

The Problematic of Immutability and Historicity in the Religious Text: A Critical Analysis of Nasr Hamid Abu Zayd's Hermeneutic Project

Najaf Erfani

PhD in Islamic Jurisprudence and Sciences, Al-Mustafa International University, Afghanistan.

E-mail: najaf.erfani2005@gmail.com

Abstract

This study critically examines the methodological and epistemological challenges posed by the hermeneutic project of Nasr Hamid Abu Zayd, specifically his approach to the religious text. The research focuses on his controversial application of "historicity" and the "humanization of the text" to the Holy Qur'an; concepts that attempt to shift the understanding of the text from a transcendent, divine paradigm to a relative, human framework bound by contextual realities and reception. A central focus of this study is the tension between the immutability of the Qur'anic text – understood as a sacred, linguistically and spiritually stable structure – and Abu Zayd's hermeneutic assertion of historical meaning. By framing the Qur'an as a cultural product shaped by its socio – historical conditions, Abu Zayd's approach creates a profound paradox between the absolute authority of the divine text and the relativity of human understanding. Employing a critical-analytical methodology, this paper deconstructs the epistemological foundation of Abu Zayd's project. It identifies a fundamental methodological conflation between two distinct realms: the Qur'anic text as transcendent revelation, and Islamic heritage as a human, historically contingent product. The study argues that this unjustified conflation inappropriately extends the critique of human heritage to the divine text itself. Ultimately, the research concludes that erasing the methodological distinction between divine revelation and human intellectual heritage subjects the Qur'an to the exact same historical and hermeneutic mechanisms used to analyze general Islamic history. This erasure collapses the epistemological boundary between the sacred and the profane, thereby introducing profound methodological issues regarding the limits of textual historicity and the nature of scriptural authority.

Keywords: Nasr Hamid Abu Zayd, Hermeneutics, Religious Text, Historicity, Humanization of the Text, Methodological Problematics, Islamic Heritage.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 32, PP. 39–70

Received: 22/03/2026 | Accepted: 28/04/2026 | published: 15/06/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



إشكالية الثبات والتاريخية في النصّ الديني قراءة نقدية في المشروع التأويلي لنصر حامد أبو زيد

نجف عرفاني

دكتوراه في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، أفغانستان.

البريد الإلكتروني: najaf.erfani2005@gmail.com

الخلاصة

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل الإشكالات المنهجية والمعرفية التي يثيرها المشروع التأويلي للمفكر نصر حامد أبو زيد، مع التركيز على مقارنته الإبستمولوجية للنصّ الديني، وتنطلق من فحص محاولاته تطبيق مفهومي "التاريخية" و"أُسنة النصّ" على القرآن الكريم، وهي محاولات أثارت جدلاً واسعاً في الفكر العربي المعاصر؛ لما تتضمنه من نقل فهم النصّ من أفضى الإلهي المتعالي إلى أفق إنساني نسبي مرتبط بسياقات الواقع والتلقي. وتتوقف الدراسة عند إشكالية مركزية تتمثل في التوتر بين ثبات النصّ القرآني بوصفه بنية لغوية وروحية مقدّسة ذات دلالة مستقرّة، وبين الطرح التأويلي الذي يذهب إلى تاريخية المعنى؛ إذ يعدّ النصّ - وفق هذا التصوّر - ظاهرة تاريخية ومنتجاً ثقافياً يتشكّل ضمن شروطه الاجتماعية والثقافية، ويكشف هذا التوتر عن مفارقة عميقة بين المرجعية المطلقة للنصّ وبين نسبية الفهم الإنساني له. واعتماداً على المنهج التحليلي النقدي القائم على نقد المفاهيم، تعمل الدراسة على تفكيك البنية المعرفية لمشروع أبو زيد، مبيّنة وقوع خلط منهجي بين مستويين متباينين: مستوى النصّ القرآني بوصفه وحياً متعالياً، ومستوى التراث الإسلامي بوصفه نتاجاً بشرياً خاضعاً للتاريخ. وتوضّح أنّ هذا الدمج غير المبرّر أذى إلى توسيع نطاق النقد الموجّه إلى التراث ليشمل النصّ الإلهي ذاته. وتخلص الدراسة إلى أنّ إلغاء التمييز المنهجي بين الوحي الإلهي والنتاج التراثي البشري يقود إلى إخضاع النصّ القرآني للآليات التاريخية والتأويلية نفسها التي يُقرأ بها التراث الإسلامي عموماً، ممّا يفضي إلى تقليص الفارق المعرفي بين المقدّس والبشري، بما يثير إشكالاتاً منهجياً يتعلّق بحدود تاريخية النصّ وطبيعة مرجعيته.

الكلمات المفتاحية: نصر حامد أبو زيد، التأويل، النصّ الديني، التاريخية، أُسنة النصّ، الإشكاليات المنهجية، التراث الإسلامي.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 32، ص 39 - 70

استلام: 2026/03/22 | القبول: 2026/04/28 | النشر: 2026/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

شهد الحقل الفكري العربي والإسلامي المعاصر منذ النصف الثاني من القرن العشرين حراكاً معرفياً متسارعاً تجلّى في محاولات متعدّدة لإعادة قراءة التراث الإسلامي ومقاربة النصّ الديني في ضوء تحولات العصر، وقد جاء هذا التوجّه استجابةً لتحديات النهضة، وتفاعلاً مع المناهج النقدية الغربية الحديثة التي ظهرت في سياقات تاريخية وفكرية مغايرة لما عرفه العالم الإسلامي؛ إذ اتّجه عدد من الباحثين إلى توظيف أدوات التحليل اللساني والسيميائي، واستثمار مناهج الهرمنيوطيقا والفلسفات المعاصرة؛ بهدف زحزحة المفاهيم التقليدية وإعادة بناء العلاقة بين العقل الحديث والمدوّنة التراثية، ولا سيّما النصّ التأسيسي الأوّل المتمثّل بالقرآن الكريم.

وفي خضم هذا السياق المعرفي المتشابك، يبرز اسم المفكّر نصر حامد أبو زيد بوصفه أحد أبرز الوجوه التي خاضت هذا المنعطف النقدي؛ إذ سعى إلى بناء مشروع تأويلي يتجاوز حدود التجديد الجزئي في التفسير أو الفقه، ليطال البنية العميقة للنصّ القرآني ذاتها؛ فقد انطلق أبو زيد من فرضية إستمولوجية مركزية مفادها أنّ النصّ الديني بمجرد تشكّله في اللغة يغدو "منتجاً ثقافياً"، أي كياناً يتفاعل مع شروط التاريخ، ويتحدّد ضمن سياقاته السوسيوولوجية، ويتأثر بالواقع اللغوي والثقافي للمخاطبين في لحظة التنزيل.

غير أنّ هذه المقاربة - على ما تنطوي عليه من طموح تجديدي - أثارت جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية، ليس بسبب جرأتها ومخالفتها لما استقرّ في الوعي الإسلامي وحسب، بل لما انطوت عليه من إشكالات منهجية عميقة مسّت البنية المفهومية للنصّ الديني؛ فقد أفضى اعتماد مفهوم "التاريخية" و"أنسنة النصّ" إلى تآكل الحدود الإستمولوجية الفاصلة بين مستويين متمايزين: مستوى الوحي الإلهي المتّسم بالإطلاق والثبات، ومستوى الفهم البشري أو التراثي الذي يتّسم بالنسبية والتغيّر؛ ونتيجةً لذلك انتقلت أدوات نقد التراث - بوصفه نتاجاً إنسانياً - لتطال النصّ المؤسّس ذاته، بما أدّى إلى إعادة صياغة موقعه المرجعي، وتحويله - في هذا تصوّر - إلى انعكاس لسياقات الواقع، بدل أن يكون مرجعيةً موجهةً له.

وتتعمّق هذه الإشكالية حين يُخضع النصّ القرآني لأدوات تحليلية نشأت في سياقات معرفية علمانية، صُمّمت أساساً لقراءة النصوص البشرية والأدبية، الأمر الذي يثير تساؤلاتٍ جوهريةً حول مدى ملاءمة هذه الأدوات لطبيعة النصّ الديني، وحول مصير مفاهيم مثل "القداسة" و"التعالّي" في ظلّ هذا التوظيف المنهجي؛ إذ يفضي هذا التماس بين منهج نقدي مادي وبنية نصّية دينية تأسيسية إلى نوع من التداخل في المعايير؛ إذ تختلط حدود النصّ المتعالّي بحدود المنتج التراثي البشري.

وانطلاقاً من هذه المفارقة، تتمحور إشكالية هذه الدراسة حول مدى قدرة المشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد على التوفيق بين الإقرار بثبات النصّ القرآني بوصفه مرجعيةً دينيةً مؤسّسةً، وبين تأكيد تاريخية الفهم الإنساني له، كما تسعى الدراسة إلى فحص ما إذا كان هذا المشروع يؤدّي إلى تمييز واضح بين النصّ القرآني ذاته وبين التراث التفسيري بوصفه نتاجاً بشرياً، أم أنّه يفضي إلى نوع من التداخل المنهجي بين هذين المستويين.

ولمعالجة هذه الإشكالية تعتمد الدراسة المنهج التحليلي النقدي في تفكيك البنية المفهومية للمشروع التأويلي عند أبو زيد، وينتظم البحث في ثلاثة محاور رئيسية: يتناول المحور الأوّل جدلية الثابت والمتغيّر في فهم النصّ القرآني، بينما يركّز المحور الثاني على مفهوم "أنسنة النصّ" وآثاره في إعادة تحديد مرجعية النصّ الديني، في حين يعالج المحور الثالث إشكالية التداخل المنهجي بين نقد التراث وبنية النصّ القرآني، وما يترتّب على ذلك من نتائج معرفية ومنهجية.

المبحث الأوّل:

جدلية الثبات والتاريخية في بنية النصّ الديني وإشكالية المعنى

تثار إشكالية الثبات والتاريخية في الفكر الإسلامي المعاصر بوصفها أحد أكثر الأسئلة تعقيداً في مقارنة النصّ الديني؛ إذ يتعلّق الأمر بتحديد موقع النصّ القرآني بين كونه مرجعيةً ثابتةً متعاليةً على التاريخ، وبين كونه خطاباً تشكّلت دلالاته داخل سياق تاريخي محدّد، وفي هذا الإطار يكتسب مشروع نصر حامد أبو زيد أهميته من كونه يعيد صياغة العلاقة بين النصّ والتاريخ، لا على مستوى الفهم والتأويل فحسب، بل على مستوى توصيف طبيعة النصّ ذاته، الأمر الذي يجعل تحليله مدخلاً أساسياً لفهم جدلية الثابت والتاريخية في بنية النصّ الديني.

وفي ضوء هذا التصرّو يقدم أبو زيد قراءةً لجهود علماء السلف - مثل الزركشي في البرهان والسيوطي في الإتيقان - بوصفها محاولاتٍ لحفظ الذاكرة الثقافية الإسلامية، غير أنّها في نظره قامت على تصوّر يفصل النصّ عن سياقاته التاريخية، ويعزله عن شروط تشكّله الثقافي، الأمر الذي أدّى إلى تجريده من طبيعته بوصفه خطاباً لغويّاً متفاعلاً مع الواقع، وتحويله إلى كيان قدسي متعالٍ على البعد الإنساني. [انظر: أبو زيد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، ص 11 و 12]

غير أنّ هذا التصرّو يفتح الباب أمام إشكالات منهجية عميقة تتصل بجدلية الثبات والتاريخية، ويمكن ردها إلى ثلاثة مستويات مترابطة، يأتي في مقدّمتها:

أولاً: أزمة المصطلحات والخلط الإبستمولوجي بين "النصّ" و"التراث"

تمثّل هذه الإشكالية أحد أهمّ مواطن الاضطراب في البناء المفاهيمي للمشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد؛ إذ تتعلّق بغياب التمييز الدقيق بين المستويات الوجودية والمعرفية التي يتعامل معها الخطاب التأويلي، فقراءة النصّ الديني - في المنظور المنهجي الدقيق - تتحرّك ضمن ثلاثة مستويات متمايضة:

1- النصّ الإلهي المتعالي: وهو الوحي بوصفه كلاماً منزّلاً غير خاضع للشرط التاريخي في مصدره.

