تاريخية نصر أبو زيد ورهان تجاوز التلفيقية

طارق حجي

توصلنا في مقال سابق[1] لكون التاريخية عند كل مفكر ممن اصطلح على تسميتهم بالتاريخيين، تمثل برنامجا خاصا من حيث تصوراته عن «التاريخ» –تعيينا وطبيعة– ومن حيث نظرته لـ «كينونة النص»، كذا من حيث منهجياته في التعامل مع القرآن ودور «التسييق التاريخي» في عملية القراءة وإنتاج المعنى، وحتى من حيث «عملياته المنهجية» شديدة الدقة مثل التعامل مع علوم القرآن التي تتناول علاقة القرآن بالواقع كأسباب النزول والنسخ، وقلنا أن أهمية هذه الاختلافات بين برامج التاريخية تأتي بالأساس من محوريتها في عملية إنتاج المعنى حيث يرتبط بها قدرة كل برنامج على الاقتراب من تحقيق هذا الرهان الرئيس عند التاريخيين جميعهم باختلاف برامجهم، «رهان المعنى».

الحديث عن تأثير هذه الاختلافات في تحقيق «رهان المعنى» سنؤجله لمقال لاحق، وبدلا من هذا سنقوم هنا بخطوة أسبق وهي محاولة بيان أن «المعنى» ليس هو الرهان الوحيد للتاريخيين، وأن برامجهم المختلفة تصوريا ومنهجيا تحمل كذلك رهاناتها المختلفة. كذلك فإن لهذه الرهانات ولعلاقتها ب«رهان المعنى» المركزي أثر في تشكيل هذه البرامج بمفاصلها المنهجية، كما لهذه البرامج وتصوراتها ومفاصلها المنهجية أثرها في مدى تحقق هذه الرهانات.

سنتناول هنا تحديدا رهان «تجاوز التلفيقية»، والذي نستطيع تبينه بكل وضوح كرهان لبعض برامج التاريخية مثل تاريخية نصر أبو زيد الذي يعتبر "التلفيق" سمة بنيوية في خطاب النهضة بل في الفكر العربي الحديث والمعاصر تجد حلها الوحيد في القول ب"تاريخية القرآن"، وسنحاول بيان أثر هذا الرهان على تشكل برنامج التاريخية النصري بشكله الخاص من حيث التصورات والمنهج، كما سنحاول اكتشاف مدى قدرة برنامج نصر بخصوصية سماته على تحقيق هذا الرهان.

نصر ومعضل خطاب النهضة:

إن القراءة التاريخية للقرآن باعتبارها قراءة قادرة على تحرير معنى النص القرآني من الجمود وواحدية المعنى وثباته وأزليته عبر تحويل موضع النظر من الُمرسِل "الله" إلى الُمرسَل إليه وإعادة موقعته "**بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي وتاريخي**"[٢] في قلب الرسالة كغاية لها «**فالناس هم هدف الوحي وغايته**" [٣] "**والإنسان هو موضع البدء والمعاد**" ليست الهدف الوحيد الذي يبغي نصر تحقيقه من خلال رفع لافتة «التاريخية» كعنوان لخطابه، فحقيقة الأمر هي أن «تاريخية» نصر تحضر في خطابه كفكرة مركزية تضيء كل جوانب هذا الخطاب المتَّسِع لانهمامات كثيرة وانشغالات متعددة، بداية من القرآن وآليات قراءته ووصولا إلي رؤيته لمعضل العلاقة بين المثقف والسياسي، مرورا بالموضوع الهام لمقالنا ألا وهو تحليلاته لخطاب النهضة «الذي صار تراثا يخضع للفهم والتفسير والتحليل، لا لإعادة إنتاجه وتسويقه على طريقة الانفتاح الاقتصادي"[٤].

قراءة نصر لهذا الخطاب ممثَّلًا في أعلامه: مُحَمَّد عبده ثم طه حسين ثم زكي نجيب محمود، تتم عبر منظور تُشكِّل فكرة «التاريخية» مركزه. فهذه الفكرة أي "التاريخية" تمثل في نظر نصر الطريق الذي كان تنكَّب خطاب النهضة عنه مرارًا وتكرارًا سببا رئيسا لتأزمه واستمرار فشله في تحقيق مهماته؛ فمعضل هذا الخطاب فيما يؤكد نصر، في تمهيده لـ «النص، السلطة، الحقيقة»، يمكن إجماله في جملة واحدة «غياب الوعي التاريخي»

هذا المعضل معضل «غياب الوعي بالتاريخ» هو معضل منهجي عام لا يقتصر فحسب على تعامل هذا الخطاب مع القرآن، إذ يرتفع لحد كونه آلية من آليات خطاب النهضة في التعامل مع كل الأفكار، إذ ينزعها عن سياقاتها التاريخية والثقافية، لكنه فحسب يجد أكبر وأهم تجلٍ له في التعامل مع القرآن. فالطريقة التي يتمثل العقل بها القرآن في خطاب النهضة «تَنْتُج عن» كما «تُعيد إنتاج» و «تكريس» تغييب الوعي التاريخي في مجمل تعاملات الخطاب مع كل الأفكار بنزعها الدائم عن سياقها: قرآن، تراث، العلم الغربي كتقنيات متنزعة من سياقها المعرفي والفلسفي المؤسس لها؛ لذا فإن تجاوز هذا

المعضل في التعامل مع القرآن تحديدا –باعتباره المحدد لقواعد إنتاج المعرفة– يعني تجاوز التفكير بـ «الأصل» وبـ «النص» كآلية من آليات هذه الخطاب في مجمل اشتغالاته وإرساء المنزع التاريخي كبديل عنها.

