International Jordanian Journal Aryam for Humanities and Social Sciences; IJJA
Volume 6, Issue 3, 2024

The impact of distance education on the reading and writing skills during the Covid-19 pandemic among primary school students from the point of view of teachers.

Dr. Eman Saud AL-Shtaili

Received: 5/6/2024
Revised: 9/7/2024
Accepted: 19/8/2024
Published online: 23/9/2024
https://doi.org/10.65811/633
* *Corresponding author:*
Email: AL-Shtaili@bau.edu.jo

Citation: *AL-Shtaili. S. (2024). The impact of distance education on the reading and writing skills during the Covid-19 pandemic among primary school students from the point of view of teachers.. International Jordanian journal Aryam for humanities and social sciences; IJJA, 6(3).*

©2024 TheAuthor(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license. https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

International Jordanian journal Aryam for humanities and social sciences: Issn Online 3006-7286

Abstract: This study examined the impact of distance education during the COVID-19 pandemic on the reading and writing skills of first- and second-grade students from teachers' perspectives. A descriptive survey method was employed using a questionnaire administered to a sample of primary school teachers in Buraidah. The findings revealed noticeable weaknesses in specific literacy skills, particularly in writing tanween letters, distinguishing between sun and moon "L," and differentiating between tied and open taa and haa. The study concluded that distance education negatively affected students' reading and writing skills, with writing being the most impacted. It recommended implementing remedial programs upon students' return to in-person schooling.

Keywords: Distance education, reading skills, writing skills, primary grades.

أثر التعليم عن بعد على مهارتي القراءة والكتابة أثناء جائحة كوفيد١٩ لدى تلاميذ الصفوف الأولية من وجهة نظر المعلمات

د. إيمان سعود الشتيلي

الملخص: هدفت الدراسة إلى الكشف عن أثر التعليم عن بُعد خلال جائحة كوفيد-١٩ في مهارتي القراءة والكتابة لدى تلاميذ الصفين الأول والثاني الابتدائي من وجهة نظر المعلمين. اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي المسحي باستخدام استبانة طُبِّقت على عينة من معلمي المرحلة الابتدائية بمدينة بريدة. وأظهرت النتائج وجود ضعف ملحوظ في بعض مهارات القراءة والكتابة، خاصة في كتابة الحروف المنونة، والتمييز بين اللام الشمسية والقمرية، وبين التاء المربوطة والمفتوحة والهاء. وخلصت الدراسة إلى أن التعليم عن بُعد أثّر سلبًا في مهارتي القراءة والكتابة، وكان الأثر الأكبر على مهارة الكتابة. وأوصت الدراسة بضرورة إعداد برامج علاجية داعمة داخل المدارس بعد العودة إلى التعليم الحضوري.

الكلمات المفتاحية: التعليم عن بُعد، مهارة القراءة، مهارة الكتابة، الصفوف الأولية.

المقدمة:

تنقسم القراءات الحديثة التي تناولت النص القرآني إلى اتجاهين: اتجاه يتبنَّى الاعتدال في التناول، ويتعامل مع القرآن الكريم بما ينبغي به معه، واتجاه يتبنَّى المناهجَ الغربية الحداثية في قراءة القرآن الكريم، والتي لا ترى القرآن إلا نصًّا لغويًّا، مرتبطًا بثقافة ما.

أما الاتجاه الأول، فتختصُّ كلُّ دراسة منه بمناقشة قضية ما، متعلِّقة بالخطاب القرآني، فمنها ما تتناول الارتقاء المعرفي في الخطاب القرآني، ومنها ما تناقش الخطاب القرآني من خلال علاقة النص بالسياق، ومنها ما تدور حول جماليات الخطاب في القرآن الكريم، ومنها ما تعرض للخطاب القصصي في القرآن الكريم.

وأما الاتجاه الثاني فيمثِّله المفكرون العرب الذين تربّوا على الثقافة الغربية؛ سواء مَن درس منهم في الجامعات الأوربية، أو ممن تبنّوا هذه الثقافة، وتغذّوا على المناهج النقدية الوافدة؛ ظنًّا منهم أن هذه المناهج جديدة كل الجدَّة على الثقافة العربية.

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

١- المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب القرآني، عبد السلام بوبي، جامعة مولود معمري، الجزائر، رسالة ماجستير ٢٠١١م.

٢- العلمانية المعاصرة وموقفها من الوحي الإلهي، محمود حربي، مجلة الدراسات الإسلامية للبنين بأسوان، جامعة الأزهر، مصر، عدد٤، يونيو ٢٠٢١م.

٣- النص القرآني والوحي في مشروع نصر حامد أبو زيد، نجاري فضيلة، وعبد المجيد دهوم، مجلة المعيار، جامعة تيسمسيلت، الجزائر، مجلد١٢، عدد٢، ٢٠٢١.

وتختلف هذه الدراسة في أنها تحاول أن تعرض لأهم إجراءات نصر أبو زيد في نفي القداسة عن الخطاب القرآني، وتحويل القرآن في النظر إليه وإلى قضاياه بالنظرة العادية التي لا يسبقها قداسة إلهية أو تاريخية قد تؤثر على الدارسين للقرآن كما يرى أبو زيد، وقد جاءت الدراسة في ستة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: القول بخيالية الوحي

يعرف نصر أبو زيد القرآن بقوله: "القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصًّا محوريًّا"[١]. ثم يقول عن دراسة القرآن: "إنَّ الدراسة الأدبيَّة – ومحورها مفهوم النصِّ – هي الكفيلة بتحقيق وعيٍ علميٍّ نتجاوز به موقفَ التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا"[٢]. والتوجيه الأيديولوجي الذي يقصده أبو زيد هو خلع القداسة والإعجاز على القرآن الكريم.

ويضفي نصر أبو زيد على مفهوم الوحي أبعادًا أخرى، فيقول: "وإذا كان اسم الكتاب واسم القرآن من الأسماء التي تُعَدُّ بمثابة الأعلام، فإنَّ اسم الوحي في دلالته على القرآن ليس كذلك، بل تتسع دلالته ليشمل كلَّ النصوص الدينيَّة الإسلاميَّة، وغير الإسلاميَّة، فهو مفهوم يستوعب كلَّ النصوص الدالة على خطاب الله للبشر. هذا من حيث الاستخدام القرآنيّ. والاسم من جهة أخرى دال في إطار اللغة العربيَّة قبل القرآن على كلِّ عمليَّة اتصال تتضمَّن نوعًا من الإعلام"[٣]، ولكي يعطي أبو زيد كلامه حالة من الشمولية سحب كلامه عن القرآن إلى التوراة والإنجيل[٤].

أما كون الوحي عملية اتصال، فهذا يجعله يتضمن مُخاطِبًا ومخاطَبًا. ولَـمَّا كانت عملية الخطاب تتم على المستوى البشري بين طرفين من نفس الماهية / الطبيعة الوجودية، كان حدوثها في عملية الوحي بين

---

[١] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن** (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م)، ص١١.

[٢] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص١٣.

[٣] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٣٥.

[٤] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٣٥.

طرفين مختلفين (سيدنا جبريل عليه السلام – سيدنا محمد ﷺ) من الإعجاز والقداسة بمكان لا يخفى على عاقل.

وقد ذهب أبو زيد يبحث في الواقع العربي عن مبررات لجعل الوحي نتاجاً بشريا صدر من الواقع؛ لذلك استند أولاً على مفهوم الخيال كما فعل الفلاسفة لجعل النبوة قريبة وفى متناول الإنسان، وليكون الفرق بين النبي وغيره من البشر أصحاب المخيلة القوية فرقاً في الدرجة وليس في النوع أوالكيف، يقول أبو زيد: "فالأنبياء والشعراء والعارفون قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي على رأس قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب"[٥].

ثم ذهب بعد ذلك يبحث عن أنماط ثقافية سائدة في المجتمع العربي ليدمج فيها ظاهرة الوحي والنبوة، بحيث تصبح مثلها مثل الأنماط الأخرى من إنتاج المجتمع، وإفراز الثقافة، ولهذا ذهب يؤكد أن: "ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها، ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات، لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري، وهذا كله يؤكد أن ظاهرة (الوحي) لم تكن مفارقة للوافع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها"[٦]، وعليه: "فالعلاقة بين النبوة والكهانة في التصور العربي أن كليهما وحي، وفي هذا كله تصبح ظاهرة الوحي ظاهرة غير طارئة على الثقافة ولا مفروضة عليها من خارج"، ومن ثم فإن: "إلغاء الكهانة يؤدي إلى إلغاء الأساس الوجودي وكذلك المعرفي لظاهرة النبوة"[٧]

وهنا يصل نصر أبو زيد إلى مأربه، فيقول: "وهذا كلُّه يؤكِّد أنَّ ظاهرة الوحي– القرآن – لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل كانت جزءًا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها"[٨]. أي أن أبا زيد يؤمن بأنَّ القرآن منتجٌ ثقافيٌّ، ولابدَّ لدارسيه ألا يخرجوا في دراستهم له عن الواقع الذي أنتج فيه، وبالتالي لا يصلح لكلِّ زمانٍ ومكانٍ.

