تَأرِيخِيَةُ النِّصِ القُرْآنِي
مِن التَّأوِيلِيَةِ إلى التِّفْكِيكِيَةِ

بحث مقدم للمؤتمر الدولي السابع عشر
لكلية الإمام الأعظم / الجامعة

«التكامل المعرفي لعلوم النص مع العلوم الإنسانية»

تقديم
أ. د. عمر عبد عباس الجميلي
دائرة المؤسسات الإسلامية / ديوان الوقف السنّي

المقدمة

الحمد لله الهادي الى سواء السبيل، والصلاة والسلام على البشير النذير محمد بن عبد الله وعلى آله الطيبين والتابعين لهم بإحسان الى يوم الدين.

أما بعد؛ فالإسلام دين الله المرتضى للخليقة، جاء بوحي السماء الى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، قرءانا عربيا غير ذي عوج، كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه.

قد لا نجانب الصواب إن قلنا أن إشكالية الفهم للنص القراني ومحاولة تفسيره، والسعي إلى تأويله، لم تكن أحدوثة جديدة، بل إنها أطروحة قديمة، نشأة منذ القرن الأول للرسالة الخالدة، وقد استخدمت ثمة وسائل وآليات، لمعالجة ذلكم الفهم، وانضاج عملية التأويل، فبرز التعاطي مع مصطلح المحكم والمشتابه، مرورا بعملية الفهم الظاهر والباطن للنص، وصولا إلى المرحلة الراهنة التي مارست الإفادة من التحليل التأريخي والسميائي، والتفكيكي، والأنثربولوجي، والألسني، وغيرها من المناهج النقدية ، في إنتاج عملية تأويلية يفهم ضمن إطارها النص القراني.

لقد سعى المفكرون الحداثيون العرب، إلى إعادة القراءة للنص القراني، عبر الدعوة إلى تأريخيته، متسلحين بآليات، ووسائل المناهج الغربية، في التعاطي مع العلوم الإنسانية، واخضاع نصوص القران الكريم لما طرحته التأويلية الهرمنوطيقيا الغربية، قراءة تتجاوز الفهم الكلاسيكي-على حد تعبيرهم-، يتجاذبها من كل جانب التجديد في الآليات، والأدوات الجديدة لقراءة النصوص، ومنها المقدس، فتحولت مشاريعهم الفكرية في التعامل مع النص المقدس، من حال الاعتقاد، إلى حال الانتقاد، وصولا إلى أنسنة النص القرآني، وما هذا الفكر الحداثي إلا امتداد لفكرة القرآنيين التي ظهرت مطلع القرن العشرين، وهي الأخرى امتداد للفكر الإعتزالي القديم، ومع مرور الأيام فقد بات مكشوفا أمره، ودعوته الرامية إلى هدم القداسة والإعتبار للقران الكريم.

مشكلة البحث:

تتجلى أهمية الإشكال في استعادة التفسير للنص القراني، عبر الأليات الغربية التي مارسها الفكر الغربي في تعاطيه مع النص المقدس(التوراة والإنجيل)، رغم إجهاضه فيما بعد لتلك الأليات، فالفكر الحداثي العربي المعاصر، سعى إلى إسقاط تلكم المناهج على النص القراني، محاولا انتاج مشروع تنموي نهضوي، من خلال إعادة القراءة للنص القراني، متجاوزين المفهوم الإسلامي "للوحي" ومعتبرين في الوقت ذاته أن الوحي القراني خطاب إلهي للبشر، تعلق بواقعهم، وجاء مواكباً لمستجدات ذلكم

الواقع، يتم ذلكم الفهم الحداثي عبر التركيز على مدخل أدبي لغوي، يفهم من خلاله ذلكم النص، عبر الهرمنوطيقا، مستعيرين لذلكم المدخل مصطلح التأويل الذي لازل آخذا في التطور الدلالي، متسما بعدم الوضوح، ولعل جملة من التسائلات تبين بجلاء حجم الإشكال الذي سينبري البحث لدحضه، ومنها:

١. هل يسعى التأويل الحداثي إلى أنسنة النص الإلهي؟

٢. هل ما يتوخاه التأويل الحداثي هو تفكيك النص القراني وابعاده عن قداسته؟

٣. هل في إعادة القراءة الحديثة للنص القراني التي يتبناها الفكر الحداثي، تأثر بحركة الاستشراق، وإعادة أفكارها.

٤. هل في الآليات والإجراءت المستخدمة في حقل الدراسات الإنسانية، ثمة عون على إعادة تفسير النص القراني؛ بغية انتاج رؤية عصرية تتبنى الفهم التام؟

الدراسات السابقة

اعتنى الباحثون في حقل الدراسات الأكاديمية بعرض ونقد تلك الطروحات الفكرية للقراءة التأويلية الحديثة Lecture Interpretative Modern، وقد أفاد الباحث من جملة ما كتب من دراسات وأبحاث.

الإضافة التي تتوخاها هذه الورقة البحثية مناقشة ظاهرة تأريخية النص القراني مع عرض موجز عبر نظرة شمولية لأرباب الفكر الحداثيى لظاهرة الوحي، واظهار للتفكيك النصي والتأويل الهرمنوطيقي الذي رامه أقطاب ذلكم الفكر.

وقد انتظمت هذه الورقة من مطالب ثلاثة جائت على النحو التالي:

المطلب الأول: مصطلحات الدراسة (التفكيكية، الهرمنيوطيقا) تحرير وبيان

المطلب الثاني: تأريخية النص القراني ومفهوم الوحي.

المطلب الثالث: نماذج دالة لتحليل القرآن الكريم عند (محمد أركون ، محمد شحرور).

وأعقبت ذلك بالخاتمة والتوصيات.

سائلا الله تعالى التوفيق والسداد

إنه سبحانه نعم المولى ونعم النصير ..

المطلب الأول: مصطلحات الدراسة (التفكيكية، الهرمنيوطيقا) تحرير وبيان

قامت التفكيكية على أصول الفلسفات السابقة، وهي النتيجة النهائية، لمجموعة من المدارس الفلسفية الموجودة بعد الحداثة، و وهي شكلٌ من أشكال التحليل الفلسفي والأدبي، ورغم أن التصنيف العام للمشروع التفكيكي، يتسم بالتمرد والثورة على كل شيء، إلا أن هذا التمرد نشأ؛ من تاريخ النقد الأدبي، الذي كان ضمن قوالب تقليدية منضبطة، وخطابات أدبية معينة، فدعت التفكيكية إلى التحرر التام منها مصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التى يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني «الكتاب المقدس"،، وهو علمٌ مرتبطٌ بعددٍ من العلوم الأخرى، ويتميّز بأنّه أساسٌ لسائر العلوم.وفي الصفحات التالية تجلية تلك المصطلحات وبيان سماتها ومصدر نشأتها.

أولا التفكيكية

تعريف التفكيكية:

التفكيك أو التقويض هو المصطلح الذي أطلقه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا «Jack Derrida»[1] (١٩٣٠-٢٠٠٤) على القراءة النقدية التي اتبعها في مهاجمته للفكر الغربي «الماورائي»، متأثراً في ذلك بمصطلح التفكيك لدى مارتن هايدغر «Heidegger» الذي استخدمه في كتابه الكينونة والزمان[2].

وهذا المصطلح في القواميس الفرنسية يعني الهدم والتخريب، إلا أن المقصود من التفكيك بحس التفكيكين أنفسهم إنما يقصد المعنى الإيجابي للكلمة، أي بمعنى إعادة البناء والتركيب، وتصحيح المفاهيم، وتقويض المقولات المركزية[3].

كما أن ذلكم المصطلح الغربي النشأة والترعرر، يعصب إلى أمد بعيد إيجاد حد له، يمكن وصفه بأنه جامع مانع، إذ المصطلحات خاضعة لمحيطها الناشئة فيه «فأي مصطلح ينتمي إلى المنظومة الفكرية والفلسفة للمحيط الذي يولد فيه ويكتسب مناعة وخصوصية من طبيعة اللون الذي يقتضيه ويلتزمه»[4].

---

(١) جاك دريدا فيلسوف فرنسي (١٩٣٠ - ٢٠٠٤) صاحب نظرية التفكيك، اشتهر بنقده الشديد للبنيوية وروّادها، ومن أهم الكتب التي ألّفها لعرض نظريته التفكيكية (علم الكتابة) و دريدا، ٢٠٠٠ (،و (الصوت والظاهر «الفينومين»). ينظر: طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ٢٨٣

(٢) الرويلي و البازعي، ١٩٩٥ : ١٠٧

(٣) حمداوي، ٢٠١٩ ، ينظر: ٨٤ .

(٤) عبد الغني بارة الهيرمينوطيقا والفلسفة:٨٤.

وإن الصياغة المصطلحية لأي مصطلح لا بد لها من ثلاثة مراحل كيما يكون المصطلح معتليا على الغموض، فبداية كل مصطلح تكون بـ(التقبل ثم التفكييك ثم التجريد)[1].

يراوغ الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في إعطاء تعريف يفصح عن ذلكم المصطلح قائلا: «إن صعوبة تحديد مفردة التفكيك، وبالتالي ترجمتها، إنما تنبعان من كون جميع المحمولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية، وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد وهذه الترجمة، خاضعة هي الأخرى للتفكيك وقابلة له، مباشرة أو مداورة، إلخ... وهذا يصح على كلمة التفكيك وعلى وحدتها، مثلما على كل كلمة...»[2].

ورغم ذلك إلا أنه يقارب وصف التفكيك بقوله: « حركة بنائية وضد البنائية في الأن نفسه»[3].

ويرى الناقد الاسترالي ديفيد بشيندر أنها «نظرية تهدف إلى إنتاج تغييرات لنصوص خاصة، أقل مما تهدف إلى فحص الطريقة التي يقرأ القراء هذه النصوص»[4].

بينما يجنح الفيلسوف الأنكليزي كريستوفر نوريس الى أن مصطلح التفكيك يعني: «تفتيش يقظ عن السقطات أو نقاط العمى أو لحظات التناقض الذاتي حيثما يفضح النص لاإراديًّا التوتر بين بلاغته ومنطقه، بين ما يقصد قوله ظاهريًّا وما كره أن يعنيه رغمًا عنه»[5].

ويذهب محمد سكران الى أنها «فصل العناصر الأساسية بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة الكامنة بين هذه العناصر، والتغيرات الموجودة في هذا النموذج أو هذا البناء الذي يراد تفكيكه»[6].

ويعرف علي حرب التفكيك على أنه «قراءة في محنة المعنى وفضائحه للكشف عنً نقائض العقل وأنقاض الذي هو محل الخلاف الواقع، إذ يقول لا مجال للوصول إلى المعنى المراد أبدا . وعلى هذا تبدو المفاهيم متقاربة متماسكة ومتمة لبعضها البعض. والتعدد والالتباس»[7].

وتكاد تلتقي جل الدراسات في تصوير معنى التفكيكية بأنه صادق على معنى « التهديم والتخريب وهي دلالاتُ ويدل مصطلح التفكيك نظ تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية لكنه في مستواه الدلالي

---

(١) عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي:٥٠.

(٢) جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص٦٢.

(٣) كريستيان ديكان، حوار مع جاك دريدا، (العدد: ١٨، ١٩٨٢م، مجلة الفكر العربي المعاصر)، ص٢٥٤.

(٤) ديفيد بشيندر، نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، تر: عبد القدوس، (ط١٩٩٦:م، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة)، ص٧٥.

(٥) مروان علي حسين أمين: التفكيكية عند جاك دريدا، مجلة الكلية الإسلامية النجف الأشرف العدد ٤١أ المجلد ٢ ،١٩٩٧ ص.٤٦٠.

(٦) محمد محمد سكران، التربية والثقافة فيما بعد الحداثة ، (ط١، ٢٠٠٦م، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة)، ص٥٩.

(٧) علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار فارس، عمان، ط١، ٢٠٠٥م، ص:٢٦ـ٢٧.

العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها»[1].

و الفكر (التفكيكي) « ينطلق من مقولتي « تفكيك المعنى» و» المعنى المرجأ» لكي يخلص الى أن المعنى الحقيقي للنص هو «لامعناه» أو هو «فراغه من المعنى»[2].

نشأة التفكيكية:

تعنبر التفكيكية استراتيجية للقراءة الناقدة أسسها الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا وهو يهدف من خلالها الى دراسة النصوص التي غلبت عليها صفة المطلق والمثالية، اعتمادا من غير اعتبارا لأي نص مقدس، وقد ضمن ثلاثة كتب وهي (في علم الكتابة) و (الكتابة والاختلاف) و(الكلام والظواهر) آراءه حول التفكيكية نشرت في سنة ١٩٦٧ وسعى في هذه الكتب الثلاث الى نفي التمركز المتمثل في الثقافة الغربية، يعني نفي الحضور الذي يرى فيه دريدا أنه (مدلول متجاوز)، ولذلك يبحث دريدا عن المنطوق او أفضلية الكلام على الحضور سعياً منه في قلب المعنى وإسقاطه من اللغة.

وجاءت التفكيكية ثورة على البنيوية في أوائل السبعينات من القرن العشرين نتيجة ما أصابها من العيوب النسقية، التي أدّت بروّادها للانسلاخ والتجرد منها، وإنشاء استراتيجية جديدة، فكانت «التفكيكية »، والتفكيكيون هم ذاتهم البنيويون، وحينما فشل المشروع البنيوي في تحقيق طموحاتهم، تمردوا على البنيوية[3].