2- التراث البشري: ويتمثّل في النتاج التفسيري والفقهي واللغوي المتراكم عبر التاريخ.

3- الفهم التأويلي: وهو الجهد الإنساني المتغيّر في فهم النصّ وتنزيله على الواقع.

ويعدّ هذا التمييز من المسلّمات المنهجية في العلوم الإسلامية؛ إذ يُنظر إلى الوحي باعتباره ثابتاً ومتعالياً، في حين يُفهم التراث بوصفه نتاجاً تاريخياً، ويعدّ التأويل عمليةً نسبيةً خاضعةً لشروط الزمان والمكان، غير أنّ قراءة أبو زيد تبدو - في كثير من مواضعها - وكأنّها تذيب الحدود الفاصلة بين هذه المستويات، بما يفضي إلى ارتباك مفهومي ينعكس مباشرةً على طبيعة التعامل مع النصّ القرآني.

فأبو زيد - شأنه في ذلك شأن عدد من روّاد القراءة الحداثية العربية الذين استعاروا أدواتهم التحليلية من الفلسفات الغربية المعاصرة - ينطلق من مقدّمة تبدو في ظاهرها صحيحةً من الناحية النقدية؛ إذ يهاجم الشروح والتصورات البشرية التي تراكمت حول النصّ الديني، ويرفض إضفاء طابع القداسة عليها، ولا شكّ أنّ هذا المسلك النقدي يعدّ في ذاته خطوةً منهجيةً مشروعةً، بل مطلوبةً لتحرير الفكر الإسلامي من الجمود الذي قد ينشأ عن تحويل الاجتهادات البشرية إلى حقائق نهائية، غير أنّ هذه المقدّمة سرعان ما تقود - في مسار التحليل عند أبو زيد - إلى انزياح منهجي واضح؛ إذ لا تبقى أدوات النقد موجّهةً نحو "الفهم البشري" المتمثّل في التراث التفسيري والفقهي، بل تمتدّ تدريجياً إلى بنية النصّ الديني ذاته، وبهذا يتحوّل النقد من مراجعة للقراءات التاريخية إلى إعادة تعريف لطبيعة الوحي نفسه، في عملية دمج معرفي تلغي المسافة الفاصلة بين تاريخية الفهم وبنية النصّ المتعالية.

ويتّضح هذا التحوّل بجلاء حين ينتقل أبو زيد من الدعوة إلى التحرّر من هيمنة "التراث التفسيري" إلى إعادة توصيف النصّ القرآني ضمن إطار الثقافة والتاريخ؛ فبدل أن يظلّ النصّ مرجعيةً متعاليةً يمكن من خلالها تقويم القراءات البشرية، يصبح هو ذاته موضوعاً لإعادة الإدراج ضمن المنظومة الثقافية التي نشأ فيها، ولا يبدو هذا الانتقال مجرد توسّع لغوي في استعمال المصطلحات، بل يمثّل تحوّلاً معرفياً يؤسّس لقراءة ترى في النصّ الديني خطاباً ثقافياً مشروطاً ببيئته التاريخية.

ويعبّر أبو زيد عن هذا التصرّو بوضوح حين يقول: «إنّ القرآن نصّ لغويّ ومنتج ثقافيّ انطلق من حدود مفاهيم الواقع، وهو مرتبط باللغة التي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكّل به وأسهم في تشكيله» [أبو زيد، مفهوم النصّ.. دراسة في علوم القرآن، ص 24].

وكما يؤكّد أبو زيد هذا المعنى في أكثر من موضع من كتاباته؛ إذ يصرّ على توصيف القرآن بوصفه نتاجاً ثقافياً وتاريخياً، ويرى أنّ هذه الصيغة التعبيرية ليست مجرد توصيف عابر، بل تمثّل ركيزةً أساسيةً في فهمه لطبيعة النصّ، فهو يعتبر أنّ القرآن - من حيث تجلّيه في التاريخ - مرتبطٌ بسياقٍ زمنيٍّ محدّدٍ ويحمل بُعداً تاريخياً واضحاً [انظر: أبو زيد، معنای متن، ص 68 و 505 - 506]، كما يذهب إلى أنّ الوحي والإسلام معاً يتشكّلان داخل سياقات تاريخية محدّدة. [انظر: أبو زيد، نقد گفتمان دینی، ص 113]

وانطلاقاً من هذا التصرّو يفهم النصّ القرآني بوصفه خطاباً تفاعلياً نشأ في سياقٍ جدليٍّ مع الواقع الاجتماعي والثقافي الذي أحاط بعملية التنزيل؛ إذ يرى أبو زيد أنّ النصّ القرآني لم يتشكّل بمعزل عن بيئته التاريخية، بل جاء نتيجة تفاعلٍ مستمرٍّ مع الوقائع الملموسة لذلك العصر، الأمر الذي جعل صياغاته اللغوية ودلالاته مرتبطة بالبنية الثقافية التي احتضنت لحظة ظهوره.

غير أنّ هذا الطرح يفضي - من منظورٍ نقديٍّ - إلى نتائج إشكالية عميقة تمسّ طبيعة العلاقة بين النصّ والواقع؛ إذ إنّ قلب المعادلة بينهما بحيث لا يعود النصّ مرجعيةً حاکمةً وموجّهةً للواقع، بل انعكاساً له وخاضعاً لشروطه التاريخية والسوسيولوجية، يفضي إلى إفقاد النصّ استقلاله التوجيهي، ويتراجع من موقعه بوصفه مصدراً مؤسساً للمعنى إلى كونه نتاجاً سياقياً محدود الأفق؛ وبهذا التحويل تتأسّس طبيعة أنطولوجية مع أصله الإلهي؛ إذ يُختزل النصّ إلى بنية لغوية تاريخية تُقرأ ضمن قوانين التداول البشري وآليات التأويل النسبي.

ويأتي أول إشكال يواجهه رؤية نصر حامد أبو زيد في افتقار أطروحته إلى الدليل العقلي والنقلي المعترف؛ فلا يقدم برهاناً واضحاً يثبت أنّ الإنسان عاجز بطبيعته عن إدراك معنى رسالة إلهية إدراكاً مباشراً وأميناً، دون أن تتلوّن بظروفه التاريخية والثقافية، ومن ثمّ يظلّ السؤال الرئيس قائماً: ما المانع من أن يتلقّى إنسان عربي رسالة إلهية ويبلغها إلى الناس صافية غير ممزجة ببنيته الثقافية أو بخصوصيات بيئته التاريخية؟

وفهمًا لهذا السياق، يمكن إدراك الخلفية التي ينطلق منها أبو زيد حين يؤكّد انغلاق الفكر الإنساني ضمن حدود التاريخ والثقافة، غير أنّ هذا التصوّر - رغم تكرار حضوره في مشروعه - لم يُسند بأدلة قاطعة، بل إنّ التحليل الأعمق لطبيعة الإدراك الإنساني يكشف أنّ محدودية الإنسان لا تعني استحالة إدراكه للحقائق الموحى بها؛ فالإنسان - بحكم وجوده الدنيوي المحصور في إطار الحواسّ والسجن الزماني المكاني - لا يدرك الحقائق دفعةً واحدةً، ولا يدرك الكمال الكوني إدراكاً مباشراً وشاملاً، بل يتفاعل مع الآيات الآفاقية والأنفسية تفاعلاً تدريجياً عبر الزمن؛ فالأحداث تتعاقب عليه لحظةً بعد أخرى، فيرى منها جانباً ويغيب عنه جانب آخر، وتتكوّن معارفه عبر تراكم الخبرة والتأمل، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا البعد الزمني في تشكّل الوعي الإنساني بقوله تعالى: ﴿وَدَرَّوْهُم بِآيَاتِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ﴾ [سورة إبراهيم: 5].

ومع ذلك فإنّ الإشكال لا يقف عند حدود نقد النتائج التي تفضي إليها التاريخية، بل يمتدّ إلى مساءلة الأساس المعرفي الذي تقوم عليه هذه النظرية نفسها؛ إذ إنّ نظرية التاريخية بدورها قد تشكّلت في سياق ثقافي واجتماعي مخصوص، الأمر الذي يثير تساؤلاً فلسفياً حول مدى قدرتها على تجاوز شروطها التاريخية وأداء الصلاحية التفسيرية الشاملة؛ ومن هنا ينطلق النقد إلى مساءلة نظرية التاريخية ذاتها؛ فإذا كانت هذه النظرية قد وُلدت ضمن بيئة فكرية محدّدة، فإنّ تعميمها بوصفها إطاراً معرفياً كلياً يفسر جميع الظواهر والنصوص يظلّ موضع تساؤل؛ لأنّ ما يتكوّن داخل شروط تاريخية مخصوصة لا يثبت له - بالضرورة - طابع الإطلاق والتجاوز.

وعلى هذا الأساس يبرز سؤال منهجي جوهري: هل مقولة "تاريخية النصّ الديني" نفسها مقولة تاريخية خاضعة للسياق الذي نشأت فيه، أم أنّها حقيقة متجاوزة للتاريخ؟ فإن قيل إنّ نظرية التاريخية تمثّل حقيقة مطلقةً ثابتةً لا تخضع بدورها للتاريخ، لزم من ذلك الإقرار بوجود حقيقة واحدة على الأقلّ تتجاوز النسبية التاريخية، وهو ما يفتح باب التساؤل حول المبرر المعرفي الذي يجيز استثناء هذه النظرية من القاعدة التي تعمّمها على سائر المعارف.

أما إذا قيل إنّ نظرية التاريخية نفسها خاضعة للتاريخ والنسبية، فإنّ ذلك يقتضي أنّ صلاحيتها تبقى محكومةً بظروفها الثقافية والمعرفية الخاصّة، ولا يمكن الجزم بكونها تفسيراً نهائياً شاملاً لجميع الأزمنة والسياقات، وبذلك تصبح دعوى الشمول التي تركز عليها موضع إشكال منطقي ومعرفي، وهذا الإشكال قريب من بعض المفارقات المنطقية التي تواجه القضايا الشمولية حين تُدرج نفسها ضمن موضوع حكمها؛ كالقضيّة القائلة: (كلّ خيرٍ كاذب)؛ إذ إنّها إن كانت صادقةً نقضت نفسها، وإن كانت كاذبةً لزم صدق بعض الأخبار [انظر: مطهرى، مجموعته آثار، ج 13، ص 589؛ ج 9، ص 609]؛ فالمقصود من هذا التمثيل ليس التسوية التامة بين القضيتين، بل تقريب صورة الإشكال المنطقي الذي قد يترتب على بعض الدعاوى الكلية حين تشمل نفسها بالحكم ذاته.

ومن هنا يظهر أنّ اختزال المعرفة بالمعطيات التاريخية ليس ضرورةً معرفيةً، بل خيار فلسفي قائم على تصوّر مخصوص لطبيعة الفهم البشري؛ ولذلك فإنّ استعارة المناهج التأويلية الغربية - ولا سيّما تلك التي تتبنّى مركزية القارئ وتحرير النصّ من سلطة مؤلّفه - تؤدّي إلى نقل مركز إنتاج المعنى من النصّ إلى المتلقّي؛ ويعبّر هانز جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) بوضوح عن هذا الموقف بقوله: «محاولة استعادة "قصديّة المؤلّف" أو إعادة بناء أفق المخاطبين الأوائل هي محاولة محكومة بالفشل، بل وغير ضرورية لفعل الفهم؛ فلكي تنشأ علاقة تأويلية حقيقية وجديدة، لا بدّ من تحرير النصّ من سلطة أصله» [Gadamer, Hans-Georg, Truth and Method, p. 395].