هذا التجاوز وفقا لنصر لم يتم في أي من مراحل هذا الخطاب، لذا يستمر هذا المعضل طوال تمرحل الخطاب من عبده للعميد لزكي نجيب كنتاج طبيعي لتفويت فرصة الحسم بتاريخية القرآن. يقول نصر " **ورغم أن «لو» أداة شرط غير تاريخية، فلا مناص أمامنا من استخدامها لنقول: ربما لو حسم عبده الإشكالية باختيار «الخلق» كما اختار «العدل»، لتمكَّن طه حسين من تجاوز التردد بين الاعتداد بالمرجعية التاريخية لنص القرآني وبين إنكار هذه المرجعية، ولربما استطاع أن يتجاوز الوضع الثنائي الازدواجي إلى تركيبة إبداعية على مستوى المنهج وعلى مستوى النتائج**"[٥]

فكما يبدو تماما من كلام نصر هنا فإن تفويت الحسم في "تاريخية القرآن" كاستمرار لتجاهل المنزع التاريخي وتكريس له في آن، هو الذي يفسر عنده كل السمات المحايثة لخطاب النهضة والمعبرة عن أزمته، مثل كونه خطابًا تلفيقيًا وانتقائيًا وذرائعيًا. فهذه السمات تنتج عن هذا التفويت نفسه وتعيد تأكيده. فنتيجة غياب الوعي التاريخي، قَبِل عبده القائل "بالعدل" كأصل معتزلي بأزلية القرآن كأصل أشعري فأنتج داخل خطابه «تلفيقا» بين العقائد المعتزلية والأشعرية يكشف تغييبا للوعي العلمي بالتراث وسياقاته ومواضع مراكزه وهوامشه والأساس التاريخي وراء هيمنة بعض خطاباته وتهميش أخرى، ثم إن هذا القبول كرَّس تعالي النص وأزليته في الخطاب العربي الحديث بحيث استعصى هذا النص على تطبيق منهجيات وأدوات حديثة عليه مع طه حسين –والذي يراه نصر قد حرك معادلة النهضة التوفيقية قليلا بحيث لم يعد همه إيجاد أفكار من التراث مماثلة للأفكار الغربية، بل تحول الغرب عنده لأداة منهجية لفهم التراث– لكن تعالي النص القرآني المكرَّس عبر عبده نتج عنه إيقاف لاشتغال هذه الأدوات باطِّراد على القرآن، مما أدى في نظر نصر لـ «تجاورات» في خطاب العميد، منهجية؛ تتعلق بالجمع في التعامل مع الشعر والقرآن بين منهجية ديكارت الحديثة ومنهج علم الحديث التقليدي عند ابن سلام الجمحي، وفكرية؛ أدَّت فيما يرى نصر لانحسام مشروع العميد لصالح التراث والإسلاميات وترك المعاصرة.[٦]

عدم الحسم واستمرار تكريس أزلية النص وصيانة التراث من عمل المناهج الحديثة عليه في خطاب العميد أدَّى لظهور تلفيقات من مستوى أعمق يمثلها خطاب زكي نجيب محمود –رمز التنوير الوارث لكل أزماته والشاهد على مصيره وحصاده[٧]– حيث تم في هذا الخطاب –شديد القلق– إقصاء الدين في الأخير في خانة "الوجدان" و"الأصالة"، ليوُضَع في مقابل العلم و"العقل" و"المعاصرة"، ليتأكد بهذا كون «**التراث منطقة محرمة تتأبى على التحليل العلمي**» [٨]، هذا الذي يمثل الحل لكل مشكلاتنا في ذات الوقت وفقا لزكي نجيب محمود.

والخروج من هذه التلفيقات المتتابعة والمستمرة من عبده للعميد إلي زكي نجيب وكل ما يحايثها من بنى التجاور المنهجية والتي تؤدي إما لتساكن الأفكار والمنهجيات وتجاورها، أو انحسامها لصالح القديم والموروث، لا يمكن أن يتم وفقًا لنصر، إلا عبر استعادة "الوعي التاريخي"، وتحديدا استعادته من بوابة النص نفسه، أي بالقول "بتاريخية القرآن".

فبالإضافة لكون القول ب"تاريخية القرآن" يتجاوز في رأي نصر "الجذر المعرفي للتلفيق" بتجاوز تغييب السياق التاريخي في أعلى تمظهراته[٩]، فإنه يحقق تجاوز تلفيقيات خطاب النهضة وثنائياته عبر خطوتين متشابكتين؛ الأولى: هي ما تعنيه هذه التاريخية من إخضاع النص للمناهج العلمية المعاصرة والحديثة مما يعني التخلص من هذا السور المبني بين الدين والعلم (التراث\المعاصرة، الوجدان\العقل) الذي يحوِّل الدين لمنطقة لا عقلانية عصية على العقل والتحليل منفية إلي الوجدان، تجاور العلم كمحض أدوات وتقنيات معزولة عن أساسها المعرفي، بحيث يفتح القول ب"تاريخية القرآن" الباب لتطبيق هذه الأدوات وحمولتها المعرفية والفلسفية على النص الديني نفسه، وكسر التحريمات التي كرسها خطاب النهضة من عبده لزكي نجيب محمود حول التراث والقرآن.

وهذه الخطوة تمهد للخطوة الثانية والمتمثلة في إدخال الإنسان المسلم المعاصر في قلب الرسالة نفسها، بحيث تصبح هذه الرسالة متجهة إليه ومعبِّرة عن مشاغله وقادرة على التناغم مع القيم التي يطمح إليها عبر استخدام منهجيات قراءة معاصرة تجعل سياقات القاريء التاريخية جزءا رئيسا في برنامج القراءة وإنتاج المعنى.