وتبرز – هنا - نقطتان: الأولى إذا كان العقل العربي متفهمًا لعملية الاتصال بين البشر والجن، كما في الشعر والكهانة، ومن ثم فإن القرآن لم يخرج عن العادة أو يفارق المألوف، فما القول في الوحي الذي أُنزل على الأنبياء والرسل السابقين، في العصور السحيقة؛ لهداية الأمم البائدة؟ هل عرف الإنسان القديم ظاهرة الاتصال بين البشر والجن أيضًا، ومن ثم يمكن القول بأنَّ الوحي (القديم) كان منتجًا ثقافيًّا كذلك؟!.

الأخرى: أنه إذا كان العقل العربي أو الثقافة العربية قد عرفت الاتصال بين البشر والجن، في ظاهرة الكهانة والشعر، فإنها لم تعرف اتصالًا حدث بين البشر وخالق البشر (الله)، إلا بما سمعته عن الرسالات السابقة ؛ فعملية الاتصال التي تمَّت في (الوحي) ليست بين النبي محمد ﷺ وبين الملك جبريل في حقيقة الأمر، بل بين النبي ﷺ والله جل في علاه، والملك هو الواسطة في عملية الاتصال. ينضاف إلى ذلك، أنه إذا كانت الكهانة والشعر وحيًا من الجن، فإن القرآن وحي من (الله). ومن ثم فإن عملية الاتصال في الوحي، تختلف عن عملية الاتصال في الشعر والكهانة، وهذا البعد هو جوهر الإعجاز والتقديس[٩].

ومن ثم، فإن كل ما يُقدَّم من حجج وتبريرات في هذا السياق، يُعد محاولة يائسة ، وتبريرًا واهياً؛ لأنه يُقَدَّمُ لنفي الإعجاز، ونزع القداسة عن الذكر الحكيم. ولذلك نجد سقوط أصحاب هذا الفكر في الكثير من التناقضات، فنصر أبو زيد الذي ادعى مألوفيَّة الوحي في الثقافة الجاهليَّة وأنَّ حديث القرآن عنها ليس

---

[٥] نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص٥٦.

[٦] نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص٣٨.

[٧] نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص٤١، ٤٢.

[٨] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٣٨.

[٩] وأبو زيد نفسه يقول بهذا. انظر: **مفهوم النص**، ص١٥٧.

جديداً، نراه يخالف ذلك فيقول في موضع آخر: "إن إشكالية طبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة في حالة الوحي تتضح أكثر حين يناقش العلماء (كيفيات الوحي)، أي الكيفيات التي أمكن بها الاتصال بين طرفين لا ينتميان لنفس المرتبة الوجودية. إن جبريل ملك ينتمي إلى أفق وجودي مغاير للأفق الذي ينتمي إليه محمد البشر. ومن الضروري الإشارة إلى أن هذه الإشكالية لم تكن مطروحة على العقل العربي في مرحلة ما قبل الإسلام"[١٠].

يطرح هذا الكلام تناقضا نصيغه في التساؤل الآتي: هل عرف العقل العربي ظاهرة الاتصال بغير البشر، ومن ثم غدت ظاهرة الوحي عنده مألوفة، كما يذهب نصر أبو زيد أم عرف هذا العقل ظاهرة الاتصال، ولم يعرف الشفرة؟ المفروض أن ظاهرة الاتصال لا تتجزأ: مخاطِب ومخاطَب ورسالة وشفرة وسياق، وبالتالي فإن إدراكها ومعرفتها لا يتجزآن أيضًا، فكيف عرف هذا العقل ظاهرة الاتصال، ولم يعرف أحد عناصرها (الشفرة).

ولمعرفة الشفرة بين البشر والملك، يسوق نصر أبو زيد بعض الآراء التي قالت بحالتين من حالات التحول بين الأرضي والسماوي: فإما أن يكون جبريل قد تحوَّل إلى صورة بشرية، ومن ثم تكون الشفرة لغوية حسب المتلقي، وإما إن ينخلع النبي ﷺ عن صفته البشرية ويحلق في العالم الملائكي، وتكون الشفرة دويًّا. وقد ساق نصر أبو زيد آراءً للزركشي وابن خلدون.

يقول الإمام الزركشي عن عملية الاتصال في تنزيل القرآن: "والتنزيل له طريقان: أحدهما أن رسول الله ﷺ انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملائكة وأخذه / أي القرآن من جبريل. والثاني أن الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه ؛ والأول أصعب الحالين"[١١].

وأقول: إن التحول الثاني عند الزركشي / الأول عند أبي زيد قد عرفناه من حديث جبريل عليه السلام مع النبي محمد ﷺ عــن مفهوم الإسلام، والإيمان، والإحسان، وأمارات الساعة، الذي رواه عمر بن الخطاب[١٢]. وغير هذه الحالة لم يرد. أما التحول الأول عند الزركشي / الثاني عند أبي زيد، فمن أين عُرِفَ؟.

وما أريد أن أقوله في هذه النقطة، هو أننا ما دمنا نؤمن بقدرة (الله)، أليس من الأجدر بنا أن نترك ما لم تستطع عقولنا أن تدركه أو تصل إلى ماهيته؟ أم أننا إذا فعلنا هذا، فسيكون عجزًا منا، وحطًّا من شأننا، ونيلًا من علمنا وإدراكنا؟ (الله) سبحانه وتعالى اصطفى النبي الكريم لآخر رسالاته وكتبه السماوية، وهيَّأه وأوحى إليه كما أوحى إلى النبيين من قبله: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ (النساء: ١٦٣).

لكن، كيف أوحى، وبأي طريقة أوحى، وكيف تم الوحي من (الله) إلى جبريل، ومن جبريل إلى النبي ﷺ...إلخ؟ كل هذا يدخل في إطار الغيبيات، التي لا يكون المؤمن مؤمنًا إلا إذا آمن بها. ومشكلة نصر أبو زيد ومن أخذ بمنهجهم أنهم لا يؤمنون بالحقائق إلا إذا خضعت لمنهجهم العلمي التاريخي المادي الماركسي، وهو ما يصعب تطبيقه على كل ما هو إلهي، خاصة فيما استأثر الله بعلمه من الغيبيات.

ولكي يخرج أبو زيد من نقطة التحول هذه قال: "إن مفهوم الانسلاخ عن البشرية والتحول إلى الملكية في حالة الوحي الأول ليس مقصودًا معناه الحرفي بالتحول الفيزيقي كما يفهم من منطوقة. فالتغير الذي كان

---

[١٠] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٥٢.

[١١] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: دار الجبل، ١٤٠٨ه/١٩٨٨م)، الجزء الأول، ص٢٢٩. وانظر في ذلك: الكرماني، **شرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية)، ١٤٠١ ه – ١٩٨١م)، الجزء الأول، ص٢٨.

[١٢] الإمام مسلم، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فـــؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ه - ١٩٩١م)، المجلد الأول، ص٣٧.

يلاحظ على النبي تغير طارئ طفيف، وليس تحولًا بالمعنى الذي تنبئ عنه لفظة الانسلاخ أو الانخلاع. ولعل هذا هو الذي مهد السبيل أمام الفلاسفة والمتصوفة لمناقشة مفهوم النبوة من خلال نظرية الخيال"[١٣].
وفي موقف أهل مكة من القرآن يقول نصر أبو زيد: "لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضًا على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي، أو على شخص الموحى إليه. ولذلك أيضًا يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد – القرآن – إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء أكانت شعرًا أم كهانة"[١٤].
وإذا كان العرب قد ردوا النص الجديد إلى آفاق النصوص المألوفة في ثقافتهم فلماذا لم يأتوا – وكان من الأولى بهم أن يفعلوا ذلك؛ ليثبتوا بشرية القرآن – بمثله: سواء أكانت عشر سور، أم سورة واحدة، أم حتى آية؟. لقد بُهِتَ العرب أمام القرآن لإعجازه وخروجه عن طور المألوف من كلامهم. لقد حسم القرآن هذا الخلاف وأعلن تحديه للبلغاء والفصحاء على اختلاف العصور، وفي أكثر من موضع من القرآن، وبنسب تقلُّ في كل تحدٍّ عن الآخر، فقد بدأ الله تحديه بعشر سورٍ (هود: ١٣، ١٤)[١٥]. ثم قلَّل المقدار الذي يتحدَّى به العرب ليؤكِّد عجزهم التام على أن يصيغوا بأقصر سوره، وليؤكِّد في ذات الوقت ذاته إلهيَّة القرآن، وأنَّه من عند خالقٍ عليم، (البقرة: ٢٣)[١٦]. ثم يرفع الله تعالى من التحدي فيجمع في تحدِّيه بين الإنس والجنّ ليقطع أيَّ تشكيك في إلهيَّة القرآن (الإسراء: ٨٨)[١٧]؟!.

