التكامل المعرفي لعلوم النص مع العلوم الإنسانية

المؤتمر العلمي الدولي السابع عشر

أ. عمار محمد بشيري
الدراسات اللسانية و الأدبية
المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف، ميلة - الجزائر -

الملخص

تهدف هذه المداخلة إلى الوقوف على الحيل التي اعتمدها العلمانيون للمساس بقدسية النصوص الدينية و لا سيما الإسلامية منها، و على رأسها القرآن الكريم، و حتى لا يُقدح في تعاملهم تجاه القرآن، فقد عوّلوا على مصطلح التأويل بدل الهرمنيوطيقا، باعتبار التأويل مصطلحا استعمله القرآن. بيد أنّ العلمانيين أرادوا تطبيق هذا التأويل منفلتا من كل قيد و شرط، محاولين أنسنة النص القرآني، و بالتالي تأويله حسب المناهج و التصورات التي أفرزتها الحضارة الغربية، من تفكيكية و رمزية و أدلجة و تناص و غيرها.

و سوف نتطرق إلى أسس التأويل في الخطاب العلماني العربي، فمن هذه الأسس (الأصل في الكلام التأويل، لا توجد قراءة بريئة، ليس للنصوص معانٍ ثابتة أو دلالات ذاتية، تأنسن النص القرآني، النسبية، الفراغات أو ما بين السطور، التأويل إنتاج للنص...)، كل هذه الأسس و غيرها سنعرج عليها بالشرح و النقد للوصول إلى زيف هذه الدعوات..

الهرمينوطيقا أو التأويل المنفلت للقرآن الكريم:

ـ تمهيد:

اخترت بدأ مداخلتي هاته بتساؤل متمثلا في ..

أولا: لماذا التعويل على التأويل؟:

يُعوِّل الخطاب العلماني كثيراً على التأويل في قراءته للقرآن الكريم، لأن التأويل مفهوم قرآني يمكن الولوج منه بسهولة إلى الغايات التي يبحث عنها هذا الخطاب وتحت هذه المظلة يمارس هذا الخطاب آلياته في القراءة والتي لا صلة لها بالمفهوم القرآني مطلقا.

لقد قال **هاملتون جب** بصراحة: «.. لكن الأجيال الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى أكثر من هذا القول، فيجب أن يُثبَت لها أن لا شيء في القرآن من التناقض ولا من الباطل ... وأن الفكر العلمي أو الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئاً يعارض سلطة القرآن وأوامره، لنصل بها إلى نتيجة لا نبلغها إلا إذا اعتمدنا على القول بأنه من كلام الله، وأنه لا يجوز الخوض فيه قليلاً أو كثيراً ... فالمطلوب أساساً هو التأويل»[1].

(١) هاملتون جب، «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» ص ١٢٦.

وعلى هذا الدرب يخطو الخطاب العلماني حين يقرر».. ولهذا كان التأويل الطريق الملَكي الذي انتهجه العقل العربي في طلب الحق، بل إنه ي النهاية طريق كل عقل في تعامله مع النص وفي قراءته لتاريخه».[1]

هكذا فالتأويل طريق ملكي، ثم إنه الطريق الوحيد لأنه طريق كل عقل، وفي طلب الحق أيضاً، ولكن التأويل عند الخطاب السالف الذكر هو التحريف، والنسخ، والتزوير، والتقويل !! ربما يظن القارئ أنني أتجنى وأبالغ، ولكن لنقرأ النص التالي: «مع أن مبرر كل مفكر جدير بلقبه أن يمارس التفكير بطريقة مغايرة للذين سبقوه إذا لم يشأ أن يكون مجرد شارح مبسط أو تابع مقلد، أو حارس مدافع عن العقيدة والحقيقة، والتفكير بصورة مغايرة يعني أن نُبدِّل وننسخ أو نُحرِّف ونُحوِّر أو نُزحزح ونُقلِّب أو نُنقِّب ونكشف أو نحفر ونُفكِّك، أو نُرمِّم ونُطعِّم، أو نُفسِّر ونُؤوِّل، فهذه وجوه للتفكير وللقراءة في النصوص لا أزعم أني أقوم بحصرها واستقصائها»[2]. إنها جميعاً معانٍ وآليات ممكنة لقراءة النصوص والتفكير فيها ومن هنا فإن محمد أركون «منشغل منذ زمن بتأويل النص المقدس أو الذي قدسه تراكم الزمن ومرور القرون».[3]

ربما يكون ذلك لأن التأويل بنظر الخطاب العلماني «هو الصخرة العاتية التي تكسرت عليها وحدة الفكر الإسلامي»[4]. وبالتالي يمكن لهذا الخطاب أن يُسهم بدوره في تكسير هذه الوحدة «إن التأويل إحياء لثقافتنا، بل لا إحياء دون تأويل، التأويل هو طريقنا إلى الحياة»[5] . و ذلك لأنه عن طريقه يتم اختراق النص بأفق اجتهادي تجديدي، وإقامة توازن بينه وبين الواقع المتغير.[6]

هذا هو ـ إذن ـ الباعث الذي يدفع الخطاب العلماني للدفاع عن مفهوم التأويل ووضْعه في موضع المظلوم والمُدان في تراثنا وثقافتنا ، فالفكرة الشائعة - بنظره - في تراثنا تُعلي من قيمة التفسير، وتغض من قيمة التأويل [7]، وتتقبل الأول وترفض الثاني وتصفه بأنه ضلال وزيغ.[8]

حصل هذا ـ بنظره ـ في مرحلة متأخرة وخصوصاً على أيدي الأشاعرة، ولذلك فالعودة إلى التأويل عودة إلى الأصل، لأن السلف ـ وفيهم الطبري ومن قبْله ـ كانوا يستخدمون التفسير والتأويل بمعنى

(١) علي حرب، «التأويل والحقيقة» ص ١٤، وينظر: خالد السعيداني، «إشكاليات القراءة «ص ١٤٢.

(٢) علي حرب، «نقد النص» ص ١٣٣.

(٣) محمد أركون، «قضايا في نقد العقل الديني» ص ٢١.

(٤) طيب تيزيني، «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة «ص ٢٦٤.

(٥) مصطفى ناصف، «نظرية التأويل» ص ٥.

(٦) طيب تيزيني، «النص القرآني» ص ٤١٩.

(٧) نصر حامد أبو زيد، «فلسفة التأويل» ص ١١.

(٨) نصر حامد أبو زيد، «التأويل في كتابه سيبويه» ص ٨٨-٨٩.

واحد [1]، ولأن كلمة تفسير وردت مرة واحدة في القرآن، وكلمة تأويل وردت سبع عشرة مرة، مما يدل على أن التأويل أكثر لزوماً وضرورة من التفسير.

