي تنتمي إليها، هذا جانب من القضية، أما جانبها الآخر، فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة ...»[21].

إن هذا التدرج في عرض جدل "اللغة" "الثقافة " هو عرض لأجل الوصول إلى جدل "النص" "الواقع" فالنص هو "اللغة"و هو "الدال" بينما "الثقافة" هي "الواقع" هي "المدلول" وهذا التصور هو الذي يصوغه في قوله: «النص القرآني مرجعيته من "اللغة"، لكنه "كلام" في اللغة قادر على تغييرها، وإذا انتقلنا إلى "الثقافة" –مدلول اللغة-قلنا إنّ هذا النص "منتج ثقافي" لكنه منتج قادر على "الإنتاج" كذلك، لذلك فهو "منتج" يتشكل لكنه في الوقت نفسه- من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة-يساهم- في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا»'[22]، وهكذا يتضح جدل "النص" مع "الواقع" في عملية تفاعلية متبادلة تبدأ باعتماد "النص" على مرجعية كأساس ومستند، ثم يتحول الواقع من فاعل النص إلى منفعل به متأثر بصياغته وتوجيهاته «إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في الحالة قضية بديهية لا تحتاج لإثبات، ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة، لكن القول بان النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة

للقرآن مرحلة التكون والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها منتجا للثقافة، بمعنى انه بين المرحلتين

أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص وتحدّد به مشروعيتها، إن الفارق في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها»[23].

عند هذا الحد ينتهي نصر حامد أبو زيد إلى حل مشكلتين أساسيتين كان بصدد معالجتهما واتخذهما همّا نقديا كرس له كل جهده وكتبه هما:

1. معالجة مشكلة "المفهومية" من خلال تصحيح المفاهيم المغلوطة أو المشوّهة في أذهان متلقي خطابه في عملية يمكن تسميتها بـ"تأهيل القارئ إلى أفق مفهوم المصطلح"، وذلك لأنه كان قد تفطن إلى الفقر العلمي المدقع في مجال الدراسات المعاصرة في العلوم الإنسانية لدى أغلب المتخصصين في شؤون الفكر الإسلامي ومراكز الفقه والإفتاء-كما بيّنتها أحداث تكفيره[24]، وفي السياق الآنف الذكر يبادر نصر حامد مباشرة بعد تحليله لجدل "اللغة" و"الثقافة" (النص- الواقع) حين ختمه بالاستنتاج الذي مفاده"أن النص منتج ثقافي لكنه منتج قادر على الإنتاج كذلك قال: «هذا بالضبط ما قلته في كتاب "مفهوم النص"، وقلت مثله بعبارات أخرى في كثير من الدراسات والأبحاث، وهذا هو مفهوم "التاريخية" في مجال النصوص عموما، وهذا شرحه حيث يوصف به القرآن على وجه الخصوص»[25].

2. التأكيد على أن النص يجب أن يدرس على أساس من ثلاث دعائم أساسية هي:

أ. تاريخية (النص)، أي ارتباطه بالواقع الثقافي الذي تشكل فيه وفق معطياته "اللغوية" و"الثقافية".

ب. التأكيد على مسألة المنهج اللغوي حيث عمل نصر حامد أبو زيد على اعتبار (النص) القرآني نصا لغويا، نزل بلغة المخاطبين الذي حمل ثقافتهم في شفرة لغة العرب، يقول في هذا

المعنى : «إن العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقد تتجاوز كل الأطروحات الأيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص، ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقي بين النص والثقافة تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخل اللغوي، ولما كانت نظاما للعلاقات، فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي، أنها وسيط من خلاله يتحول العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز، والنصوص اللغوية ليست إلا طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفاعلية خاصة، لكن للغة وظيفة أخرى إلى جانب وظيفتها العامة السابقة، تلك هي وظيفتها الاتصالية التي تفترض علاقة بين متكلم ومخاطب وبين مرسل ومستقبل، وإذا كانت الوظيفة الإعلامية الاتصالية للغة لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية فإن وظيفة النص في الثقافة –هي وظيفة إعلامية بوصف النص رسالة كما سبقت الإشارة– لا تنفصل كذلك عن النظام الذي ينتمي إليه، ومن ثم لا ينفصل عن مجال الثقافة والواقع»[26].

و الكاتب يذهب إلى أبعد من مجرد ذكره لقرار اختياره للمنهج اللغوي في دراسته لمفهوم النص في علوم القرآن حيث يقرّر بشكل واضح لا مجال للتأويل فيه بأن المنهج اللغوي هو المنهج الوحيد المتاح لفهم (النص) أولا، وللوصول إلى مفهوم عنه ثانية، يقول : «إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته»[27].