غير أنّ تطبيق هذا المنهج على القرآن الكريم يُغفل خصوصيته النوعية بوصفه نصّاً إلهياً هادياً يتجاوز حدود التاريخ؛ فقد نصّ القرآن على هذا البعد بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل: 89]؛ كما يبيّن السيّد الطباطبائي شمولية الهداية القرآنية بقوله: «إنّ القرآن نزل هدىً للعالمين، يهديهم إلى واجب الاعتقاد وواجب الخلق وواجب العمل، وما بيّنه من المعارف النظرية حقائق لا تختصّ بحال دون حال، ولا زمان دون زمان، وما ذكره من فضيلة أو رذيلة، أو شرعه من حكم عملي، لا يتقيّد بفرد دون فرد، ولا عصر دون عصر، لعموم التشريع» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 42]. ويؤكّد الشيخ عبد الله جوادي آملي هذا البعد بقوله: «إنّ الله سبحانه بيّن في عدّة آيات أنّ القرآن الكريم كتاب هداية للناس جميعاً» [جوادي آملي، تفسير تسنيم، ج 2، ص 141 و 142].

وبناءً على ذلك فإنّ تطبيق المناهج التأويلية القائمة على تحرير النصّ من سلطة مصدره الإلهي يؤدّي إلى تحوّل عميق في البنية الدلالية للقرآن؛ إذ تنتقل دلالاته من منظومة هداية

ذات مرجعية معيارية ثابتة، إلى مجرد شبكة من العلامات اللغوية القابلة للتفكيك وإعادة التركيب وفق أفق القارئ، وبهذا التحوّل يصبح المعنى خاضعاً للتسييل الدلالي والنسبية المطلقة، وهو ما يفضي - في نهايته المنطقية - إلى إلغاء البعد المعياري للوحي وتحويله إلى نصّ أدبيّ يُتعامَل معه بالآليات ذاتها التي صيغت أصلاً لقراءة النصوص الإنسانية التاريخية، لا النصوص المؤسّسة والهادية.

ثانياً: المآلات المنهجية.. أنسنة النصّ وتاريخانيته (تفكيك المرجعية ونزع القداسة)

لا يقف المنهج الذي اعتمده نصر حامد أبو زيد عند حدود الوصف والتحليل الظاهري لبنية النصّ، بل يتجاوز ذلك إلى مستوى أعمق يفضي فيه النصّ القرآني إلى الخضوع لمنظومة من الافتراضات الفلسفية المسبقة التي تشكّل أفق القراءة وتوجّه نتائجها؛ فباستعارة أدوات منهجية وهرميوطيقية نشأت في سياقات فكرية غريبة - ولا سيّما في إطار اللاهوت المسيحي ونقد نصوص العهدين - يجري التعامل مع القرآن ضمن نموذج تحليلي صيغ أساساً لمعالجة نصوص ذات تاريخ تدويني مختلف؛ فضمن هذا الإطار المنهجي تتجه قراءة أبو زيد تدريجياً نحو نتائج تتجاوز حدود التحليل اللغوي أو التاريخي؛ لتفضي في نهاية المطاف إلى إعادة تعريف طبيعة النصّ نفسه، وعلى هذا الأساس تنتهي هذه المقاربة إلى نتيجتين مركبتين تمثلان الركيزة الأعمق في مشروعها التفكيكي:

1- أنسنة النصّ: تتجلّى هذه الفكرة في السعي إلى تجريد النصّ القرآني من طابعه الإلهي المتجاوز، وإعادة إدراجه ضمن الأفق الإنساني المحدود، بحيث يُفهم بوصفه خطاباً خاضعاً لشروط الإدراك البشري وقيود التجربة التاريخية؛ فوفق هذا المنظور لا يعود النصّ مرجعيةً متعاليةً تمتلك سلطةً توجيهيةً مستقلةً، بل يتحوّل إلى نتاج لغوي وثقافي يتشكّل داخل أطر الفهم الإنساني؛ فالنتيجة المنهجية المباشرة لمثل هذا التصوّر هي إفضاؤه إلى ما يمكن تسميته بنزع القداسة عن النصّ، بما يترتّب على ذلك من التشكيك في الإلزام القطعي لمضامينه، سواء من جهة ثبوته أو من جهة دلالاته.

ولإسناد هذا المسار التأويلي، يحاول أبو زيد أن يستحضر بعض المقولات الكلامية من التراث الإسلامي - ولا سيّما أطروحة المعتزلة في مسألة خلق القرآن [التميمي، مقالة التعطيل والجمع، ص 78] - مقدّمًا إيّاها بوصفها أساساً يمكن الانطلاق منه للقول بحدوث النصّ وارتباطه بالإطار الزمني للتجربة الإنسانية، غير أنّ هذا التوظيف يثير إشكالاتاً منهجية

واضحًا؛ إذ يغفل الفروق العقدية والسياقية العميقة بين الجدل الكلامي الذي نشأت فيه تلك المقولة، وبين القراءة الحدائثية التي تستدعيها اليوم لتدعيم تصوّر تاريخاني للنصّ لم يكن هو المقصود في أفقه الأصلي.

2- تاريخانية النص: وهي النتيجة المباشرة للأئسنة، وتعني حصر النصّ في ظرفه الزماني والمكاني لحظة التنزيل [انظر: الطعان، العلمانيون والقرآن.. تاريخية النصّ، ص 332]، وهذا يفضي إلى تحويله إلى مجرد فهم بشري نسبي غير ثابت، يتغيّر بحسب بيئة المتلقّي وزمانه، وتكمن خطورة مقولة "تاريخية النصّ" في إقرارها بعدم صلاحية النصّ لكلّ زمان ومكان، وإمكانية تغيير ما تضمنه من أحكام عقدية وتشريعية بحجّة تغيّر ظروف الواقع والمجتمع والثقافة.

يؤكد أبو زيد هذا التحوّل الأنطولوجي للنصّ بقوله: «إنّ القرآن نصّ ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنّه من حيث يتعرّض له العقل الإنساني ويصبح مفهومًا، يفقد صفات الثبات، إنّه يتحرّك وتتعدّد دلالاته، إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدّس» [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 126]. ويضيف لتأكيد هذا التحوّل الجذري في طبيعة النصّ: «والنصّ منذ لحظة نزوله الأولى - أي: مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي - تحوّل من كونه نصًّا إلهيًّا، وصار فهمًا [نصًّا إنسانيًّا]؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل» [المصدر السابق]. ويمضي أبعد من ذلك ليقرّر مصادرة مفادها أن: «النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأنست منذ تجسّدت في التاريخ واللغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد» [المصدر السابق، ص 119]. ويضيف أبو زيد: «لقد كان محمّد ﷺ المستقبل الأوّل للنصّ ومبلّغه جزءًا من الواقع والمجتمع، وكان ابن المجتمع ونتاجه» [أبو زيد، مفهوم النصّ.. دراسة في علوم القرآن، ص 59].

وفي ضوء هذا المسار، يتبيّن أنّ الإشكالية لا تقتصر على نقد التراث، بل تمتدّ إلى بنية النصّ ذاته عبر تداخل مناهج تحليلية متباينة، بما يفضي إلى نتائج إشكالية؛ إذ يظهر خلطٌ منهجيٌّ بين النصّ وفهمه؛ فالقول بتحوّل الوحي إلى "نصّ إنسانيّ" بمجرد تلقّيه يدمج بين النصّ بوصفه مرجعية ثابتة، والفهم بوصفه نشاطًا بشريًّا نسبيًّا، مع أنّ اختلاف التأويلات لا يعني تغيّر طبيعة النصّ، بل يعكس حدود الإدراك الإنساني.

كما يتجلّى الإشكال في التوظيف المتعسف لمفهوم "أسباب النزول"؛ إذ تحوّل من أداة تفسيرية تُعين على فهم السياق إلى قيد تاريخي يحصر الدلالة في مناسبة معينة، خلافًا للمبدأ الأصولي القائل: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، الذي يحفظ للنصّ امتداده الزمني وفاعليته التشريعية.

وفي هذا السياق يأتي النصّ المقتبس ليعبر عن الرؤية التي تنتقد هذا الفهم التقليدي؛ إذ يقول: «إنّ معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكّل النصّ، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النصّ واستخراج دلالاته؛ فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمُسبّب كما يقولون... إنّ الخطاب الديني المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين من اجتهادات عمر، ومع ذلك يظلّ إصراره طاغياً على أن يتجاهل "مقاصد الشريعة"، التي لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النصّ بالواقع؛ وذلك بالزعم أنّ العبرة "بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، والتمسك بهذا بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كلّ نصوص القرآن من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 102 - 104].

وبذلك يتضح أنّ الإشكال لا يكمن في استحضار أسباب النزول في حدّ ذاته، بل في طبيعة توظيفها: هل تُستثمر بوصفها أداة لفهم أعمق للنصّ، أم تُحوّل إلى آلية لتقييد دلالاته؟ وهو سؤال يكشف عمق التوتر بين المقاربات التراثية والمناهج الحديثة في التعامل مع النصّ القرآني.

ثالثاً: الاختزال اللغوي وإسقاط نظرية "موت المؤلّف" (عزل النصّ عن مصدره الإلهي)

يحدث نصر حامد أبو زيد ارتباكاً إبستمولوجياً واضحاً في توصيفه للقرآن الكريم حين يدرجه ضمن إطار "النصّ اللغوي" بالمعنى العام؛ إذ يفرض هذا التوصيف إلى تعميم إشكالي يجرّد النصّ القرآني من خصوصيته الوحيانية، ويجعله قابلاً للاندرج ضمن الفئة نفسها التي تنتمي إليها النصوص البشرية؛ وذلك أنّ اللغة - بوصفها وسيط التعبير - هي القاسم المشترك بين مختلف أنماط الخطاب، بحيث «ما من خطابٍ إلا وتكون اللغة جسده، وما من نصّ إلا ويمكن عدّه مجازاً لغوياً» [حرب، نقد النصّ، ص 207]، ومن هنا يتوسّع أبو زيد في مفاهيم مثل "أنسنة النصّ" و"تاريخية النصّ" بما يجعل القرآن داخل دائرة "التراث" الذي تعاد قراءته وفق شروط اللحظة المعاصرة.

ويحاول أبو زيد تبرير هذا التوجّه باعتباره محاولةً لربط التراث بآليات القراءة المعاصرة، حين يقرّر أنّ «التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالاتها مع كلّ قراءة جديدة، وليست كلّ قراءة جديدة إلا محاولةً لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر» [أبو زيد، مفهوم النصّ.. دراسة في علوم القرآن، ص 19].

و يبلغ هذا المسار مداه حين يُختزل الوحي إلى "نصّ" مستقلّ عن مصدره، فيُفهم وفق الشروط التاريخية والثقافية لظهوره، لا وفق خصوصيته بوصفه خطاباً إلهياً ذا قصد محدّد، وهذا التوجّه يعكس - في عمقه - انتقالاً غير مصرّح به من مناهج البنيوية والتفكيكية إلى تبنيّ أحد أبرز مرتكزاتها: "نظرية موت المؤلّف".