كما أن كلمة تفسير في أصل استخدامها تعني الواضح البين، وهي بهذا المعنى لا تعكس المعنى المقصود من حركة الذهن المعرفية إزاء موضوع المعرفة وهو المعنى الذي تدل عليه كلمة تأويل. التفسير يرمي فقط إلى الكشف عن مراد قائل النص ومعنى الخطاب وهو ما لا يكتفي به الخطاب العلماني، لأنه يطمح إلى أكثر من ذلك، إلى انتهاك النص عن طريق التأويل، لأن التأويل صرفٌ للفظ إلى معنى يحتمله. بل يطمح إلى أكثر من ذلك، إلى التفكيك الذي يقْطع الصلة بين النص وقائله وبين المعنى واحتمالاته.[2]

هذا هو التأويل في المفهوم العلماني من حيث المبدأ وهو يبدو لنا جلياً من خلال الأسس التي يقوم عليها.

ثانيا: بعض الآيات التي اشتغل عليها العلمانيون:

سنتطرق إلى بعض الآيات التي ساقها العلمانيون و حاولوا تأويلها تأويلا فاسدا، من ذلك:

ـ ما ذهب إليه محمد شحرور **إلى التغاير والاختلاف بين القرآن والذِّكْر**؛ استنادًا إلى قوله تعالى: «ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ» [ص، ١]، وذلك حين قال: «وإذا نظرنا أيضًا إلى الربط بين القرآن والذِّكْر في سورة (ص) لوجدناهما مربوطين بأداة (ذِي) وهذه الأداة تستعمل للدلالة على صفة الشيء لا على الشيء نفسه...»، إلى أن قال: «إنّ القرآن مجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية، وأساسه غير لغوي ثم جعل لغويًا؛ لقوله: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» [الزخرف، ٣]... والذِّكْر هو تحوُّل القرآن إلى صيغة لغوية إنسانية منطوقة بلسان عربي...»، إلى أن قال: «الذِّكْر ليس القرآن نفسه، وإنما هو أحد خواصه وهو صيغته اللسانية حصرًا»[3]. هذا إذا علمنا أن شحرور لا يؤمن بالترادف في اللغة العربية، فهو يفرق بين القرآن و الذكر و الفرقان و الكتاب، و يرى أن الترادف فيه تغاير و اختلاف من حيث المعنى. و الحقيقة إن بين المترادفات فروقًا في الصفات، والصفة هي زيادة على المعنى الأصلي وليست معنى

(١) ينظر: نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص» ص ٢٥٦.والتفسير حتى عند المتأخرين من الأشاعرة هو التأويل، ولكن التفسير حين يُعْدل به عن المعنى الظاهر لدليل أو لقرينة أو لتعذر الظاهر يسمى عندئذ تأويلاً ، قال الرازي: اعلم أن التأويل هو التفسير «مفاتح الغيب ٧ / ١٥٢ وقال القرطبي:» والتأويل يكون بمعنى التفسير «٤ / ١٦ وقال الجرجاني : «التأويل في الأصل: الترجيع وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى: «يُخرج الحي من الميت» إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالِم من الجاهل كان تأويلاً «الجرجاني «التعريفات» ص ٧٢

(٢) علي حرب، «الممنوع والممتنع» ص ٢٢.

(٣) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، ص٦٢-٦٣.

مستقلا بذاته.

ونوجز ردنا ـ دفعًا لرؤية شحرور الفاسدة في قضية التغاير ـ: إنّ الله ـ عز و جل ـ قال عن نفسه: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» [الحديد: ٣]، فهل هذا العطف يقتضي تغايرًا بالذات فيكون الآخِر غير الأول، ويكون الحديث في الآية عن أربع ذوات؟!

فإن قال: نعم فتلك مصيبة لا نحتاج معها إلى مزيد، وإن قال: إنّ المغايرة باعتبار ما في كلّ اسم من صفة تختصّ به وكلّها أسماء لله وأوصاف، فهذا عين ما نقوله في القرآن والذِّكْر والكتاب.

فأئمة اللغة الذين أنكروا الترادف قالوا: إن بين المترادفات فرقًا في الصفة، و أما شحرور فقال: إن كلًا من المترادفات يغاير صاحبه، فهذا شيء وهذا شيء آخر، فهل اللغة مجال للعبث واللعب، وهل تؤتى البيوت من ظهورها بهذه الطريقة التلفيقية في اللغة؟![1].

ـ يعتبر محمد شحرور «أن قضية الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، هي من المسلمات العقلية وليست حقيقة علمية»[2].

و انطلاقا من ذلك لا يمكن لقضية الإيمان بالله تعالى دحضها علميًّا، كما لا يمكن إثباتها علميًّا، ويرى شحرور أن قضية الإيمان بالله تعالى يستوي فيها **ألبرت أينشتاين** العالم الفيزيائي، مع بائع الخضر البسيط، مما يعني أن أذكى الفلاسفة والأعرابي البدائي في قبول مسألة الإيمان بالله تعالى ورفضها سواء.

وبناء عليه يقرر محمد شحرور؛ أن الملحد الذي لا يؤمن بالله تعالى؛ لا يسأل يوم القيامة ولا يحاسب على هذا الاختيار العقدي، وإنما يُسأل المجرمون فقط، و تأسيسا على نظريته في نفي الترادف فإن المجرم غير الملحد، قال تعالى: «وَلَا يُسْأَلُ عَن ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ» [سورة القصص: آية ٧٨]، فالمجرمون هم أصحاب النار فقط وهم من كفر بالله وأساء لخلقه بحسب تعبير شحرور.

فالآيات القرآنية صريحة في الدلالة على أن الإيمان بالله تعالى حقيقة علمية، منها قوله تعالى:»فاعْلَمْ أَنَّه لا إله إلا الله» [سورة محمد: الآية ١٩]، ولم يقل الله تعالى: فسلِّم بقضية وجود الله تعالى تسليمًا، وإنما كان الأمر أن يسلك مسلك العلم، أي إقامة الدليل والبرهان القطعي الدال على هذه الحقيقة الكونية، والقرآن مليء بالآيات التي تجادل أهل الكفر والإلحاد بالاستدلال بالمخلوقات وإتقان صنعها على وجود الخالق وقدرته وكمال صفاته.