سعى (دريدا) الى نقض الفكر الغربي منذ أيام إفلاطون وأرسطو حتى هيدجر وليفي شتراوس وكذلك سوسير وأتهم ذلك الفكر الفلسفي بما سماه التمركز المنطقي «Logocentrec» وهو يقر بأن التفكيكية تبدو بنيوية وغير بنيوية، يقول: «كانت البنيوية يومذاك مهيمنة. وكان التفكيك ذاهباً في هذا الاتجاه مادامت المفردة تعرب عن انتباه معيَّن إلى البنى، التي ليست، ببساطة، أفكاراً ولا أشكالاً، ولا تركيبات ولا حتى أنساقاً، كان التفكيك هو الآخر حركة بنيوية، أو بأية حال، حركة تضطلع بضرورة معينة للإشكاليات البنيوية. ولكنه أيضاً حركة ضد بنيوية، وهو يدين بجانب من نجاحه لهذا اللبس، كان الأمر يتعلق بحل، بفك، بنزع رواسب البنى اللغوية، وتمركزية لوغوسية، وتمركزية صوتية، بما أن البنيوية كانت يومها خاضعة بخاصة إلى نماذج لغوية (نماذج علم اللغة أو الألسنية المدعوة بالبنيوية)، ونماذج اجتماعية مؤسساتية

(١) لخضر العرابي، المدارس النقدية المعاصرة، ص: ١٨٤.

(٢) عبد الكريم شرفي: « من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة»، منشورات الإختلاف والدار العربية للعلوم- ناشرون، ط ١ ٢٠٠٧، ص ٥٩.

(٣) ينظر: المرايا المحدبة :٣١٧.

وثقافية وفلسفية»[1].

فالبنيوية تقف الى حد معين تراه ملائما لتفسر المعنى، بينما التفكيكية لا حدود تحدها فهي لا نهائية، ويلاحظ أن فلسفة دريدا في مجال التفكيك ليست ببعيدة عن فلسفة النفي لدى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه «Nietzsch Friedrich»[2].

رواد التفكيكية في العالم الغربي:

تمثَّل مجموعة من الفلاسفة ونقَّاد الأدب فلسفة الاختلاف أو المقاربة التفكيكية منهجاً للبحث والقراءة والدراسة، وتشريح النصوص والخطابات الفلسفية والأدبية والتاريخية والنصوص الدينية المقدَّسة، وذلك كله من أجل إضاءة بعض النقاط المعتمة، وتقويض الأدلة والمدلولات بغية هدم المقولات المركزية المهيمنة، وإعادة النظر في ما هو هامشيّ ومقصيّ ومستبعد من الفكر الإنساني. ومن ثم، فالرواية النسائية - مثلاً- نموذج للتفكيكية حيث تشخِّص الصراع المضادّ للعادات والتقاليد الموروثة، وتنقد سلطة الرجل وسلطة المؤسسة البطريركية.

ومن أهم التفكيكيين الغربيين مارتن هايدغر (Heidegger)، ونيتشه (Neitsze)، وجاك ديريدا (Derrida)، ورولان بارت (Barthes)، وجان لوك نانسي (Jean-Luc Nancy)، وفيليب لاكو لابارث (Philippe Lacoue-Labarthe)، وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، وهيلين سيكسو (Hélène Cixous)، وبرنارد شتايكلير (Bernard Stiegler)، ولويس دي ميراندا(, Luis de Miranda)، وريشارد روتي (Richard Rorty)، وأفيتال رونيل (Avital Ronell)، وفرانسوا نول (François Nault)، وجورج شتاينر(George Steiner)، وإيفيس سيطون (Yves Citton)، وجاك إيرمان (Jacques Ehrmann)، وتيودور أدورنو(Théodore Adorno)... ومن أهم روَّادها في الثقافة الأنغلوسكسونية بول دو مان(Paul De Man)، وهيليس ميلر (J.Hillis Miller)، وهارولد بلوم (Harold Bloom)، وجيوفري هارتمان (Geoffrey hartmann)، وقد شكَّلوا جميعاً ما يسمَّى مدرسة ييل[3] Yale[4].

---

(١) جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص٥٩ـ٦٠.

(٢) فريدريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠ م) فيلسوف ألماني، ناقد ثقافي، كان لعمله تأثير عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث، وقد دعا في كتبه إلى عدة مبادئ منها؛ قوله بـ «موت الإله »، ومن أهم مؤلفاته (هكذا تكلّم زرادشت). أصيب بمرض (الزهري) وظل يعاني منه حتى أصيب بالجنون وتوفي.

(٣) ينظر: طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ٦٧٧.

(٤) ينظر : نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة: ٥٤.

نشأة التفكيكية العربية:

عندما ذاع صيت التفكيكية خاصة وأنها جاء فيما بعد البنيوية وبدأ الرواد من الفلاسفة الغربيون الترويج لها وتقديمها كاستراتيجة للقراءة المعاصرة، بدأت تتسلل رويدا العى الشرق وكانت أولى المحالولات عبر ما ترجم من نصوص التفكيكيين، ويعد الباحث د.يونيل يوسف عزيز من المترجمين الأوائل لمصطلح بالتفكيكية". لتظهر إلى جانب هذا المصطلح مصطلحات Deconstructionأخرى: كالتشريحية وذلك عند عبد الله الغذامي، والتقويض عند عبد الملك مرتاض،والانزلاقية عند عبد الوهاب المسيري، لتدل عندهم على الهدم والتقويض والتخريب والتفكيك والتشريح، وقد استعيرت الكلمة من حقل استخدامها الأصلي العمارة إلى ميدان الفكر[1].

حاول جمع من النقاد العرب التنظير للتفكيكية وممارستها على النصوص الأدبية فكان في مقدمتهم الناقد السعودي الدكتور عبد الله القذامي في كتابه « الخطيئة والتكفير» وعلي حرب في دراسته "النص والحقيقة"، ومحمد أركون في كتابه "الفكر الإسلامي قراءة علمية»[2]

وقد ترجم الغذامي مصطلح (Deconstructive Criticism) «بالتشريحية». فهو يقول «تحيرت في تعريب هذا المصطلح ولم أر أحدا من العرب تعرض له من قبل (على حد إطلاعي) وفكرت له بكلمات مثل (النقض/ الفك) ولكن وجدتهما يحملان دلالات سلبية تسيء الى الفكرة. ثم فكرت بإستخدام كلمة (التحليلية) مصدر (حل) أي نقض ولكنني خشيت أن تلتبس مع (حلل) أي درس بتفصيل، وإستقر رأيي أخيرا على كلمة (التشريحية أو تشريح النص). والمقصود بهذا الإتجاه هو تفكيك النص من اجل إعادة بنائه وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرآئي كي يتفاعل مع النص»[3] .

وفي مكان آخر من الكتاب يذكر الغذامي أن « التشريحية تعتمد على بلاغيات النص لتنفذ منها الى منطقياته فتنقضها، وبذا يقضي القاريء على (التمركز المنطقي) في النص كما هو هدف دريدا. ولكن الغرض الأخير ليس هو الهدم، ولكنه إعادة البناء»[4] .

ويسجل الناقد محمد عزام اعتراضه على تشريحة القذامي بأنها لا تعد مقبوله الآن قائلا: «عندما استقى (الغذامي) من بارت، وليتش، وياكوبسون، وديريدا، وتودوروف، فإنه جمع بين ثلاثة مناهج نقدية كانت

(١) التفكيكية وتحليل الخطاب:٣.

(٢) محمد عبد الرحيم طحان: جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية المنهجية التفكيكية في تحليل الخطاب القرآني دراسة تحليلية . نقدية ماجستير ٢٠١٧ ، ص: ٧٧

(٣) عبد الله الغذامي: « الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق»، المركز الثقافي العربي، ط ٦ ٢٠٠٦، ص ٤٨.

(٤) الخطيئة والتفكير:٥٥.

الحدود بينها غائمة في ذهنه، لأنها ما تزال في بداياتها، ولكنها ـ بعد ذلك ـ انفصلت، واستقل كل منهج منها بمصطلحاته ومفهوماته ورواده، مما يجعل «تلفيقيته» مشروعة آنذاك، ولكنها مرفوضة من بعد»[1] .

رواد التفكيكية في العالم العربي:

أما التفكيكيون العرب فيذهب الباحث عبد الله خضر في كتابه التفكيكية في الفكر العربي القديم الى التمييز بين ما كان منهم في مجال الفلسفة والنقد الأدبي فهو يرى أن مجال الفكر والفلسفة، يمثله كل من إدوارد سعيد في كتابه(الاستشراق) ،وعبد الكبير الخطيبي في مجموعة من كتبه، ولاسيما (النقد المزدوج)، و(في الكتابة والتجربة)، و(الاسم العربي الجريح)، ومحمد أركون في كتابه (الفكر الإسلامي: قراءة علمية)، وعبد السلام بنعبد العالي في كتابه(أسس الفكر الفلسفي المعاصر)، ومحمد نور الدين أفاية في كتابه (الهوية والاختلاف)، وفتحي التريكي في كتابه (قراءات في فلسفة التنوع)، وعلي حرب في كتابيه (نقد النص)،و(هكذا أقرأ مابعد التفكيك)، ومطاع صفدي في كثير من مقالاته المنشورة في مجلة «الفكر العربي المعاصر»، ومحمد أحمد البنكي في كتابه (ديريدا عربيا قراءة في الفكر النقدي العربي)، وعلي أومليل في كتابه (شرعية الاختلاف).

أما التفكيكيون العرب في مجال الأدب والنقد، فهم: عبد الله الغذامي في كتابه (الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، ومحمد مفتاح في كتابه (مجهول البيان)، وكتابه (تحليل الخطاب الشعري)، وعبد الله إبراهيم في كتابه(التفكيك: الأصول والمقولات)، وهشام الدركاوي في كتابه(التفكيكية:التأسيس والمراس)، وسعد البازعي في كتابه (استقبال الآخر(الغرب في النقد العربي الحديث)، وكتابه (الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف)، وكتابه مع ميجان الرويلي(دليل الناقد الأدبي)، وعبد العزيز حمودة في كتابه(المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية)، وعبد الملك مرتاض في كتابه (دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة " أين ليلاي" لمحمد العيد)، وبسام قطوس في كتابه (إستراتيجيات القراءة ـ التأصيل والإجراء النقدي)، وخالد أمين في كتابه (الفن المسرحي وأسطورة الأصل)[2].

أسس التفكيكية عند جاك دريدا:

يبدأ دريدا رؤيته في تحليله التفكيكي من خلال معطيات ثلاث إلغاء فكرة الثانئية كـ(الحقيقة/ الخطأ، الخير/الشر، الوجود /العدم) لوجود أفضلية يستدعيها أحد الطرفين، فهو يدعو لثورة على العقل

(١) محمد عزام: « تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية: دراسة في نقد النقد»، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٣، ص ١٣٩..

(٢) ينظر : التفكيكية في الفكر العربي القديم : ٧٢ـ٧٣.

الميتافيزيقي لذا يقول « يقول دريدا:"في التعارض الفلسفي التقليدي لسنا أمام تعايش آمن للطرفين المتقابلين، بل نحن أمام تراتبية قامعة، إذ يهيمن أحد الطرفين على الآخر فيحتل بذلك موقع السيد، ويقتضي تفكيك التعارض»[1].

وقد أعلن صراحة نقده للفيلسوف الألماني «هايدغر» قائلا: «أما بالنسبة إلى نقد هايدغر، فهذا ما كنت أقوم به في الواقع منذ البداية. ففي جوانب كثيرة من عمله، وجدته لا يزال حبيس الرؤية الميتافيزيقية، هناك لديه أولاً استمرار لتمركز اللوغوس أو العقل»[2].

ورغم ذلكم النقد إلا أنه يحذو حذو هايدغر في التعاطي مع نقد الميتافزيقا الغربية ذات التمركز العقلاني فيقول : «إنه من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلمنا أن نسلك معها سلوكاً استراتيجياً يقوم على التموضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل... إن المسألة مسألة انتقالات موضعية، ينتقل السؤال فيها من طبقة معرفية إلى أخرى، ومن معلم إلى معلم، حتى يتصدع الكل، وهذه العملية هي ما دعوته بالتفكيك»[3].

والمعطى الثاني رفض سلطة الحضور والتنادي بفكرة غياب المعنى، وحينها ينتج ذلكم الغياب مدلولات متعددة تحضر وتغيب مما يسمح للمعنى بأن يكون مرجئا إلى حين، "ومن هنا ينتصب النص كحضور معلق، لذلك يطلب من القارئ إيجاد العناصر الغائبة عن النص الكلي، وتتطلب عملية الإحضار سعة اطلاع وثقافة معينة، ويكون استحضار الغياب وفق قدرات القارئ وبدرجات متفاوتة»[4].

ويبرز المعطى الثالث في الرفض التام للبنيوية القائمة على رؤية الثبات للنص والنهائية فيه عكس ما قامت عليه التفكيكية التي جعلت من النص أفقا مفتوحا تفيء إليه كل التفسيرات التي ليس هو بضائق بها ذرعا، ولذلك قتلت النص وقتلت المؤلف وأسلمت السلطة الكاملة للقارئ، «ومن الحق أن يقال أن من أهم الأدوا ر في استرتيجية التفكيك هو دور القارئ،فالقارئ هو وحده المنوط بخلق المعنى ومن دونه لا يوجد نص أو لغة أو علامة أو مؤلف»[5].