إن التشكيك في إلهية الوحي والقول بأنَّه وليد خيال النبي ليس جديدا وليس من ابتكارات نصر أبو زيد، فقد قال به مشركو قريش، وفشلوا في إثبات ذلك، فقد بقي النبي أربعين سنة قبل النبوة، ولم يُعرَف عنه أنَّه نظم الشعر، أو ألقى الخطب. فكيف تحقَّق كلُّ ذلك فجأة وعلى هذا المستوى البديع لفظا ومعنى وإيقاعا وتصويرا.
كما أن النبي في خلال دعوته كان يُواجِه من المواقف المحرجة ما يحتاج أي شخص في تلك اللحظات إلى الإسراع في حلها، ولكن مع ذلك تمضي الليالي والأيام تتبعها الليالي والأيام، ولا يجد النبي في شأنها قرآنا يقرؤه على الناس كحادثة الإفك وغيرها، فلو كان القرآن من عنده لما احتاج شهرا ليأتيه الوحي فيفضح كذب مَن اتهم زوجته البريئة العفيفة عائشة[١٨]
كما أن القرآن لو كان من نظم النبي لتشابه أسلوبه مع أسلوب الأحاديث النبوية، وهو ما لم نجده في الأسلوبين، فالقارئ لهما يعلم أن الفرق بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث كالفرق بين الخالق والمخلوق، ناهيك عن الهيبة التي يشعر بها قارئ القرآن وهو ما لانجده عند قراءة الحديث النبوي، كما أن استواء الأسلوب القرآني في جميع سور القرآن من بدئه إلى نهايته وعلى اختلاف موضوعاته ومعانيه، يدلُّ على استحالة قدرة النبي البشرية على صياغة القرآن بهذه الطريقة الواحدة والمؤثِّرة من أول القرآن إلى آخره، وهو ما أكَّده الله تعالى في قوله: {لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا} النساء: ٨٢.

---

[١٣] وقد التقط أبو زيد هذا الخيط، وشرع في الحديث عن الخيال والرؤيا في بقية صفحات هذه المقالة. يقول مثلًا: "وإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء"، ثم يستكمل: "وليس معنى ذلك – بأي معنى من المعاني – التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب".انظر: أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٥٦، وانظر كذلك، ص٣٨، ٥٩، ٦٨. فأبوزيد يضع النبي مع الصوفي والشاعر بسبب القدرة التخيلية لكل منهم.

[١٤] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٣٨، ٣٩.

[١٥] يقول تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾

[١٦] يقول تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

[١٧] يقول تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾

[١٨] محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم "نظرات جديدة في القرآن"، (الكويت: دار العلم، د. ت)، ص٢٣، ٢٤.

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

المبحث الثاني: القول بتاريخية النص القرآني

لكي يبرز نصر حامد أبو زيد موقفه القائل بكون النص القرآني نص تاريخي، طرح بعض المسائل الفلسفية منها القدرة الإلهية والفعل الإلهي، فالقدرة الإلهية عنده غير متناهية لأنها مطلقة، أما الفعل الإلهي فهو متناهٍ وغير دائم، بالرغم من كون مصدره هو الله، وهنا في رأيه، فإن الأفعال تتميز بالنسبية، فهي مرتبطة بالتاريخ وبالوقائع التاريخية، وهذه الوقائع لها علاقة بالعالم المحدث، فهو يعد واقعة تاريخية في حد ذاته ولا خلاف حول مسألة حدوثه التي لا تعني شيئا سوى زمانيته وتاريخيته[١٩].

أما المسألة الأخرى التي ركز عليها أبو زيد، هي أن العالم إذا كان محدثا، فإن القرآن أيضا محدث، وهنا نجد أبا زيد ينكر أزلية النص القرآني، وهو بهذا المعني ينتقد كل التيارات التي أرجعت الكلام الإلهي إلى الصفة الذاتية وليس الفعل، فالقرآن حسب رأيه، والذي هو كلام الله، ظاهرة تاريخية؛ لأن الأفعال الإلهية هي أفعال في العالم المخلوق أي التاريخي، والقرآن أيضا هو ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي[٢٠].

إن مسألة خلق القرآن قد أحدثت قديما ضجة كبيرة، ولقيت اعتراضات؛ لأن القول بخلق القرآن معناه ربطه بالثقافة والواقع. فالتاريخية حسب المعترضين قد تقضي على قدسية النص، لكن عند أبي زيد، فإن النص ينتمي إلى البيئة الاجتماعية وهو إنتاج محكم بالحقل الثقافة التي تنتمي إليها"[٢١]. فنصوص القرآن ليست نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكَّلت في في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يُلْغِي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية، بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي[٢٢].

وفي محاولة نصر حامد أبو زيد الدفاع عن موقفه القائم على كون النص الديني نص تاريخي، لجأ إلى أفكار المعتزلة التي تقول بحدوث العالم، وفي الوقت ذاتها اعترض على أفكار الأشاعرة التي جعلت القرآن ضمن الصفات الإلهية وليس من الأفعال؛ لأنها بهذا تجعل القرآن قديما ما دامت الصفات قديمة[٢٣]. إذ نجده ينفي هذا الكلام ويقول بأن القرآن لا يصنف ضمن الصفات إنما من الأفعال. وإذا كان العالم محدث على حد قول المعتزلة فإن القرآن هو أيضا محدث.

لقد تبني نصر حامد أبو زيد موقف المعتزلة بخلق القرآن وحدوثه؛ ليستند عليه كتمهيد للقول بتاريخية القرآن؛ لأنه اعتقد أن حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حدوثها ويطلق المعني الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية[٢٤]

---

[١٩] نصر أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى)، ١٩٩٥م، ص٣

[٢٠] أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٧١.

[٢١] ابو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٨.

[٢٢] أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٩٢.

[٢٣] أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٧٤.

[٢٤] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (القاهرة: دار ابن سينا، ط٤)، ٢٠٠٣م، ص٢٠٢.

أما القول بقدم وأزلية الوحي، فهذا من شأنه أن يجعل النص جامدا ويثبت المعني، وهذه الفكرة يرفضها نصر أبو زيد وإذا كان مفكرنا يقر بألوهية القرآن الكريم من حيث مصدره، فإنه حاول إثبات بشريته، وهنا يصبح القرآن مشتركا بين الله والإنسان؛ لأن الكلام هو عبارة عن رسالة تتطلَّب وجودَ مُستَقْبِلٍ لهذه الرسالة، وهنا في رأيه يستحيل القول بأن الله كان متكلِّما في الأزل حين لم يكن هناك مخاطبون، فالخطاب متوقف دوما على مخاطَب الذي يُوجَّه إليه الخطاب وهو الإنسان، وإذا كان الأمر كذلك، فإن النصوص القرآنية مُحْدَثَة وأن ألوهية القرآن لا تعني أزليته، وهنا نجد أبا زيد في هذه المسألة يحاول البحث عن مشروعية تاريخية النص القرآني وإذا كان أبو زيد في هذا يستدل بموقفه على توظيف المعتزلة إلا أنه يعتقد أن هذا الموقف لا يؤسِّس وحده وعيا علميا بطبيعة النصوص الدينية[٢٥]، فلجأ إلى الاعتماد على أسباب النزول باعتبارها قد تؤدي إلى القول بالتاريخية.

إن القول بأن النص القرآني نص تاريخي هو مفتاح القراءة التأويلية؛ لأن كلمة التاريخية تعني النسبية والحركية، وبهذا الشكل يمكن أن نتعامل مع النصوص القرآنية على أنها نصوص زمنية، فيصبح المعني الموجود داخل النص يتشكَّل بصورة دائمة ومستمرة تبعا للحالة الثقافية والاجتماعية التي تناسب كل مرحلة، فإذا كانت النصوص القرآنية هي نصوص زمنية وأن الزمن هو نسبي في الحركة، فهذا معناه أن دلالات القرآن جزء من الزمن، فتصبح طبيعة الدلالة من طبيعة الزمن متغيرة ومتحركة

وعليه نقول بأنه عندما لجأ نصر أبو زيد في معالجته لفكرة التاريخية كان يتحدث عن تاريخية المفاهيم التي توضحها النصوص، أي من خلال منطوقها، فالتاريخية حسب أبو زيد لا تعني علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ ولكن التاريخية تتعلق بالمفاهيم التي لها أبعاد اجتماعية؛ لأن فهم النصوص خارج هذه الأطر الاجتماعية يجعل دلالاتها غير سليمة لذلك فإن فهم النصوص القرآنية حسب أبي زيد يكون من خلال إعادة إنتاج دلالاتها، خاصة عند ربطها بسياقها الاجتماعي والتاريخي، وبالتالي يمكن أن تخضع للتجديد، أي تجديد المفاهيم التي تحملها وهنا نجد أبا زيد يقول: "أن البُعْد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخة المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعة لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص"[٢٦]

فالنصوص القرآنية حسب أبي زيد هي نصوص ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم "ذلك أن النصوص الدينية تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، وأنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم"[٢٧]. فالنص القرآني والذي هو كلام الله موجَّه للبشر، ولكن له علاقة بالبيئة التي نشأ فيها، فهو حبيس هذا السياق الاجتماعي والثقافي، ولكن من حيث المفهوم، فإنه متغير حسب تغير العصور والمجتمعات، وهنا يدخل المؤول في الكشف عن الدلالات المضمرة والمسكوت عنها داخل النص، فالنص بهذا الشكل متغير في معانيه، فهو متأثر وليس ثابتا مما يمنح النص حياة وفاعلية[٢٨].