وفقا لنصر فإن التلفيقية تنتهي تماما بإجراء كهذا وينتهي انشطار الخطابات العربية بين كل هذه الثنائيات المنتمية لمعادلة خطاب النهضة الأثيرة كما ينتهي اغتراب المسلم المعاصر في عصره عن نصه أو في نصه عن عصره.

لكن تقييم مدى صحة إدعاء كهذا لا يكفي فيه التعامل مع تاريخية نصر كمجرد رؤية تطبق منهجيات حديثة على القرآن لتجاوز التجاور بينهما وتجعل المسلم المعاصر جزءا رئيسا في برنامج قراءة النص، بل يحتاج منا الانتقال لتناول تاريخية نصر كبرنامج خاص له تقنيات محددة في التسييق التاريخي وإنتاج المعنى وتحريك النص، لننظر هل استطاعت هذه التقنيات كأداة المنهج المشغلة على القرآن–والتي لا ينفصل اختيارها عن مجمل محددات البرنامج من تصورات ورهانات كما سنحاول أن نوضح– تحقيق تجاوز التلفيقية بالفعل كما يرى نصر أم لا؟

تلفيقيات جديدة أو من «التلفيقية» إلي «التلفيقية المضاعفة»

كما قلنا في مقالنا السابق فإن نصر أبو زيد وبسبب تصوره الخاص للتاريخ من حيث تعيينه «التاريخ الجاهلي وتاريخ الدعوة»، ومن حيث طبيعته «كتاريخ لا يحمل أي قدر من الثبات» –على خلاف تصور التاريخ في برامج تاريخية أخرى كما وضحنا هناك–، فإن له رؤيته ل"كينونة النص" ووحدته، حيث يرفض تصور أن للقرآن وقائعية خاصة كما يرفض كذلك الحديث عن وحدة للقرآن أو عن مركز دلالي يوحد دلالات آياته. وهذا الأمر شديد الاتساق: فتحوُّل القرآن لمجموعة خطابات لا يوجد مركز دلالي لتوحيدها "**إلا عبر عنف تأويلي كلياني**"[١٠] هو النتاج الطبيعي لتصور نصر لد «تاريخ» كتاريخ ضيِّق ومتشذر وخالٍ من أي ثبات حكائي أو رمزي يعطيه «كينونة واستقلالا ووحدة» في مواجهة التغيرات الجاهلية، و«حضور وحركة» عبر الزمان.

لكن المعضل هنا هو أن هذه النظرة للتاريخ وما يتبعها من تصور لكينونة النص ولوحدته لن تستطيع جعل القرآن معاصرا لنا بل سنتهي به مسجونا في سياقه التاريخي، فيفقد النص كل صلة بالقيم العصرية "العقلانية، الحرية، المساواة " لينتهي الحال به أن «يجاورها» كما في خطابات العميد وزكي نجيب محمود التي ينتقدها نصر.

لذا كان السؤال المحتم على خطاب نصر إجابته، هو كيف يصبح النص ورغم تاريخيته معاصرا لنا؟ [11] كسؤال يشمل رهانين في الحقيقة، «رهان المعنى المتحرك» و«رهان تجاوز التلفيقية»، كرهانين متشابكين طوال خطاب نصر ومرتبطين بنفس الأزمة أي أزمة ماهية التاريخ في برنامجه وصلتها بالنص ووحدته وحضوره أو "وقائعيته".

وقد حاول نصر تجاوز هذه الأزمة لا بمراجعة تصوره للتاريخ بل بالاستعانة بتقنية قراءة تستطيع تحقيق الرهانين معا، وبهذا حضرت في برنامجه للتاريخية تقنية هيرش في التفريق بين "المعنى" و"المغزى" كتقنية أريد لها تحقيق كل رهانات الخطاب.

وفقا لهذه التقنية فإن "**المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي** ويفترق عن المغزى في **كونه "ذو طابع تاريخي، أي إنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي**، أما المغزى " **وإن كان لا ينفصل عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه– ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص...**" "**والمعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها** " [12]

وحين يطبق نصر هذه التقنية على القرآن، تصبح مغازي النص بهذا المعنى الذي حدده لها أداة لتحريك النص حيث أنها تستطيع كشف "**مقاصد الوحي الفعلية**"[13] "كلياته" والتي تعطي للنص حضوره وحركته في مواجهة الواقع الجاهلي وكذا حضوره وحركته في الواقع العربي المعاصر فتحقق «رهان المعنى المتحرك»، وهذه المغازي أيضا وبسبب صلتها ب"المعنى" المرتبط بسياق تشكل النص التاريخي "**تلامسه وتنطق منه**"، فإنها تتجاوز التلوين والتجاور لتحقق الرهان الآخر «رهان تجاوز التلفيقية».

لتوضيح ما تعد به هذه التقنية في تحقيق رهاني الخطاب يضرب نصر مثالا بجدل "المعنى" و"المغزى" في آيات الميراث، فيرى أن "معنى" النص القرآني والذي يقضي بتوريث المرأة نصف ما يرث الذكر ليس هو نتاج وغاية تأويل النص، فتأويل النص لا يتم إلا عبر الوصول ل"مغزى" النص، هذا "المغزى" المستنبط من مجادلة المعنى بالسياق التاريخي لتنزله لاكتشاف "إتجاه حركته"، والتي تسير في إتجاه المساواة كأحد عناصر العدل –والحرية =كنقيض للعبودية– كمقصد كلي. فالنص القرآني وفقا لقراءة نصر يتجه نحو

مساواة المرأة بالرجل في الميراث، فالمساواة هي إتجاه حركته، لكن لأنه محدد بإطار الأعراف الجاهلية غير الممكن مصادمتها، وإنما فحسب خلخلتها، فقد اكتفى بهذه الخطوة وهي توريث المرأة النصف، حتى تتكفل القراءة التحريكية بعد هذا بكشف "المغزى" من وراء "المعاني التاريخية المحددة" وإقرار المقصد الذي تشير إليه حركتها[١٤].