(١) جوناثان كلر: التفكيك، ت حسام نايل، مجلة فصول مج: ٦٦ ٢٠٠٥، . ص: ٨٩٧. غيلوس صالح:

(٢) جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨م، ص:٤٧.

(٣) جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص:٤٧.

(٤) غيلوس صالح: النقد الألسنى لإرساء المنهج التكاملي عبد الله الغذامي، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، العدد الثاني، ٢٠١٧ م، . ص ١٧٢.

(٥) حسين تروش: القارئ في المناهج النقدية المعاصرة، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد ٢٣ ديسمبر ٢٠١٦ ، ص ٤٦.

ويمكن أن نتناول أبرز الأسس النقدية التي قدمها دريدا لمشروعه التفكيكيّ[1] من خلال النقاط الآتية:

١. الاختلاف: يشير المصطلح الأول (الاختلاف) إلى السماح بتعدد التفسيرات انطلاقاً من وصف المعنى بالاستفاضة، وعدم الخضوع لحالة مستقرة، ويبين (الاختلاف) منزلة النصية (Textualité) في إمكانيتها تزويد القارئ بسيل من الاحتمالات، وهذا الأمر يدفع القارئ إلى العيش داخل النص، والقيام بجولات مستمرة لتصيد موضوعية المعنى الغائبة[2].

٢. نقد التمركز: Critique of centrait : ويُبين هذا المعطى أن التفكيكية لها إمكانية كبيرة في فحص منظومة الخطاب الفلسفي الغربيّ عبر قرونه الممتدة زمنياً، والمكتسبة لخصوصية معينة في كلّ لحظةٍ من لحظاتها، بوصفها المراحل المتعاقبة للبناء التدريجي للفكر الأوربي الحديث، ويكشف هذا المعطى في الوقت نفسه عن التأمل الفلسفي المتعالي، ويعمل على تعريته، وتمزيق أقنعته بوصفها رواسب حجبت صورة الحقيقة.

٣. نظرية اللعب: وتهدف هذه النظرية إلى تمجيد التفكيكية لصيغة (اللعّب الحرّ) اللامتناهي لكتابة ليست منقطعة تماماً عن الإكراهات المغيّبة للحقيقة، وتأكيد المعطى الثقافي للفكر والإدراك، وغياب المعرفة السطحية المباشرة، واستلهام أفق واسع من المرجعيات الفكرية المماثلة، والفلسفية المعقدة، والنظم المخبوءة، وطرائق التحليل الخاصة .، لان استراتيجية التفكيك تقوم على التحرر من سلطة الإحالة إلى مركز مرجعي موثوق خارج اللغة، وفي غيبة هذه السلطة يكون اللعب حرا[3].

٤. علم الكتابة : يعدّ هذا المنهج نقداً لثنائية سيسير (الدال والمدلول)، ورؤيته لدور العلامة وفاعليتها في بناء النص، فالدال عند سيسير هو تشكّل سمعي وبصري، وصورة لحمل الصوت، وقد عدّ دريدا ذلك تمركزاً حول الصوت، وصورة واهمة لحمل المعنى، وقد اقترح دريدا استبدال (العلامة) بمفهوم الأثر (Trace) بوصفه الحامل لسمات الكتابة، ولنشاط الدال، وقد تحولت اللغة وفقاً لذلك من نظام للعلامات ـ كما هي عند سيسير ـ إلى نظام للآثار ـ كما هي عند دريدا ـ وتعين تلك الآثار على ترسيخ مفهوم الكتابة، وتوسيع اختلافات المعنى المُتحصل من نشاط دوالها، لذلك عدّ دريدا علم الكتابة «بأنّه علم للاختلافات» وعليه فلا توجد مدلولات في الواقع، وليس ثمة إلا دالات فقط، ففي ظل الفجوات والمدلولات المراوغة لا يمكن للمدلول نفسه أن يكتسب دلالة إلا إذا أحيل على مدلول آخر حيث يصبح المدلول الأول دالا، ويحدث الأمر نفسه مع المدلول الثاني ليتحول في قراءةٍ جديدة هو الآخر إلى دال[4].

---

(١) ينظر في تلك الأسس/ الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية: ١٤١ وما بعدها

(٢) جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص٥٣.

(٣) ينظر: دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠، ٦٦.

(٤) ينظر: الخروج من التيه، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٨٢، ٢٠٠٣.

٥. الحضور والغياب: من أهم المرتكزات التي اعتمدها ديريدا؛ لأنّ جميع إجراءات العملية النقدية للتفكيك تخضع لحضور الدوال وتغييب المدلول، فضلاً عن أنّ معطيات (الاختلاف، ونقد التمركز، ونظرية اللعب، والكتابة) تبرز فيها بشكل مباشر ثنائية الحضور والغياب، وقد انطلق دريدا من خلال هذه الثنائية إلى جانب المعطيات السابقة ـ لنقد توجه الخطاب الفلسفيّ الغربيّ، وتقويض أُسسهِ من خلال كشف تناقضاته واللّعب بأنظمته وممارساته، وتحويل معادلته المعرفية من (ميتافيزيقيا الحضور) إلى غياب المعنى واختلافه وتعدده.

وقد كانت التفكيكية التي انتجها دريدا محل نقض ورفض، فقد جوبهت معظم أفكاره بالنقض والرفض من قبل فلاسفة الغرب والشرق من أبرزهم الفيلسوف الألماني هانس جورج جادامير[١].

الهرمنيوطيقا تعريفها ونشأتها وسماتها:

الهرمنيوطيقا تعريف وبيان:

الهرمنيوطيقا كلمة تعود أصولها إلى الفعل اليوناني «hermeneuein» بمعنى: أّول، فسر، وضح: بمعنى: تأويل ـتفسير «hermeneia»، وهو فعل يدل على عملية الكشف والغموض الذي يكتنف شيئا ما[٢].

وهي نابعة من الكلمة اليونانية «هرمنويين» بمعنى يفسر أو يوضح، والفعل مشتق من كلمة «هرمنيوس» وهي كلمة مجهولة الأصل[٣].

ويرجع الكاتب «ريتشارد بالمر Richard -palmer» أصل الاشتقاق إلى ثلاثة معان رئيسة:

١. التعبير بصوت عال في شكل كلمات An oral recitation

٢. الشرح: كشرح حالة أو موقف ما A reasonable explanation

٣. الترجمة من لغة لأخرى Translation from another language

وجميع تلك المعاني لها أثرها الفاعل في تكوين مصطلح التأويل.

(١) مدخل إلى جادامير، ترجمة رشيد بو طيب، مجلة فكر وفن، ع٢٠٠٢/٧٥، ٤٤.

(٢) Richard p publisher : North westen university press :١٢، العلمانيون والقران الكريم:٦٦٧، أحمد زايد، الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل : ٢٢٩.

(٣) ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية٨٨/١.

الهرمنيوطيقا في الاصطلاح

نظرا لتعدد المعاني اللغوية التي حفل بها مصطلح **الهرمنيوطيقا**[1]، فإن الافصاح المصطلحي يبقة عصيا ذو إشكال فهو» كأي مصطلح علمي يتأثر بدلالات جديدة، ويتحقق ذلك التأثر تبعا لتطور الحقل المعرفي ... وما شهده مصطلح الهرمنيوطيقا على وجه الخصوص من تطور كبير في الدلالة يستوجب نظرة خاصة، تتجاوز المعنى الحرفي، والدلالة الشكلية للكلمة «[2].

يرى الأستاذ عبد الغني باره أن هنالك ما يقرب من إثنا عشر مصطلحاً مرادفاً إلى حدٍ ما، يعبر كل منها عن اتجاهات الهرمنيوطيقيا، جاعلا في الوقت ذاته ذلكم التعدد أمراً يصب في الثراء الثقافي والمعرفي[3].

لذلك نجد بعض النقاد العرب وكذا الغربيين من يلتزم مصطلح التأويل، بعيدا عن اطلاق مصطلح « الهرمنوطيقا « نظرا لما شاب ذلكم المصطلح من تعدد معانيه واطلاقاته، واستتارا منهم وراء مصطلح التأويل، ذي البعد والإرث الإسلامي، والنزعة القرآنية، ومن هؤلاء النقاد الذي عكفوا على استخدام مصطلح التأويل فحسب مصطفى ناصيف، وعبد المالك مرتاض، ونصر حامد أبو زيد، ومن قبلهم «بول ريكور» وغيرهم[4].

فالهيرمنيوطيقا الغربية كما صورها الفيلسوف الألماني «شلاير ماخر» حين قال إنها :»فن الفهم أي: إدراك المعنى المتواري في ثنايا الخطاب»[5].

وجاء عنده أيظا أنها:» فن امتلاك الشروط الضرورية للفهم «[6].

ويقول «غادامر»: «هي حل إشكالية الفهم بحصر المعنى ومحاولة الإطاحة به بواسطة تقنية ما «[7].

ويرى «دلتاي» أنها ذات منحى معرفي، يُعنى بالتحليل والتأويل، لأشكال الكتاب في العلوم الانسانية، وهي تهدف إلى تأسيس نظرية عامة للإدراك والفهم[8].

---

(١) ينظر: عادل مصطفى، « فهم الفهم « ٤٥.

(٢) الهرمنيوطيقا في الواقع الاسلامي، السيد احمد ، معتصم:١٧.

(٣) ينظر عبد الغني بارة الهيرمينوطيقا والفلسفة:٩١، بينما يرى آخرون خلاف ذلك.

(٤) ينظر: محمد مفتاح التلقي والتأويل:٢١١،

(٥) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال: ٥٣.

(6) f , Shleiermacher, d.e :the hermeneutics, outline ofthe, p, 92.

(٧) هانس جورج غادامر، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية ، عدد ٣.

(8) Dilthey.w, meaning in history,ed truss and intro, p67

نشأة الهرمنوطيقا

استخدم جذر هذا المصطلح، أرسطو في كتابه الأرغانون «PeriHermeneias» «باب منطق القضايا»، حيث يقول: «هرمينيا هي قول شيء عن شيء»(١).

وفي القرون الوسطى استخدم مصطلح الهرمنيوطيقا، بمعنى تفسير وتأويل الكتاب المقدس، الفيلسوف دان هاور في كتابه «منهج شرح النصوص المقدسة»، سنة ١٦٥٤م(٢).

وقد قدر لهذا المصطلح الناشء في أحظان اللاهوت أن يعنى بـ» بتكوين القواعد التي تحكم القراءة المشروعة للنص المقدس، وكذلك حواشي وتفسيرات المعاني (exegeses) أي: شروحات وتفسيرات المعاني الموجودة في النص وتحديد وجوه تطبيقها عمليا في الحياة»(٣).

وبعد الاحتدام بين الكاثوليك والبروتستانت، حول تفسيرات الكتاب المقدس، أنتج ذلكم الشقاق إبراز وجهتين:

تبنى الأولى منهما آباء الكنيسة، وعرفت بالهرمنيوطيقا اللاهوتية، وتبنى الأخرى فلاسفة عهد الاصلاح(٤).

وتلك الجهود لم تكن عند «غادامير» مفضية إلى نتيجة، وجائت حينها دعوة «شيلر ماخر» إلى أن يكون لهذا المصطلح شروطه، وضوابطه التي يؤسس منها فنا يحكم عملية الفهم، في الاستخدام اللاهوتي وخارجه(٥).

ورغم تلك النقلة النوعية التي أوجبها «شيلر ماخر» إلا أنه لم يؤسس هو الآخر منهجا تتضح للقارئ معالمه في التعاطي مع النص، إلا أنه إذ ذاك لم يُخلِ المقام من إشارات تفصح عن معالم ذلكم المنهج نسبياً، فهو يدعو المفسر إلى «أن يتباعد عن ذاته، وأفقه التأريخي الراهن، لفهم النص فهماً موضوعياً تأريخياً، وأن يساوي نفسه بالمؤلف»(٦).

وتلك الجرأة النقدية التي أطاحت عند الغربين بالكتاب المقدس(التوراة والإنجيل) إنما جاءت متزامنة مع حركة النقد العنيفة، التي لم تسلم منها قداسة تلك الكتب، بل إنها سعت إلى إخضاعها لآليات النقد، بوصفها نصوصا بشرية تأثرت بالبيئة، والزمان والمكان، ويعد رائد مدرسة نقد الكتاب

(١) مراد وهبة، المعجم الفلسفي:٧١٦.

(٢) نصر أبوزيد، الهرمنيوطيقا ومضلة تفسير النص:141، P.palmer.Richard E.Hermeneutics , ٣٤.

(٣) ميجان الرويبي، دليل الناقد الأدبي: ٨٩.

(٤) بول ريكور، نظرية التأويل:١٢٩.

(٥) سامي إسماعيل، جمالية التلقي:٧٦.

(٦) امحمد عيساني، الهرمنيوطيقا، أو فلسفة التأويل: ٩١.

المقدس الفيلسوف الهولندي «سبينوزا»[١].

سمات الهرمنيوطيقا الغربية:

من أهم ما تميز به المنهج الهرمينوطيقي هو مزاوجته بين الفلسفة والنقد؛ تحقيقا لغاية مفادها فهمٌ أعمق لتجربة الوجود، من خلال اللغة أو الشكل الجمالي، فهي منهج تأملي فلسفي في بنية الفهم، وهو فهم للنص وتفسير له عبر الوسيط اللغوي[٢].