---

(١) ينظر: يوسف الصيداوي، بيضة الديك، ص ٦٢. https://www.youtube.com/watch?v=aNGyJ8ehWkk. من لقاء على اليوتوب

(٢) الواضح من كلام شحرور أنه يتبنى مفهومًا مختلفًا للعلم يتوافق مع الرؤية الغربية التي تعتبر العلم هو ما يخضع لمدركات الحواس، ولكن كيف يفعل شحرور مع عشرات النصوص التي تتكلم عن العلم بمفهوم المدركات العقلية وليس المادية، كيف سيصرفها عن ظاهرها وهو الذي لا يقبل بوجود الترادف في كلام الله تعالى؟

وهنا لا بد من الإشارة إلى معنى العلم: إذ هو إدراك الحقائق على ما هي عليه بالدليل والبرهان.. و البرهان يمكن أن يكون برهانًا عقليًا كدلالة الالتزام، وبطلان الدور، وبطلان التسلسل، والعلة الغائية للخلق، وعدم وجود التناقض، وقانون السببية، ويمكن أن تكون البراهين مادية، كالتجريب والملاحظة، والمشاهدة، والإدراك بالحواس.

وبناء على قانون السببية فإن وجود الله تعالى ـ مبدعًا خالقًا للوجود ـ حقيقة علمية يوجبها العقل، وليست مجرد مسلمة نظرية؛ تقبل الأخذ والرد، وإلا فكيف يستقيم كلام شحرور مع قوله تعالى: «ولا تقْفُ ما ليسَ لكَ بِهِ علمٌ إنَّ السَّمعَ والبصَر والفؤادَ كلُّ أولئك كان عنْه مسْؤولاً» [سورة الإسراء: الآية ٣٦] إلا إذا كان للعلم مفهوم آخر عند شحرور[1].

إن النهي صريح في هذه الآية الكريمة عن إتباع أي قضية لم يقم عليها الدليل والبرهان العلمي، بما في ذلك قضية الإيمان بالله تعالى.

ماذا نفعل بهذا النص الصريح الواضح مع كلام شحرور؟ إن مقتضى كلام شحرور مع هذه الآية التي ينتهى عن إتباع واقتفاء أي قضية لم يقم عليها البرهان العلمي (تعني أن الله تعالى ينهى عن الإيمان به إلها موجودا، ويجعل من الإيمان به شيئًا محرمًا) طالما أن وجوده مسألة لا يمكن إثباتها علميّا؛ ولا يمكن دحضها علميّا، كما يدعي شحرور.

وهنا نقف عند قوله تعالى «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» [سورة آل عمران: آية ١٨]، في هذا النص الصريح نجد اجتماع ثلاثة شهود يشهدون بحقيقة واحدة، وهي: وحدانية الله تعالى ووجوده، هؤلاء الشهود هم الله تعالى، والملائكة، وأولو العلم.

فشهادة الله تعالى هي شهادة الذات للذات، وشهادة الملائكة هي شهادة معاينة لأنهم يسمعون كلام الله تعالى، وأما شهادة أولي العلم فهي شهادة استدلال، لأنهم استدلوا بآثاره على صفاته، وبصفاته على وجود ذاته، وليست هنا الشهادة من أهل العلم شهادة معاينة حسية؛ لأنها شهادة بالغيب، لكن قوة الأدلة العقلية على وجود الله تعالى، جعلتها وكأنها شهادة عيان، ماثلة أمامهم لا يمكن لأي عاقل إنكارها.

إن محاولة شحرور نزع تلازم الإيمان عن العلم محاولة يائسة ترفضها النصوص القرآنية الصريحة، التي تجعل من الإيمان نتيجة حتمية للبرهان العلمي اليقيني.

ويرفضها العقل المنطقي السليم الذي يوجب وجود الله تعالى بناء على القوانين العقلية التي تثبت مسألة الإيمان بالله تعالى كحقيقة يقينية كبرى.

(١) نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص٦٩- ٧٠.

فالقرآن في جوهره هو ثورة على التقليد الأعمى، وتقديس الموروث الذي كان أهل الجاهلية يعتذرون به للبقاء على كفرهم وشركهم، وهم يعطلون عقولهم.

ـ زعَم نصر أبو زيد حين قال: «وقول الله: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»[الحجر: ٩]، لا يعني التدخُّل الإلهي المباشر في عملية الحِفْظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخُّل بالإنسان المؤمن بالبشارة، والحضّ والحثّ والترغيب على أهمية هذا الحِفْظ، وفهم الحِفْظ على أنه تدخّل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدلّ على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه في جوهره الدِّين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجُّهات والإرشادات المضمّنة في القرآن الكريم، وفي سُنّة الوحي الثابتة عن النبي -صلى الله عليه وسلم»[1].

و هو تأويل باطل جانب الصواب من عدة وجوه، أنه مناقض تمام المناقضة لقوله تعالى: {وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}؛ إذْ إنّ هذه الجملة صريحة في أنّ الله وعَد بحِفْظ القرآن بنفسه وذلك في قوله: {وَإِنَّا}، فكيف يقال مع ذلك إنه لا يعني التدخل الإلهي المباشر، مع أنّ التعبير بالتدخّل غير لائق بجلاله ـ جلَّ وعزَّ ـ فالقرآن كلامه، لا كلام غيره، ومن حقّه أن يتكفّل بحفظه وحمايته.

ثم إنه من المقرّر لدى أهل اللغة أيضًا أنّ قوله تعالى: {وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} جملة خبرية، ودعوى أنّ الآية تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة، والحضّ والحثّ والترغيب على أهمية هذا الحِفْظ يجعلها جملة إنشائية على معنى الأمر والطَّلَب، وهذا خلاف الظاهر، ولا يعدل عن الظاهر إلا بحُجّة وبرهان، وهذا من دلائل فساد هذا التأويل مرة أخرى.

كما لا ينبغي إغفال أنّ القرآن الكريم يختلف عن الكتب المنزلة السابقة، حيث إنّ الله أَوْكَلَ حِفْظ الكتب السابقة إلى الناس، وليس الأمر كذلك في القرآن الكريم.

وقد أحسن إسماعيل بن إسحاق القاضي (ت٢٨٢هـ) حين سُئل لِمَ جاز التبديل على أهل التوراة، ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال: قال الله تعالى، في أهل التوراة: {بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ} [المائدة: ٤٤]، فَوَكَلَ الحفظ إليهم، وقال في القرآن: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}، فلم يجز التبديل عليهم[2].

ثانياً: أسس التأويل في الخطاب العلماني العربي:

الكلام عن أسس التأويل في الحطاب العلماني العربي هي نفسها الأسس التي ارتكز عليها التأويل الهرمينوطيقي، الفارق فقط يكون بالأبواق العربية أمثال **أركون وأبو زيد وطيب تيزيني وحسن حنفي وعلي حرب و محمد شحرور**وغيرهم . إنها أسسٌ واحدة، تنتمي إلى أرضية فلسفية واحدة. فما هي هذه الأسس؟

(١) القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج١، ص ٢٨٢.

(٢) عبد الهادي عبد الرحمن، «سلطة النص» ص ١٩ وما بعدها.