فوفقاً لهذه النظرية - كما قدّمها رولان بارت (Roland Barthes) وعمّقها لاحقاً منظّرو النصّ - لا يعدّ المؤلّف المرجع الأخير في إنتاج الدلالة؛ فدوره ينتهي بمجرد أن يضع النصّ على الورق، ويعتبر بارت عن هذا التصوّر بقوله: «إنّ المؤلّف على المستوى اللساني ليس أكثر من لحظة كتابة... إنّ ملفوظ النصّ لا يعتمد على شرائط المؤلّف الزمانية والمكانية، ليس ثمة زمن سوى زمن القول وكلّ نصّ مكتوب أبداً هنا والآن» [سلفرمان، نصّيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ص 55]؛ وبناءً على ذلك فإنّ اللغة - بحسب هذا التصوّر - هي التي "تتكلم"، لا المؤلّف الذي قام بالكتابة.

ومن هذا المنطلق نقول إنّ إدراج هذه الرؤية في تحليل النصّ القرآني يؤدي إلى إقصاء قصدية المتكلم الإلهي، وتحويل القارئ إلى مركز إنتاج الدلالة، ممّا يؤدي إلى تفكيك البنية المرجعية للنصّ وإحلال النسبية التأويلية محلّه؛ وبهذا يفقد الوحي وظيفته الهدائية ويتحوّل إلى مادة لغوية قابلة لإعادة التشكيل، ويصبح القارئ والنصّ في حوار متبادل «دون هدف استكشاف مراد المتكلم، بل إقامة تفاعل تأويلي مفتوح» [واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك، ص 59].

وفي مقابل هذا الاتجاه، يؤكّد التراث الأصولي الإسلامي مركزية "قصد المؤلّف" في عملية الفهم؛ فصحيح أنّ العلماء المسلمين لم يستخدموا التعبير الحديث "محورية المؤلّف"، لكنهم قرّروا مضمونه بدقّة في مباحث الألفاظ والتفسير؛ إذ تكون العبرة بمراد المتكلم لا بميول المفسّر [واعظي، نظرية تفسير النصّ، ص 231]؛ فالتفسير هو كشف المعنى الذي أراده المتكلم، لا إنتاج معنى جديد. وقد ميّز علم الأصول بين النصّ والظاهر والمجمل، وأقام عملية الاستنباط على تحديد كيفية دلالة اللفظ على معناه، فاللفظ "النصّ" هو ما لا يحتمل إلاّ معنًى واحداً، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [سورة النساء: 4]؛ إذ لا يحتمل إلاّ التحريم. أمّا الظهور فهو ما دلّ على معنى بنحو راجح بحسب القواعد العرفية؛ ولذلك قال السيّد الهاشمي الشاهرودي: «إن كان اللفظ ظاهراً فيما قصد المتكلم تفهيمه فهو مبين... فإن كان للفظ بما له من الخصوصيات ظاهراً في ذلك عرفاً فهو مبين، وإلاّ فمجمل» [الهاشمي الشاهرودي،

وانطلاقاً من هذا يكون دور المفسّر هو "الاستظهار" وفق الطريقة العقلانية، مع التحرّر من القبلية الشخصية؛ لأنّ الخروج عنها خروج عن منهج العقلاء في فهم النصوص، وإذا أُثير الإشكال القائم بأنّ النصوص الدينية لا يمكن فهمها بالظواهر بسبب التطوّر اللغوي واختلاف الزمان، فقد أجاب الأصوليون عن ذلك بقاعدة "أصالة عدم النقل"⁽¹⁾؛ أي أنّ الأصل بقاء اللفظ على معناه ما لم يثبت خلافه بدليل. [انظر: سبحاني، تهذيب الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الخميني)، ج 1، ص 86]

كما ميّز السيّد محمد باقر الصدر بين "الظهور الذاتي" و"الظهور الموضوعي"، معتبراً أنّ الحجّة إنّما هي للظهور الموضوعي المشترك بين أهل العرف، لا الفهم الشخصي المتأثر بالظروف الذاتية. [انظر: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الصدر)، ج 4، ص 292]

وعلى هذا الأساس يُنظر إلى المفسّر باعتباره متلقياً للنصّ، يسعى إلى اكتشاف دلالاته وفق ضوابط اللغة والسياق، دون أن يكون له دور في إنشاء المعنى أو تشكيله؛ لأنّ أيّ تدخّل ذاتي غير منضبط يُعدّ خروجاً عن المنهج، ويدخل في باب التفسير بالرأي، كما أنّ أساس الفهم في النظرية الاجتهادية يقوم على محورية "المراد الجدّي" للمؤلف، أي مطابقة المعنى المستفاد من اللفظ لما قصده المتكلم، وهو ما يعبر عنه في أصول الفقه بـ"أصل التطابق" بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية. [مشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص 30]

ومن هنا يذهب بعض الباحثين إلى أنّ المقاربات الهرمنيوطيقية التي تلغي محورية المؤلف أو النصّ تنتهي إلى تفويض التفسير؛ إذ إنّ الرؤية التوحيدية تجعل المعنى تابعاً لإرادة المؤلف الحكيم، ودور المفسّر يقتصر على الكشف عن هذا المعنى. [سعيد روضن، تحليل لغة القرآن ومنهجية فهمه، ص 393]

وبذلك يتبيّن أنّ الخلاف الجوهرية في قراءة أبو زيد لا يتعلّق بمجرد تنوع مناهج الفهم أو نقد التراث التفسيري، بل يمّس صميم جدلية الثابت والتاريخية في النصّ القرآني؛ إذ يؤدّي توصيف النصّ بوصفه نتاجاً ثقافياً تاريخياً إلى تقليص دائرة الثبات الدلالي، وإعادة تموضع النصّ داخل أفق التحوّل التاريخي، بما يعيد طرح السؤال حول حدود المرجعية المتعالية للنصّ في مقابل شروط السياق الإنساني.

1- وقد يسمّى عند الأصوليين بـ "الاستصحاب القهقري"؛ إذ يكون زمن اليقين متأخراً عن زمن الشكّ، وقد سمّاه المحقّق العراقي بـ "أصالة تشابه الأزمان". [انظر: العراقي، نهاية الأفكار، ج 1، ص 67]

المبحث الثاني: أنسنة النصّ وتوظيف فكر المعتزلة

ينتقل نصر حامد أبو زيد في مشروعه التأويلي من الاعتماد الصريح على المناهج الغربية - كالبنوية والهرمنيوطيقا الحديثة - إلى محاولة البحث عن نوع من "الشرعية التراثية" داخل النسق الفكري الإسلامي لتدعيم أطروحاته التأويلية؛ ويظهر ذلك بوضوح في محاولته استدعاء بعض مقولات علم الكلام - ولا سيّما الفكر الاعتزالي - بوصفه أرضيةً فكريةً يمكن أن تستند إليها قراءته التاريخية للنصّ القرآني، فبدل أن يظهر المشروع التأويلي بوصفه قطعةً معرفيةً مع التراث، يسعى أبو زيد إلى تقديمه باعتباره امتداداً لبعض الاتجاهات العقلانية في الفكر الإسلامي، وفي مقدمتها الاتجاه الاعتزالي.

ومن هنا تتجلى محاولة توظيف التراث الاعتزالي بوصفه حلقة وصل بين المنهجيات الحديثة في تحليل النصوص وبين الخطاب الإسلامي التراثي؛ إذ يرى أبو زيد أنّ بعض الأطروحات الكلامية القديمة يمكن أن تُقرأ من جديد في ضوء المناهج المعاصرة، بحيث تسهم في تأسيس رؤية تاريخية للنصّ الديني، غير أنّ هذه القراءة تثير تساؤلاتٍ منهجيةً حول مدى مشروعية هذا التوظيف، وحول الحدود الفاصلة بين الاستفادة من التراث وإعادة تأويله بما يخدم أطروحاتٍ فكريةً معاصرةً لم تكن مطروحةً في سياقه الأصلي:

أولاً: توظيف مقولة "خلق القرآن" لتأسيس تاريخية النصّ

يحاول نصر حامد أبو زيد أن يؤسس قراءته التاريخية للنصّ القرآني بالعودة إلى إحدى القضايا الكلامية الكبرى التي شهدتها التراث الإسلامي، وهي مسألة "خلق القرآن" عند المعتزلة؛ فقد ذهب المعتزلة إلى أنّ القرآن مخلوق حادث، وليس صفةً قديمةً قائمةً بذات الله تعالى؛ وذلك انطلاقاً من تصوّرهم للتوحيد وتنزيه الذات الإلهية عن تعدّد الصفات القديمة؛ ومن ثمّ رأوا أنّ كلام الله فعل من أفعاله، والأفعال الإلهية - في تصوّرهم - تتعلّق بالعالم المخلوق، وتتحقّق في إطار الزمان. [انظر: القاضي المعتزلي، المغني.. خلق القرآن، ج 7، ص 269؛ الراوي، ثورة العقل، ص 213]

ويعيد أبو زيد قراءة هذه المقولة الكلامية في إطار معاصر، فيربط بين القول بخلق القرآن وبين فكرة "تاريخية النصّ" [انظر: أبو زيد، النصّ - السلطة - الحقيقة، ص 75]، معتبراً أنّ القول بحدوث القرآن في الزمن يفتح المجال لفهمه بوصفه خطاباً تشكّل في سياق تاريخي وثقافي محدّد. ومن هذا المنطلق يرى أنّ القرآن - بوصفه كلام الله ﷻ - ينتمي إلى مجال الفعل الإلهي لا إلى مجال الصفات الذاتية القديمة؛ لأنّ الكلام في هذا التصوّر فعلٌ من أفعال الله ﷻ، وكلّ فعل إلهي يتحقّق في العالم المخلوق داخل الزمن والتاريخ.

وبناءً على هذا التصوّر يذهب إلى أنّ القرآن - من حيث ظهوره في الواقع الإنساني - يعدّ ظاهرةً تاريخيّةً؛ لأنّه تجلّ من تجلّيات الفعل الإلهي الذي تحقّق في لحظة من لحظات التاريخ، وبهذا المعنى تصبح "تاريخية النصّ" عنده دالّةً على الحدوث في الزمن، حتّى وإن كان ذلك في لحظة افتتاح الزمن نفسه، أي في اللحظة التي بدأ فيها التمايز بين الوجود المطلق المتعالي والوجود الزمني المشروط، فإذا كان الفعل الإلهي الأوّل - وهو إيجاد العالم - يمثّل افتتاح الزمن، فإنّ ما يليه من أفعال إلهية يظلّ خاضعاً للإطار التاريخي بحكم وقوعه داخل الزمن، ومن ثمّ يكون القرآن - في هذا السياق - حدثاً تاريخياً من حيث تحقّقه في الواقع الإنساني. [انظر: أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 68 و71 و75]

غير أنّ هذا التأسيس يثير إشكالاً منهجياً مهمّاً، يتمثّل في أنّ الربط بين مقولة "خلق القرآن" وبين مفهوم "تاريخية النصّ" ليس أمراً بدهياً في السياق الكلامي الذي نشأت فيه هذه المقولة، فالمعتزلة - على الرغم من قولهم بخلق القرآن - لم يتعاملوا معه بوصفه نصّاً بشرياً أو نتاجاً ثقافياً خاضعاً لآليات التاريخ الاجتماعي، بل ظلّ القرآن عندهم وحياً إلهياً منزلاً يتمتّع بسلطة معرفية وتشريعية مطلقة، ومن ثمّ فإنّ تحويل هذه المقولة الكلامية إلى أساس لفكرة تاريخانية النصّ يمثّل انتقالاً من إطار كلامي عقدي إلى إطار إبستمولوجي حديث لم يكن حاضراً في الفكر الاعتزالي الأصلي.