ومن أبرز السمات للهرمنيوطيقيا الغربية ما يأتي:

١. النص المفتوح (لا نهائية المعنى) أي: انفتاح الدلالة في النص لعدد لا نهائي من التفسيرات، والتأويلات، وانفتاح القراءة على مصراعيها، حسبما يظنه المؤول أقرب إلى الصواب والحقيقة، فلا مجال لرأي واحد، ولا لكلمة أخيرة عن معنى النص.

والقرآن حسب تصوير أركون:» نَصٌّ مفتوحٌ لجميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقَه أو يستنفدَه بشكل نهائيٍ «[٣].

قد تقرر ذلك عندهم نتيجة تعلق القراءات السابقة بالزمان والمكان، لذا فإن عامل الحسم فيها منتفٍ، فالتأويل مهما اتصف بالسمو فالشك متطرق إليه، وتجذر فيه؛ إذ «كل تأويل محكوم عليه بالشك والنسبية»[٤].

لذا يرى إدريس المسماري أن تلك القراءات المنتجة لتأويلات متعددة إنما» تَنبَني على تصور مغاير، قوامه تقويض الرؤية التقليدية للدلالة والمعنى، تلك التي ترى في النص الديني الحقيقة المطلقة، وتعويضها بتصور جديد قائم على تنسيب الحقيقة»[٥].

٢. موت المؤلّف :من أبرز الأصول البنيوية قراءة النصوص المقدسة على أنها نصوص تأريخية منفصلة عن مصدرها، وهو ما تطلق عليه البنيوية)موت المؤلف(، وتلك السمة على حد وصف «ريكور» «قراءة كتاب ما، هي النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات... وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما ... حينئذٍ لا يمكن لهذا الأخير أبداً أن يجيب، وما يبقى هو قراءة عمله فقط»[٦]

---

(١) أسس الحداثة: سبينوز أو تأويل النصوص المقدسة لأحمد العلمي مجلة مقدمات ع.١٩، ٢٠٠٤.

(٢) ينظر: منى طلبة، الهيرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم:١٤٤، عمارة الناصر، اللغة والتأويل:٢٤.

(٣) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي :١٤٥.

(٤) محمد حمزة، إسلام المجددين: ٥٧

(٥) المصدر السابق : ٢٠٠.

(٦) ريكور ، بول من النص الى الفعل:١٠٦.

إن ميلاد القارئ: وفقاً للهرمنيوطيقا رهين موت المؤلّف، وللقارئ في قراءته للنص مطلق الحق، فقد آن دور القاريء، والنص الديني ليس بمعزل عن هذا، فمنذ أطلق «نتشة» مقولته «مات االله» - تعالى الله عما يقولون علواً كبيرا - كان ذلك إعلانا واضحا في الفلسفة الغربية أن االله لا وجود له، وحينها احتل الإنسان التصدر، واضعا نفسه مركز الكون، ومقدما فهمه كمرجعية نهائية، فالإنسان هنا سيد للكون لا سيدا في الكون، وتلك نزعة أنسية ليس لها اهتمام إلا بالإنسان، وما يتصل به من محسوسات وماديات[1].

ولكي يتحقق للقارئ الانتصار على المؤلف لابد من إعلان موته، ومنها نشأة تلك الفكرة[2].

يقول أبو زيد» فإذا مات المؤلف، وتعددت القراءة انفتح الفضاء التأويلي إلى ما لا نهاية، وهو ما يسمى بلا نهاية المعنى، فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة جوهرها الذي تكشفه في النصوص»[3].

فإلغاء مقصديّة النصّ :أي إن النص ليس له مقصد ولا دلالة، بل تنتقل مقصديّته إلى القارئ، عبر مجال واسع من التأويلات، يقوم فيها القارئ بعمليات استكشافية، يستكشف من خلالها كل إشارة من الممكن أن تُخفي دلالة معيّنة، بحيث تعني مقصدية النص وإعطائه مدلولاً نهائياً «موت النص وإغلاقه»، ووفق هذه النظرة تعامل الحداثيون العرب مع التأويل للنص القرآني[4].

٣. انعدام القراءة البريئة للنص: راجت هذه الفكرة بعد أن بلغت الحداثة أوجها، استدفاعا لمنهج فلسفي سيطر على العقل الغربي آن ذاك؛ نتيجة يأسه من تحصيل اليقين، فالقارئ يتعامل مع النص على أساس أن كل قراءة للنص هي إساءة قراءة، أو سوء فهم، تتطلب قراءة أخرى[5]، حتى غدت المعرفة افتراضية ظنية خاضعة للتعديل والتغيير، والتحول، وهذا يجعل القراءة عملية تزييف للحقيقة، وأن كل القراءات صحيحة، وهكذا غدت القراءة بالمفهوم الهرمنطيقي والتفكيكي[6] موصوفة بعدم البراءة، وليس يعنى بذلك تخطأة القراءة، إذ لا توجد قراءة خاطئة، لأنه القراءة الصحيحة لا وجود لها أصلاً، وبفهم

(١) ينظر: العلمانيون والقران الكريم : ٣٢.

(٢) ينظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية٢٦١/١، و بييرف زيما، التفكيكية دراسة نقدية:٣٧، وأركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:٣٤٠، وعبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: ٣٣٦.

(٣) أبو زيد نقد الخطاب الديني:٤٩.

(٤) ينظر: طيب تيزيني، النص القراني:٥٤.

(٥) ينظر: زيما، التفكيكية:١٤٨.

(٦) وهو ذلكم المنهج الذي يقوم على تفكيك النص وتحليله إلى فقرات متعددة، حسب فهم القارئ معيدا بنائه حسب أليات الفهم الناشء، إذ ليس هنالك ثمة نص متجانس وفق ما يعرف لدبهم بـ(نظرية اللعب)، ينظر: : كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، وكذلك: مقال: «المنهج التفكيكي بين النظرية والتطبيق»؛ محمد أيوب، ص . ٣٢،وجاك دريدا، الكتابة والاختلاف:٤٩.

كهذا لن يبقى للنص الحقيقي دلالاته[١].

٤. الرمزيّة: أي إن النص منفتح على جميع الإشارات اللغوية والدلالات والرموز، وهي سمة تعد بمثابة امتداد طبيعي لفكرة موت المؤلّف، ولا نهائيّة المعنى، وذوبان مقصدية النص في مقصدية القارئ، فالرمزية تتيح للقارئ حرية أوسع في تقويل النص، وتضمينه ما يشاء من المعاني والدلالات.

ومحمد أركون لا يخفي إعجابه بعلم الجفر الشيعي، الذي يقوم على التفسير الرمزي، أو ما يسميه بالرمزية السيميائية)الدلالية(في فهم وتفسير النص[٢] .

ويميل أركون للتفسيرات الباطنية فيقول: «نجد بهذا الصدد أن القراءات الرمزية للصوفيين، والقراءات الأزية للغنوصيين الباطنيين هي أكثر خصوبة بالمعلومات والـدروس، تجسيد أو تحيين العجيب المدهش المحتمل وجوده في القرآن»[٣].

٥. الفراغات بين السطور: أي إن المعنى: لا يتوقّف عند حدود الألفاظ، ومن ثم لابد أن يتحرر القارئ من سلطة السطور، لينصت إلى ما تبوح به الفراغات ما بين السطور؛ لانه « لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته»[٤].

وذلكم المعنى المستتر والخفي هو ما تبحث عنه القراءة الحداثية، زاعمة أن تلك الفراغات، تعطينا دلالة أن النص غير مكتمل، ومهمة القراءة حينها أن لا يأخذ القارئ بما يقوله النص، بل مهمته أن يتحرر من سلطة ذلك النص ؛ لكي يقرأ ما لا يقوله، بحثا عن المسكوت عنه[٥].

وهذا المنهج يخالف ما قرره علماء الأصول سلفاً، من حجية ظواهر النصوص ما لم تلحقها القرائن والصوارف، فالظاهر عندهم كما يقول أبو الوليد الباجي: «هُو المَعْنَى الذِّي يَسْبِقُ إلى فَهْمِ السَّامِعِ مِنَ المَعَانِي التِّى يَحْتَمِلُهَا اللَفْظُ»[٦].

وتلك الدعوى إلى اثبات الفراغات داخل النص إنما فرضتها هيبة النصوص وسطوتها، فنشأ إذ ذاك مبدأ عدم الثقة بها، لقوتها ومتانتها الذاتية، إذ قالوا: «نحن لا نثق بالنصوص كل الثقة، ليس لأنها تتصف بالضعف والركاكة ... نحن لا نثق بها بسبب قوتها بالذات ... ذلك أن الكلام القوي يمارس سلطته في الحجب والمنع والاستبعاد... يصدق على كل النصوص التي تحتمل التأويل، وبنوع خاص على

(١) عبد العزيز حمودة «المرايا المحدبة : ١٠٦.

(٢) ينظر: السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي:.١٠٦

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:١٩٩.

(٤) نقد النص:١٥.

(٥) نقد النص :٢٢.

(٦) الحدود بتحقيقي :٧٧، وقريبا من هذا عرف أبو يعلى وأبو الخطاب، والآمدي، ينظر: العدة١/١٤٠، التمهيد١/٧، الإحكام في أصول الأحكام٣/٥٢.

النصوص الشعرية والنبوية والفلسفية»[1].

لذلك فإن نصر أبو زيد يرى أن «النص القرآني قد انتقل من حقل المرسل وتموضع بشريا ضمن حدود أفق المتلقّي، وفعالياته، وتجاربه، وتصوراته، وآليات فهمه ... وهذا الانتقال في نظره ضروري للتخلّص من صرامة النصوص إلى مرونة القراءة، ومن ثم جذب النص من علياء المرسل إلى واقع القارئ؛ لدفعه نحو الانخراط في المحايثة بما تعنيه من امتلاك، وانتماء لحقل القارئ»[2].

وتلك السمات التي أحاطت بالهرمنوطيقيا الغربية، أنّى لها أن تستقيم منهجا يفسر النص المقدس ويوضحه ويدعو إلى إعادة قراءته، وقد كان هنالك مصطلحات ارتدادية ظهرت ما بعد البنيوية كمفهوم التناص في الدراسات النقدية الحديثة، فبعد تأكيد البنيوية انغلاق النص على ذاته بحجة قيامه بنفسه، قام ذلك المفهوم الذي يعتبر النص بنية من النصوص الغائبة، فالتناص: هو العلاقة بين نصين أو أكثر، بحيث تظهر تلك العلاقة التأثر في طريقة قراءة النص المتناص؛ أي الذي تقع فيه آثار نصوص أخرى أو أصداؤها[3].

فالتناص إذن «نَظْر نص لاحق أو توجيه لهذا النص أو فكرة تتعلق به ...إلى نص سابق أو فكرة تتعلق به أو رأي فيه، على سبيل الموافقة أو المخالفة أو المزاوجة بينهما»[4].

والتناص قائم على التعدد في المنابع الدلالية للنص، التي تنتج عن اختلاف بيئة الكتابة عن بيئة القراءة والتلقي[5].

الهرمنيوطيقا الشرقية:

مع بداية عصر النهضة كانت الثقافة الإسلامية تحمل نفسها على التصدي لثقافات أعلنت عن نفسها تارة بمنطلق الهيمنة، والغزو الفكري، وتارة أخرى بدعوى التلاقح الثقافي، وهنا نشأ دافع التجديد والمواكبة للتطور، كمنهج يقوم على أسس سوسيولجية من مناهج علم الإجتماع، والبنيوية، والسيميائية، والانثروبولوجيا، ومناهج تحليل الخطاب، وغيرها من الوسائل والأداوات، التي تؤدي الغرض ذاته، وكان لزاما على رواد هذه النهضة الحديثة أن يولوا وجهتهم شطر القرآن الكريم داعين إلى ضرورة

(١) نقد النص :٢٧٦.

(٢) إلياس قويسم، استبدال هوية النص القرآني: من القداسة إلى التاريخية، نقلا عن عبد السلام يوبي، المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني قراءة تحليلية-نقدية.: ٤٠.

(٣) المصطلحات الأدبية الحديثة: المعجم الملحق:٤٦.

(٤) من آفاق الفكر البلاغي عند العرب:٤٨.

(٥) ينظر: دراسات في النص والتناصية : ٣٨، والقراءة الحداثية للنص الشرعي :١٣٨.

اعادة الاجتهاد في تفسيره تحقيقا لمرامي النهضة الحديثة، وتم على إثر ذلك اعلان القطيعة المعرفية بين القراءات الإسلامية التراثية، وإحلال القراءة المعاصرة الهادفة إلى أنسنة[1] النص القرآني وعلمنة القراءة؛ كي لا يصبح للنص «حقيقة أو دلالة ما دون تدخّل الذّات الواعية والمعنى لا يتأسس بمعزل عن تدخّل الذات»[2].

فأفق القارئ هو من ينتج الدلالة، وقد نتج إذ ذك المنهج الحداثي التأويلي عبر استجرار التأويلية الهرمنوطيقة التي أنتجها «هايدجر، وغادامير» ظنا منهم أن فيها انتاج ذلكم المعنى القرآني المعاصر « من هنا فإن مشروع القراءات التّأويلية، ليس مشروعا ترميميا لما هو موجود، وإنّما بناء جديد يتجاوز كلّ الصور التّقليدية للإسلام»[3] .