ج. إعادة ربط دراسة النص القرآني بالأدب والنقد الأدبي حيث تعرّضنا للانفصال الذي وقع بينهما في الفكر الحديث، ومن ثم فإنه «إذا كان مفهوم "النص" يمثل مفهوما محوريا في علوم "القرآن" فهو بالمثل مفهوم محوري في الدراسات الأدبية، إن تغاير المناهج

واختلاف التوجهات النقدية في درس النصوص الأدبية ليس في جوهره إلا اختلافا في تحديد ماهية "النص" وخصائصه ووظائفه، وليس مفهوم" النص" مفهوما أساسيا في الدراسات الأدبية فحسب، بل صار يعد مفهوما أساسيا في العلوم الإنسانية، في الثقافة بشكل عام، وعلى ذلك تقع هذه الدراسة في صميم الدرس الأدبي»[28].

إن الجهد الذي يبذله نصر حامد أبو زيد من أجل تصحيح المفاهيم، و"مفهوم النص" خاصة هو جهد تأسيسي يرمي صاحبه من خلاله إلى تأسيس مفاهيم علمية صحيحة قائمة على التحليل المنهجي الموضوعي ليس لأجل أهداف نقدية فحسب، بل لأجل بناء أساس مكين ومتين لمشروع حضارة ضاعت طموحات أهلها بين الجهل بالمفاهيم، وادعاء العلم الزائف.

ومفهوم النص بحث أدى بصاحبه إلى أن يسجل نتيجة بحثه قبل البدء في عرض مراحل تطوّر عناصرها وأفكارها الجزئية على أنها نتيجة أفضت إلى اعتبار «الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة "النص" يصحّ أيضا أن نقول أنها حضارة "التأويل" وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص»[29].

كما أن الكاتب النّاقد نصر حامد أبو زيد لم يكن متلقيا سلبيا للنقد الغربي المعاصر في موضوع "التأويل" إذ وجدناه ينتقد النقد المعاصر في مسألتين مهمّتين تشكلان عصب إشكاليات "المنهج" في قراءة النص الأدبي أو "النص"مطلقا، هما:

1. «إن التركيز على دور المفسّر في فهم النص وفي تحديد دلالته ومغزاه قد يوهم أنّ النشاط التأويلي والتفسيري مجرد جذب للنص إلى أفق والمفسّر وهذا ما حدث في فلسفة التأويل المعاصرة حيث بولغ في دور القارئ والمفسر إلى حدّ إهدار كينونة النص "و التضحية بها لحساب فعالية التأويل، من هنا كان السؤال عن كينونة النص في الدراسات النقدية المعاصرة سؤالا هاما ومشروعا"»[30].

2. التأويل الموضوعي ليس مستحيلا «... ذلك أن التأويل الموضوعي للنص الديني-أو للنص الأدبي- [ليس]مطلبا عسير التحقيق كما تبالغ بعض اتجاهات فلسفة "التأويل" المعاصر، فنفي الموضوعية في حقيقته في تكريس للذاتية إن الموضوعية التي يمكن تحقيقها "تأويل" النصوص الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة التي ثبت أنها مجرّد "وهم" من إبداع "أيديولوجية" الغرب الاستعماري ...»[31].

الإحالات:

1- عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهيمنيوطيقا، ص: 101.

2- محمد شوقي زين: تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1/ 2002، ص:134.

3 - نفسه، ص: 134.

4- نفسه، ص: 135.

5- نفسه، ص: 135.

6- نفسه، ص: 132.

7- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، المغرب، المركز الثقافي ط3/ 2005، ص: 118.

8- السابق، ص: 135، والنص المتضمن في الفقرة، عن ميشال فوكو، حفريات المعرفة، عن الكتاب الأصلي باللغة الأجنبية.

9- هانز جورج غدامر: الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ص: 326.

10- نفسه، ص: 327.

11- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط6/ 1993، ص: 24.

12- جميل قاسم: المختلف والمؤتلف، سوريا دار الينابيع، ط1/ 2001، ص: 114.

13- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 67 وما بعدها.

14- نفسه، ص: 70، 71.

15- دي سوسيير، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة : يوسف غازي ومجيد النصر، الجزائر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، د.ط/ 1986، ص:88-89

16- نفسه، ص: 88-89

17- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 80.

18- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص –دراسة في علوم القرآن، ص: 26.

19- السابق، ص: 80-81.

20- نفسه، ص: 84.

21- نفسه، ص: 86.

22- نفسه، ص: 87.

23- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن، ص: 24.-

24- ينظر: المدخل المطوّل الذي كتبه المؤلف نصر حامد في كتابه "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" في طبعته الثالثة (2003) حيث تركز أغلبها على تصحيح وتوضيح مفاهيم المصطلحات التي تبنّاها في كتابه ينظر: حاشية رقم (5)، ص: 24 من الصفحة.

25- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص: 87.

26- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص: 25.

27- نفسه، ص: 25.

28- نفسه، ص: 19.

29- نفسه، ص: 219.

30- نفسه، ص: 06.

31- نفسه، ص: 240.