من خلال هذا فالنتيجة أن النص يقبل القراءة على الدوام أي يقبل التأويل المفتوح، فهو نص غني وخصب لأن النصوص القرآنية لها أسباب نزول، وهنا يرى أنه إن كان مصدر هذه النصوص هو الواقع فهذا معناه أن الآيات القرآنية في شكل ديالكتيك صاعد، فالواقع هو الذي لعب الدور في نزول الآيات، ولهذا نجده

---

[٢٥] أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٢٠٩.
[٢٦] أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص١١١.
[٢٧] أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص١١٨.
[٢٨] نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٤)، ١٩٩٦م، ص١٩٣.

يقول في علاقة التاريخية بأسباب النزول: "علينا التفريق بين أسباب النزول كمصطلح معروف في المعني الفقهي لكن لا يتعامل معه تعاملا نقديا لأن بعض هذه الأسباب متناقض يأتي تبريرا المعني معين يريد المفسر أن يفرضه، كما يجب عدم الاكتفاء بأسباب النزول لأنها كما ذكرت قليلة[٢٩]

وعليه نقول أن مفهوم التاريخية عنده مفهوم أوسع من أسباب نزول الآيات فالقول بتاريخية القرآن أيضا لا يعني أن النص وُجِد في زمن معين ولكن من أجل ربط هذه النصوص بسياقها التاريخي وفهم الدلالات التي تحملها هذه النصوص، فهو يرى أن: "تاريخية القرآن، وهو مفهوم لا يعني دائما الزمنية بل يعني أننا ملزمون دائما استعادة السياق التاريخي لنزول القران من أجل أن نفهم مستويات المعني وآفاق الدلالة، "فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه إليها أسلافنا[٣٠]

لقد كان هدف نصر حامد أبو زيد من توظيف مفهوم التاريخية هو جعل الحقائق تتطور مع التاريخ. فمن خصائص التاريخية هو النظر بعيدا عن لغة المقدس وجعل الكلام الإلهي يتساوى مع الكلام البشري، فالتاريخية بهذا الشكل هي تاريخية غير هدَّامة في رأيه بل هي تاريخية تواكب التطور وتجعل النصوص القرآنية نصوصا قابلة للتجديد من خلال فهم المعاني التي تحملها هذه النصو ص والعمل على الكشف عن المغزى والمسكوت عنه، فالتاريخية تُحيِّد المقدس وتُقرّر بأن النصوص تخلو من العناصر الجوهرية الثابتة والمطلقة لأن الذي يحدِّد معاني هذه النصوص هو الواقع الاجتماعي والبيئة الثقافية، يقول أبو زيد: "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرُّر من لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا التيار"[٣١]

المبحث الثالث: القول بأن النص القرآني منتج ثقافي

اعتقد نصر حامد أبو زيد في قراءته التأويلية أن النص القرآني هو نص لغوي ومنتج ثقافي، فالنص القرآني حسب رأيه قد ظهر في بيئة معينة وهي البيئة العربية التي تشكَّل النص في إطارها[٣٢]. لقد وضع أبو زيد تلك العلاقة بين النص والواقع من أجل إثبات المفهوم الذي يدافع عنه وهو التاريخية، وهذه العلاقة هي علاقة جدلية؛ حيث يصبح النص بعدما كان تابعا للواقع يتحول ليكون فاعلا يصنع هذا الواقع، يقول أبو زيد: "أن القرآن منتج ثقافي لكنه قادر على الإنتاج كذلك فهو(منتج) يتشكل لكنه في الوقت نفسه ومن خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة يساهم في التعبير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا"[٣٣].

وإذا كان النص القرآني منتج ثقافي، فهذا لأنه محكوم بالقوانين الداخلية البنيوية للدلالة الثقافية التي ينتمي إليها، فهو إذا غير مفارق للثقافة التي تشكل فيها، وبهذا يصبح النص القرآني متساويا مع النصوص البشرية بالرغم من ألوهية مصدره، فإذا كان النص القرآني صادرا من الله، فهذا لا يمنع كونه قابلا للتحليل والدراسة وذلك لأن الخطاب تجسَّد بواسطة لغة البشر وهي اللغة العربية، يقول أبو زيد: "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين

---

[٢٩] أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٧٤.
[٣٠] نصر حامد أبو زيد، دائرة الخوف قراءة في خطاب المرأة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣)، ٢٠٠٤م، ص١١.
[٣١] نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية في الإسلام، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١)، ٢٠٠٧م، ص١١١.
[٣٢] ابو زيد، مفهوم النص، ص٩.
[٣٣] أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٨٧.

عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويُعكِّر من ثم إمكانية الفهم العلمي للنص"[٣٤]

إن المتمعن لمدلول التاريخية يجد نفسه ملتزما بالعودة إلى الواقع والثقافة، فعلاقة النص بالواقع تظل على درجة من التعقيد، فالبعد الثقافي الاجتماعي أحد أهم ألابعاد المكونة لمفهوم النص القرآني، "فلا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، ألامر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها"[٣٥]. فالبُعْد الثقافي هنا هو بُعْد ضروري وهو أحد الأبعاد الأساسية الضرورية المكونة لمفهوم التاريخية. فالنص القرآني قد ظهر في بيئة النبي صلى الله عليه وسلم وصادر عنها، وهذا من أسباب إنكاره فكرة القداسة والوحي. وقد يتعارض هذا مع الدين الإسلامي. فهو بهذا الشكل يجعل النصوص القرآنية نصوصا متغيرة في معانيها وليست ثابتة ولا مطلقة، لأن الذي يحدِّد معانيها هو الواقع، وهنا تصبح الآيات القرآنية متغيرة مع تغيرالواقع وتطوره، فالواقع هو الأساس والنصوص القرآنية تدور في فلك الواقع. فإذا كانت هذه النصوص غيرثابتة حسب نصر أبو زيد، وأن معانيها متغيرة وأن لكل عصر قراءة تختلف عن قراءة العصر الآخر ستصبح النصوص القرآنية نصوصا غير بريئة، وقد يفقد النص قيمته وجوهره.

لقد اعتبرنصرحامد أبوزيد النصوص القرآنية نصوصا تنتمي الى مجال الدراسات الأدبية والنقدية فيصبح النص بذلك موضوعا للدرس اللغوي، وإذا كان النص ينتمي للدراسات اللغوية فقد يكون مفهوما أساسيا في العلوم الإنسانية بل في كل الثقافة، وهنا نجده قد لجأ إلى دراسة القرآن من منظور وعينا المعاصر[٣٦]. فالقرآن في رأيه هو عبارة عن رسالة، وهذه الرسالة في علاقة بين مرسِل ومرسَل إليه بواسطة اللغة، "ولما كان المرسِل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي للنص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينظم المستقبل ألاول للنص وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، والثقافة التي تتجسد في اللغة"[٣٧].

في معرض حديثه عن الفرق بين الكتاب والقرآن، يقول أبو زيد: "لا نريد أن نتوقف طويلا عند ذلك الخلاف التفسيري حول كلمة القرآن، وهل هي مصدر من قرأ بمعنى ردَّد، أو من قرأ بمعنى جمع. والمعيار الثقافي الذي نستند إليه في التحليل لابد أن يؤكد أنها مصدر من قرأ بمعنى الترديد، ذلك أن النص تشكَّل من خلال ثقافة شفاهية لم يكن للتدوين فيها دور يُذكَر"[٣٨].
ثم يقول: "إن النص في إطلاقه هذا الاسم/ القرآن على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكل من خلالها، ولكنه في نفس الوقت يفرض تميزه عنها باختيار هذا الاسم غير المألوف تمامًا من حيث صياغته وبنائه"[٣٩].
وهكذا يؤمن أبو زيد بأن القرآن نشأ في ثقافة ما مرتبطة بتاريخ ما. وعلى الرغم من تميز القرآن بهذا الاسم غير المألوف فإن أبا زيد لا يخلع سمة القداسة أو الإعجاز على (اللامألوف).

---

[٣٤] أبو زيد، مفهوم النص، ص٢٤.
[٣٥] أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٨٠.
[٣٦] أبو زيد، مفهوم النص، ص٢٣.
[٣٧] أبو زيد، مفهوم النص، ص٢٤.
[٣٨] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٥٩.
[٣٩] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٦٠.

وهذا التشتُّت يُلْحَظ في تعليقه على إطلاق أسماء: سورة وآية وفاصلة على أجزاء القرآن الذي يقول فيه: "فالنص ينتسب إلى الثقافة من حيث شفاهيته في التلقي والأداء، ولكنه ينفصل عنها باختيار الأسماء الدالة على أجزائه"[٤٠].