مع أوائل القرن العشرين، وخاصة بعد أن ولى نصفه الأول، ظهر التعدد في مناهج المفكرين الشرقين، وخاصة الإسلاميين منهم في التعاطي مع هذه التأويلية الهرمنيوطيقية، وتوظيفها كمنهج يفسر ويأول النص القرآني» فمنهم من سلَّم بهذه الرؤية الهرمنيوطيقية، ووظّفها في فهم النصوص الدينيّة وتفسيرها، بل ورأى فيها ضرورة عصرية تُخرج النص إلى الفضاء المتّسع، وتقيه من الوقوع في خطر الجمود والانغلاق، ومنهم من رفض تطبيق مناهج الهرمنيوطيقا على النص الديني الإسلامي، ورأوا فيها بدعة علمانية وضلالة غربية تهدف إل تقديم تأويل عبثي للنص الديني، يروم تحريف المعنى بعد أن عجزوا عن تحريف النص»[4].

ويمثل التيار الحداثي الداعي إلى استعمال التأويل الهرمنوطيقي في التعاطي مع النص القرآني، ووجوب الاستخدام لجميع آليات، ووسائل الفهم في قراءة ذلكم النص الديني، نظرا لتطور الزمان المؤذن بتطور القراءة للنص الديني، وقد مثل هذا المنهج كل من محمد أركون، والطيب تيزيني، وحسن حنفي، وعلى حرب، ونصر حامد أبوزيد، ومحمد شحرور، وعبد المجيد الشرفي، وعبدالكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ويوسف الصديق، ورشيد الخيون، ورمضان رمضان، وصادق جلال العظم، وعبد الهادي عبد الرحمن، وهاشم صالح وغيرهم[5].

---

(١) اشتق مصطلح الأنسنة من اللغة اللاتينية و تحديدا من كلمة Humanistas والتي تعني في اللاتينية: «تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات» عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية:٧١.

(٢) كيحل مصطفى ، الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون:٩٦.

(٣) معتصم السيّد أحمد ،الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النّصّ ونسبيّة المعرفة: ٧١.

(٤) غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنص الديني، مجلة الاستغراب:العدد ١٩ ،٩٩-١٠٠.

(٥) لكل من هؤلاء كتاب أو كتب تناول فيها الدعوة الى التأويلية الهرمنوطيقية .

المطلب الثاني: تأريخية النص القرآني ومفهوم الوحي

التأريخية «historicism» نزعة فكرية نظرية، اعتبرها أحد أرباب الفكر الحداثي الشرقي محمد أركون أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتأريخ، وهو يرى أن من خلال الأخذ بتلك القراءة التأريخية إبعاد لأي إسقاطات أيدلوجية على النص القرآني فالأرخنة التي يعنيها ما هي إلا عملية:» الكشف عن تأريخية الخطاب القرآني، وذلك بوصله بالبيئة الجغرافية والطبيعة البشرية مع إخضاعه لأدوات النص الأدبي»[1].

لذا يقول أركون» إذا كانت قراءتي صحيحة، وإذا ما حظيت بالقبول فإن ذلك يطرح مشكلة حاسمة بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر، كما لا يزال يمارس حتى اليوم، أقصد بذلك ما يلي: أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي تأريخية القرآن وتأريخية ارتباطه بلحظة زمنية معينة ومحددة، وبالتالي فلم يعد ممكنا إسقاط مفهوم العقل، وتحديات العقل على القرآن لم يعد ممكنا إسقاط الوعي العقلاني المتأثر بالفلسفة الإغريقية عليه، كما فعلت القراءات الإسلامية طيلة قرون وقرون، وهذا هو الهدف الأساسي من الدراسة التي أقدمها بين أيديكم اليوم»[2].

وتلكم النزعة مفادها إيجاد تفرقة بين المعنى، والمغزى، في النص الأدبي، حيث إن المغزى قد يختلف، لكن معناه ثابت، والمغزى يقوم على العلاقة بين النص، والواقع، والواقع متهدد ومتغير[3].[4]

ولذلك يصف أركون أهمية اقتفاءه المنهج التأريخاني في قراءة النصوص بقوله: «لو لم نتخذ هذا الموقف التعددي منهجيا لكنا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية، إلا وهي: قابليته لأن يعطي معنىً ما باستمرار، ويوّلد هذا المعنى»[5].

ويمكن أن نحدد مستويات ثلاث للدلالة في النصوص الدينية والشرعية بناءا على الرؤية التأريخانية:

المستوى الاول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تأريخية لا تقبل التأويل المجازي، أو غيره.

المستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي.

المستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس (المغزى)، الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي الإجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالاتها[6].

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٢١٢.

(٢) نجادي بوعمامة، النص في القرآن بين تأويل القدامى والمحدثين:٤٥٤.

(٣) العلمانيون والقرآن، مرجع سابق، ص.١٤

(٤) ينظر: اشكاليات القراءة واليات التاويل:٤٨، ومحمد سعيد السرجاوي، الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم:٥٤.

(٥) الفكر الاسلامي قراءة علمية :٢٧٤.

(٦) ينظر: نقد الخطاب الديني:٢١٠.

ينظر محمد أركون إلى القرآن بوصفه نصاً تأريخياً - كما يِّدعي - وكجزء من التراث الذي يستلزم قراءة نقدية، يخضع للنقد التفكيكي وإخضاعه -كما يزعم - إلى محك النقد التأريخي المقارن، وللتحليل الألسني[1].

وينطلق أركون في بلورة نقده من نقطة مفادها تشخص فرق بين القرآن المنزل أيام النبي صلى الله عليه وسلم وبين القرآن المتلو في زمانا مدعيا وجود فارق بين الفهميين والتفسييرين، وممهداً في الوقت ذاته لنزع القداسة عن هذا النص «ويمكنني أن أقول بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبي»[2].

معلنا بذلك صعوبة بالغة في التعامل مع التشريعات القرآنية بفهمها القديم؛لأن فهم القرآن يستلزم ربطه بوحدة نصية مرتبطة بسلوك النبي صلى االله عليه وسلم وعلاقة فهم العبارة والتصرف المباشر لقائلها[3].

وقد جعل من معارضة القرآن للمشركين سبيلا للقول بتأليفه:»إن الخطاب القرآني قد صِيغَ لغويًّا بصفته جُهْدًا ذاتيًا مبذولًا لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها»[4].

وإذا ما أريد الفهم المستقيم للنص القرآني في هذا الزمن، وفي أزمان تليه فلابد من تجريد القرآن عن مصدره، ودراسته على أنه نص أدبي يخضع لجميع المناهج المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتأريخية، زاعما فرقا بين ما يسميه الظاهرة القرآنية والقرآن الكريم « أما التمييز بين القرآن الكريم، والظاهرة القرآنية، فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام االله تعالى، ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية»[5].

ويقرر الفصل بين الشريعة والقرآن قائلا: «إنه وهم كبير أن يتوقع الناس علاقة ما بين القرآن والشريعة»[6].

وينتقل بالقرآن من كونه نصاً مقدساً إلى أنسنة[7] يثبتها للنص القرآني « القرآن خطاب تأريخي لا يتضمن معنىً مفارقاً جوهرياً ثابتاً... وليس ثَمّة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص... فالقرآن قد تحول من لحظة نزوله من كونه (نصاً إلاهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، وهذه

---

(١) ينظر: تأريخية الفكر العربي الإسلامي.

(٢) مجلة مواقف، عدد ، ٥٩/٦٠، ص٢٠.

(٣) ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: ١٨.

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:١٢.

(٥) الفكر العربي:١٩ ، ونعمان عبدالرزاق السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد:.٥

(٦) تأريخية الفكر الإسلامي:٢٩٩.

(٧) وهي تلك التي جعلها علي حرب في حديث النهايات: ٧٣ .» ثمرة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم و الإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية و محصلة فلسفة علمانية و دهرية، بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة".

التأريخية تنطبق على النصوص التشريعية، وعلى نصوص العقائد والقصص، وهي تحرك دلالة النصوص وتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز»[1].

ويخلص أركون إلى إظهار مفارقة بين الخطاب والنص، من خلال التمييز بين الحادث القرآني» الوحي» وبين الخطاب النبوي»الشفهي»[2] وهو بذلك يرمي إلى الفصل بين القرآن قبل التدوين والقرآن بعد التدوين[3]، ليعلن أخيراً أن ما يطلق عليه المصحف والوحي الذي تحول إلى قوالب جامدة، بل وإكراهية قسرية بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم[4].

وذلكم التدرج في التعامل مع القرآن الكريم يمهد برأيه للقول فيما أسلفنا النقل عنه من قوله بأن: «القرآن هو نص مفتوح لجميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي»[5].

ويسجل أركون هنا حلمه وتمنياته في نظرته للقرآءة التي يتبناها تجاه النص القرآني قائلاً:» إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الإتجاهات؛ إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها»[6].

وليس بعد تخبطاته تلك إلا الإعلان التام لنزع القداسة عن ذلكم المنزل، وإلصاق صفة التأريخية به، وإعادة قراءته من خلال ذلكم المنهج الغربي الدخيل.

وذلكم المعنى الذي قدمناه لمحمد أركون كونه أول المنادين بالتأريخانية للنص القراني، هو ذاته الذي درج عليه نصر أبو زيد مع شيء من التلاعب بالألفاظ، فهو في باديء الأمر يقتفي أثر المعتزلة القائلين بخلق القرآن ليس تقريرا وإيمانا بما قالوا مع ما يحسب لهم من حسن النية وإن كانت خفية، وإنما سار على ذلكم أبو زيد تمهيدا للحكم بتأريخية القرآن، فذلك حسب وصفه بأن «حدوث القرآن وتأريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حدوثها ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التأريخية إلى آفاق الإلتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التأريخية»[7].

وهو يدعو إلى الاسراع في تهيئة العناصر والآليات للقراءة التأريخية من خلال الواقع الاجتماعي والبيئة الثقافية» وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة

(١) نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني:٨٢ وما بعدها.

(٢) ينظر: محمد أركون: الفكر العربي:٢٧.

(٣) ينظر: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تأريخ أخر للفكر الإسلامي:٤١.

(٤) ينظر: محمد أركون :نزعة الأنسنة في الفكر الغربي:٦١٠.

(٥) محمد آركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي:١٤٥.

(٦) محمد آركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،: ٧٦.

(٧) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني:٢٠٢ .

تعوق مسير الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان" [1].

وهذا المعنى هو الذي وصل إليه أخير نصر حامد أبو زيد «لا خلاص إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرا يتجادل مع الطبيعة والواقع الإجتماعي والإنساني، كما يتجادل ع الغيب والمستور»[2].

ويقرُّ أبو زيد من خلال علاقة جدلية بين النص والواقع الذي تشكل فيه بأن 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 «[3].

ويكرر كلامه قائلاً» :إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة، خلال فترة تزيد على عشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي «[4].

وقد نتج عن ذلكم التأويل للقرآن الكريم، والدعوة إلى أنسنته، والقول بتأريخيته وانتاج مفهوم جديد لتفسير الوحي، أن يتم إنكار كثير من المصطلحات التي أوردها القرآن الكريم بدعوة أنها لا تستقيم والتفسير المعاصر لها يقول حسن حنفي: «الألفاظ والمصطلحات الدينية، مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة النار، الثواب العقاب، عاجزة عن أداء مهمتها في التعبير عن المضامين المتجددة؛ ولذا يجب التخلص منها»[5].

وهذا التعاطي مع القرآن الكريم جعلهم يميلون صراحة إلى تمويه يمارسون من خلاله التشكيك في القرآن الكريم عبر التعبير عنه بـ»المدونة النصية» كما عند أركون[6]، وبـ» النص اللغوي» كما هو الحال عند نصر أبو زيد[7].

ويكرر أبو زيد تصوره عن القرآن بأن ادعاء قِدَمه، تجميد للنص وانعزاله عن الواقع: « إن قدم القرآن وأزلية الوحي يُجمِّد النصوص الدينية، ويُثبِّت المعنى الديني»[8] «ويؤدي إلى فصل القرآن عن الواقع،

(١) نصر حامد أبو زيد ،الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية في الاسلام:١١١ .

(٢) حامد نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص:١٤٣.

(٣) نصر حامد أبو زيد ،النص السلطة والحقيقة: ٨٧.

(٤) فهوم النص :دراسة في علوم القران: ٢٤.

(٥) حنفي، التراث والتجديد:١١٠.

(٦) ينظر: كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:١١٩.

(٧) ينظر :على حرب، نقد النص: ٢٠٧.

(٨) نصر حامد « نقد الخطاب الديني: ٢٠٢ .

وفصمه عن التأريخ «[1].

ولذا كان لزاما القول بتأريخية الوحي» الذي يعيد للنصوص حيويتها، ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التأريخية، إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التأريخية»[2].