١ ـ الأصل في الكلام التأويل:

كل كلام يُتأول لأننا نتعامل مع لغة بشرية نسبية، فالتأويل لازم من لوازم اللغة، وهو صفة ملازمة لكل خطاب دون تفريق بين النص الواضح، «النص» في المصطلح الأصولي، وبين المجمل أو المبهم أو المتشابه[١].

و دون تفريق أيضاً بين العقائد والأمور المعلومة من الدين بالضرورة والمُجمع عليها، وبين غيرها مما هو خاضع للاجتهاد والرأي.» ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به ... حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل ... حتى هذه النصوص فإن لفهمها حدساً تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس».[٢] وعلى ذلك يُعتبر أي شرح وأي تفسير نوعاً من التأويل لأن فيه اختياراً بين الألفاظ والكلمات، وترجيحاً بين الآراء وهذا كله يعكس موقف الباحث، فلا بد ـ بنظر الخطاب العلماني ـ من ملازمة التأويل لذاتية المفسر[٣]. لأن فهم النص لا يبدأ من قراءة النص وإنما يبدأ من خلفية القارئ وثقافته والدوال المكونة لهذه الثقافة وآفاقه المعرفية وبين النص[٤].

والقرآن على ذلك كله متشابه وفيه دلالات محتملة لا تحصى، وتتيح للكل أن ينطقوا باسمه [٥]. وعلى ذلك لا يوجد نص مُحكم أو بالتعبير الأصولي «نصٌّ نص» يدل بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة ولا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وإن وُجد فهو نادر جداً، لأن طبيعة اللغة تعتمد على التجريد والتعميم في دلالتها»، وهذا من شأنه أن يجعل إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص الممتازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص / القارئ. إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله.[٦]

إن النص المحكم ـ بنظر الخطاب العلماني ـ الذي لا يحتمل إلا دلالة واحدة لا وجود له في الأرض، قد يكون موجوداً في السماء، أما أهل الأرض فيريدون النص المتشابه المتعدد الاحتمالات الذي يلبي حاجات الواقع في كل تغيراته وتطوراته [٧]، لأن النص المحكم ذا البعد الواحد الذي يكون أُحادي التصور نص إمبريالي دكتاتوري، أما النص المتشابه المراوغ فهو النص الثري الذي يستجيب لإمكانيات

(١) حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة» ١ / ٣٩٨.
(٢) نصر حامد أبو زيد، «فلسفة التأويل » ص ١٢.
(٣) نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص» ص ١٠١.
(٤) طيب تيزيني، «النص القرآني» ص ٢٤٢.
(٥) نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص» ص ٢٠٤ – ٢٠٥.
(٦) طيب تيزيني، «النص القرآني» ص ٢٦١.
(٧) علي حرب، «نقد النص» ص ٢٠.

القراءة المتعددة.[1]

إن قوة النص في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه، لا في إحكامه وأحكامه [2]، فالنص ليس نصاً على المراد بقدر ما هو حيِّز لممارسة آلياته المختلفة في الحجب والخداع والتحوير، والكبت والاستبعاد، وهذا شأن كلمة الحقيقة ذاتها فهي تُخفي بالضبط ما تشير إليه.[3]

ولشدة وقع الكلام الآنف الذكر قد يظن القارئ المسلم أن هذا الكلام بما أنه صادر عن مسلمين لا يمكن أن يكون القرآن داخلاً فيه، أي لعل المقصود هو النصوص الأدبية وغيرها من نصوص البشر؟ ولكن الحقيقة أن الخطاب المذكور يصرح بأنه لا يفرق بين النص القرآني وغيره من نصوص البشر «فالنصوص جميعها سواء»[4] والقرآن ليس بمنأى عن ذلك ولا عبرة بكلام مفسري القرآن التقليديين، كما يدعي علي حرب.

٢ ـ عدم وجود قراءة بريئة:

هذا منطلق الخطاب العلماني لأن أي تأويل بنظره لابد من أن يستر وراءه بواعث أو غايات «أيديولوجية» فالقراءة لا يمكن أن تكون حيادية على ذلك لأنها تستند إلى ثقافة القارئ ومكوناته الفكرية والعلمية [5]. وإن القول بقراءة بريئة أو خطاب برئ على صعيد الفكر الإسلامي يمثل خطِلا معرفياً لا بد أن ينحدر من موقع «إيديولوجي» وهمي إيهامي[6].

ومن هنا ذهب الخطاب العلماني يردد في مواطن كثيرة هذه الكلمة التي قالها **آلتوسير** وهي أنه لا توجد قراءة بريئة [7].

---

(١) نفسه، ص ١٨.

(٢) علي حرب، «نقد الحقيقة» ص ٠١.

(٣) علي حرب، «نقد النص» ص ١١ ، وينظر: نصر حامد أبو زيد،»مفهوم النص» ص٢١.

(٤) نصر حامد أبو زيد،»مفهوم النص» ص ٢٠٥، وطيب تيزيني «النص القرآني «ص ٣٩

(٥) طيب تيزيني، «الإسلام والعصر» ص ١٢٩.

(٦) طيب تيزيني «الإسلام والعصر» ص ١٢٩ وعبد الهادي عبد الرحمن «سلطة النص» ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ . و نصر حامد أبو زيد «إشكاليات القراءة» ص ٢٢٨ و جابر عصفور «قراءة جديدة لتراثنا النقدي» ١ / ١٤٧، وهاشم صالح في هوامشه على أركون، و ينظر «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ..أين هو الفكر الإسلامي المعاصر» ص ١٤، يقول هاشم صالح : «لا توجد أي كلمة بريئة على عكس ما يتوهم وعينا الساذج الذي يعتقد أنه فهم معنى الكلمة في حين أنه فهم عكسها أو شيئاً آخر غيرها، كل كلمة لها تاريخها وتحولات معانيها وتقلباتها» وينظر: خالد السعيداني «إشكالية القراءة» ص ٢٥٩. وعبد الله الغذامي «الخطيئة والتكفير» ص ١٣. والجابري «نحن والتراث» ص ٨٣.

(٧) نصر حامد أبو زيد «نقد الخطاب الديني» ص ١١٨.

٣ ـ النصوص لا تحوز معاني ثابتة أو دلالات ذاتية:

لا توجد عناصر جوهرية ثابتة للنصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي، الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص[١]، وليس للألفاظ أي دلالة ذاتية[٢]، فالنص لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي، و إمكان تأويلي[٣].