ونحن نتساءل: إذا سلمنا مع أبي زيد أن القرآن قد انشطر إلى شقَّين من حيث الثقافة: تلقٍّ وأداء ينتميان إلى الثقافة العربية، وأسماء دالة عليه مجملًا مثل القرآن، أو من حيث أجزائه: سور وآيات وفواصل، منفصلة عن تلك الثقافة. فإلى أي ثقافة تنتمي هذه الأسماء الموجودة في الشقّ الثاني؟.

ولنقرأ هذه الفقرة التي تكشف طريقة نصر أبو زيد في فهمه للقرآن، وربطه بثقافة معينة وتاريخ محدد. يقول: "ولا شك أن هذه الزيادات والإضافات قد ساهمت مع ما سبقت الإشارة إليه من تصور وجود خطي سابق في اللوح المحفوظ – كل حرف بقدر جبل قاف – في تكريس تصور للنص يتباعد به عن الواقع الذي أنتجه والثقافة التي تشكل من خلالها. إن هذا التصور يجعل النص معطى سابقًا كاملًا مكتملًا فُرِضَ على الواقع بقوة إلهية لا قِبَلَ للبشر بها. وكان من شأن هذا التصور أن يؤدي إلى عزل النص عن حركة الواقع تدريجيًا، وذلك بتحويله من نص لغوي دال إلى مجرد شيء مقدس، إلى مصحف يستمد قداسته من مجرد وجوده تمثيلًا لأصله القديم الماثل في عالم الأرواح والمثل"[٤١].

وفي العلاقة بين خصوص اللفظ وعمومه في تحليل النص وفهمه، يقول أبو زيد: "مـــن هنا يكون الوقوف عند أحـــد جانبي الدلالة خطرًا علـــى مستوى النصوص الدينية، من حيث إنه يؤدي إلى خلق تعارضات داخل النص لا يمكن حلها. وهي تعارضات ناشئة عن أهدار (الخصوص) لحساب العموم"[٤٢].

ومع أن نصر أبو زيد لا يرجح الوقوف عند أحد جانبي الدلالة - الخصوص والعموم – وهو ما أوافقه فيه؛ إذ ينبغي أن تقوم عملية التحليل على الإفادة من الجانبين، فإنَّه يرجح في نهاية فقرته الخصوص على العموم.

وإضافة إلى التعارض والتناقض في طرح الأفكار، يقول نصر أبو زيد بفكرة (التعميم) في اللغة، ثم ينفيها عنها لصالح فكرة "الخصوص" التي لا يمل من ذكرها ؛ إثباتًا لربط النص القرآني بثقافة وواقع مُعَيَّنَيْنِ. لذا يستكمل نصر أبو زيد هذا الطرح فيقول: "ذلك أن اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظل نظامًا ثقافيًا خاصًا. ولذلك يمكن أن يكون اللفظ عامًا وتكون دلالته خاصة"[٤٣].

مـــاذا نفهم من هذا الطرح؟ أنفهم أن اللغة ذات طابع عام، أم أنها ذات طابع خاص، أم أنها تستوعب الطابعين؟ وإذا سايرنا أبا زيد فيما يقوله بخصوصية اللغة، فإنه ينبغي أن يكون لكل عصر لغته الخاصة به.

ولكي تستوعب اللغةُ الوقائعَ الجديدةَ، يضع أبو زيد شرطًا، فيقول: "إن استيعاب النصوص للوقائع الجديدة لابد أن يستند إلى دوال، إما في بنية النص، وإما في السياق الاجتماعي لخطابه"[٤٤].

وفي موضع آخر يقول نصر أبو زيد: "ولا شك أن ما ورد في القرآن خاصًّا بالأحكام والتشريعات يمكن النظر إليه من خلال هذه الثنائية / أي ثنائية الخاص والعام ؛ إذ يرتبط بعضها بسبب النزول ولا يفارقه". ثم يعود ويستكمل قائلًا: "وإن كان بعضها الآخر يتجاوز الواقعة الجزئية التي نزل فيها ليدل على حكم عام يصلح أن ينطبق على آلاف الوقائع الشبيهة"[٤٥].

ولا شك في هذا، وإنما الشك هو في ميل نصر أبو زيد إلى ترجيح الخاص على العام للانتصار لفكرته المحورية، التي تتمثل في مفهومه للنص القرآني بوصفه منتجًا ثقافيًا، ليس إلا.

---

[٤٠] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٦٠.
[٤١] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٧٦.
[٤٢] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص١٢٠.
[٤٣] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص١٢٠. .
[٤٤] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص١١٧.
[٤٥] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٢٢١ .

وانطلاقًا من انتصاره لمفهوم الخاص يعيب على الفقهاء والأصوليين سحب مفهوم عموم اللفظ على بعص النصوص القرآنية، فيقول: "لقد كان اهتمام الفقهاء والأصوليين باكتشاف الطرائق التي يمكن أن يستجيب بها النص لمتغيرات الواقع في حركته النامية المتطورة، عبر التاريخ، هو العامل الأكبر وراء التركيز على عموم اللفظ، دون الوقوف عند خصوص السبب، لذلك نظر كثير من الفقهاء إلى الوقائع الجزئية التي يمثلها علم أسباب النزول بوصفها نماذج وأمثلة لأحوال اجتماعية وإنسانية. وعلى ذلك فإن دلالة النص لا تقف عند حدود هذه الوقائع، بل تنسحب على كل الوقائع الشبيهة"[٤٦].

والحقيقة أن ربط نصر أبو زيد للقرآن بواقعه الثقافي، حسب فلسفته الماركسية، جرَّت عليه سقطات عدة، منها:

١- ميله إلى نفي أزلية القرآن، وإيمانه برأي المعتزلة في خلق القرآن. ففي عنوان جانبي (النسخ وأزلية القرآن) يقول نصر أبو زيد: "لم يناقش العلماء ما تؤدي إليه ظاهرة نسخ التلاوة، أو حذف النصوص، سواء بقي حكمها أم نسخ أيضًا، من قضاء كامل على تصورهم الذي سبقت الإشارة إليه لأزلية الوجود الكتابي للنص في اللوح المحفوظ. وإذا كان ما نزل من الوحي نجومًا جميعه في أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ، فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة، ويجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهمًا غير حرفي"[٤٧].

وتعود قناعة نصر أبو زيد بقول المعتزلة في حدوث القرآن إلى منهج أبي زيد الذي يربط القرآن بواقعه، وأن فكرة النسخ في القرآن تؤكد كما يرى حداثة القرآن وربطه بواقعه، وهذا يعني أن إرادة الحق مرهونة بأفعال العباد. وهذا محال؛ فإرداة (الله) أزلية، والعباد يسيرون وفقها، مع حريتهم في اختيار أفعالهم.

٢- ربطه رفض الكفار القرآن بثقافة الواقع. وهنا يقول نصر أبو زيد في معرض حديثه عن القرآن والشعر: "وحين وصف العرب محمدًا بالشاعرية والسحر والكهانة، فإنما كانوا يحاولون رد النص إلى إطار النصوص المألوفة من جهة، وكانوا يحاولون احتواء الدعوة والرسالة في إطار الوظائف الاجتماعية للكهانة والسحر والشعر في الواقع من جهة أخرى"[٤٨].

وهذا ادعاء دحضه القرآن في أكثر من موضع وعلى لسان الامم السابقة، في مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ، وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ، قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢- ٢٤)، كما دحضه شهادات كبار كفار قريش في حق صدق النبي.

المبحث الرابع: تقديم مغزى اللفظ على معناه

يقرر نصر حامد أبو زيد أن النص القرآني له دلالتان، دلالة مذكورة في الخطاب، ودلالة مسكوت عنها، ويزعم أن الخطاب الديني التقليدي يقتصر على ما هو مذكور في الخطاب فقط.غير أن الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص القرآنية من خلال ظاهرها وما تحمله من معاني، ولكن من خلال الكشف عما هو مضمر ومسكوت عنه، وهذا يسميه أبو زيد بالمغزى[٤٩]، ويربط أبو زيد المعنى بالقراءات التفسيرية للقرآن (التراث التفسيري) التي وقفت عند ظاهر النص كما يرى، يقول: المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه، وبعبارة أخرى يمكن القول إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل وقرَّائه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي"[٥٠]

---

[٤٦] أبو زيد، **مفهوم النص**، ص٢٢١، ٢٢٢.

[٤٧] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، ص١٤٨.

[٤٨] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، ص١٥٩.

[٤٩] نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٢٢.

[٥٠] نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٢١٧.

ويحاول أبو زيد أن يوضّح رؤيته الخاصة للفرق بين المعنى والمغزى فيقول: "والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز في بعدين غير منفصلين :البعد الأول أن المعنى ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي، والمغزى وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص. والبعد الثاني للفرق بين المعنى والمغزى وهو يعد بمثابة نتيجة للبعد الأول أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغّير آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها"[٥١].