كما أنّ القول بحدوث الفعل الإلهي في الزمن لا يستلزم بالضرورة إخضاع النصّ الديني لمنطق التاريخانية بالمعنى الذي يجعل دلالاته أسيرةً للتحوّلات الاجتماعية والثقافية؛ إذ ينبغي التمييز بين "حدوث النصّ" من جهة تعلقه بزمن التنزيل، وبين "تاريخية المعنى" التي تفترض تغيير الدلالات تبعاً لتحوّل السياقات التاريخية، فهذا التفريق يعدّ أساساً في فهم طبيعة الخطاب الديني؛ لأنّ الاستناد إلى مقولة خلق القرآن لتأسيس مفهوم تاريخية النصّ ينطوي على نقل للمسألة من إطارها الكلامي المتعلّق بطبيعة الكلام الإلهي إلى إطار تأويلي مختلف يتعلّق بنسبية الدلالة وتحويل المعنى إلى نتاج تاريخي متغيّر، وهو ما يتجاوز الدلالات التي طرحت ضمنها هذه المقولة في التراث الكلامي.

ومن هنا يمكن القول إنّ توظيف الفكر الاعتزالي في مشروع أبو زيد لا يقتصر على مجرد الاستفادة من بعض مفاهيمه، بل يتّجه إلى إعادة تأويله وإدخاله في إطار نظري جديد يتقاطع مع مفاهيم الهرمنيوطيقا المعاصرة ونظريات تحليل الخطاب، فهذا ما يجعل العلاقة بين الفكر الاعتزالي وبين القراءة التاريخانية للنصّ علاقةً إشكاليةً؛ إذ يبدو أنّ هذا التوظيف

يتجاوز حدود الامتداد الفكري الطبيعي ليأخذ شكل إسقاط مفاهيم معاصرة على سياقات تراثية مختلفة في بنيتها المعرفية وأهدافها العقديّة.

وبناءً على ذلك فإنّ محاولة تأسيس تاريخية النصّ القرآني على مقولة خلق القرآن تظلّ محلّ نقاش علمي واسع؛ لأنّها تنقل قضيةً كلاميةً نشأت في إطار الجدل العقدي حول صفات الله تعالى إلى مجال تأويلي جديد يتعلّق بطبيعة النصّ ووظيفته المعرفية والتشريعية، وهو انتقال منهجي يقتضي - في نظر كثير من الباحثين - قدرًا أكبر من التدقيق في الحدود الفاصلة بين السياق الكلامي التراثي وبين الاستخدامات التأويلية المعاصرة لهذه المفاهيم.

ثانيًا: الفارق المنهجي بين المعتزلة ومشروع أبو زيد

وعند التأمّل في التراث الكلامي يتبيّن أنّ الفارق بين موقف المعتزلة وبين القراءة التي يقدمها نصر حامد أبو زيد ليس فارقًا جزئيًّا في بعض النتائج، بل هو فارقٌ جوهريٌّ في المنهج والمقصد وطبيعة تصوّر المعرفي للنصّ الديني؛ فالمعتزلة - رغم قولهم بخلق القرآن - ظلّوا يتحرّكون داخل الإطار العقدي الإسلامي الذي يقرّر المصدر الإلهي للنصّ ويؤكد سلطته المعرفية والتشريعية المطلقة، ولم يكن هدفهم من القول بخلق القرآن نزع القداسة عنه أو إدخاله في دائرة الإنتاج الثقافي البشري، بل كان مقصدهم الأساسي حماية مبدأ التوحيد وتنزيه الذات الإلهية عن تعدّد الصفات القديمة.

ومن هذا المنطلق عدّ المعتزلة كلام الله فعلًا من أفعاله، ورأوا أنّ الأفعال الإلهية حادثة تتعلّق بالعالم المخلوق [الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 191]، غير أنّ هذا التصوّر لم يؤدّ لديهم إلى القول بتاريخية النصّ بمعنى خضوعه لمنطق التحوّل الثقافي أو الاجتماعي، بل بقي القرآن في نظرهم وحيا إلهيا منزلا يتضمّن حقائق عقديّة وأحكامًا شرعيةً ملزمةً؛ ولذلك فإنّ القول بخلق القرآن عندهم كان قضيةً كلاميةً تتعلّق بطبيعة الصفات الإلهية، ولم يكن مشروعًا معرفيًا لإعادة تعريف طبيعة النصّ الديني أو إعادة تحديد علاقته بالواقع والتاريخ.

كما أنّ منهج المعتزلة في تفسير النصّ ظلّ مرتبطًا بأصول الاستدلال المعروفة في علم الكلام وأصول الفقه؛ إذ كانوا يلجؤون إلى التأويل العقلي في المواضع التي يرون فيها تعارضًا ظاهريًا بين النصوص، وبين مقتضيات العقل أو مبادئ التنزيه الإلهي [انظر: أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان والإعجاز القرآني، ص 144؛ شنوقة، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، ج 1، ص 429]، ومع ذلك فإنّ هذا التأويل كان يتمّ في إطار الإقرار بثبات النصّ ومرجعيتّه، ولم يكن يهدف إلى

تحويله إلى خطابٍ تاريخي مفتوح على دلالات غير محدودة؛ فالتأويل عندهم كان وسيلةً لحماية المعنى العقدي للنصّ، لا أداةً لإعادة إنتاجه بصورة دائمة تبعاً لتغيّر السياقات التاريخية.

أمّا القراءة التي يقدمها أبو زيد فتتحرّك في إطار إبستمولوجي مختلف؛ إذ تنطلق من تصوّر للنصّ بوصفه خطاباً لغوياً تشكّل في سياق اجتماعي وثقافي معيّن، وتفاعل مع واقع تاريخي محدّد؛ ومن هنا يصبح النصّ في أحد أبعاده نتاجاً لعملية تفاعل بين الوحي الإلهي وبين الواقع الإنساني الذي نزل فيه؛ وبناءً على هذا التصوّر لا يعود المعنى محصوراً في الدلالة الأولى التي فهمها الجيل الأوّل، بل يصبح مفتوحاً على إمكانات تأويلية متجدّدة تتشكّل في ضوء تحولات التاريخ والثقافة.

ويترتب على هذا التحوّل المنهجي انتقال مركز الثقل في فهم النصّ من المؤلّف الإلهي إلى عملية القراءة ذاتها؛ إذ تصبح الدلالة نتاجاً للتفاعل بين النصّ والقارئ والسياق التاريخي، وهنا يتجلّى التأثير الواضح للمناهج الهرمنيوطيقية الحديثة التي تؤكّد أنّ النصّ لا يمتلك معنى نهائياً ثابتاً، وأنّ كلّ قراءة هي إعادة إنتاج للمعنى في ضوء شروطها التاريخية الخاصة.

ومن ثمّ فإنّ الفارق بين المعتزلة وأبو زيد لا يكمن في مسألة "خلق القرآن" في ذاتها، بل في النتائج المعرفية التي تُبنى عليها هذه المسألة؛ فالمعتزلة استخدموا هذه المقولة في إطار جدل كلاسي يتعلّق بصفات الله تعالى، بينما يوظّفها أبو زيد في إطار مشروع تأويلي يسعى إلى إعادة تعريف طبيعة النصّ الديني بوصفه خطاباً تاريخياً متفاعلاً مع الواقع؛ ولهذا يرى عدد من الباحثين أنّ استدعاء الفكر الاعتزالي في هذا السياق لا يعكس امتداداً حقيقياً لذلك التراث بقدر ما يمثل إعادة قراءة له في ضوء تصوّرات فكرية معاصرة، فالمقولات التي نشأت في سياق عقدي محدّد يجري نقلها إلى سياق معرفي مختلف تماماً؛ إذ تعاد صياغتها لتدعم رؤيةً تاريخانيةً للنصّ لم تكن مطروحةً في الفكر الاعتزالي بالمعنى الذي يطرحه أبو زيد.

ومن هنا يمكن القول إنّ العلاقة بين المشروع التأويلي لأبو زيد وبين التراث الاعتزالي هي علاقة توظيف انتقائي أكثر منها علاقة امتداد منهجي؛ إذ يتمّ استحضار بعض المفاهيم التراثية وإعادة تفسيرها بما ينسجم مع الأفق النظري للهرمنيوطيقا المعاصرة ونظريات تحليل الخطاب، الأمر الذي يجعل هذا التوظيف أقرب إلى إعادة بناء دلالي للتراث منه إلى استئنافٍ حقيقيٍّ لمساره الفكري.

ومن هذا المنطلق يتّضح أنّ الفارق المنهجي بين المعتزلة وبين مشروع أبو زيد لا يتعلّق بمجرد اختلاف في بعض التفاصيل التفسيرية، بل يمتدّ إلى طبيعة التصرّ الكليّ للنصّ الديني ومصدر معناه وحدود التأويل فيه، فبينما ظلّ النصّ عند المعتزلة مرجعًا ثابتًا تتّجه إليه عملية الفهم، يصبح النصّ في القراءة التاريخية فضاءً مفتوحًا لإنتاج المعنى عبر القراءات المتعاقبة، وهو تحوّل معرفي عميق يغيّر طبيعة العلاقة بين النصّ والواقع والقارئ.

ثالثًا: أنسنة النصّ من خلال مفهوم تاريخية الخطاب

ينطلق نصر حامد أبو زيد في مشروعه التأويلي من فكرة مركزية مفادها أنّ النصّ القرآني تشكّل داخل سياق تاريخي محدّد، وأنّ فهمه لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن هذا السياق الذي نشأ فيه، وفي سبيل تدعيم هذا التصرّ يستند إلى ظاهرة "أسباب النزول" التي يرى فيها مؤشّرًا واضحًا على العلاقة الجدلية بين النصّ والواقع الاجتماعي الذي نزل فيه الوحي؛ إذ إنّ كثيرًا من الآيات - بحسب هذا الفهم - جاءت استجابةً لوقائع وأحداث محدّدة في المجتمع الأوّل، وفي هذا السياق يصرّح أبو زيد قائلاً: «إنّ علم أسباب النزول يزوّدنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادّة جديدة ترى النصّ استجابةً للواقع تأييدًا أو رفضًا، وتؤكد علاقة الحوار والجدل بين النصّ والواقع» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 97].

وانطلاقًا من هذا التصرّ يذهب أبو زيد إلى أنّ العلاقة الجدلية بين النصّ والواقع لا تنحصر في مرحلة التنزيل فحسب، بل تمتدّ عبر التاريخ من خلال عملية التأويل التي يعاد فيها إنتاج المعنى تبعًا للتحوّلات الاجتماعية والثقافية، فالنصّ - من حيث بنيته اللغوية - لا يحمل دلالةً واحدةً مغلقةً، بل يتكوّن من منظومة من الدوالّ التي تسمح بإعادة قراءته في ضوء سياقات تاريخية متجدّدة؛ لأنّ اللغة - في نظره - ليست انعكاسًا مباشرًا وثابتًا للواقع، بل تعبير رمزي عنه قابل للتطوّر والتغيّر.

وعلى هذا الأساس تتحدّد فكرة "تاريخية النصّ" عند أبو زيد؛ إذ لا تنحصر دلالات النصّ القرآني - وفق هذا التصرّ - في معنّى واحد ثابت، بل تبقى منفتحةً على تعدّد القراءات التي تتجدّد بتجدّد الظروف التاريخية؛ فالنصّ في هذا الإطار يدخل في حالة تفاعل دائم مع الواقع؛ إذ بدأ هذا التفاعل في عصر الوحي من خلال أسباب النزول، ثمّ يستمرّ بعد ذلك عبر القراءات المتعاقبة التي تنتج معاني جديدةً استجابةً لتحوّلات الزمان والمكان.