والقراءة لا تخرج من مأزقها إلا إذا توقفنا عن النظر إلى النص بوصفه أُحادي المعنى، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص [٤]، لأن أحادية المعنى خداع على المستوى المعرفي، وأحادية المعنى تعني حقاً إمبريالية النص[٥]، ولذلك فالنص الذي ينص على الحقيقة ينتهي بانتهائها، ولكن النص لا يقول الحقيقة [٦]. إن النص صورة، بلا مضمون وروح بلا جسد، والقراءة هي التي تعطيه المعنى، لأنه عمل إنساني خالص منذ تدوينه الأول حتى قراءته الأخيرة، ولا يحتوي على معنى موضوعي، والقراءة هي التي تحيله إلى معنى، النص عمل إيديولوجي صرف[٧]. ولا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنص، والقصد الإلهي منه [٨]، لأنه لا وجود لهذا المعنى فالمعنى متغير من عصر إلى عصر.

٤ ـ أنسنة النص القرآني:

إن القرآن الكريم في منظور الخطاب العلماني كما أسلفنا لا يفلت من هذه القراءة النسبية المفتوحة فهو «ما إن انتقل من فضائه الإلهي إلى الفضاء الإنساني حتى أخذ يعيش حالة من التشظي الدلالي المعنمي [!!] عبر البشر الفرادى والمجتمعين المتشظين وفق مواقعهم المجتمعية [!!] والمعرفية الأيديولوجية»[٩].

فمنذ أن نزل القرآن إلى البشر أصبح نصاً تاريخياً لأنه تحول من كتاب تنزيل إلى كتاب تأويل فأصبح كتاباً بشرياً «تاريخياً واجتماعياً وتراثياً» [١٠]. إن كتاب التنزيل أطلق كتاب التأويل وأحدث معه نمطاً من القطيعة الإبستمولوجية النسبية[١١] وتحول «النص منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة النبي له لحظة

---

(١) نصر حامد «إشكاليات القراءة» ص ٧٧.

(٢) علي حرب «نقد الحقيقة» ص ٩.

(٣) السابق ص ١٨.

(٤) السابق ص ٢٧.

(٥) علي حرب «نقد النص» ص ١٤.

(٦) حسن حنفي، «قراءة النص» ص ١٥- ١٦.

(٧) نصر حامد أبو زيد، «إشكاليات القراءة» ص ١٥.

(٨) طيب تيزيني، «الإسلام والعصر» ص ١١١ . و إشارات التعجب من وضعنا أردنا أن نلفت نظر القارئ إلى هذه المصطلحات العجيبة المعنمي بدلاً من المعنى أو المعنوي والمجتمعية بدلاً من الاجتماعي.

(٩) السابق، ص ١٢٠.

(١٠) نفسه، ص ١٢٢.

(١١) نصر حامد أبو زيد، «نقد الخطاب الديني» ص ١٢٦.

الوحي ـ تحول من كونه نصاً إلهياً، وصار فهماً «نصاً إنسانياً» لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل.

إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري لقد «تأنسن» النص.[1]

فالنص تدوين لروح العصر من خلال تجارب فردية وجماعية في مواقف معينة متعددة متباينة[2] فهو عمل إنساني خالص، لأنه يتحدث بلغة إنسانية نسبية، فالوحي على ذلك تأنسن عندما تحول عبر الرسول إلى كلمة إنسانية [3] «إن النصوص الدينية ... تأنْسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم.»[4]

٥ ـ النسبية:

ما دام القرآن تأنسن فليس من حق أحد من البشر ـ في منظور الخطاب العلماني ـ أن يُقرر معنىً نهائياً للقرآن، لأنه عندئذ سيضع نفسه وصياً على الناس بوصاية إلهية، حتى على مستوى العقائد لا يمكن لأحد من الناس أن يتكلم باسم الله لأنه سيجعل من نفسه نائباً عن الإله، ومن هنا فليس من حق أحد أن يفرض تصوراً معيناً لله، لأن الله بعيد عن المنال، بعيد عن التصور، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر، وإنما يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور، ثم يتخيلون أن هذه الصورة هي الله ذاته، إن البشر لا يمكنهم أن يتوصلوا إلى الله إلا عن طريق وساطة بشرية هي اللغة، وهي لغة نسبية خاضعة للتأويل، ولذلك على المسلمين أن يُعيدوا النظر في العلاقة القديمة بين الإنسان والله، كما فعل **نيتشه**، عليهم أن يقوموا بتأويل التصور الموروث عن العصور الوسطى، لأن هذا التصور مرعب مخيف يشل حركة الإنسان و فكره و إرادته.

وعندما أعلن **نيتشه** عن موت الله فهو يعني موت تصور معين لله، ذلك التصور كان ينبغي أن يموت لأنه تصور مظلم قمعي، ليحل محله تصور أكثر محبة ورحمة وغفراناً. ويمكن القول إن التصور الحديث يتجلى بالأمل، والخلود، والحرية والعدالة، هذا هو الله بالنسبة للتصور الحديث والعالم الحديث.[5]

هذا هو التأويل العلماني لقضية الألوهية ـ أهم قضية تحدث عنها القرآن الكريم ـ فليس من الضروري أن تظل كما فهمها النبي، لأنه تصور قروسطي، قمعي، مظلم، عنيف، مرعب، إذ لا شك أن أي مؤمن وأي شاك ستطيب نفسه إن تمَكَّن من تفسير الحكمة الإلهية في إهلاك شعب مقابل ناقة تلدها صخرة، كما

---

(١) حسن حنفي، «قراءة النص» ص ١١.

(٢) طيب تيزيني، «الإسلام والعصر» ص ١١٠.

(٣) نصر حامد أبو زيد، «نقد الخطاب الديني» ص ١١٨ - ١١٩.

(٤) محمد أركون، «قضايا في نقد العقل الديني» ص ٢٧٩ - ٢٨٢.

(٥) سيد القمني، «الأسطورة والتراث» ص ٢٧.

لا جدال أن إيجاد تفسير معقول لإفناء قوم نوح في ضوء المعقول الآني الذي يفرض حرية الاعتقاد سيكون مريحاً لكثير من النفوس الحيرى والقلقة.[١]

ومن هنا فإن القرآن ـ بنظر الخطاب العلماني ـ ليس له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيرات يَقرأ كل عصر فيه نفسه، وهو قابل لكل ما يُراد منه، وهكذا وُظِّف في التاريخ، ولا توجد قراءات صحيحة وأخرى خاطئة، فالقراءات كلها صحيحة، والخطأ هو قراءة المعاصرين للقرآن بمنظور غير عصري[٢]. ولذلك فمن» السخف الحقيقي الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد أخيراً المعنى الحقيقي للقرآن[٣]، فليس للقرآن معنى محدد نهائي إنه «يقول كل شيءٍ دون أن يقول شيئاً»[٤]. إنه مفتوح على جميع المعاني، إنه كون من العلامات والرموز، ويمكن أن يتسع حتى لتأويلات المخالفين للإسلام، ويتكيف مع كل الاتجاهات والأغـراض[٥]، لأنه من حق غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي أن يفسروا القرآن بما يوافق ثقافاتهم ومعتقداتهم، ولذلك جاء النص مجملاً عاماً كلياً لأنه رحمة للعالمين وهداية للناس، ومن يتمسك بفهم خاص يعتبره هو الفهم الصحيح بإطلاق يخرج من مظلة الرحمة الإلهية [٦]، ذلك أن القرآن الكريم ـ بنظر الخطاب العلماني ـ «لا ينُص على الحقيقة، لأن الخطاب الذي يكون مجرد نص على الحقيقة ينتهي بانتهاء الوقائع التي هي إجراءات للحقيقة ... النص لا يقول الحقيقة بل يفتح علاقة مع الحقيقة.»[٧]