وليزيد نصر أبو زيد من مقصده وضوحا ربط المعنى والمغزى بمسألة العام والخاص في الخطاب القرآني، فقال: "والذي نعنيه بالخصوص والعموم هنا هما جانبا الدلالة في النصوص. فالخاص هو ذلك الجانب الدلالي المشير إشارة مباشرة إلى الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحي المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة، إنه بعبارة أخرى الفرق بين الدلالة الجزئية الوقتية وبين الدلالة العامة الكلية "[٥٢]

إن هدف المؤوّل حسب نصر حامد أبو زيد هو الوصول الى الهدف، وهنا يصبح التأويل عبارة عن حركة متكررة بين بعدي الآصل و الغاية، أو بين الدلالة والمغزى[٥٣]. ولقد قسم الدلالة الى مستويين: المستوى الآول يمثل المعنى التاريخي و الآصلي للنص وهو المستوى الظاهري ،أما المستوى الآخر فهو الباطن والآعمق، وهو المضمون أو الفحوى ،وهنا يصبح النص مفتوحا دائما على جميع التأويلات الدائمة و المتغيرة حسب كل قراءة.

النصوص القرانية هي نصوص قابلة للدراسة العلمية؛ لأن قراءاتها متعددة، وقد تختلف هذه القراءات من عصر إلى عصر، ومن قارئ الى قارئ، فهي قابلة للتجديد حسب الزمن والواقع وظروف الانسان، وهذا ما عبر عنه بقوله : "إن معنى النص يتغير من قا رئ الى قا رئ ومن عصر الى عصر، فالمقصود هو المغزى بينما المعنى لا يتغير؛ لأن المؤلف قد تحول الى قارئ جديد لعمله، وقراءته تشحن النص بدلالات جديدة، ومن ثم تتغير علاقته بالنص"[٥٤]

وهدف نصر أبو زيد من هذا التمييز بين المعنى والمغزى أو بين المعنى الخاص والعام، هو تأكيده إمكانية سقوط وترك العمل ببعض معاني آيات الأحكام في صورتها اللفظية أو معناها المباشر، وهو ما كشف عنه قوله: "بعض الدلالات الجزئية خاصة في مجال الأحكام والتشريع يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية"، ولذلك قسم أبو زيد الدلالة في النصوص الدينية ثلاثة مستويات، هي: "المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، والمستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والمستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/ الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالاتها"[٥٥].

وقد أعطى أبو زيد أمثلة تطبيقية يوضِّح بها مستويات الدلالة في النصوص القرآنية، ومن خلال أمثلته يمكن أن نجعل من المستوى الدلالي الأول الذي تحوَّلت الدلالة فيه إلى أثرٍ تاريخيٍّ لا يمكن تطبيقه الآن بحكم التطور الاجتماعي مفهوم "الجزية" على غير المسلمين، فقد أسقط التطور الاجتماعي القائم على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس[٥٦].

---

[٥١] نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٢١٨.
[٥٢] المرجع نفسه، ص٢٠٢.
[٥٣] المرجع نفسه، ص١٤٤.
[٥٤] نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٤٠.
[٥٥] المرجع نفسه، ص٢٠٣.
[٥٦] نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٢٠٤.

ومن أمثلة المستوى الثاني الذي يقبل التأويل المجازي معاني "الحسد، والجن، والشياطين، فهي – كما يرى الكاتب – مفردات ذهنية لا وجود لها في العالم الحقيقي، وأن وجودها في القرآن هو نتاج الثقافة التي شكَّلته[٥٧].

ومن أمثلة المستوى الثالث الذي يهتم بالدلالة العامة على الخاصة، وبالمغزى على المعنى، وبالمسكوت عنه عن المعروف والشائع موضوع "ميراث المرأة" وقس عليه "شهادة المرأة"؛ لأن هذه النصوص – كما يرى أبو زيد – جاءت لمجتمع يُهين المرأة، وينظر إليها على أنها شيء يورَّث كالأشياء، كما راعت في الوقت ذاته "العصبية الأبوية" الذي كان الذكر فيها هو محور عملية التوريث، ولكن المغزى من نصوص توريث المرأة والمسكوت عنه هو إبطال هذه المعاني الموروثة بالتطور الثقافي والاجتماعي[٥٨]

يهدف نصر أبو زيد من هذا التقسيم لمستويات الدلالة الدينية، وكما يبدو واضحا من أمثلته، تصنيف الأحكام الشرعية والمعاني القرآنية إلى ثلاث: الأول، أحكام ومعانٍ انتهى العمل بهى وباتت في حكم التاريخ، والثانية، أحكام ومعانٍ ذهنية لا وجود لها في العالم الحقيقي، والثالث أحكام ومعانٍ تتطلَّب تجاوز لفظها وظاهرها إلى سياقها أو مغزاها والمسكوت عنه فيها، وهو ما يعني التخلُّص من كل المعاني والأحكام السابقة لآيات وأحكام القرآن، والتأسيس لقراءة جديدة لا تقف عن الظاهر ولا ترتبط بقرائن، بل هي تخضع فقط للتطور الاجتماعي والثقافي والاقتصادي وربما لفلسفة المفسِّر وغير ذلك، ولذلك نجد نصر أبو زيد يدعو إلى إسقاط بعض الأحكام واستبدالها بما يناسب القيم الجديدة التي يفرضها التاريخ الجدلي للمادة.

ولا يكتفي الكاتب بإلغاء منطوق النصوص وإسقاطها لمصلحة التطور فحسب، إنما يستطيع أن يستنبط المسكوت عنه من السياق اللغوي للمنطوق، فيكون المسكوت عنه هوالمراد من السياق اللغوي المنطوق، لكن العجيب أن يكون المسكوت عنه يتناقض مع المنطوق بشكل تام، ثم يزعم أن المراد من المنطوق ما يناقضه من مفهوم سكت عنه النص مراعاة لثقافة البيئة، فهو يعترف أن سياق سورة الجن يدل على وجود الجن، وأن وجوده لا يحتاج إلى إثبات، لكنه يستنبط من تقسيم القرآن الجن إلى مؤمن وكافر نتيجة استماعهم للقرآن أنه يؤنسنهم فهو يؤسس لنفي وجودهم حقيقة مخالفة للمعرفي الثقافي[٥٩]

المبحث الخامس: الانتقال في فهم القرآن من سلطة النص والتراث إلى سلطة المتلقي:

ينتقد أبو زيد اهتمام النص القرآني بصاحبه أكثر من متلقيه، وهو ما إلى الاهتمام بالنص على حساب المتلقي، وهو ما سبِّب – من وجهة نظره – إهدار النص القرآني، وإهدار وظيفته. يقول: "إن التصور الذي يطرحه النصُّ عن نفسه، من خلال الثقافة ونظامها اللغوي، تصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهدار لطبيعة النص ذاته، وإهدارا لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي مازال فاعلا في ثقافتنا إلى اليوم"[٦٠]. وعليه توجَّه اهتمام نصر أبو زيد إلى المتلقي الأول للوحي القرآني.

وقد حاول نصر أبو زيد في دعوته للابتعاد عن البُعْدِ الغيبي للوحي القرآني، أن يستعيض عنه بالحديث عن السياق الذي تشكَّل فيه النص، ولذلك ينتقد أبو زيد تجاهل السياق في الفكر الديني، ويُرجِع ذلك إلى جانبين، يقول: "ويرتدُّ هذا التجاهل في جانب منه إلى عدم الوعي بقوانين تشكيل النصوص الدينية، كما يرتدُّ في جانب آخر إلى اعتبار النصوص الدينية نصوصا مفارقة لسواها من النصوص اللغوية مفارقة تامة أو شبه تامة"[٦١].

عالج نصر حامد أبو زيد مفهوم الدين كما ورد في القرآ ن الكريم والشعر العربي القديم، ليصل إلى أنّ مفهوم الدين مرادف لمفهوم العادة في الحياة أو الشريعة التي يرتضيها الناس قانونا يسيِّر حياتهم: "الدين إذن هو :طريقة الناس في الحياة، أو الشريعة التي يرتضيها الناس قانونا لحياتهم،...، وفي كل المعاني

---

[٥٧] المرجع نفسه، ص٢٠٥- ٢٠٧.
[٥٨] نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٢١٩-٢٢١.
[٥٩] نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص١٠٩.
[٦٠] نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص٥٧.
[٦١] نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص٩١.