فالعدل وكجزء منه المساواة بالإضافة ل"لعقل" ول"لحرية"، هي مقاصد النص الأصلية التي تعطيه حضوره في مواجهة الواقع الجاهلي وتمنحه الحركة والمتجه لتغييرات أوسع مع تغير الوقائع التاريخية وهي مقاصد شديدة الاتصال بمعاني النص مما يجعلها بعيدة عن أي تلفيق.

لتوضيح فكرة نصر أكثر نذكر مثالا آخر يتعلق بالتصورات العقدية هذه المرة لا التشريعات، وهو قراءة نصر ل"العقلانية" كمقصد قرآني وكيف أن "العقلانية" كمقصد للنص تتجلى في آيات الشياطين والجن والحسد.

فيرى نصر أن ذكر القرآن للجن والشياطين، لا يعني إقرار القرآن بوجودها، فذكر القرآن لهذه الكائنات الأرواحية التي تمثل جزءا من تصورات الجاهليين الأنطولوجية واللغوية تم عبر تحويرات دلالية "تحجيم القدرة والأنسنة" تهدف في النهاية إلي التخلص من التصورات الأسطورية؛ بتعبيره: «**نقل الثقافة من مرحلة الأسطورة لبوابات العقل**»[١٥]، . "فنقل الثقافة من مرحلة الأسطورة" يصبح هو مغزى النص المحدد لمقصد الوحي واتجاهه أي "العقلانية"، "العقلانية" –بهذا المعنى المحدد كمضاد للأسطورة كخرافة–، هي مقصد النص الذي يعطيه الحضور أمام التصورات الجاهلية، بحيث يعمل على تحوير هذه التصورات لا مضادتها مباشرة، ليدع للقراءة التحريكية للنص مهمة كشف المغزى من وراء هذه التحويرات وكشف إتجاها و"مقصدها" نحو نزع الخرافة.

بهذه التقنية يرى نصر أنه استطاع تحريك النص باكتشاف "كلياته" التي تمنحه وقائعية وحضور وحركة، وكذلك استطاع تجاوز التلفيق والتلوين حيث تم اكتشاف هذه الكليات–المقاصد عبر اكتشاف حركة "مغازي" النص ذات الصلة ب"المعاني" التاريخية.

وهذا الذي يظنه نصر هو ما لا نظنه بحال، ففي ظننا فإن هذه التقنية والتي فرضها هاجس تجاوز التلفيقية وتحريك المعنى لم تستطع لا فعل هذا ولا فعل ذاك، بل لم تفعل في ظننا سوى إنتاج ما يمكن

اعتباره «تلفيقية مضاعفة» أو «تلوينية جديدة» فضلا عن التلفيقية التي طبعت طريقة استخدام لهذه التقنية نفسها.

فبالنسبة لما تنتجه هذه التقنية من تلفيقية مضاعفة بين "القرآن" و"القيم العصرية الحديثة" فإنه يتضح لنا لو قارنا صنيع نصر في قضية العقلانية وعلاقتها بالقرآن بمقاربات النهضة لنفس القضية: **فصحيح أننا حين ننظر لمقاربات كتابات النهضة لقضية العقلانية والقرآن، نجد أنها كثيرا ما اعتبرت** «العقلانية» – كقيمة حديثة لها مدلول محدد– مساوية لحديث القرآن عن "العقل" و"التدبر"، وكان حديث القرآن عندها عن الشياطين والقوى الأرواحية «كمفهوم توحيدي» حديثًا عن القوى النفسية «كمفهوم علمي حديث»، في تلوين واضح للمعاني القرآنية بلون حديث خارج عن مدلالوتها الحقيقة، إلا أن الأمر لم يتغير كثيرا مع نصر، كل ما في الأمر أنه تأخر لخطوة. فمع نصر، لم تعد هذه «العقلانية» بمعناها الحديث المحدد كمقابل للأسطورة «كخرافة»، «معنىً» مباشرًا للنص، لما في هذا من مخالفة لكل السياقات، بل أصبحت هذه العقلانية مقصدًا للوحي، قولًا إلهيًّا مخبئًا داخل طيَّات النص، يتكشف عبر بحث إتجاه "المغزى" المستنبط من جدل "المعنى" مع السياق التاريخي، يكمن التلفيق والإسقاط هنا في أن اعتبار "العقلانية" مقصد قرآني، يتجاهل المعيار الذي وضعه نصر نفسه لكشف مقاصد الوحي بصورة تخلو من التلفيق، وهي كون المغازي المحددة للمقصد تحمل صلة بالمعاني التاريخية **"تلابسها وتنطلق منها"** كضمان لعدم الإسقاط، نقول أنه يتجاهل هذا المعيار الذي وضعه هو نفسه حيث إنه لا يوجد أية علاقة بين "أنسنة الجن وتحجيم قدرتها وتجاوز التصوات القرشية عن الجن والشياطين وقدرتهم على التصريف والتسمع" وبين "العقلانية الحديثة كرفض للأسطورة كخرافة"، ومن المفارقة أننا نستطيع الاستدلال على هذا بما كتب نصر نفسه في "مفهوم النص"، حيث اعتبر هناك أن التحوير الدلالي في نصوص الجن وتحجيم قدرتها على التسمع "كمعنى للنص" مرتبط بإنهاء الكهانة وإضفاء الشرعية على مفهوم "الوحي" التوحيدي"[١٦] "كمغزى"، ونحن نستطيع اعتبار أن هذا "المغزى" قريب بالفعل من "المعنى"، أما القفزة التي قام بها نصر في "نقد الخطاب الديني" ليجعل هذا "المغزى" "متجها" لإقرار لتصورات شديدة الخصوصية عن العقل وعن ماهيته لم تظهر إلا في القرن السابع عشر فهو أمر يصعب للغاية إقراره[١٧].