ولذلك فالتأويل يعني أن الحقيقة لم تُقَل مرة واحدة، وأن كل تأويل هو إعادة تَأَوُّل، ولا مانع أن يأتي التأويل بالمتناقضات، وكلما كان النص عصيّاً على الفهم كلما أمكن توظيفه بشكل أكثر والنص القرآني قادر على توليد مختلف القراءات والتأويلات حتى التعارض والشقاق.[٨]

٦ ـ التأويل إنتاج للنص:

التفسير والشرح للنص في منظور الخطاب العلماني خُدعة، لأن الشرح يحل محل النص، ويعيد إنتاج النص، فهو نص جديد، لأنه لا ترادف في اللغة ولا اشتراك[٩]. إن القارئ يخلق النص، فهو خلاق آخر

(١) حسن حنفي، «التراث والتجديد» ص ١١٢.

(٢) محمد أركون، «الوحي، الحقيقة، التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن» ص ٣٦.وينظر: خالد السعيداني، «إشكالية القراءة» ص ٢٠٦.

(٣) طيب تيزيني، «النص القرآني ..» ص ٢٤٣.

(٤) نفسه، ص ٢٨٥.

(٥) علي حرب، «نقد النص» ص ١٤.

(٦) علي حرب، «نقد الحقيقة» ص١٢.

(٧) محمد أركون، «الفكر العربي» ص ٤٣.

(٨) علي حرب «نقد النص» ص ٩ ، ١٠.

(٩) حسن حنفي «قراءة النص» ص ١٢.

يواكب خلاق النص حيث» يصبح القارئ مؤلفاً كما كان المؤلف قارئاً، ويتحول العمل الفردي إلى عمل جماعي، النص إذن إبداع مستمر، وخلق جماعي، لا فرق بين تأليفه وقراءاته، بين وضعه وانتحاله، بين فهمه وشرحه».[١]

فالقراءة للنص هي عملية إكمال من خلال التراكم المعرفي، تتم في الزمانين الوجودي والتاريخي من خلال شعور الفرد والجماعة وتراكم الخبرات فيهما معاً، وبعد كل تراكم معرفي يأخذ النص أبعاداً جديدة لم تكن مقروءة فيه من قبل، ولا تكون موجودة في النواة الأولى للنص، وهذا هو معنى إنزال القرآن على سبعة أحرف أي على مستويات تفسير النص طبقاً لأعماق الشعور، وطبقاً لتراكم المعرفة من عصر إلى عصر، فالآيات ليس لها حقيقة معينة إلا ما في شعور الإنسان، وقراءتها لا تحتاج إلاَّ إلى خبرة القارئ الشخصية واليومية التي يكتسبها من خلال تجربته ومعايشته للحياة والواقع.[٢]

وهكذا في منظور الخطاب العلماني فإن الشرح» الفرع» ينسخ الأصل، أي أن النص الشارح ينسخ النص المشروح، فالمؤلف الذي يؤلف كتاباً لكي ينقذك من ضلالك[٣] يصبح كلامه أولى من الكلام الإلهي، وهذا شأن كل خطاب يدور حول النبوة والله والأصول، إنه يعمل للحلول محل النصوص التي سبقته بدءاً من النص القرآني حتى آخر كلام قيل حوله[٤]، لأنه من المستحيل حصول تطابق دلالي بين خطاب التفسير، والنص المراد تفسيره.[٥]

وبذلك تتحول علاقة القارئ بالنص إلى علاقة ناسخ بمنسوخ، لأن القراءة للنص ليست استهلاكاً، وإنما إعادة إنتاج وإعادة كتابة له[٦]، وعليه فلا سبيل إلى إيجاد قراءة موضوعية لأي نص، وستظل القراءة تجربة شخصيته[٧]، ويظل إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين القارئ والنص، ويظل النص متجدداً بتعدد القراء من جهة، وباختلاف الظروف من جهة أخرى.[٨]

---

(١) حسن حنفي، «في فكرنا المعاصر» ص ١٨٠.

(٢) علي حرب، «نقد النص «ص ١٩ . وينظر «تركي علي الربيعو» العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية ص ٣٣.

(٣) علي حرب، «الممنوع والممتنع» ص ٣٠.

(٤) عبد الله الغذامي، «الخطيئة والتكفير» ص ٧٢.

(٥) نفسه، ص٨٣.

(٦) نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص» ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٧) علي حرب، «التأويل والحقيقة» ص ١٩، و ينظر: آسيا المخلبي، «مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر ، نصر حامد أبو زيد نموذجاً» ص ٥٨.

(٨) محمد أركون، «تاريخية الفكر» ص ٢٩٩.

٧ ـ الرمزية:

الإنسان في الخطاب العلماني «يحيا بالرمز وفي الرمز وللرمز» [١].

من هنا يلح هذا الخطاب على جعل القرآن الكريم مجموعة رموز أو مجازات لكي يستطيع أن يرمز بها لما يريد، ويضمنها بما يرغب، فالرمزية تُتيح للقارئ حرية أوسع في تقويل النص، وعليه فالقرآن ـ بنظر الخطاب العلماني ـ كالأناجيل ليس إلا «مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً»[٢]. ولغة القرآن بنظر هذا الخطاب نادراً ما تكون تصريحية، وإنما هي تلميحية في معظم الأحيان ولذلك فإنها قابلة للتعميم على الأحوال المختلفة.