وفي ضوء ذلك يصرّح أبو زيد بأنّ نزول القرآن كان مرتبطًا بجارات الواقع وحركته المتغيرة خلال فترة امتدّت لأكثر من عشرين عامًا، وأنّ العلاقة الجدلية بين الوحي والواقع لم تتوقّف بانقطاع الوحي، بل تواصلت عبر التاريخ من خلال عملية الفهم والتأويل؛ إذ يتغيّر معنى النصّ تبعًا لتغيّر معطيات الواقع وسياقاته الثقافية. [انظر: أبو زيد، النصّ - السلطة - الحقيقة، ص 103]

غير أنّ هذا التصوّر يثير تساؤلاتٍ نقديةً عدّة عند تأمل طبيعة الوحي القرآني وسياق تنزيله التاريخي، فالأحداث والوقائع التي شهدتها عصر الرسالة كانت كثيرةً ومتلاحقةً، ومع ذلك لم يواكبها الوحي في كلّ مرّة بآية تخلّدها أو تشير إليها، بل إنّ الوحي نفسه توقّف في مطلع البعثة مدّة تقارب ثلاث سنوات، كما نقل ذلك جمهور المفسّرين، حتّى عدّ هذا الأمر عند بعض الباحثين من المسائل التي لا يكاد يقع فيها خلاف بينهم [انظر: معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج 1، ص 145]، وهذا يثير سؤالاً منهجيًا مهمًّا: ما تفسير هذا الانقطاع في بداية الدعوة، وما دلالة هذا الصمت القرآني إزاء كثير من الوقائع الكبرى، إذا كان الوحي - وفق التصوّر الذي يطرحه نصر حامد أبو زيد - مجرد خطاب متفاعل بصورة مباشرة مع أحداث العصر وثقافته؟

وبزاد هذا التساؤل وضوحًا عند ملاحظة أنّ طائفةً كبيرةً من آيات القرآن الكريم نزلت ابتداءً دون أن ترتبط بمحادثة محدّدة أو تأتي جوابًا لسؤال سابق من الناس، بل وردت لتأسيس الأحكام، وترسيخ المبادئ العقدية والأخلاقية، ووسط معالم الهداية، ويندرج في هذا الإطار عدد واسع من الآيات التي تتناول قصص الأمم السابقة، أو تكشف عن أخبار الغيب، مثل مشاهد عالم البرزخ، وأوصاف الجنّة والنار، وأهوال يوم القيامة وما يكتنفها من مواقف عظيمة. [انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 83؛ حجتي، أسباب النزول، ص 19 و20]

وقد عالجت بعض الدراسات الحديثة قضية أسباب النزول من زاوية إحصائية وتحليلية، فخلصت إلى أنّ نسبة الآيات التي وردت لها أسباب نزول لا تشكّل سوى جزء محدود من مجموع آيات القرآن الكريم، في حين أنّ الغالبية الساحقة من الآيات لم يُنقل لها سبب نزولٍ خاصّ؛ فقد أحصى الواحدي في كتابه "أسباب النزول" ما يقارب 427 آيةً فقط من أصل 6236 آيةً قرآنيةً، وهي نسبة لا تتجاوز 7.5% تقريبًا، بينما جمع السيوطي في كتابه "لباب النقول" نحو 888 آيةً، أي ما يقارب 14% من مجموع الآيات [محمد فاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ص 256]، وهذه الأرقام - على تفاوتها - تؤكّد أنّ القسم الأكبر من النصّ القرآني لم يكن مرتبطًا بواقعة تاريخية جزئية بالمعنى الذي تفترضه القراءة التاريخية للنصّ.

ومن هنا يظهر أنّ تعميم تاريخانية القرآن اعتماداً على فكرة أسباب النزول تعميم لا تؤيده الوقائع العلمية؛ إذ إنّ القسم الأكبر من آيات القرآن لم ينزل استجابةً لحدث عارض أو واقعة زمنية محدّدة، بل جاء خطاباً ذا طابع كليّ يتجاوز الإطار التاريخي المباشر، موجّهاً إلى الإنسان في مختلف الأزمنة والأمكنة.

رابعاً: تعددية المعنى ونقد فكرة "القراءة البريئة"

يفضي هذا التصوّر إلى نفي إمكانية وجود معنى واحد ثابت للنصّ، والقول بتعدد الدلالات بتعدد القراء وتحوّل السياقات التاريخية والمعرفية؛ ومن هذا المنطلق يرفض أبو زيد ما يصفه بـ"القراءة البريئة"، أي تلك القراءة التي تفترض وجود معنى موضوعيّ قارّ يمكن التوصل إليه بمعزل عن الشروط التاريخية والثقافية للقارئ؛ ويبنى هذا الرفض على أنّ فعل الفهم ذاته مشروط بسياق المتلقّي وحمولاته الفكرية، ولا يمكن عزله عن موقعه في الزمن والثقافة؛ ولذلك يؤكّد أبو زيد أنّه «لا وجود لقراءة واحدة للنصّ، فالنصّ لا يرتبط بفهم واحد ولا بقراءة واحدة، وكلّ قراءة محتملة، ولا توجد قراءة تامّة» [الحكيم، أثر الاستشراق في الفهم الحدائي لمباحث تاريخ القرآن وعلومه، ص 85، نقلاً عن: أبو زيد، النصّ - السلطة - الحقيقة، ص 91].

ويؤكّد هذا الاتجاه عدد من المفكرين الذين تأثروا بالمناهج التأويلية المعاصرة؛ فطيب تيزيني يرى أنّ القول بوجود قراءة بريئة أو خطاب بريء في الفكر والتراث الإسلاميّ يمثل خطأ معرفيّاً؛ لأنّ كلّ قراءة - في نظره - مشروطة بالسياق التاريخي والفكري للقارئ. [انظر: تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 245]

كما يذهب محمد أركون إلى التشكيك في إمكانية الوصول إلى معنى نهائيّ للقرآن، واصفّاً إيّاه في بعض كتاباته بأنّه «نصّ مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائيّ» [أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 145].

فهذا الاتجاه يؤسّس على خلفية نظرية مستمدّة من الهرمنيوطيقا المعاصرة التي تمنح القارئ موقعاً مركزيّاً في إنتاج المعنى، وترى أنّ النصّ لا يمتلك دلالةً نهائيةً مستقلّةً عن عملية التلقّي؛ وبذلك يصبح الفهم عمليةً تاريخيةً متجدّدةً تتبدّل بتغيّر الأفق الثقافي والمعرفي للقراء، غير أنّ هذا الطرح - على الرغم من أهميته في التنبيه إلى دور القارئ وسياقه - يثير إشكالاً معرفيّاً عميقاً يتعلّق بمعايير ضبط التأويل؛ إذ إنّّه قد يقود إلى الانزلاق نحو نسبية تأويلية تفضي إلى فوضى دلالية تفقد النصّ استقراره وتماسكه، كما يضعف

من المرجعية المعيارية للنصّ بما يحدّ من إمكانية الاحتكام إلى دلالة ثابتة في ظلّ القول بتساوي جميع القراءات، فضلاً عن أنّ اشتراط كلّ قراءة بسياقها يثير سؤال التمييز بين التأويلات المقبولة وغيرها في غياب معايير واضحة، وهو ما يفتح الباب لتكافؤ غير مبرّر بين القراءات، بل ويجعل النصّ عرضةً للتوظيف الأيديولوجي عندما يتحوّل التأويل إلى وسيلة لإسقاط المقولات المسبقة بدل الرجوع إلى النصّ بوصفه المرجع الضابط.

خامساً: إشكالية إسقاط المناهج الغربية على النصّ القرآني

يرى عدد من الباحثين أنّ بعض القراءات الحداثيّة للنصّ القرآني اتّجهت إلى توظيف مناهج التأويل المعاصرة ومفاهيم تحليل الخطاب اللساني التي نشأت في سياقات فكرية غربية مغايرة للسياق المعرفي الذي نشأ فيه علم التفسير الإسلامي، وتستند هذه المناهج في كثير من خلفياتها الفلسفية إلى نظريات الشكّ والنسبية في المعرفة والحقيقة، كما نجد لها لدى عدد من فلاسفة الغرب، أمثال جون لوك (John Locke) وديفيد هيوم (David Hume) وكانط (Immanuel Kant) وهيغل (Georg Hegel)، وما ارتبط بها من تصوّرات جدلية وديالكتيكية حول المعرفة وطبيعتها. [انظر: بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 122 و124 و167؛ الطويل، أسس الفلسفة، ص 319] وقد انتهت بعض هذه التصوّرات إلى القول بأنّ المعرفة الإنسانية معرفة متغيّرة بطبيعتها، وأنّه لا وجود لمعرفة ثابتة مطلقة، بل إنّ إدراك واقع الأشياء في ذاته أمر غير ممكن على وجه اليقين، ويظهر أثر هذا الاتجاه بوضوح في الفلسفة النقدية لكانط التي تركت تأثيراً واسعاً في النظريات الحديثة لفهم النصوص، كما انعكس أثرها في بعض التصوّرات المعاصرة للتعددية الدينية، كما يقرّ بذلك أصحابها أنفسهم. [انظر: هيك، فلسفهى دين، ص 234]

وقد نبّه بعض العلماء إلى خطورة هذا المسار التأويلي حين ينفصل الفهم عن ضوابط التخاطب اللغوي وقواعد الدلالة المتعارف عليها في فهم النصوص؛ إذ إنّ إخراج الألفاظ عن معهودها في الاستعمال والتخاطب يفضي إلى اضطراب الدلالة وإمكان حمل النصّ على معانٍ متعارضة لا ضابط لها، وفي هذا السياق يرى الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي أنّه قد يخرج الجاني بدون عقوبة ولا متابعة ما دام النصّ يحمل معاني نسبيةً، ولا يجد فيها القاضي طريقاً أو سبيلاً في الفهم، وقد يسوّي القاضي فيها بين الجاني والمجنيّ عليه... إنّها من الحماقات الكبرى التي جاءت لتبشّر بها هذه المنهجيات الجديدة المسماة بالحداثيّة.

[انظر: طه جابر، قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة، ص 124]

وعلى هذا الأساس يتّضح أنّ الإشكال الرئيس في مشروع أبو زيد لا يكمن في أصل الاستفادة من المناهج الحديثة في دراسة النصوص وتحليل الخطاب، وإنّما في طبيعة توظيفها وحدود تطبيقها، وفي مدى مراعاتها للخصوصية المعرفية والمنهجية للنصّ القرآني، بوصفه نصّاً دينيّاً ذا مرجعية عقديّة وتشريعية، يختلف في طبيعته ووظيفته عن النصوص الأدبية أو الفلسفية التي نشأت في سياقات بشرية تاريخية.

المبحث الثالث:

الخلط المنهجي وإشكالية تفكيك النصّ: بين التاريخية وأنسنة الوحي

إنّ المتأمل في البنية التأسيسية للمشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد يلاحظ نوعاً من التداخل المنهجي بين نقد التراث بوصفه نتاجاً بشرياً تاريخياً، وبين مقارنة النصّ القرآني ذاته بالأدوات التحليلية نفسها؛ الأمر الذي يقود إلى قراءة تُخضع النصّ المقدّس لمقتضيات المنهج التاريخي والمادي، بما يترتب عليه النظر إلى دلالاته ضمن أفقها الثقافي والتاريخي، بدل التعامل معها بوصفها ذات طابع متجاوز للسياق التاريخي.

ولتفكيك هذه الرؤية وإخضاعها لمحاكمة علمية تتسق مع محدّدات القراءة النقدية لمشروع أبو زيد، يمكن تقسيم النقد التحليلي لهذا المحور إلى المرتكزات الآتية:

أولاً: إشكالية التاريخية واختزال النصّ في بعده الزمكاني

تنهض المقاربة التأويلية عند أبو زيد على تأطير النصّ الديني بوصفه نتاجاً تاريخياً وثقافياً يعالج ظرفاً زمانياً خاصاً. وفقاً لهذا الطرح يمتلك النصّ فاعليّةً محصورةً في بيئته الأصلية، وتغيّر الثقافة يوجب حتماً تغيّر دلالة النصوص المرتبطة بها، ممّا يؤدي في المحصلة إلى تعطيل دلالات النصّ الأصلية تجاه الواقع المعاصر.