والدلالات تظل كلمة الدين تشير إلى طريقة الحياة التي يعيشها الناس فعلا في حاضرهم، بمعنى أنها لا تشير إلى تراث الماضي بأي معنى من المعاني"[٦٢].
ينفي أبو زيد إلهية الدين وسماوية الشريعة، ويربطه بعادات الناس وما يتفقون عليه من شعائر، هذا التعريف الذي يقدِّمه أبو زيد قد يصلح للدين الأرضي الوضعي الذين يصيغه بعض الناس ويضعون له بعض الشعائر والطقوس التي يتفقون عليها، لكن لا يمكن أن نخضع شريعة الله في جملتها لعادات الناس وما قد يتفقون عليه؛ لأن ذلك يُخضِع الدين السماوي والشريعة الإلهية لعبث البشر، فيغيّون فيه، يحذفون ما لا يعجبهم، ويُضِيفون إليه ما يرضيهم، وهذا بدوره يختلف بين أصحاب هذا الدين من وقت لآخر ومن بيئة لأخرى.
وبناء على هذا المفهوم الذي ينفي قداسة الشريعة، ويجعلها خاضعة لسلطة العادة التي لا ثبات لها أخذ أبو زيد يهاجم مفهوم السُّنَّة؛ لأنها يقوم على مفهوم الدين، والفرق بينهما هو السياق الزمني، يقول: "مفهوم الدين يحيل إلى طريقة الحياة أو الشريعة في سياق الحاضر، في حين يشير مفهوم السنة إلى نفس الدلالة ولكن في سياق الماضي"[٦٣]
يفّرق الدكتور بين الدين والفكر الديني أو الخطاب الديني فيقول: "ولا بد هنا من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة من النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها، ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضا أن تختلف من بيئة واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة الواحدة"[٦٤]، ثم أنكر محاولة الخطاب الديني المعاصر ادعاء قداسة فهمه للدين حتى صار فهمه للدين هو الدين ذاته.

وهذا التفريق بين الدين والفكر الديني هو الفرق بين النصوص وسلطة النصوص، يقول نصر أبو زيد: "من هنا تصح التفرقة بين النصوص والسلطة التي يضفيها عليها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته، ومن هنا تكون الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص هي في حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضفي على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمن والمكان والظروف والملابسات، إنها دعوة للفهم والتحليل وللتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي للنصوص"[٦٥]
ويقول: "ولعلنا نستطيع أن نقول :إن النصوص في ذاتها لا تمتلك أي سلطة"[٦٦]، ويقول: "والسؤال الذي يثار عادة من جانب بعض المدافعين عن سلطة النصوص هو :أليس هناك من سبيل لإبقاء العقل إلا برفض النصوص؟ وهو سؤال ماكر خبيث؛ لأنه لا أحد يرفض النصوص، بل الرفض موجَّه إلى سلطة النصوص، وهي السلطة المضفاة على النصوص من جانب أتباع النقل، والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين العقل والنص لسبب بديهي وبسيط، هو أن العقل هو الأداة الوحيدة الممكنة والفعالية الإنسانية التي لا فعالية سواها لفهم النص وشرحه وتفسيره، ولدينا هؤلاء المدافعون عن النقل بتشويه العقل والتقليل من شأنه، كيف يتلقى الإنسان النص ويتفاعل معه ؟ لقد قام الإمام علي بن أبي طالب في رده المعروف جدا والمشهور على الخوارج حين قالوا" :لا حكم إلا لله "بتأسيس هذا الوعي الذي نحاول شرحه فقال: "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال"[٦٧]
والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جدا والخطير والمغّيب تماما في الخطاب الديني المعاصر أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى، وهذا كله ينفي وجود تصادم بين

---

[٦٢] النص، السلطة، الحقيقة، ص١٥.
[٦٣] نصر أبو زيد، النص، السطلة، الحقيقة، ص١٦.
[٦٤] نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص١٨٥.
[٦٥] نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص١٥.
[٦٦] المرجع نفسه، ص١٥.
[٦٧] المرجع نفسه، ص١٦.

العقل والنص، وإنما ينشأ التصادم بين العقل وسلطة النصوص، ...يصبح التقليل من شأن العقل مؤدياً مباشرة إلى إلغاء النصوص، والنصوص في هذه الحالة تصبح مملوكة ملكية استثمار لبعض العقول التي تمارس هيمنتها باسم النصوص.

تُفِيدنا هذه المقولات السابقة لنصر أبو زيد أنه كان لا يرى لأي نصٍّ من النصوص الشرعية أي مضمون أو معنى مستقر لا يتغير بتفاوت العقول أو تغيُّر الظروف.

المبحث السادس: موقف نصر أبو زيد من قضية الإعجاز

وكان طبيعيًا أن يساير موقفُهُ من قضية الإعجاز موقفَهُ من عملية خلق القرآن وحداثته، وهو موقف المعتزلة. وهنا يقول أبو زيد: "إذا كان تفسير ظاهرة الإعجاز قد انتهى إلى القول باتحاد الدال بالمدلول في حالة القرآن خلافًا للوحي في الأديان السابقة على الإسلام، فإن ثمة تفسيرات أخرى رأت انفصال الدلالة عن المدلول في إعجاز الوحي في الإسلام. وقد ذهب أصحاب هذا التفسير إلى أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصًا لغويًا، بل تنبع من عجز العرب المعاصرين للنص عن الإتيان بمثله كما تحداهم النص ذاته. وكان هذا العجز طارئًا بحكم تدخل الإرادة الإلهية ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والإتيان بمثله.وقد اشتهر بهذا الرأي (وهذا هو المهم) إبراهيم بن سيار النظام من المعتزلة. وقد ذهب / أي النظام كما يروي عنه أصحاب كتب المقالات إلى أن إعجاز القرآن يقع من جهة الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرًا وتعجيزًا، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظمًا"[٦٨].

وهنا نرصد نقطتين: الأولى أن أبا زيد يقول: إن أصحاب هذا الرأي يرون أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ثم يقول: لكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصًا لغويًا. ولا نفهم شيئًا من هذا إلا التخبط والتشتت والتشرذم.

الأخرى: أن نصر أبو زيد لا يعزو الإعجاز للنص القرآني، ولكن لعجز العرب عن الإتيان بمثله. وليته وقف عند هذا الحد، ولم يعلل. ولكنه قال: وكان هذا العجز طارئًا بحكم تدخل الإرادة الإلهية، ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والإتيان بمثله. وهنا يمكن طرح بعض التساؤلات:

منها: إذا كانت الإرادة الإلهية قد تدخلت بصرف العرب عن قبول التحدي والإتيان بمثل القرآن، فلماذا حاول مسيلمة الكذاب تقليد القرآن في عهد النبي محمدﷺ؟بل ويكتب رسالة إلى النبيﷺ بأنه يشاركه في أمر النبوة؟[٦٩] أم أن مسيلمة لا ينتمي إلى جنس البشر؛ فخرج عن عباءة هذه الصرفة؟

وإذا آمنَّا بموضوع الصرفة، فكيف يصرفهم (الله) تعالى عن مجاراة القرآن والإتيان بمثله، ثم يقرعهم في القرآن نفسه بأن يأتوا بمثله، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٣، ٢٤)، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (هود: ١٣، ١٤)؟، ولم يكتف مولانا بهذا التقريع، بل وعدهم بالنار التي أعدت للكافرين.

وإذا سلمنا أن العجز كان طارئًا في ذاك الحين، وأن مسيلمة لم يحاول معارضة القرآن، فمعنى هذا أنه يمكن تحقيقه بعد ذلك، فلماذا لم يأت العرب بمثل القرآن فيما بعد، وبخاصة أن عصر نزول القرآن قد تلته

---

[٦٨] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، ص١٦٤.

[٦٩] أحمد زكي صفوت، **جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة** (بيروت: المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، بدون تاريخ)، الجزء الأول، ص٦٧، ٦٨.

عصور قوية من حيث الثقافة واللغة كذلك؟ وأن بعضهم قد حاول هذا بالفعل؟[٧٠]، أم مازال العجز مستمرًا حتى الآن؟!.

ولنفي الإعجاز عن داخل النص القرآني، يقول أبو زيد في عرضه لرأي عبد القاهر الجرجاني في قضية الإعجاز: "والقضية في ذهن عبد القاهر هي قضية (إعجاز القرآن)؛ وهي قضية لا يقنع فيها عبد القاهر بآراء السابقين عليه ؛ وهي آراء تراوحت بين رؤية الإعجاز في أمر خارج النص ذاته، ورؤيته في صدق إخباره عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل. الإعجاز في رأي عبد القاهر كامن في النص ذاته"[٧١].

ونستعين هنا بموقف عبد القاهر الجرجاني من الصرفة، حيث يورد مقولة الجاحظ (المعتزلي) في هذا الشأن والتي تؤكِّد أنَّ القرآن معجزٌ في نظمه، فيقول: "أم ترى الجاحظ حين قال في كتاب النبوة: ولو أن رجلًا قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة، لتبين له في نظامها ومخرجها، من لفظها وطابعها أنه عاجز عن مثلها، لو تُحُدِّيَ بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها"[٧٢].

أما رأي عبد القاهر نفسه، فيتمثل في قوله: "لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن، وعن أن يأتوا بمثله؛ لأنه معجز في نفسه، لَكِنْ لأنْ أُدْخِلَ عليهم العجز عنه، وصُرفت هممهم وخواطرهم عن تأليف كلام مثله، وكان حالهم على الجملة حال من أُعْدِمَ العلم بشيء قد كان يعلمه، وحيل بينه وبين أمر قد كان يتسع له، لكان ينبغي أن لا يتعاظمهم، ولا يكون منهم ما يدل على إكبارهم أمره، وتعجبهم منه، وعلى أنهم قد بهرهم وعظُم كل العظم عندهم، بل كان ينبغي أن يكون الإكبار منهم والتعجب للذي دخل من العجز عليهم، ورأوه من تغير حالهم، ومن أن حيل بينهم وبين شيء قد كان عليهم سهلًا، وأن سُدَّ دونه باب كان لهم مفتوحًا"[٧٣].