مما يعني أن نصر لم يتجاوز هذه التلفيقية الطامحة لقراءة القيم الحديثة من على صفحة النص، بل فقط أعطاها «رداءً علميًّا» بعدِّها مغازٍ له وفقا لمنهجية هيرش في التفريق بين «معنى» النص و «مغزى» النص، لكن هذه المغازي ظلت هي نفس مفاهيم خطاب التنوير العربي الجاهزة والمسقطة على النص من خارجه والمتجاهلة لسياقاته التاريخية التي يدافع عنها نصر مرارا وتكرار. أننا في حقيقة الأمر أمام «طلاء» أو «تلوين» للتلفيقية القديمة لا أمام تجاوز لها نحو «قراءة علمية» كما يكرر نصر باستمرار.

خطاب يصفي ذاته!

مفارقة هذه «التلفيقية» أو «التلوينية الجديدة» بين النص والأفكار الأثيرة للتنوير العربي مقروءة كمقاصد للوحي ومتجها له، هي أنها تجعل برنامج نصر يبتلع ذاته، ينفجر داخليا ومن تلقاء نفسه، هذا لأن اعتبار هذه القيم "مقاصد الوحي"، وربط مهمة اكتشاف المغازي بكونها أكثر قدرة "على تحديد هذه المقاصد" لا يعني سوى الرجوع للنقطة التي بدأ نصر خطابه وبرنامجه للتاريخية بالتخلص منها، أي "ارتباط النص بالله كمحدد لفهمه"، وتعلق عملية تحصيل المعاني بوجوده في أفق القاريء، بحيث تكون القراءة هي عملية تحصيل لمعاني أزلية مفارقة سابقة على وجود النص ومتعالية على تشكله التاريخي "مقاصد الوحي التي تتحكم في مغزى النص وتتكشف عبر بحث إتجاهه".
فإذا كان نصر قد بدأ خطابه بنفي كل هذا، بالتأكيد على كونه يتعامل مع القرآن بعد تموضعه بشريًّا وكنص ثقافي لا نحتاج في برنامج قرائته إلى استحضار إلهيته، حيث المعاني والدلالات لا تنتمي للأزل بل يتم إنتاجها عبر تفاعل القاريء مع النص في سياقه التاريخي، إلا إنه هنا يعود فيتجاوز كل هذا ليتحدث عن «كليات» للنص تُعتبر «مغازٍ» للوحي وتمثل «حقيقته» التي يتم تكشفها عبر نزع سياق التاريخ عن «وجه مقاصد الوحي».
-ومهم هنا التأكيد على كون نصر يتحدث عن مقاصد الوحي كفعل إلهي لا مقاصد النص كواقعة مستقلة كما يفترض منه مشروعه الطامح في مجمل طموحاته لاستعادة وقائعية النص-، مما يعني أن الله

الذي كان قد أُقصي في برنامج نصر يعود للحضور ك «مؤلف نموذجي» للنص بتعبير إيكو، تُمسك مقاصده بدلالات النص/الوحي ومغازيه، ويُعَدُّ استحضار خطته في الكتابة وفي إيصال مقاصده– التحوير الدلالي ومراعاة السياق التاريخي وعدم المصادمة وانتظار القراءة المحركة– محدِّدًا هامًّا في عملية القراءة التي تقتصر بهذا على مهمة تحصيل هذه المقاصد "التي تشير إليها المغازي وتنحصر مهمتها في تحديدها" عبر جدل المعنى–المغزى–المقصد. بهذا لا يعود القاريء جزءًا من الرسالة ولا يعود مُنتِجًا للمعنى، بل يصبح مجرد «قاريء نموذجي» يبحث داخل النص عن معانٍ قائمة سلفًا في «مقصد الوحي» أو عقل الله قائل النص، مبثوثة في النص عبر "مغازيه" و"معانيه"! مما يقرب نصر تماما ممن يصر على الاختلاف عنهم من الباحثين عن معاني القرآن «الأزلية» في المعنى القائم بنفس الله، والذين يتعاملون مع الله حسب تعبيره هو الساخر «**كمؤلف لنص في أرقى مستويات البناء**"!»[١٨]