فالفكر الحداثي يتبلور من الفكرة التي مفادها أنّ:» ما تضمنته النُّصوصُ الشّرعيّةُ من أوامر ونواهٍ إنّما كانت موجّهةً إلى الناس الموجودين في زمن نزول الوحي، أو كانت حالُهم تشبه حالَ مَن نزل عليهم القرآن؛ وأمّا مَن جاء بعدَهم وعاش واقعًا غيرَ واقعهم فلا يشمله النّصُّ الشّرعية، فإذا تغيرت أوضاع الناس في مجمل حياهتم - كما هو الأمر في حياة الناس اليوم - فإنّ تلك الأحكامَ التي يتضمّنها النّصُّ ليست متعلّقةً هبم أمرًا وهنيًا، ولهم أن يتديّنوا فهمًا وتطبيقًا بخلافها؛ معتبرين، ويقولُ أحدُهم: «موقفُ القرآن الكريم من المرأة كان موقفًا في عصر معيّن، ووضعت تلك القواعدُ لعصر معيّن، ومن الممكن جدا أنّ مثلَ هذه الأشياء قد لا يَسمح العصر الذي نعيش فيه تطبيقها»[3].

لذلك يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ النّصّ القرآنيّ وإن كان نصا مقدّسًا، إلّا إنّه لا يخرج عن كونه نصا؛ فلذلك يجب أن يَخضع لقواعد النّقد الأدبيّ كغيره من النُّصوص الأدبيّة»[4].

ويسوي أركون بين القرآن وغيره من النصوص البوذية والهندوسيّة : «إنّ القرآن ليس إلّا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التّعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة؛ كالتّوراة والإنجيل والنُّصوص المؤسسة للبوذيّة أو الهندوسيّة، وكل نص تأسيسيّ من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسّعات تأريخيّة معيّنة، وقد يحظى بتوسّعات أخرى في المستقبل»[5].

ويقاربه في هذا الطرح طيب تيزيني حيث يرى أنّ القرآن الكريم تأثّر بالموروث الإغريقي والفارسي والهندي والصيني؛ «فالموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي والصيني، وغيره، كان ذا حضورٍ ملحوظٍ في الجزيرة العربية كلّها، وربّما بصورةٍ خاصّةٍ في مكّة، خلال القرن السادس والقرن السابع الميلادي، بل يمكن القول إنّ النصّ القرآني نفسه كان قد تأثّر بذلك الموروث»[6].

إذاً، ينظر «أبو زيد» إلى النّص انطلاقًا من طبيعة اللغة، وإن ألقى عليه صبغة الخصوصيّة عبر تصنيفه كنّص ممتاز، إلا أنّه أبقاه بين معادلتين هامتين: حركة الواقع وتغيّره، وطبيعة النص وتأريخيّته، وعلى هذا

(١) ذكر ذلك العشماوي في كتابه « تحديث الإسلام « نقلاً عن طيب تيزيني « النص القرآني:٣٦٤.

(٢) ينظر : نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني: ٢٠٢ .

(٣) حوار حول قضايا إسلامية، إقبال بركة:١٠٢.

(٤) نصر أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن:٢٤.

(٥) المصدر السابق:٣٦ .

(٦) طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: ٨٠.

الأساس، يرى أنّ: «الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، إذ من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أولًا والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا»[1].

يقول الطيب تيزيني يقول: «لقد جرى تعليق مجموعةٍ من الأحكام والقواعد القرآنية على مدى قرونٍ طويلة، كانت بداياته الأولى (أي التعليق) قد تمثّلت بصيغة «الناسخ والمنسوخ»، حين تبيّن لمحمّد الرسول أنَّ آياتٍ معيّنةً أصبحت دون إمكانية الاستجابة لواقع الحال المشخّص المعني في حينه، وقد اكتسب هذا الأمر طابعًا قرآنيًا، أي مقرًا به حكمًا، والسؤال الآن يفصح عن نفسه على النحو التالي: إذا كان النبي نفسه قد ارتأى - عبر الوحي - ضرورة إعادة النظر في آيات معيّنة، فلِمَ لا يصحّ ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتّغير الاجتماعي مدًّا وجزرًا، وكذلك - وهنا الدلالة البليغة - التي جاء النصّ من أجلها (للنّاس كافّة)؟. لقد أُوقف زواج المتعة، وحكم المؤلّفة قلوبهم، والرقّ، ممَّا عنى - ويعني - أنَّ الوضعية الاجتماعية المشخّصة هي التي تمثل الأمر الذي يُحتكم إليه في ذلك، وإن تمّ على نحوٍ خفيّ أو على سبيل المداورة»[2]

وفي ذات السياق يذهب طيب تيزيني إلى أنّ احتواء القرآن الكريم على مصطلحي المحكم والمتشابه حيث يقصد الأصوليون بالمُحْكَمُ أنه تارة: يُسْتَعْمَلُ فِي المُفَسْرِ، ويستعمل أخرى في الذي لم ينسخ فإذا استعملناه في المفسر فقد تقدم معناه، ويكون وصفنا له حينئذ بأنه محكم، أي: أنه قد أحكم تفسيره وإيضاحه، ووضعه ونظمه على ما قصد به من الإيضاح، وإذا قلنا إن معناه الذي لم ينسخ، فإن معناه الممنوع من النسخ[3].

ويقصدون بالمُتَشَابِه: «هُو المُشْكِلُ الذِّي يُحْتَاجُ فِي فَهْمِ المُرَادِ بِهِ إلى تَفَكُرٍ وَتَأَمُلٍ»[4].

فيرى تيزيني أن»المحكم والمتشابه» هو من فتح الباب وحفّز الجميع على إعادة قراءة النصّ القرآني ونقده؛ يقول: «سبب بروز مسألة المحكم والمتشابه يتمثل في أنّ النصّ أعلن ذلك صراحةً وأقرّ به على نحوٍ حفّز الجميع - بتوجّهاتٍ وتطلّعاتٍ أيدلوجيةٍ وأدواتٍ معرفيةٍ مختلفة - للإبقاء على الأبواب والنوافذ مشرّعةً أمام حركةٍ متناميةٍ من التمحيص والتقميش والتدقيق والجرح والتعديل للنصّ القرآني، وذلك بهدف تبيُّن ما هو محكم فيه وما هو متشابه ... ويلاحَظ أنّ مسألة المحكم والمتشابه هذه سوف تمرّ بتصعيدٍ سياسيٍ أيديولوجيٍ كبيرٍ وخطيرٍ مع موت النبي وبروز قضيّة الحكم (الخلافة). نذكّر هنا باجتماع

---

(١) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني: ١٣٠.

(٢) طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة:٣٦٣.

(٣) ابو الوليد الباجي الحدود:٨١، وينظر: البرهان٤١٩/١ـ ٤٢٠، المستصفى:١٠٦ ، شرح المنار لابن مالك: ١٠٠، أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير١٧/٢.

(٤) الباجي، الحدود:٨٢، وينظر: العدة في أصول الفقه١٥٢/١.

السقيفة مثلًا وبما أعقبه من أحداثٍ عاصفةٍ كان كلّ من وجهوها أو وقفوا وراءها قد امتلكوا مسوغاتهم القرآنية الشرعية»[1].

والقول بالوحي أو النسخ من قبيل الذات أو النفس - أي أنّ الوحي نفسي أو هاجسٌ داخلي، وليس أمرًا خارجيًا هابطًا على الموحى إليه - لم يقل به طيب تيزيني وحده بل قال به أغلب الحداثيين، وعلى رأسهم هشام جعيط الذي ذهب إلى أنّ «كبار المؤسّسين للأديان كانوا كذلك، على الأقلّ من وجهة أنّهم سخّروا حياتهم لهاجسٍ داخليٍ ونداءٍ باطني»[2].

ويقول أيضا: «الوحي إنّما هو هجوم مباغت داخل الضمير، لألفاظٍ ومعانٍ مطبوعةٍ بالغيرية، وقد يكون الوحي مستوحًى أي: مطلوبًا في الفترة المدنية، ومترقّبًا في آن، وكان من الممكن ألا توجد رؤيا أو وحيٌ إلهي، وأن يتكلّم النبي عن الله ووحدانيته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه، ويجد من يتبعه، وكان هذا شأنُ ماني وبدرجة أقلّ شأنُ زرادشت وبوذا»[3].

ويرى عبد المجيد الشرفي أن النص الديني»القرآن الكريم» محتاج أكثر من أي زمن مضي إلى قراءة تأويلية تبحث في المعاني الجديدة للنص، تتلائم وظروف الحياة المتجددة، وتلك الخاصية الديناميكية للنص ذاته دعوة إلى قراءات جديدة لم يثرها النص[4].

وقد بات لزاما على جميع المشتغلين بالنص القرآني من أرباب الفكر الحداثي المعاصر، والسائرين في درب الفلسفة الغربية، من الوقوف مليا أمام ما أسموه ظاهرة الوحي، حيث عملوا على نقد المفهوم القديم للوحي، داعين في الوقت ذاته إلى تجديده عن طريقة إعادة تشكيله ونقله من المعنى الاهوتي إلى المعنى الناسوتي، ممهدين إلى نزع القداسة عنه وملبسين إياه ثوب الأنسنة، ليتم نقله من الغيب إلى الظاهرة ومن التعالي إلى المحايثة، ومن اللاتأريخي إلى التأريخي[5] .

ويدعو علي حرب إلى تعدد القراءات للنص القرآني جاعلا إياها سر فهمه ووجوده و»إن النص يشكل كونا من العلامات والإشارات يقبل دوما التفسير والتأريل ويستدعي أبدا قراءة ما لم يقرأ فيه من قبل»[6].

ويصف تلك القراة التي تفسر النص وتبينه بأنها قراءة ميته» فالقراءة التي تقول ما يريده المؤلف لا مبرر لها فثمة قراءة تلغي النص، تقابلها قراءة تلغي نفسها، وهي أشبه بالقراءة، ونعني بها القراءة الميتة، أما

(١) طيب تزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة٢٣٩.

(٢) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة: ١٨.

(٣) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة:٦٩.

(٤) ينظر: الشرفي، لبنات: ١١٠.

(٥) ينظر: حمادي هواري، النص القراني وآليات الفهم المعاصر:٦١.

(٦) علي حرب، نقد الحقيقة: ٦.

القراءة الحية فإنها قراءة تكون ممكنة وفاعلة منتجة في الاختلاف عن النص، وبه أو له»[1].

ويمضي في دعوته إلى تعدد القراءة للنص القرآني جاعلا القراءة المثلى حسب رأيه هي تلك القراءة الخلاقة فـ «القراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنّما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه، وأيظا القراءة الخلاقة هى التي تتجاوز المنصوص عليه إلى المنطوق»[2].

ويتوخى من خلال تلكم الإعادة للقراة للنص القرآني أن يصرح بأن عمله يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التأريخي المقارن، عبر نظرة نقدية تزعز جميع أبينة التقديس التي أنتجها العقل الاهوتي التقليدي[3].

وقد أصبح مصطلح الظاهرة القرآنية ذا حضور في كتابات أؤلئك الحداثيين، وهو بذلك يمثل وصفاً عند رواد تطبيق الأليات المعاصرة وشرطا رئيسا لدراسته دراسة موضوعية، **وقد حاول الحداثيون إنكار الوحي بطريقة غير مباشرة أو التقليل من شأنه وتشويه صورته، إذ جاء احتجاجهم بالنصوص الدينية لتبرير وجهة نظرهم؛ لأن القضية الأساسية لديهم هي قضية استقلالية العقل الإنساني، وتكاد تجمع كتابات الحداثيين على أن الوحي ظاهرة ونص وخطاب يمكن تفكيكه وتحليله، وأن لا علاقة له بالغيب والقداسة بل إنه رهين الواقع والتأريخ**[4].

وأرى أنه لابد للقاري من الوقوف عند مغالطات بعضهم حول الوحي وتأريخية النص[5]**، فقد ناقش الحداثيون تنزل القرآن الكريم بواسطة الوحي مقدمين بين يدي ذلك جملة من الاسنفسارات منها هل التنزيل بالمعنى أم باللفظ، أم بهما جميعا؟.**

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) علي حرب، نقد النص، ط:٢٠٠٥،: ٢٠.

(٣) الممنوع والمتنع: علي حرب، مجلة الثقافة الجديدة، العدد٢٦/ ١٩٨٣، ١١٩، وينظر نافذة على الإسلام: محمد أركون:٦٣.

(٤) ينظر: مالك بن نبي الظاهرة القرانية: ٢٠٠ وما بعدها.

(٥) من الكتب التي تناولت الحديث عن ظاهرة الوحي بتصور مادي يسعى الى تعرية المقدسة وتدنيسه:

تأريخية التفسير القراني: محمد أركون.

مفهوم النص: نصر أبو زيد.

النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: طيب تزيني.

التراث والتجديد موقف من التراث القديم: حسن حنفي.

قراءة معاصرة في إعجاز القرآن: إبراهيم محمود.

الكتاب القرآن قراءة عصرية: محمد شحرور.

تأريخية التفسير القرآني: نائلة السليني.

يرى حسن حنفي أن «الوحي بالعلم الإلهي بالمعنى وليس باللفظ[1]، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك حيث ناقش الكتابة التي تمت في اللوح المحفوظ للكتب المقدسة وافترض بأن عملية حفظ الآيات كان بالمعنى دون الحرف، وأن العلم الالهي قد استخدم لغات عدة للتدوين في اللوح المحفوظ[2].

لم يكن ما صرح به محمد أركون بمعزل عما طرحه حسن حنفي عن ظاهرة الوحي فقد جنح إلى أن مفهوم الوحي يعتمد بالدرجة الأولى على التعامل بوصفه ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن تكون عبارة عن تركيب لاهوتي وما يوصل إليه هذا الأمر من نتيجة تجعل كل ظاهرة لغوية جديدة تمثل وجود الوحي[3].