و من هنا يستدل الخطاب العلماني بأحاديث منسوبة إلى النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ مثل «لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة»[٣]. وأيضاً «القرآن نزل على وجوه كثيرة فخذوا بوجهه الحسن أو الأحسن»[٤]. يقولون ذلك من أجل أن يقبل القرآن التعددية القرائية ويقبل عملية التشظي إلى ما لا نهاية أي قابليته لأن يعني باستمرار. «لو لم نتخذ هذا الموقف التعددي منهجياً لكنا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية ألا وهي قابليته لأن يعني، أي لأن يعطي معنى باستمرار ويولد هذا المعنى»[٥] أي «قابليته لتوليد المعنى وللإيحاء»...هذه الفكرة الغالية جداً على رولان بارت.[٦]

٨ ـ التناص:

ويُعْنون بذلك ـ أي العلمانيون ـ أن القرآن الكريم أسهمت في تشكيله نصوص سابقة عليه كالتوراة والإنجيل والشعر الجاهلي والسجع وغير ذلك. وهو ما حاول أن يؤسس له من خلفية ماركسية نصر حامد أبو زيد.[٧]

هذه هي الأسس التأويلية التي تتم قراءة القرآن الكريم من خلالها وهي أسس هرمينوطيقية، لا صلة لها بمفهوم التأويل في الإسلام ولكن لابد من الإشارة إلى أن هذه التأويلية العلمانية المفتوحة تستند في

---

(١) هاشم صالح، هوامشه على كتاب أركون» القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» ص ١٥٤.

(٢) محمد أركون، «الفكر الإسلامي .قراءة علمية» ص ٢٤٥.

(٣) طيب تيزيني، «الإسلام والعصر» ص ١٠٣. والحديث لم أجده في الكتب التسعة ولكن قال الحافظ العرقي عنه أخرجه ابن عبد البر من حديث شداد بن أوس وقال: لا يصح مرفوعاً وهو بلفظ »لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله وحتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة «انظر: للحافظ للعراقي» المغني في حمل الأسفار في الأسفار»بهامش إحياء علوم الدين الجزء الأول كتاب العلم.

(٤) طيب تيزيني، «الإسلام والعصر» ص ١١٢ - ١١٣ - ١٢٣.ومحمد أركون، «الفكر الإسلامي قراءة علمية» ص ٢٧٤ وخالد السعيداني، «إشكالية القراءة» ص ٢٢٣.

(٥) طيب تيزيني، «النص القرآني» ص ١٦٠.وانظر له : «الإسلام والعصر» ص ١١٢ وانظر : علي حرب، «نقد النص» ص ٨١.

(٦) خالد السعيداني، «إشكالية القراءة» ص ٢٢٣.

(٧) محمد أركون، «الفكر الإسلامي قراءة علمية» ص ٢٧٤، وينظر: علي حرب، «نقد النص» ص ٨١.

قراءتها للنص القرآني على بعض المفاهيم الأصولية والصوفية وذلك لتقويل القرآن بكل ما يرغب به قرّاؤه ومن ثم تكريس تاريخيته ونسبيته.

ومن هذه المفاهيم:

- الكلية والإجمالية التي تبدو في القرآن «المجمل في أصول الفقه».
- المحكم والمتشابه.
- الظاهر والباطن.
- القراءات والأحرف السبعة، وهو ما يسميه طيب تيزيني» اختراق النص مثنياً».
- العموم والخصوص.

هذه بنظر الخطاب العلماني مداخل كبرى لجعل النص مرناً مطواعاً لكل التأويلات والتفسيرات والاجتهادات.

و خلاصة القول ...

نتساءل هل القرآن الكريم نزل للبشر ليكون عقيدة وقانوناً وتشريعاً يمكن تطبيقه في الحياة العملية السلوكية أم أنه نزل لمجرد الترف الفكري والتأمل العقلي والأدبي المجرد؟

وهل يمكن لنا أن نفسر القوانين الوضعية التي تنظم حياة البشر بناء على ما تقرر في المناهج التأويلية الحديثة كما رأينا؟ وهل يمكن للمحامي البارع أن يستخدم هذه التأويلات في الدفاع عن المجرمين مثلاً؟

وأيضاً: هل يمكن لنا أن نفهم القوانين الأوربية بل حتى الروايات العالمية كروايات **شكسبير** بناء على القواعد والمناهج الأصولية واللغوية الإسلامية، ألا يدخلنا ذلك في دوامات من التيه الفكري، و الخطل المعرفي؟

وهل من حقنا تجاهل الإحالات التي يؤكد عليها القرآن الكريم دائماً لفهمه وتنزيله ومن أبرز هذه الإحالات اللغة العربية والسنة النبوية؟ وهل القصد هو الفهم والتنزيل على الواقع حقاً أم مجرد السياحة الفكرية؟

إن المناهج الحديثة بمقدار ما تكون مفيدة ونافعة في حفز الفكر على التأمل والتجديد، وتنشيط الخيال الإنساني، وإثراء النصوص الأدبية بألوان من التداعيات الإبداعية تكون وبالاً إذا نقلت من وظيفتها الإبداعية هذه لتكون أداة تقويلية أو تحريفية في النصوص الدينية أو القانونية.

وأختم مداخلتي كما بدأتها بتساؤل موجه إلى العلمانيين العرب الذين يدّعون قابلية القرآن لكل تأويل

يؤُول في النهاية إلى إنكار بيانية الخطاب القرآني و إعجازه، وقابليته للتطبيق بناء على ذلك، والقول بانتفاء الحكمة عن الله تبعا لذلك؛ و الذي يُحرج هذه الفئة من العلمانيين حقا هو: لمَ لمْ تُنجزوا إلى الآن تفسيرا كاملا للقرآن الكريم، ما دمتم تؤمنون به، وتريدون له قراءة مستنيرة تناسب العصر؟

الخاتمة

نستنتج مما سبق بالقول: إن غموض العلامة، وتشتت النص، والرمزية المطلقة، ولا نهائية المعنى، وانعدام البراءة في القراءة، و التناص..، كل هذه الأسس و غيرها التي تقوم عليها الهرمينوطيقا الغربية والتي تغذى عليها الخطاب العلماني العربي تعتبر أساساً للخطاب العلماني بشكل عام، ولقراءته للقرآن الكريم بشكل خاص. ومهما حاول الخطاب العلماني جاهداً أن يخفي أيديولوجياته، ويتستر على تسوُّلاته، فإن الحقيقة لا بد أن تمزق الأقنعة.

و من هنا ينبغي أن ننبه إلى جملة من الأمور:

ـ أن فعل التفسير و التأويل للقرآن الكريم في التراث الإسلامي لم يكن متاحاً لأي كان، و إنما تحمل عناء جهده أهل الاختصاص، ووُضعت للمؤول شروط و للتأويل ضوابط.

ـ أنه و إن كانت هنالك بعض مسائل الخلاف في التأويل التراثي، فإنها لم تبلغ ما بلغته جرأة بعض الحداثيين في الدعوة إلى القطيعة مع موروث التفاسير التراثية.

ـ أن اعتماد القراءات و المناهج الحديثة في التعامل مع النص القرآني المقدس، يحوّله إلى مجرد نص أدبي له بنية لغوية و نصية، و يجرده من باقي الوظائف المعرفية و العقدية.