إننا هنا أمام تركيب متنافر حتى على مستوى المنهج وطريقة القراءة وإنتاج المعنى، فنصر يجمع بين "المغزى" في تقنية هيرش والذي يعني المعنى الناتج من حركة للنص في التاريخ والمنفصل حتى عن مقاصد قائل النص، وبين حديث عن "مغزى" يكشف اتجاه مقصد لقائل النص، أي مغزى مرتبط تماما بخطة قائل النص–والذي بالمناسبة لا يشكل جزءا من برنامج هيرش للقراءة، وهذا ليس وفقا لفهم خاص نحمله عن هيرش بل وفقا لما يشرحه نصر نفسه عنه[١٩]– ، وإذا كانت دلالة "المغزى" عند هيرش تتفق تماما مع معنى ينتج عبر التاريخ، فإن المغزى المرتبط بمقصد قائل النص ينتمي لتراث المعاني الأزلية المفارقة والقائمة بنفس الله والسابقة على تشكل القرآن وتاريخ تشكله كنص ثقافي، أي كل التراث الذي يصر نصر على إدانته وتحديد برنامجه تجاهه، ألا يذكرنا هذا التركيب المتنافر بنقد نصر لجمع حسين بين ديكارت والجمحي، ويمكِّننا من توجيه نفس النقد بالتجاور المنهجي لخطابه هو الجامع بين "مغزى" هيرش التاريخي "المغزى كمآل للنص منفصل حتى عن قائله" و"المغزى" كحركة للنص تكشف اتجاه مقصد الله "الأزلي"[٢٠]، بل إن الأمر يتخطى في حالة خطاب نصر «التجاور» ليصبح إعادة تشكيل لتقنية هيرش يحولها لمحض رداء لا أكثر، وهو ما قصدناه حين قلنا أن التلفيقية ستطال حتى طريقة حضور واستخدام تقنية هيرش نفسها والمستدعاة بالأساس لتحقيق رهانات منها «تجاوز التلفيق»!

أما عن «المعنى» في قراءة نصر فإنه يعود ليصبح مرة أخرى واحدًا محدَّدًا، فالقرآن يتحدث عن العقلانية لا عن الحاكمية، عن العبادية لا عن العبودية، عن العقل لا عن الخرافة، مما يعني أن نصر، وفي محاولة كسب رهان «المعنى المتحرك» عبر قيمه الثلاثة «المقاصد الجديدة» هذه، ضحَّى برِهان «المعنى المتعدد» ليشارك خصومه في ما ينتقدهم عليه من واحدية المعنى وامتلاك حقيقة المقصد الإلهي.[٢١]

هذه التلفيقات النصرية لا يمكن الخروج منها من داخل خطاب نصر نفسه، حيث أنها تتبوأر هناك في مركز الخطاب حيث تصوره عن التاريخ والذي لا يمكنه في ظل رهانات خطاب نصر عن تحريك المعنى وعن شرعنة القيم الحديثة وإدخال المسلم المعاصر للمعاصرة عبر نصه – إلا أن يُنتِج كل هذه الصور من التلفيقية التي تنعكس حتى على تشكيل التقنيات المنهجية في برنامجه للقراءة، أي أن يعلن عن فشل تحقيق رهان تجاوز التلفيقية نفسه.

التركيبية المبدعة:

لقد كان نصر يطمح لتجاوز التلفيقية التي طبعت في رأيه الفكر العربي منذ عصر النهضة والتي تنتهي إلى التجاور والتساكن ثم العودة إلى قبول وإعادة إنتاج وتكريس ما رفضته تحديدا، بالانطلاق نحو تركيبية مبدعة بين كل هذه الثنائيات، لكن هذه «التركيبية المبدعة» لم يكن لها لتتحقق في خطاب نصر حيث أن أحد عناصر هذا التركيب –القرآن– فقد كينونته ووحدته، ولا يمكن البدء في طريق تركيب مبدع إلا بعد هذه الخطوة خطوة استعادة كينونة النص ووحدته، وحدته هو الخاصة لا المقحمة عليه بتحويل آمال التنوير العربي لمقاصد للنص، وهذا الأمر يتطلب استعادة لمفهوم التاريخ وإخراجه من ضيقه وشذريته وفقدانه لأي ثبات، بالانفتاح على تاريخ رمزي وحكائي يوفر للنص كينونة وحركة نابعة منه تستطيع أن تسمح له ب«الظهور» لتوفير أفق للحوار أو لانصهار آفاق القارىء –بكل همومه وإشكالاته وانشطاراته وآماله– والنص كما يعبر جادمر.

إن ما حاولنا قوله في هذا المقال ممكن تلخصيه في جملة واحدة، إننا حتى «لو» "جدلا" وافقنا نصر على كون «تاريخية» القرآن طريق لتجاوز تلفيقيات خطاب النهضة والانطلاق نحو تركيب أكثر إبداعا، فإن «تاريخية نصر» كبرنامج له تصوراته ومنهجياته لا تستطيع تحقيق هذا التجاوز.

[1] http://almultaka.org/site.php?id=990

[٢] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٢٠٠

[٣] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص٦٤

[٤] نصر حامد أبو زيد، النص، السلة، الحقيقة، ص٥٣

[٥] نفسه، ص٣٤

[٦] نصر أبو زيد، نفسه، ص٣٢

[٧] أولى نصر عناية كبيرة لخطاب زكي نجيب وعنون دراسة عنه بعنوان "زكي نجيب محمود رمز التنوير" عرض فيه لشهادة هذا المفكر على مشروع التنوير بكل آماله ومسالبه وإخفاقاته، وربما هذا الاهتمام الكبير بزكي نجيب له صلة برهان تجاوز التلفيقية، حيث أن خطاب زكي نجيب من أكثر الخطابات التي يتجلى فيها سمات التوفيق والانتقاء والذرائعية كتناقضات كامنة في بنية الخطاب، انظر "الخطاب والتأويل" ص٦٧.