ويرى أركون أن لفظة الوحي لا يمكن ترجمتها؛ لأنها حسب تعبيره أصبحت مقطوعة عن أنظمة الدلالات المحيطة بالخطاب الديني في اللغات السامية «العربية والعبرية» ويقول **«أما مسألة الوحي فهي دقيقة جداً وحرجة، خصوصاً لمن يريد دراستها»[4].**

ويعمد إلى التمييز بين مستويين للوحي القرآني الأول يمثل الكلام الأزلي اللانهائي وهو ذلك المحفوظ في أم الكتاب، والآخر هو الجزء المتجلي والمعبر باللغة[5].

لم يبتعد محمد شحرور هو الآخر في تناوله ظاهرة الوحي عن كتابات من سبق، والجديد في طرحه هو تقسيم الوحي إلى ستة أنواع، جاعلا النوع الخامس الوحي المجرد: متمثلا في جبريل عليه السلام حين يأتي النبي عليه الصلاة والسلام، يقول شحرور: «فيلتبس معه ويسجل الآيات بشكل مباشر ... وبعد أن يتركه الوحي كان يصحو ويعود إلى وعيه، ويرسل الآيات التي أوحيت إليه»[6].

ولا يخفى ما في مفردة «يلتبس» من معانٍ لا تستقيم، فهو يشير إلى أن حلول جبريل في جسد النبي صلى االه عليه وسلم حين تنزل الآيات هو المعني بظاهرة الوحي.

ويعبر عبد المجيد الشرفي عن القرآن الكريم وغيره من الكتب المنزلة أنها انتاج ديني « قابل للتعظيم والتقديس من جهة، وقابل بصفته سفرا يباع ويشترى، ويقلب في المكتبات؛ لأشد القراءات اختلافا عبر الزمان والمكان، وحسب محتويات الثقافة واهتمامات القراء التأريخية، أو الفنية أو الجمالية أو المذهبية، وبالتالي فكل نص متداول مهيأ لأن يتناول من جهات عدة»[7].

---

(١) ينظر: حنفي، علوم القرآن: ٩٠.

(٢) ينظر: حنفي، التراث والتجديد موقف من التراث القديم:٩٦.

(٣) ينظر: أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:٧٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) أركون، من التفسير الى الموروث الى نقد الخطاب الديني: ٢٢.

(٦) شحرور، الكتاب القرآن قراءة عصرية:٣٧٦.

(٧) الشرفي، لبنات: ١٠٥.

ويقرر نصر أبو زيد :»أن النّص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، أو نص لغوي من إنتاج الثّقافة العربية».[1]

وبعبارة أخرى يرى أن النص القرآني قد «تشكل في الواقع والثقافة»[2].

مختزلا الوحي في حادثة شعورية، هي أشبة بتلك التي تعتري الكهان والشعراء»فإن الأنبياء والشّعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنّوم على سواء.[3]«

وقد ربط أبو زيد بين ظاهرة الوحي وما كان سائداً في الثقافة قبل مجيء الإسلام حيق يقول: «إن ظاهرة الوحي -القرآن- لم تكن مفارقة للواقع [المادي] أو تمثل وثبا عليه، وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواصفاتها وتصوراتها»[4].

وذلك التصوير منه تقويض للمفهوم الإسلامي للوحي.

وقد انتج المنهج التأويلي القائم على اثبات الأنسنة للقران الكريم، والدعوى إلى تأريخية القراءة، جملة من المنكرات كان أبرزها انكار أربابه الغيبيات، يقول أبو زيد» وما يزال يتَمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشّياطين والجن والسجلاّت التي تدون فيها الأعمال والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثّواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك من تصورات أسطورية»[5].

ويدور في ذات الفلك محمد أركون حيث يرى أن الخطاب القرآني» يساهم في أسطرة التأريخ العادي للبشر»[6].

وخلاصة ما إليه يصبو أؤلئك الحداثيون التشكيك في النص القرآني من حيث مصدره، وبناءً على ذلك انتهجوا في تأويل القرآن ذلكم المنهج التأريخاني»لأن القراءة التأريخية للقرآن، أو قل التفسير التأريخي لآياته يتعدى إلى التشكيك بذلك التصور الأرثودكسي، المرسخ في الوعي الجماعي عن القرآن بصفته كلام الله الحرفي النازل، من السماء إلى الأرض، والمنقول من فم الله كلمة كلمة إلى البشر، عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم، هذه الصورة المرسخة في الوعي الجماعي الإسلامي، تهتز إذا طبقنا التفسير التأريخي على القرآن، ولذلك فإنهم يتحاشونه بأي شكل، ويتهمون المستشرقين الفيلولوجيين

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني: ٢٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد ،مفهوم النص:٢٤.

(٣) المصدر السابق:٥/١٧.

(٤) المصدر السابق::٣٨.

(٥) نصر حامد أبو زيد، النصّ، السّلطة، الحقيقة: ١٣٥.

(٦) أركون ،الفكر الإسلامي:١٣١

بمحاولة تدمير الإسلام...التي أصبحت عبارة عن عقائد مقدسة لا تناقش ولا تمس»[1].

وكذا سعوا إلى التشكيك في عمومية النص القرآني، وأدعوا أنه خاص في بيئة من نزل فيهم القرآن، وهذا منهم اتجاه نحو المسلك الألسني، فتلكم النصوص مقيدة بزمنها الأجتماعي والتأريخي الذي مضى وانتهى، فهي نصوص على حد تعبير محمد أركون» تعبر عن روح ثقافة بأكملها، أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زماني مضى وانقضى»[2].

جرهم ذلك التمسك بالتأويل الحداثي لنص القرآن الكريم، إلى نقد النص لا من خلال تفسيره وبيانه؛ إذ هدف التأويلية المعاصرة السعي في انضاج قراءات متعددة للنص الواحد، ينتج عنها نص جديد، من خلال البحث في مسكوتات النص، والفراغات فيه، وإنطاق صوامته» أي: قراءة المعنى بين السطور، وليس في السطور ذاتها؛ لأن الناقد البنيوي لا يناقش ما يقوله النص، بل ما لا يقوله ويصمت عنه»[3].

ذلك أنهم أعني الحداثيين يجعلون النص القرآني كغيره من النصوص الأدبية خاضعا لعملية النقد وتعدد القراء سعيا وراء انتاج الدلالات المتعددة يقول أبو زيد :» إن النص القرآني إن كان نصا مقدسا؛ إلا أنه لا يخرج عن كونه نصا؛ فلذلك يجب أن خضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية» ويقول في موطن لاحق «ويظل إنتاج الدلالة فعلا مشتركا بين القارئ والنص، ويضل النص متجددا بتعدد القراء من جهة، وباختلاف الظروف من جهة أخرى»[4].

ويمضي أبو زيد في تصوره المغلوط ويصف بعباراته الفجه ما تنتجه تلكم القراءة قائلا «لذا لا يلتفت في الخطاب إلى ما يسكت عنه النص، وما يحجبه من بداهات ومصادرات، ولا ينظر إلى امتلائه وإحكامه واكتماله؛ بقدر ما ننظر إلى نقصه وتصدعه وفجواته»[5].

المطلب الثالث: نماذج دالة لتحليل النص القرآني عند (محمد أركون ، محمد شحرور)

أولا منهج الفيلسوف الجزائري محمد أركون (١٩٢٨- ٢٠١٠)

من بين أهم الأسس التي اعتمدها محمد أركون في مشروعه النقدي للعقل الإسلامي، وكذا المنهج الحفري، إضفاء صفة التأريخانية على كل شيء، وأن ذلكم الشيء له مرحلته المعرفية المحدودة، متبعا منهج ما أسماه بالإسلاميات التطبيقية، مضياً في تأسيس الحداثة العقلية الممهدة للشروع بإعادة النظر

(١) محمد آركون، نحو نقد العقل الإسلامي:٢٠٠.

(٢) محمد آركون، تاريخية الفكر العربي، ص٩٤.

(٣) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك:٢٠٩.

(٤) حامد نصر أبو زيد، مفهوم النص:٢٤ و٢٠٠.

(٥) حامد نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني:١٣٠.

في استراتيجية نقدية شاملة تطال الإسلام بكليته[1].

ويستدعي أركون مسألة خلق القران الأطروحة المعتزلية جاعلا إياها في التصور الإسلامي ضمن دائرة المستحيل التفكير فيه، وهو يرى أنها جديرة بإعادة النظر لولا تعرضها للتحريم والتجريم[2]

وقد سَلَكَ الفيلسوف الجزائري محمد أركون المنهج اللساني والسيميائي في تعامله مع القرآن، يقول: «لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات[3] لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي»[4].

وكان ذلك عبر مراحل انطلاقا من مرحلة تداوله الشفهي، ثم في مرحلة تدوينه الكتابي، ثم في مرحلة تلقّيه الطقسي، ثم في مرحلة تلقّيه التفسيري، ويتعامل مع إشكالات تدوين المصحف وجَمْعه، ويُسيّق القرآن تأريخيًا في تأريخٍ طويلِ المدة، ويُفرِد اهتمامًا خاصًّا للقصص القرآني كمساحة أساسية من مساحات (العجيب المُدهِش) -تلك المقولة المهمّة في فكر أركون والتي سنتناولها تفصيلًا-، كما يهتم اهتمامًا خاصًّا لـ(الألسنية الدينية)، ولطبيعة النصّ القرآني، كذا يتشابك أركون مع بعض علوم القرآن التراثية، مثل: أسباب النزول، ويتشابك كذلك مع بعض النصوص التراثية، مثل: تفسير الطبري لآية الكلالة، ومثل: تفسير الرازي لسورة الفاتحة، كما حاول أركون بلورة اهتمامه (التأويلي) بالقرآن عبر تقديم تفسير/نقد لسورة الفاتحة وسورة الكهف وسورة العلق، تفسير يتجاوز به بروتوكولات القراءة المعتادة: البروتوكول الطقسي الإيماني، والبروتوكول التفسيري التقليدي[5].

وما سجله أركون في كتابه تأريخية الفكر العربي الإسلامي[6]»لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أيّة مراجعة نقدية للنص القرآني، أي: نقد القصة الرسمية لتشكيل القرآن، هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية سواءً كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً)

وقد انطلق أركون لتمهيد تلكم القراءة التفكيكية التي يستدعيها النص القراني من دعائية عدائية غربية مفادها الطعن في الصحابة الكرام، واصفا إياهم بعدم الأمانة في نقل القرآن من قراءة الرسول إلى

---

(١) محمد كنقودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم: قراءة محمد أركون ،م: إفريقيا الشرق، المغرب،)د.ط(، ٢١١٢ ،ص ١٨.

(٢) محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:١٢.

(٣) السيميائية، أو علم الدلالة، وهي: الشروط الواجب توافرها في الرمز كي يحمل المعنى، انظر: علم الدلالة، ص١١، والسيميائية وفلسفة اللغة، ص٤٣.

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص٥

(٥) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥، (ص١٢٠، ١٢١).

(٦) تأريخية الفكر العربي الإسلامي: ٢٩٠.

التدوين، فهو يقول: «الخطاب القرآني-وهو- البلاغ الشفهي من الرسول في مواقف استدعت الخطاب، ولن تنقل جميعها بأمانة إلى المدونة الرسمية المغلقة»[1]

ولم يكتف بهذا الحد من الطعن، بل امتد طعنه الى محتوى القرآن الكريم، فهو يرى أن هنالك جملة من الأساطير الموجودة في عصره تم أدخالها الى المحتوى القرآني، «إن أساطير كلكامش، والاسكندر الكبير، والسبعة النائمين في الكهف؛ تجد لها أصداء واضحة في القرآن»[2] .

ويرى أركون أن هذا هو عامة أسلوب النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن، وهو أسلوب استعمال الأساطير للتأثير على الأتباع، كما يقول: (ينبغي القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة) [3].

وما يسعى إليه أركون ليس ثمه استكشاف تفسيرات وتأويلات يحفل بها النص القراني ولا يعارضها بل إنه يريد الوصول الى ما هو أبد من ذلك، فيقول» أصبحوا يقدمون الخطاب القرآني، لكي يُتلى ويُقرأ ويُعاش، وكأنه الكلام الأبدي الموحى به من قبل إله متعالٍ»[4].

وقد كانت لمحمد أركون جملة من الأليات التي اتبعها في تلك القراة من أهمها ما يأتي:

الحفر الأركيولوجي: ويعني بذلك نقل المسلمات اليقينية اللإسلامية الى إطار عقلاني، مقتفيا ومتماشيه مع آلية الحفر الإركيولوجي التي طبقها من قبل الفيلسوف الفرنسي مشال فوك،و منقدا العقل الغربي، فأركون عني بهذه الآلية للمضي الى نزع الشرعية عما كان راسخا في العقل المسلم[5].

بعد ذلكم التأطير الذي قدمه أركون في نظرته للنص القراني يلاحظة في قرائته نزع عبارات التعظيم، والابتعاد عن المصطلحات القرانية التي تأطر النصّ القرآني، مثل: (القرآن)، (الآية)، ليضع محلها مصطلحات أخرى: (الظاهرة الإسلامية)، و(الظاهرة القرآنية)، و(الحدث الإسلامي)، و(النصّ الرسمي المغلق)، و(مجتمعات الكتاب)، و(الخطاب النبوي)، و(الوحدة النصيّة المتمايزة[6]؛ ليقوم -وكما يقول مترجِمُه وصديقُه هاشم صالح- بـ(إزاحة الشحنات اللاهوتية القائمة في هذه المفاهيم التقليدية)، والتي تُعيِق الدرس الحديث للنصّ القرآني، وتسجنه في سياجات (دوغماطيقية) كرَّستها قواعد التفسير

(١) نافذة على الإسلام، أركون، ٦٥.