ويُعبّر أبو زيد عن هذه النظرة محاولاً سلب ثبات الدلالة، بقوله: «وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكّل النصوص، ذلك أنّ اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرّك وتتطوّر مع الثقافة والواقع... فإنّ تطور اللغة يعود ليحرّك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز» [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 207]. ولتسويغ هذا التقييد الدلالي، يوظّف أبو زيد "أسباب النزول" كأداة لتحجيم النصّ، مدّعياً أنّ: «قدرة المفسّر على فهم دلالة النصّ لا بدّ أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصوص» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 97].

فمن الناحية النقدية تفتقر هذه الدعوى إلى الدليل الموضوعي؛ إذ تفترض حتمية خضوع النصّ المطلق لقيديّة الزمان والمكان، بيد أنّ الاستقراء للقرآن الكريم يثبت رفضه القاطع لهذه القراءة التاريخية، وتأسيسه لمبدأ الشمولية المكانية والزمانية بنصوص واضحة كقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة آل عمران: 138] علاوةً على ذلك، يثبت أصولياً أنّ "الإطلاق الأزمني" حجة ملزمة [انظر: الحائري، مباحث الأصول القسم الأول، ج 4، ص 447]، كما أنّ أسباب النزول لا تخصّص الوارد استناداً للقاعدة الأصولية الرصينة: "العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" [الحكيم، علوم القرآن، ج 1، ص 42]، فالنصّ يعالج الحادثة ليؤسّس منها قانوناً كلياً ينسحب على جميع النظائر المستقبلية، لا ليموت بانقضائها.

ثانياً: "أنسنة الوحي" ومقولة "النصّ منتج ثقافي"

يعدّ هذا العامل هو حجر الزاوية في مشروع أبو زيد؛ إذ يعتمد على سلب صفة "التعالّي الإلهي" عن النصّ الديني، وتحويله إلى نصّ لغويّ بشريّ أفرزته الثقافة العربية في القرن السابع الميلادي؛ فيصرّح أبو زيد بهذه المادّية الصارمة قائلاً: «إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافي... وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهيّة ومتفقاً عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البدهية، ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصّ» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 24]. ويؤكد إصراره على نفي المصدرية المتعالية بقوله: «وحيث نقول تشكّلت فإننا نقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أيّ وجود سابق لها في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ» [المصدر السابق، ص 25].

إلا أنّ إلغاء الخصوصية الإلهية واعتبار الوحي مجرد انعكاس للثقافة (أنسنة الوحي) - من منظور نقدي - يتصادم جذرياً مع ما قرّره القرآن ذاته عن طبيعته، كقوله: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الواقعة: 77]. فطبيعة النصّ الديني تختلف جوهرياً عن النصوص البشرية؛ فهو وحي إلهي متّصل بعالم الواقعيّات والمصالح والمفاسد الثابتة، وقد أسند الشيخ الصدوق روايةً عن أبي الحسن الرضا عن أبيه الكاظم عليه السلام تدلّ على هذا المضمون، قال: «إنّ رجلاً سأل الإمام الصادق عليه السلام، فقال له: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضافة؟ فقال عليه السلام: لأنّ الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمانٍ جديدٌ، وعند كلّ قوم غصٌّ إلى يوم القيامة» [الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 93]. والمغالطة الكبرى في مقولة أبو زيد "النصّ منتج ثقافي" تكمن في الخلط بين "استخدام لغة القوم وأدواتهم الفهمية"

للتواصل معهم، وبين "الخضوع لمقرراتهم الثقافية"؛ فالقرآن جاء مهيمناً وموجهاً ومغيّراً للثقافة "منتجاً لثقافة جديدة"، ولم يكن قَطّ مجرد إفراس سلمي لها.

ثالثاً: إبستمولوجيا التلقّي وتغييب القصد الموضوعي للنصّ

يمضي أبو زيد في مشروعه التفكيكي نحو زعزعة دلالة الألفاظ عبر إلغاء قصدية المتكلم (أو الشارع)، وجعل المحورية في إنتاج الدلالة قائمة في ذهن المتلقّي (القارئ) بناءً على خلفيته الثقافية وأفق المعرفي؛ فينصّ أبو زيد على هذه الفكرة بقوله: «إنّ عملية فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النصّ، بل تبدأ من الدوال الرابطة بين الثقافة التي تمثل أفق القارئ وبين النصّ» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 89].

غير أنّ هذا المسار - من منظور نقدي - يفضي إلى نوع من الفوضى الدلالية والنسبية المفتوحة التي تُفرغ النصّ من وظيفته التوجيهية؛ إذ إنّ المرجع في التخاطب العقلاني، وفي استكشاف مرادفات الشارع، ينبغي أن يقوم على "الظهور الموضوعي النوعي" المنضبط بقوانين اللغة وسياقات عصر الصدور، لا على "الظهور الذاتي" المتفلّت الذي يتشكّل تبعاً لخصوصيات الأفراد.

وقد أوضح السيّد محمد باقر الصدر هذا التمييز بدقّة، مبيناً أنّ «موضوع أصالة الظهور هل هو الظهور الذاتي أو الموضوعي. والمراد بالظهور الذاتي الظهور الشخصي الذي ينسب إلى ذهن كلّ شخص شخص، وبالظهور الموضوعي الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيتهم، وهما قد يختلفان؛ لأنّ الشخص قد يتأثر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العامّ عن اللفظ؛ ومن هنا يعلم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبي... قد يختلف من شخص إلى آخر، وأمّا الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة» [الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الصدر)، ج 4، ص 292].

وفي ضوء هذا التصوّر يُعتمد الظهور الموضوعي في قراءة النصّ الديني بوصفه المعيار الحاكم؛ لأنّه يمثّل موضوع الحجّية، ويستند إلى ظاهر حال المتكلم الذي يتابع قوانين العرف العامّ ولغته، لا الأعراف الخاصّة أو السياقية المحدودة؛ فاللغة - بوصفها أداة إيصالية نشأت من الحاجة الاجتماعية - لا تؤدّي وظيفتها إلّا إذا كانت معانيها ثابتة في ذهن العرفي العامّ، ممّا يتيح قيام نظام لغويّ مستقرّ يمكن للمتكلم من خلاله إيصال مراداته بدقّة. وانطلاقاً من أنّ التشريعات الإلهية تهدف إلى هداية الإنسان، ولا سبيل لمعرفة مرادات

الشارع إلا بالطريق العقلاني العرفي، يتأكد الاعتماد على الظهور الموضوعي دون الذاتي؛ لأنّ مرادات الشارع واحدة عبر الأزمنة والأمكنة، وموحّدة المعنى تبعاً لبنية اللغة وسياقاتها، كما أنّ وحدة هذا المعنى تكشف عن المصالح والمفاسد الثابتة الكامنة وراء الأحكام، وهي بدورها لا تُعرف إلا بنظام لغوي ثابت لا يتبدّل بتبدّل الزمن؛ ومن هنا يكون الظهور الموضوعي - القائم على ما «ينسب من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعدّدين مختلفين في ظروفهم الشخصية» [الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث الشهيد الصدر)، ج 4، ص 293] - كاشفاً نوعياً عن المراد؛ لأنّه يعتمد قوانين المحاورة العامّة لا القرائن الفردية؛ فيكون ظهور عصر النصّ هو الظهور الكاشف، لا ظهور القارئ المعاصر؛ إذ كما يقرّر السيّد الصدر: «إنّ أصالة الظهور ليست تعبدية، بل أصل عقلائيّ مبنيّ على تحكيم ظاهر حال المتكلم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمانه لا التي سوف تنشأ في المستقبل» [المصدر السابق]. وبذلك يتحدّد المراد وفق نظام اللغة المصاحب لزمان الصدور؛ لأنّه وحده الذي يمثل طريق الكشف عن مراد الشارع.

رابعاً: إحداث القطيعة المعرفية مع المنهجية التفسيرية

لا يكتمل مشروع أبو زيد إلا بنسف الجسور الإستمولوجية مع التراث التفسيري والأصولي، بادّعاء أنّ الاحتكام لهذا التراث هو خضوع لسلطة بشرية تصادر العقل، وفي هذا الصدد يقول أبو زيد: «والتمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الصحيح - استناداً إلى سلطة القدماء - يؤدّي إلى ربط دلالة النصّ بالأفق الفعلي، والإطار الثقافي لعصر الجيل الأوّل من المسلمين... إنّ الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص... يؤدّي إمّا أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحوّلونها إلى عقيدة... وإمّا أن يتحوّل العلم إلى دين، ويتحوّل الدين إلى خرافات» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 222].

غير أنّ هذه المقاربة - من زاوية نقدية - تنطوي على قدر من التبسيط المخلّ؛ إذ تصوّر جهود المفسرين والعلماء وكأنّها سلطة كهنوتية تُفرض قسراً، في حين أنّ الرجوع إلى تراثهم لا يقوم على تقديس ذواتهم، بل على الاحتكام إلى منظومة منهجية دقيقة تشكّلت عبر قرون، مثل علم أصول الفقه، وقواعد اللغة العربية، والمعايير النقلية المعتمدة، فهذه المنظومة لا تمثّل قيماً على الفهم بقدر ما تؤسّس لضبطه، وتوفّر إطاراً علمياً يحول دون الانزلاق إلى التأويلات الاعتبارية أو القراءات الباطنية المنفلتة.

النتيجة العامّة للمحاور الثلاثة والرأي المختار

يتبيّن من مجموع المحاور السابقة أنّ المشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد - رغم ما يحمله من نزعة تجديدية وسعي إلى إعادة قراءة النصّ الديني ضمن الأفق الهرمنيوطيقي الحديث - ينتهي عملياً إلى إعادة بناء العلاقة بين النصّ والقارئ على نحو يفضي إلى إضعاف مركزية النصّ ذاته؛ إذ يصبح المعنى وليد الأفق التاريخي والثقافي للمفسّر أكثر من كونه مستنداً إلى الدلالة التي يحملها النصّ في بنيته اللغوية والسياقية؛ فنتيجةً لذلك تتسع دائرة التأويل إلى حدّ تتحوّل معه الدلالة إلى أمر نسبي متغيّر، بحيث يغدو النصّ قابلاً لإنتاج معانٍ متعدّدة من غير وجود معيار حاسم يميّز بين القراءة المقبولة والقراءة المتعسّفة، غير أنّ الإشكال الأعمق في هذا الاتجاه لا يقف عند حدود النسبية التأويلية، بل يتجلى فيما يمكن تسميته بـ"التناقض الذاتي المنهجي"؛ وذلك أنّ الدعوى القائلة بأنّ "كلّ فهم للنصّ هو فهم تاريخي نسبي، ولا وجود لمعنى ثابت أو نهائي" تواجه مأزقاً منطقيّاً يتعلّق بوضع هذه الدعوى نفسها: فهل هذه القاعدة - أي قاعدة "تاريخية الفهم ونسبيته" - قاعدة نسبية خاضعة للسياق التاريخي بدورها، أم أنّها حقيقة مطلقة تتجاوز التاريخ؟

فإن قيل: إنّ هذه القاعدة مطلقة وثابتة، لزم من ذلك الإقرار بوجود حقيقة غير نسبية تتجاوز التاريخ والسياقات الثقافية، وهو ما ينقض الأساس الذي تقوم عليه النظرية نفسها؛ لأنّها قامت ابتداءً على نفي أيّ معنى أو حقيقة ثابتة متجاوزة للسياق التاريخي. أمّا إذا قيل: إنّ هذه القاعدة نفسها نسبية وتاريخية، فهذا يعني أنّها لا تمتلك صلاحية الإلزام خارج ظرفها الثقافي الخاصّ؛ وبالتالي لا يصحّ تعميمها بوصفها مبدأً تفسيريّاً شاملاً يمكن تطبيقه على جميع النصوص والأزمنة؛ وعليه فإنّ النظرية - في كلتا الحالتين - تنتهي إلى تقويض ذاتها؛ لأنّها إمّا أن تستثني نفسها من مبدئها العامّ فتقع في التناقض، أو تُخضع نفسها له فتفقد صفة الكليّة والإلزام.