[٨] "النص، السلطة، الحقيقة"، ص٤٢

[٩] سيرنا في هذا المقال على أساس كون"التلفيقية" وبنى "التجاور" هي أحد سمات خطاب النهضة المرتبطة بتقنية التفكير بالنص كآلية معرفية، لا يعني أننا نحمل نفس الرؤية لخطاب النهضة بالضرورة، لكننا فحسب حاولنا قراءة خطاب نصر من داخله ومن خلال تصوراته الخاصة لخطاب النهضة ولبنيته المنهجية لنستطيع مقاربة برنامجه عن التاريخية من خلال رهاناته هو الخاصة والتي يمثل تجاوز التلفيقية نحو تكوين وعي علمي بالتراث وبالنصوص الدينية أهمها بعد "رهان المعنى"، أما بالنسبة لخطاب النهضة نفسه فيكفي الإشارة لعديد رؤى ودراسات حاولت قراءة تقنيات هذا الخطاب بعيدا عن أدوات التأثر والتأثير والتلفيق والاستعارة، نذكر مثلا قراءة برهان غليون في كتابه "الوعي الذاتي" لخطاب عبده كخطاب لا يوفق بين الدين والعلم، بل يفتح في الدين آفاقا لتقبل العلم الحديث، وهو قريب من رؤية الحداد في كتابه "محمد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني" –وإن كانت هذه الأخيرة أكثر تدقيقا– والتي ترى ضرورة قراءة هذا الخطاب وفقا لآليات التأويل الإدماغي، والتي يربطها بالأفق التأويلي قبل الفيلولوجي في عصر النهضة العربي، وهو أفق يجعل التأويل عبارة عن عملية تسييج للآراء التي يحتملها النص، في تحليل بارع منه لفكرة الهامش وعلاقته بالنص في الكتابات قبل الحديثة.

[١٠] نصر حامد أبو زيد، (مقاربة جديدة للقرآن من "النص" إلي "الخطاب")، التجديد والتحريم والتأويل، ص٢١٥،

نستطيع تبين ثلاث نظرات لمسألة وحدة القرآن عند نصر، النظرة الأولى هي النظرة التي يفرضها تصور التاريخ عنده، والتي تقضي بعدم وجود أي مركز دلالي يوحد دلالات النص ويعطي للنص وحدته ووقائعيته وهي نظرة عرضها بوضوح في دراسته عن أركون والألسنة الدينية التي ذكرناها في المقال السابق، النظرة الثانية هي النظرة التي عرضها في "نقد الخطاب الديني" وفي دراسته عن مقاصد الشريعة والمنشورة بعنوان "قراءة جديدة، للمقاصد الكلية للشريعة" في كتابه "الخطاب والتأويل " ص٢٠١، والتي تعتبر أن للنص وحدة حيث يحتوي على كليات ومقاصد هي التي تعطي الدلالة لنصوصه الجزئية ونجد وانطلاقا من هذه النظرة انتقادا لعلوم القرآن التراثية بسبب تجزئتها للنص "الخطاب والتأويل،ص ٢٠٣، أما النظرة الثالثة فهي التي عرضها في مقاربته "القرآن من النص إلي الخطاب" والتي تعتبر محاولات المفسرين الخروج برؤية واحدة بين ما يُرى كتناقض في آيات القرآن هو تأويل سلطوي وكلياني يهدر طبيعة القرآن الحية ك"خطاب"، ونجد هنا انتقادا أكبر للمفسرين التقليدين هذه المرة ليس لتجزئتهم القرآن بل لمحاولة تجاوز تجزئته نحو رؤية موحدة "!!!

وبعيدا عن نفصيل النظرة الأخيرة لارتباطها بانتقال نصر في التعامل مع القرآن من "النص" إلي "الخطاب"، فإن النظرتين الأولى والثانية يحملان تناقضا لا بين نظرتين متجاورتين، بل يحملان تناقضا بين نظرة تحتمها تصورات برنامج التاريخية النصري ونظرة تحاول إنقاذ رهانات البرنامج –بل ورهانات الخطاب كله–

دون مراجعة تصوراته.

[11] اعتمادنا هنا في بحث جواب نصر على هذا التساؤل على كتاب "نقد الخطاب الديني" حيث إن هذا الكتاب يحوي التقنية المنهجية التي اعتمدها نصر لتحريك النص وكشف أن تاريخية القرآن لا تعني تجميده في سياق تنزله، ورغم أن نصر تعرض لإجابة هذا السؤال في أكثر من سياق آخر، مثلا في دراسته "التاريخية المفترى عليها" المنشورة في كتاب "التفكير في زمن التكفير" وفي كتاب "النص، السلطة، الحقيقة " بعنوان آخر "التاريخية: المفهوم الملتبس "، إلا أن ما ذكره هناك ليس بثراء ما ذكر في "نقد الخطب الديني" ولا تماسكه وقدرته على إظهار التقنيات المنهجية المعتمدة من قبله لاكتشاف حركية دلالات النص وتجاوزها لسياق تكشله التاريخي، فقد تمركز الحديث هناك على الفكرة التي عرضها في مفهوم النص عن "النص المنتَج" و"النص المنتِج" ورغم أن هذه الفكرة تشير لفاعلية النصوص التاريخية في مرحلة كونها "منتِجة" لتغيير الواقع التاريخي وبالتالي تنفي فكرة ارتهان هذه النصوص لواقعها ارتهانا تماما، إلا أنها غير كافية في بيان كيفية هذه الفعالية، وهذا لأن النصوص حتى تستطيع تغيير السياقات التي تتحرك فيها فإنها تحتاج لمتجه لهذا التغيير، لكليات يقوم على أساسها الإبقاء والرفع والإقرار والتغيير في هذه السياقات، وهذا ما عبرت عنه أفكار نصر عن "المعنى" و"المغزى" و"إتجاه الدلالة" و"المقصد" التي فصلها في "نقد الخطاب الديني"

[12] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٢٢١

[13] نفسه، ص٢٢٢

[14] نفسه، ص٢٢٤

[15] نفسه، ص٢١٣

[16] نصر أبو زيد، مفخوم النص، ص٤٠

[17] كأن نصر يتعامل هنا مع العقلانية كقيمة كونية في حين أنها بمعناها المحدد وخصوصا في صلتها بالأسطورة واعتبارها خرافة فهي ظرفية حتى في تاريخ التنوير الغربي نفسه حيث لم توجد بهذا الشكل إلا في التنويرين الراديكالي "والذي يرفض الإيمان بالقوى الغيبية والسحرية والأروح اللاجسمية" والمعتدل "القائم على هزيمة الخرافة والجهل." في حين يختلف الأمر في "التنوير المضاد" الذي يؤكد ضرورة الخبرة والمخيلة الشعرية في مواجهة بربرية العقل ويطمح لتأسيس العقلانية على اللاعقلانية، انظر صالح مصباح، مباحث في التنوير موجودا ومنشودا، الفصل الأول "القول في تاريخية التنوير الأوروبي الحديث وتعدده" .