ومعنى كلام عبد القاهر أن العرب أنفسهم لم يتعجبوا من صرفهم عن القرآن ولم يرد ذلك عنهم، وإنما الوارد عنهم هو تعجبهم وانبهاتهم من فصاحته وبلاغته. لكن يبدو أن المفكرين المعاصرين أكثر حرصًا على العرب القدامي من أنفسهم، بل أكثر تعبيرًا عما كان يدور في خلد القدماء ولم يستطيعوا التعبير عنه، فعبروا هم عنه الآن.

واتساقًا مع مفهوم نصر أبو زيد للقرآن بربطه بواقعه، ينتقد الباقلاني؛ لكونه يثبت الإعجاز من داخل النص: "يحاول الباقلاني أن يؤكد أن إعجاز القرآن كامن داخله، وأنه ليس إعجازًا نابعًا من تدخل خارجي لمنع العرب من الإتيان بمثله"[٧٤].

وعلى خلاف ذلك، وتمشيًا مع مفهومه أيضًا، يربط أبو زيد القرآن من وجوه بنصوص الثقافة المعاصرة له، فيقول معترضًا على الباقلاني: "وإذا كان القرآن يمكن أن يشابه النصوص الأخرى من جوانب أخرى من حيث تضمنه لموضوعات مختلفة وأغراض متباينة كالوعظ والقصص والإنذار، وهو في هذا يمكن أن يشبه القصيدة من حيث بدؤها بالنسيب أو الوصف، وتضمنها للاعتذار أو الهجاء أو المدح أو الفخر فإن الخصيصة الثانية / عند الباقلاني التي تميز القرآن عن غيره من النصوص هي النظم العجيب أو التأليف البديع الذي لا يتفاوت ولا يختلف"[٧٥]. أي أن تشابه القرآن بالنصوص

---

[٧٠] انظر فيمن ادعوا النبوة ومحاولة معارضة القرآن: مصطفي صادق الرافعي، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية** (القاهرة: المكتبة التوفيقية، الطبعة الثامنة، بدون تاريخ)، ص١٦٦ – ١٨٧.

[٧١] مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مج ٥، العددين (١، ٢)، ص١٣. وانظر نفيه للإعجاز من داخل النص القرآني، السابق، ص١٦.

[٧٢] عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق. محمود محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، ص٣٨٩.

[٧٣] عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص٣٩٠، ٣٩١.

[٧٤] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، ص١٦٧.

[٧٥] نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، ص١٦٩. وانظر في الربط بين النص القرآني والقصيدة الجاهلية ، السابق، ص١٨٢.

الأخرى أقرب لفهم أبي زيد من كون الإعجاز نابعًا من عملية التأليف. وأي تشابه يمكن أن يلحظ بين القرآن والقصائد الشعرية؟!

وتتعجب عندما تقرأ لعالِم مسيحي يؤمن بإعجاز القرآن من داخله، ويضرب أمثلة من القرآن، بعد إيمانه بـــــأن الوحي هـــــو كلام (الله). يقول توشيهيكو أيزوتسو: "إن مفهوم الوحي سيتميز بفئة من الكلمات التي لا يمكن أن تُستعمل على وجه الخصوص في أي وجـــه من وجـــــــــوه السلوك الكلامي الإنساني المعتاد ، مثل "تنزيل" و"وحي"، إلى آخره. إن كلمة "تنزيل" لا يمكن أن تُستعمل أبدًا للإشارة إلى فعل كلام عابر بين إنسان وإنسان. إن المعنى الأساسي للكلمة في هذه الحالة–من حيث إن أصلها الاشتقاقي– يمنحها وضوحًا خاصًا يحظر عليها أن تُستخدم إلا للتواصل فوق الطبيعي"[٧٦].

إن الإعجاز مرتبط بالقرآن من ناحية اللغة، كما هو مرتبط بغيرها من المناحي، ولولا ذلك ما دعانا الله لتدبر آياته؛ لأن تدبُّر المعاني لا يكون بغير معرفة اللغة مفردات وتراكيب وأساليب ومعرفة خصائصها ودلالاتها وجمالياتها، وما أفنى علماء اللغويات والبلاغة في كل اللغات جل وقتهم في التأليف في هذا المجال.

الخاتمةوالنتائج: توصَّلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، منها ما يلي:

١- اعتماد نصر أبو زيد في نفيه لقداسة القرآن على الفلسفة الغربية وخاصة المذهب الماركسي والتاريخي.
٢- ميل نصر أبو زيد إلى توظيف المنهج العقلي التجريبي في دراسة الخطاب القرآني وما يتعلَّق به من وحي ونبوة.
٣- نتج من توظيف نصر أبو زيد للمنهج العقلي التجريبي أن أنكر أبو زيد الوحيَ وحصر القرآن في تاريخية تشكُّله، بحيث يمكن القول بوقوف النص القرآني عند زمن تشكُّله الأول وعلى الأحداث الأولى التي كوَّنته، مما يقلِّل من أهمية الاعتماد على الخطاب القرآني في حياتنا الحالية، ويجعل النصَّ القرآني مجرَّد كتابٍ تاريخيٍّ خاص بوقت وأحداث وثقافة معيَّنة.
٤- اعتمد أبو زيد على بعض المناهج اللغوية الغربية التي تتوافق مع دعوته وتعينه في تحقيق مأربه مثل منهج التلقي الذي حاول من خلاله أن ينفي أهمية القداسة في ربط القرآن بصاحبه – عز وجل – ودعا إلى ضرورة ربطه بمتلقِّيه، لينقل بذلك سلطة النص من مُنزِلِهِ (الله) إلى متلقيه (الإنسان) فيكون الإنسان بذلك هو صاحب النص ومالكه.
٥- اعتمد أبو زيد في تأكيد موقفه النافي لقداسة القرآن بجانب الفلسفة الغربية والمناهج النقدية الحداثية على بعض المذاهب الإسلامية القديمة وخاصة المذهب الاعتزالي والباطني، فنراه ينفي على غرار المعتزلة مسألة الإعجاز القرآني، كذلك نراه يلحُّ على ترك ظاهر الألفاظ والبحث عن دلالاتها الخفية والباطنة دون وجود أية قرينة تسيغ هذا التأويل.
٦- يقوم مفهوم التجديد عند نصر حامد أبو زيد في الدرس القرآني خاصة والإسلامي عامة إلى التخلُّص من كل ما هو مقدَّس في التراث التفسيري والديني.
٧- بدا ضعف بعض آليات نصر أبو زيد في إقناعنا بانتفاء قداسة القرآن، خاصة فيما يتعلق بسحب ما حدث للتوراة والأناجيل على القرآن، ومن ثمَّ معاملة القرآن والنظر إليه بوصفه كتابا غير مقدَّس، رغم قناعته بتحريف الكتابين الآخرين.

---

[٧٦] توشيهيكو أيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن – علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة. الدكتور هلال محمد الجهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م)، ص٢٤٢، ٢٤٣.

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

قائمة المراجع

أبو زيد، نصر حامد. (١٩٩٠). مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب.

أبو زيد، نصر حامد. (١٩٩٥). النص والسلطة والحقيقة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد. (١٩٩٦). إشكالية القراءة وآليات التأويل (ط٤). بيروت: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد. (٢٠٠٣). نقد الخطاب الديني (ط٤). القاهرة: دار ابن سينا.

أبو زيد، نصر حامد. (٢٠٠٤). دائرة الخوف: قراءة في خطاب المرأة (ط٣). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد. (٢٠٠٧). الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية في الإسلام (ط١). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أيزوتسو، توشيهيكو. (٢٠٠٧). الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم (هلال محمد الجهاد، مترجم). بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

الجرجاني، عبد القاهر. (١٩٩٢). دلائل الإعجاز (محمود محمد شاكر، تحقيق؛ ط٣). القاهرة: مكتبة الخانجي.

دراز، محمد عبد الله. (١٩٧٣). النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن. الكويت: دار العلم.

الزركشي، محمد بن عبد الله. (١٩٨٨). البرهان في علوم القرآن (محمد أبو الفضل إبراهيم، تحقيق). بيروت: دار الجيل.

صفوت، أحمد زكي. (١٩٥٢). جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة. بيروت: المكتبة العلمية.

الرافعي، مصطفى صادق. (١٩٧٤). إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. القاهرة: المكتبة التوفيقية.

مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). صحيح مسلم (محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية.

الكرماني، محمود بن أحمد. (١٩٨١). شرح صحيح البخاري (ط٢). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مجلة فصول. (١٩٨٥). مجلة فصول. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج٥، العددان (١–٢).