ـ أن بعض نظريات القراءة المعاصرة و إن أخذ منها القليل فإنه يردّ منها الكثير، كونها تطرح فكرا غربيا، أنّى له أن يسقط على نص مقدس مكتوب باللغة العربية و يكون له النجاح.

ـ أن المفاهيم التي جاء بها بعض المفكرين المعاصرين مخالفة لكل المسلمات و طاعنة حتى في صحة القرآن الكريم، و مخالفة للدين و الشرع معاً.

ـ أنه و مهما بلغ التراثيون من نجاحات في التفسيرات اللغوية و الفقهية، إلا أنهم غفلوا عن عدة جوانب يحملها النص القرآني و حان الوقت لأن تتداركها القراءات المعاصرة، سيما الجانب العلمي منها.

ـ أن النص القرآني يدعو للتدبر و التفكر في كل العصور و الأزمان، و لم يغلق أبدا باب الاجتهاد و القراءات الجديدة إن اقترنت بالنية الصادقة.

كما أريد اقتراح بعض التوصيات:

١ـ إدراج تخصصات جامعية، مثل مقارنة الأديان تقوم بمقارنة المناهج التفسيرية.

٢ ـ توفير الكتب و البحوث التي تحوي الرد على النظريات الشاذة في القراءات المعاصرة للباحثين حتى يضطلعوا على الرد عليه، تفاديا للتأثر و التشكيك في السيرة و العقيدة و الفهم الصحيح لمقاصد القرآن الكريم.

٣ ـ توفير جهود القراءات المتجددة للنص القرآني في الجوانب التي غفل عنها القدامى و ليس في المجال نفسه.

ـ استغلال التطور العلمي التكنولوجي الحاصل في التدبر في آيات الله العلمية، إيمانا بمسايرة القرآن لكل زمان و مكان، و إثباتا أن النص القرآني لا يتناقض مع ما توصل إليه العلم الحديث.

مراجع البحث:

١ ـ آسيا المخلبي «مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً»، جامعة نواكشوط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، بحث لنيل الشهادة المتريز في الفلسفة ١٩٩٤/ ١٩٩٥ م.

٢ ـ إمبرتو إيكو، «التأويل بين السيميائيات والتفكيكية «، تر: سعيد بنكران، المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٤ م.

٣ ـ بول ريكور، «من النص إلى الفعل»، تر: محمد برادة و حسان يورقية، دار عين، القاهرة، ط١، ٢٠٠١ م.

٤ ـ بيير. ف . زيما، «التفكيكية دراسة نقدية»، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٥ ـ تركي علي الربيعو «العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.

٦ ــ حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ج١، ١٩٩٩م.

٧ ـ حسن حنفي «قراءة النص»، ضمن الهرمينوطيقا و التأويل، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ط٢، ٢٠٠٣ م.

٨ ـ حسن حنفي، «التراث والتجديد» موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط٤، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٩ ـ حسن حنفي، «في فكرنا المعاصر» ، دار التنوير للطباعة و النشر، ط٢، ١٩٨٣م.

١٠ ـ خالد السعيداني، «إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ، نتاج محمد أركون نموذجاً» جامعة الزيتونة، ١٩٩٨م.

١١ ـ رولان بارت «لذة النص» تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، حلب، ط١، ١٩٩٢م.

١٢ ـ رولان بارت، «هسهسة اللغة»، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، حلب، ط١، ١٩٩٩م.

١٣ــ سيد القمني، «الأسطورة والتراث»، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط٣، ١٩٩٩م.

١٤ ــ سيغموند فرويد، «الطوطم و التابو»، تر: بوعلي ياسين، دار الحوار للنشر و التوزيع، سورية،

ط١، ١٩٨٣م.

١٥ ــ سيغموند فرويد، «موسى والتوحيد»، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط٤، ١٩٨٦م.

١٦ ــ الشريف الجرجاني «التعريفات»، د.ط، د.ت.

١٧ ـ طيب تيزيني، و محمد سعيد رمضان البوطي، «الإسلام والعصر تحديات و آفاق»، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٨ ـ طيب تيزيني، «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، دار الينابيع للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، ١٩٩٧م.

١٩ ـ عبد العزيز حمودة، «المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك»، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٣٢، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، ١٩٩٨م.

٢٠ ـ عبد السلام المسدي، «قضية البنيوية دراسة و نماذج»، المطبعة العربية، تونس، ط١، ١٩٩١م.

٢١ ــ عبد الله الغذامي، «الخطيئة والتكفير. من البنيوية إلى التشريحية»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤، ١٩٩٨م.

٢٢ ــ عبد الهادي عبد الرحمن، «سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني»، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م .

٢٣ ــ عبد الوهاب المسيري، «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية»، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م.

٢٤ ـ علي حرب «التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية»، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م.

٢٥ ـ علي حرب «نقد الحقيقة»، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م.

٢٦ ـ علي حرب «نقد النص»، المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥م.

٢٧ ـ علي حرب، «الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة»، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م.

٢٨ ــ فخر الدين الرازي، «مفاتح الغيب(التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ج٧، ١٤٢٠هـ.

٢٩ ـ القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب.

٣٠ ــ محمد أركون، «الفكر الإسلامي، قراءة علمية»، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م.

٣١ ـ محمد أركون، «الفكر العربي»، ترك عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط٣، ١٩٨٥م.

٣٢ ــ محمد أركون، «الوحي، الحقيقة، التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن»، تر: العربي الوافي، مجلة

الثقافة الجديدة، المغرب، ع ٢٦ ـ ٢٧، السنة السادسة، ١٩٨٣م.

٣٣ ـ محمد أركون، «تاريخية الفكر»، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م.

٣٤ ـ محمد أركون، «قضايا في نقد العقل الديني أو كيف نفهم الإسلام اليوم»، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠م.

٣٥ ـ محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، تر: صالح هاشم، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٣٦ ـ محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق.

٣٧ ـ مصطفى ناصف، «نظرية التأويل»، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط١، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٣٨ ـ ميجان الرويلي وسعد البازعي، «دليل الناقد الأدبي»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٢م.

٣٩ ـ ميشال فوكو، «حفريات المعرفة»، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م.

٤٠ ـ نصر حامد أبو زيد «إشكاليات القراءة و آليات التأويل»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.

٤١ ـ نصر حامد أبو زيد «نقد الخطاب الديني»، سينا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م.

٤٢ ـ نصر حامد أبو زيد، «فلسفة التأويل..»، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

٤٣ ـ نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.

٤٤ ـ هاملتون جب، «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»، المكتب التجاري للطباعة و التوزيع و النشر، د. ط، ١٩٦١م.

٤٥ ـ يوسف الصيداوي، بيضة الديك، المطبعة التعاونية.