[18] نصر حامد أبوزيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص٢١٢،٢١١

[19] "وتتزايد عند هيرش نغمة الدفاع عن المؤلف في مواجهة إهماله لحساب التجربة الحية عند ديلثي، أو تجربة الوجود عند هيدجر، أو لحساب النص في النقد المعاصر، ويرى أن إهمال المؤلف نابع من تصور أن معنى العمل الأدبي يختلف من ناقد لناقد، ومن عصر لعصر، بل يختلف عند المؤلف نفسه من مرحلة لأخرى. ولكي يتغلب على هذه المعضلة يقيم تفرقة بين المعنى والمغزى، ويرى أن مغزى النص الأدبي قد يختلف، ولكن معناه ثابت، ويرى أن هناك غايتين منفصلتين تتصلان بمجالين مختلفين، مجال النقد الأدبي، وغايته الوصول إلي مغزى النص الأدبي بالنسبة لعصر من العصور، أما نظرية التفسير فهدفها الوصول إلي معنى النص الأدبي،

إن الثابت هو معنى النص الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص، أما المتغير فهو المغزى. إن المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقاريء، أما المعنى فهو قائم في العمل نفسه، وحين نزعم أن معنى النص قد تغير بالنسبة لمؤلفه، فإننا نقصد المغزى على أساس أن المؤلف —في هذه الحالة– تحول إلي قاريء ومن ثم تغيرت علاقته بالنص.

ويقيم هيرش —من جانب آخر– تفرقة بين المعنى الذي أراده المؤلف (المقصد) وبين المعنى الكامن في النص، ولا يهمنا —في النص الأدبي– ما يعنيه المؤلف، أو ما كان يقصده، أو ما أراد أن يعبر عنه وإنما الذي يعنينا بحق هو المعنى كما يعبر عنه النص. وهذا المعنى يمكن الوصول إليه من خلال فحص الاحتمالات العديدة التي يمكن أن يعنيها النص. ويجب على التفسير أو الهرمنيوطيقا أن تأخذ على عاتقها هذه المهمة، وأن تترك مجال مغزى النص بالنسبة للقاريء أو للعصر للنقد الأدبي. أن خطأ ديلثي وجادمر —عند هيرش– أنهما خلطا بين مجال الهرمنيوطيقا (نظرية التفسير) وبين مجال النقد الأدبي."

إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٤٨

أوردنا هذا الشاهد على طوله، لأنه يوضح تماما ومن خلال شرح نصر نفسه لهيرش أن مسألة مقصد قائل النص ليست واردة في تقنية هيرش بأي حال، هذه

التقنية المتمحورة حول تحديد معنى النص، كما أن هذا الشرح من نصر يوضح كذلك أن مغزى النص لا علاقة له أبدا بمقصد القائل، فضلا عن إنه مسألة لا تخص الهرمنيوطقا، وبالتالي يصبح ربط نصر لمغزى النص "المستقل عن قائل النص عند هيرش" بمقصد قائل النص أمرا غير مفهوم إلا كتعديل لتقنية هيرش يفرغها من كل مضامينها!

[٢٠] في دراسته "مفهوم التاريخية المفترى عليه" يشير نصر لكون فكرة أزلية القرآن فكرة مرتبطة بتصور خاص للصفات الإلهية يخلط ما بين صفات الفعل وصفات الذات، فيخلط بين "القدرة" كصفة أزلية قائمة بالذات، وبين الفعل المرتبط بالحوادث والذي يدل على هذه القدرة رغم حدوثه في الزمان وتاريخيته، فبمثل هذا الخلط تم الخلط بين صفة "الكلام" وصفة "العلم"، فالعلم صفة أزلية قائمة بالذات لكنها تتجلى في الحوادث التي تفعلها القدرة، فتظهر في إحكام وحكمة هذه الحوادث، كما يستدل المعتزلة، لكن التصور الذي ساد في التراث الإسلامي قام بربط صفة "الكلام" بصفة "العلم" كصفة أزلية مما أنتج تصور أزلية القرآن، لذا يقوم نصر بإعادة الكلام الإلهي لصفات الفعل كأحد تجليات "القدرة" في التاريخ،

ونحن حين ننظر لربط نصر بين معاني القرآن ومغازيه وبين "مقاصد الوحي" فإننا نتسائل عن فائدة كل الذي قاله نصر وموقع استعادة كل هذا الجدل الكلامي من الإعراب، فهذا الربط لا يجعل القرآن الحادث في الزمان مجرد فعل يدل فحسب على أزلية القدرة والعلم، بل يجعله فعلا يرتبط تماما بأزلية هذا العلم فهو أساس مقاصده التي توجه الفعل وتسبقه وتحور دلالاته لإنتاج المغازي وتحريك المعنى، مما يعني إعادة ربط القرآن بصفة العلم مرة أخرى وهو ما انتقده نصر!!

[٢١] نقد الخطاب الديني، ص٢٢٤