وهذا النمط من الإشكال يُشبه - من حيث البنية المنطقية - القضايا الذاتية النقص، كقول القائل: (كلّ القضايا باطلة) أو (لا توجد حقيقة مطلقة)؛ إذ إنّ هذه العبارات إن كانت صحيحةً فهي تنقض نفسها بنفسها، وإن كانت باطلةً فلا يبقى لها أيّ اعتبار معرفي. ومن هنا يظهر أنّ التوسّع غير المنضبط في مقولات النسبية التاريخية يفضي - في نهايته - إلى هدم إمكان المعرفة المستقرّة أصلاً، لا في الدين فحسب، بل في جميع مجالات الفهم الإنساني.

وفي مقابل هذا الاتجاه، يثبت التحليل اللغوي والعقلائي أنّ عملية الفهم لا تقوم على الانفتاح التأويلي المطلق، بل تركز على أصول ضابطة تحفظ للنصّ دلالاته، وفي مقدّماتها "أصالة الظهور" و"مركزية قصد المتكلم"؛ فاللغة إنّما وُضعت أساساً للتفاهم ونقل المعاني، ولا يمكن أن تؤدّي هذه الوظيفة إذا أُطلقت الدلالة من كلّ قيد موضوعي؛ ولذلك فإنّ المعنى - وإن كان قد يتأثر بسياق القارئ ومستوى إدراكه - لا ينفصل عن البنية اللغوية والسياقية للنصّ، ولا يتحوّل إلى إنشاءٍ حرّ يفرضه المتلقّي كيفما شاء.

وانطلاقاً من خصوصية النصّ القرآني بوصفه خطاباً إلهياً، فإنّ إخضاعه بصورة مطلقة لنفس الآليات التي تُطبّق على النصوص البشرية يؤدّي إلى طمس الفوارق الجوهرية بين الوحي والمعرفة الإنسانية النسبية، ويُفضي إلى إضعاف البنية المرجعية للنصّ الديني؛ لأنّ نفي إمكان الوصول إلى معنّى منضبطٍ ومستقرّ يعني عملياً نفي قدرة النصّ على أداء وظيفته التشريعية والهداية؛ كما أنّ الواقع التفسيري نفسه يشهد بوجود قدر كبير من الاشتراك في فهم الدلالات الظاهرة للنصوص، وهو ما يدلّ على إمكان تحقّق فهم موضوعي في الجملة، وإن تفاوتت مستويات العمق والتأويل في بعض التفاصيل.

وعليه فإنّ الرأي المختار يتمثّل في اعتماد مقارنة منهجية متوازنة تحافظ على مركزية مراد الشارع، وتستند إلى أصالة الظهور بوصفها قاعدةً عقلائيةً في فهم الخطاب، مع الإقرار بأنّ الفهم البشري يظلّ متأثراً بسياقه التاريخي والثقافي ضمن حدود لا تفضي إلى نسف المعنى أو إلغاء المرجعية؛ وبهذا يتحقّق التمييز بين "ثبات النصّ" و"تجدّد القراءة"؛ فالنصّ يحتفظ بدلالاته وأفقه المرجعي، في حين تتجدّد طرائق فهمه وتنزيله بحسب تطوّر الأسئلة والوقائع، من دون الانزلاق إلى نسبية تأويلية مفتوحة تنتهي إلى الشكّ والسفسطة؛ لأنّ «قبول مباني هذه المجموعة من المتنوّرين سيفتح الباب واسعاً أمام الشكوكية والسفسطة؛ إذ نسبية الفهم تستلزم ذلك ضرورةً» [انظر: جوادى أمل، شريعت در آينه معرفت، ص 217].

الخاتمة

سعت هذه الدراسة - من خلال مقارنة نقدية تحليلية - إلى تفكيك الأسس المعرفية والمنهجية التي قام عليها المشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد، وتحديدًا في مقارنته لجدلية "الثبات والتاريخية" في النصّ الديني، وقد كشف البحث عن مجموعة من الإشكاليات العميقة في هذا المشروع، التي تتجاوز مجرد التجديد الفكري لتصل إلى إعادة صياغة جذرية لمفهوم الدين والنصّ والوحي.

وقد خلصت الدراسة إلى النتائج العلمية الآتية:

- 1- القصور الإستمولوجي والخلط المنهجي: أثبتت الدراسة أنّ مشروع أبو زيد يعاني من خلط منهجي جوهري، يتمثل في تطبيق أدوات النقد الأدبي والتاريخي البشري (التي نشأت في سياق غربي مادّي) على النصّ القرآني المتعالي، وهذا الإسقاط التعسفي يتجاهل المفارقة الأنطولوجية بين "كلام الله" المطلق و"كلام البشر" النسبي، ممّا يؤدي إلى اختزال الوحي في مجرد منتج ثقافي لغوي أفرزته البيئة العربية، وهو ما يقوّض صفتي الثبات والإطلاق في التشريع الإسلامي.
- 2- الانتقائية الأيديولوجية والتوظيف الموجّه للتراث: تبين أنّ استدعاء أبو زيد لمقولات تراثية - كموقف المعتزلة من خلق القرآن، أو علوم أسباب النزول - لم يكن استدعاءً علمياً موضوعياً، بل كان انتقائياً وأيديولوجياً؛ إذ قام بسلخ هذه المقولات من سياقها العقدي التنزيهي ووظفها لشرعنة مقولاته الحداثية، ممّا يعكس قراءةً نفعيةً للتراث لا تسعى لفهمه بقدر ما تسعى لتطويعه.
- 3- إشكالية سيولة المعنى وإلغاء القصدية الإلهية: أدّى استزراع النظريات اللسانية الغربية الحديثة - كنظرية "موت المؤلّف"، ونفي "القراءة البريئة" - إلى إحداث قطيعة معرفية بين النصّ وقصدية الشارع (الله ﷻ)؛ فقد أفضى هذا إلى منح "القارئ" سلطة مطلقة في إنتاج المعنى وتوجيهه، ممّا يغرق النصّ الديني في حالة من السيولة التأويلية والنسبية المفرطة التي تفرغ الشريعة من محتواها الإلزامي والمعياري.

- 4- إشكالية المرجعية المنهجية: تشير الدراسة إلى أنّ المشروع التأويلي لدى نصر حامد أبو زيد يتكئ بدرجة ملحوظة على عدد من المناهج الهرمنيوطيقية واللسانية التي تبلورت في الفكر الغربي الحديث؛ إذ يثير هذا الارتكاز سؤالاً منهجياً حول حدود إمكان توظيف

هذه الأطر النظرية في قراءة النصّ الديني الإسلامي، ومدى قدرتها على استيعاب خصوصيته العقديّة والمعرفية، ومن ثمّ تذهب الدراسة إلى أنّ اعتماد هذه المناهج دون إعادة تأصيلها داخل المرجعية المعرفية الإسلامية قد يفضي إلى إعادة تشكيل فهم النصّ الديني ضمن أطر تفسيرية نشأت في سياقات ثقافية وفلسفية مغايرة.

وتأسيسًا على هذه النتائج، تؤكّد الدراسة أنّ المقاربات التي شيّد عليها أبو زيد مشروعه تفتقر إلى المشروعية المعرفية والصلاحية المنهجية؛ لكونها لا تقدّم قراءةً تجديديةً منضبطةً، بل تمارس تفكيكًا لبنية النصّ الديني ومرجعياته؛ لأنّ التجديد المنشود يجب أن ينطلق من إطار معرفي يحفظ للنصّ القرآني قداسته ومفارقته الأنطولوجية، ولا يذيبه في سيولة التاريخ وتهافت المناهج المادّية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

أبو زيد، أحمد، المنحى الاعتزالي في البيان والإعجاز القرآني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى، 1986 م.

أبو زيد، نصر حامد، النصّ - السلطة - الحقيقة، الفكر الديني بين إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995 م.

أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ.. دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2014 م.

أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سيناء للنشر، القاهرة، 1994 م.

أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، 1996 م.

أبو زيد، نصر حامد، نقد گفتمان ديني، ترجمهى حسن يوسفى اشكورى و محمد جواهر كلام، يادآوران، تهران، چاپ دوّم، 1383 هـ. ش.

التميمي، محمد بن خليفة بن درهم، مقالة التعطيل والجعد، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، 1991 م.

الحكيم، كاظم جواد، أثر الاستشراق في الفهم الحدائى لمباحث تاريخ القرآن وعلومه، المركز الإسلامى للدراسات الاستراتيجية، النجف، الطبعة الأولى، 1443 هـ.

الحكيم، محمداقمر، علوم القرآن، مؤسسه الهادى، مجمع الفكر الإسلامى، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.

الراوى، عبد الستار عز الدين، ثورة العقل، دار الرشيد، بغداد، 1982 م.

السيوطى، جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، الطبعة الأولى، قم، 1380 هـ. ش.

الطباطبائى، محمداقمر، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات جامعتهى مدرسین حوزةى علميه، قم، الطبعة الخامسة، 1417 هـ.

الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن.. تاريخية النصّ، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2007 م.

الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة.

القاضي المعتزلي، عبد الجبار بن أحمد، المغني.. خلق القرآن، تحقيق: إبراهيم الإيباري، مطبعة القاهرة.

الهاشمي الشاهرودي، علي، دراسات في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الخوئي)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 1998 م.

الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الصدر)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، قم، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.

تيزيني، طيب، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997 م.

جوادى آملی، عبدالله، شريعت در آينه‌ی معرفت، نشر رجاء، تهران، چاپ یکم، 1993 م.

جوادى آملی، عبدالله، تفسير تسنيم، مركز نشر اسراء، قم، چاپ یکم، 1378 هـ. ش.

حجتي، محمداقبر، أسباب النزول، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران، الطبعة التاسعة، 1382 هـ. ش.

رضائي أصفهاني، محمدعلي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، ترجمة: قاسم البيضاوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م.

سبحاني، جعفر، تهذيب الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الخميني)، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، الطبعة الأولى، 1423 هـ.

سعيدي روشن، محمداقبر، تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه، المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي، دار الولاة، بيروت، الطبعة الأولى، 2004 م.

سلفرمان، ج.هيو، نصّيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 م.

شنوقة، السعيد، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، تقديم مختار الأحمد، المكتبة الأزهرية للتراث.

طه جابر، رقية، قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة.

عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مكتبة الصدوق للكتب المصوّرة.

علي حرب، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2005 م.

مشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، الهادي، قم، الطبعة الخامسة، 1371 هـ. ش.

معرفة، محمدهادي، التمهيد في علوم القرآن، مؤسّسة التمهيد، قم، الطبعة الأولى، 1386 هـ. ش.

هيك، جان، فلسفهى دين، ترجمهى بهرام راد، ويراستهى بهاءالدين خرمشاهى، انتشارات بين المللى الهدى، 1372 هـ. ش.

واعظي، أحمد، نظرية تفسير النصّ، تحقيق حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2021 م.

واعظي، احمد، درآمدى بر هرمونتیک، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشهى اسلامى، چاپ هفتم، 1393 هـ. ش.