(٢) الفكر الاسلامي قراءة علمية، ٨٤.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون، ٢٠٣.

(٤) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، أركون، ١٤٦.

(٥) ينظر: تحريرالوعي الاسلامي نحوالخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيرون، ط١، ٢٠١١، ص:١٢.

(٦) ينظر: الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، (ص٢٩، ٣٠، ٣١، ١٩٩)، وانظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥، ص٣٨.

الموروث أو (السيادات المأذونة) كما يُعبِّر أركون[1].

يظهر للباحث أن نظرة أركون للنص القراءني ومنهجية القراءة لذلكم النص عنده، لا يمكن إختزالها في منهج واحد هو المنهج اللساني السيميائي، بل إن أركون يعتمد التعددية المنهجية في الآليات النقدية، فهو وإن لم يصرح بإلتزام تفكيكية «دريدا» في القراءة النقدية للنص المقدس، إلا أنه يتعاطها بين الحين والآخر مزاوجا بينها وبين مناهج أخرى[2]يقول علي حرب « فالمشروع الأركوني أو الاستراتيجية الأركونية في القراءة تقوم بتفكيك "لا مثيل له"- على حدّ تعبير هاشم صالح- للتراث والذات والمعنى، أيّ ينزع الهالة الأسطورية وتعرية الهيبة القدسية عما في التراث من التعالي»[3].

منهج محمد شحرور في تحليل النص القراني:

انتهج المهندس محمد شحرور في قراءته للنص القران ، جملة من مناهج التحليل وآلياته المتضابرة بل والمتناقضة في الوقت ذاته، فهر ابتداء يبتغي الو صول نسف ما عرف في التراث الإسلامي بأصول الفقه يقول: «إن مشكلتنا تكمن في كتاب من مئتي صفحة - يعني به (كتاب الرسالة) للإمام الشافعي رحمه الله - إذا تجاوزناها؛ فإن مشكلتنا كلها مع التراث ستحل تلقائيا"، حتى يقول: «أنا كافر بما جاء به محمد بن إدريس الشافعي».

ساقه جهله هذا الى تصديق أن الشريعة الإسلامية هي منتج علم أصول الفقه الذي دونه الإمام الشافعي رحمه الله، وهو لذلك الفهم القاصر يرى أن أزمة الأمة المعاصرة هي أزمة التمحور حول سلطة النص، فالعقل الفقهي هو من أناط النصوص بتلك السلطة الكبيرة، وأن الانفرج المرجو والحل المنشود كامن في إعادة العقل الى مكانه المسلوب ومن ثمة اتاحة الفرص مرة أخرى لقراءة النص قراءة معاصرة، ومن أجل تلكم القراءة المعاصرة استورد شحرور علم اللسانيات وتأريخانية النص الغربي بلحمه ودمه ليجعل من منهجيته وآلياته سبيلا لذلك النص المقدس في الكتاب والسنة طلبا لفهم جديد يتوائم مع المعاصرة وينشد الحداثة.

وهذا المنهج الغربي يتعامل مع النصوص كافة وفق أطرين:

الأول: تطور النص وإعادة فهمه، تبعا للغة فهي أشبه بالمادة القابلة للتشكل حسب الزمن، وصولا أن لا معنى نهائي لتلكم لألفاظ

---

(١) الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص٣٣٦.

(٢) ينظر: النص الديني ومقولات التفكيكية قراة في أعمال محمد أركون للباحثة نعيمة بوكعيبات: ١٣٩.

(٣) نقد النص:٦٦

الثاني: تطور دلالة المصطلحات[1] بتطور الزمان والمكان والحضارة، فالصلاة والحجاب والحج مصطلحات شرعية لها دلالتها التي يمكن أن تفرغ في سياقتها متماشية بحسب الزمان والمكان، لأنه يجعل تلك المصطلحات من قبيل ما أطلق عليه آيات النبوة، التي هي بحسب تصورة نص تأريخي يحمل صفة العبرة لا التشريع، وعليه فإن إمكان إعادة قراءتها في ضوء تطور الأرضية المعرفية أمر لازب[2].

ويسعى أرباب القراءة المعاصرة: (إنه ينبغي المشي مع الشعوب خطوة خطوة، على طريق التحرير، لكي نصل بهم إلى نهاية المطاف وهو التأويل العقلاني للدين؟ وتصالح الإيمان مع العقلانية)[3]

وما ينتج عن القراة الحداثية التأريخانية في التعامل مع القرآن الكريم جملة من المثالب والطامات:

أولا: إزالة القداسة عن النص القراني، لعدم تماشيها مع المناهج الحداثية، فالقداسة صفة متعالية على المادية والتأريخ، ولكي يمكن اعادة قراءته لابد من جعله شيئا وع في التأريخ، لدرجة أنه لا يتقبل كلمة «قران» كما هي بل يقول «لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق؛ من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طُمست، وكبتت ونُسيت من قبل التراث التَقَوي الوَرِع، كما من قبل المنههية الفيولوجية)اللغوية(النصانية، أو المغرقة في التزامها بحرفية النص»[4].

ثانيا: اعتبار النص القراني ظاهرة مادية، وهذا سعيا من أقطاب المنهج الحداثي الى سهولة التناول والتفكيل والتحليل، يقول أركون»أتحدث هنا عن الظاهرة القرانية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهر البيلوجية أو الظاهر التأريخية، وأهدف من وراء ذلك الى وضع كل الترتيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرة»[5].

---

(١) نص الأصوليون على أن هنالك ثلاثة أنواع من الدلالات:

١ـ الدلالة الشرعية للمصطلح.

٢- والدلالة اللغوية.

٣- والدلالة العرفية.

وما وقع فيه أرباب الفكر الحداثي من خطأ منهجي، وخاصة شحرور هو منح التطور لجميع أنواع الدلالات من غير القصر على الدلالة العرفية

(٢) تجفيف منابع الإرهاب:٣٩.

(٣) الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، هاشم صالح، أنظر من ص ٤٣-٤٤طبعة دار الساقي بيروت

(٤) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل:٢٩.

(٥) محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل:١٩٩ـ٢٠٠.

ثالثا: اعتبار النص القراني نصا لغويا ومنتجا ثقافيا، وذلك يعني تجاوز البعد الغيبي للوحي، سعيا الى إثبات دنيويته وتعلقه بالواقع المعاش، فهو لا يعدو كونه نصا ثقافيا ينتمي الى لغة من خاطبهم، وذلك يعني تنزله من رتبة التعلق بالمطلق الى رتبة التعلق بالنسبي[1]. اعتمد محمد شحرور كما ذكرنا على مناهج متناقضة في تحليل النص القراني.

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مدخل الى تأسيي الحداثة الإسلامية،١٨٠.

الخاتمة

في نهاية هذه الورقة البحثة أسجل ما حفل به البحث من نتئ وتوصيات مؤملا أن تأخذ مكانها في التطبيق العملي.

١. تبين من خلال البحث الأثر الجلي لمناهج الفلاسفة الغربيين والمستشرقين في تكوين الخلفية الفكرية للحداثيين العرب.

٢. افتقاد المنهج العلمي المتوازن لمنهج رصين يحلله وينتقل به إلى أفق فسيح نتيجة المناهج الغربية المتشتتة غير المنضبة في تفسير وتحليل العلوم الانسانية فضلا عن النصوص الدينية.

٣. إن في الضوابط واللوازم لممارسة التأويل للنصوص الشرعية، والتي أقام عمادها علماء الأمة خير عاصم من الوقوع في الخلل، مع ما فيها من الإنفتاح المئذن بتلمس ما في النص من دلالات لا يضيق بها أفق النص، شريطة التمسك بالعواصم من الإجراءات والوسائل الضابطة.

٤. إن المناهج التأويلة الحداثية لا يمكن رفضها جملة بل في بعضها من المزاوجة بين الموروث، وما في العصر من آليات أفرزتها الحداثة، فالنظر إلى الحداثة عبر رؤية اسلامية كتلك التي أنتجها مشروع الفيلسوف طه عبد الرحمن، وعليه فهي قراءة حداثية ذات ضوابط اسلامية إن جاز لنا التعبير.

٥. التفكيكية هي الموقف الإيجابي من تيار الشكِّ الذي ساد في النصف الثاني من القرن الماضي، والذي بني على أساس فلسفي وفكري يدعو للتحرر من كافة القيود الفكرية والسياسية، ويؤسِّس لمنظومة فكرية حرة تتجاوز النصوص المكتوبة.

٦. احتوت التفكيكية على تناقضات كثيرة في داخلها وفي آلية عملها، فلم تهتم بالبعد الزمني للنص المتناول بالتفكيك، فتعاملت مع كافة النصوص على نسق تفكيكي واحد، ممَّا أوجد مشكلة مع النصوص الدينية المقدسة التي طالتها سياسة التفكيك.

٧. يتبين بجلاء تام أن منهج التأويلية الهرمنوطيقا الشرقية تقليد غربي في الوسائل والاجراءات، رام سالكوه- شاءوا أم أبوا- هدم القداسة للنص الديني وتفريغه من محتواه الاعتقادي والتشريعي.

٨. تبين من خلال البحث أن محمد أركون يعتمد التعددية المنهجية في الأليات النقدية، فهو وإن لم يصرح بإلتزام تفكيكية دريدا في القراءة النقدية للنص المقدس إلا أنه يستدعيها كلما سمح له المقام.

التوصيات:

١. الإهتمام من قبل الجامعات والمؤسسات الثقافية في العالم الإسلامي بالدراسات الفكرية والحداثية المعاصرة ورصد اشكالاتها وبيان خللها واعوجاجها.

٢. انشاء مركز بحثي في كلية الامام الاعظم الجامعة يعنى بالدراسات المعاصرة، ورصد الأفكار المعارضة للتوجه الاسلامي؛ بغية ابراز خطرها وخطلها وتصحيحها.

٣. العمل على تكثيف الجهود في القيام بالندوات والملتقيات الهادفة إلى تصحيح وتصويب الفكر الرصين والعمل على التصدي للافكار الهدامة.

٤. عقد دراسات مكثفة عن المنهج التأويلي عند الحداثيين العرب وبيان وجهة النظر التي يتبنونها نحو النص القراني، من خلال ارشاد طلبة الدراسات العليا في الجامعات.

المصادر والمراجع

١. الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة: نصر حامد أبو زيد، نشر مؤمنون بلا حدود.

٢. الإتجاه العلماني في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد: أحمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي- حلب، ط١، ٢٠٠٨م.

٣. الاتجاهات العقلانية الحديثة: ناصر بن عبد الكريم العقل، ، الرياض، دار الفضيلة، ٤١١ هـ، ١٣٣٤/)ط٤.

٤. الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب الدينوري أبو محمد، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، نشر: دار الراية، ١٤١٢ - ١٩٩١م.

٥. الإزاحة والاحتمال-صفائح نقدية في الفلسفة الغربية: محمد شوقي الزين - الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٨م.

٦. أزمة الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر بين فوضوية التأويل وقداسة التنزيل: لبصير نور الدين، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، ٢٠١٨، العدد٧.

٧. أسس الحداثة: سبينوز أو تأويل النصوص المقدسة لأحمد العلمي مجلة مقدمات ع.١٩، ٢٠٠٤.

٨. إسلام المجددين: محمد حمزة، ، رابطة العقلانيين العرب ودار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٧.

٩. إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، مطبعة البابي الحلبي، ١٤٠٣ هـ.

١٠. الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية في الاسلام نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي ط١، ٢٠٠٧.

١١. الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون: كيحل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر- دار الأمان، المغرب، ط١، ٢٠١١.

١٢. بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية: تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: موسى الدويش، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

١٣. تأريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦ .

١٤. التأويل والقراءة: إيان ماكلين، ترجمة: خالدة حامد، مجلة أفق العدد، ٢٠، ٢٠٠٢.

١٥. التجديد والتأويل والتحريم بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، نصر حامد أبوزيد، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، ط١.

١٦. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم: حسن حنفي، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٤، ١٩٩٢م.

١٧. التفكيكية دراسة نقدية: بييرف زيما، تعريب: أسامة الحاج نشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ط١، ١٩٩٦م.

١٨. التقرير والتحبير: شرح العلامة المحقق ابن أمير الحاج الحلبي (ت٨٧٩هـ) على التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية: للإمام محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري كمال الدين ابن الهمام الحنفي (ت٨٦١هـ)، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

١٩. التمهيد في أصول الفقه: لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني(٥١٠هـ)، تحقيق الدكتور مفيد محمد والدكتور محمد بن علي الإبرهيم، مطبعة دار المدني ـالسعودية، ط١، ١٤٠٦هـ ـ١٩٨٥م.

٢٠. الثابت والمتحول، ج ٣، صدمة الحداثة: أدونيس، دار العودة بيروت، ط٤، ١٩٨٣.

٢١. جمالية التلقي(دراسة في نظرية التلقي عند هانز روبرت ياوس وفولفغانغ ايزر) سامي إسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة ـ مصر، ط١، ٢٠٠٢.

٢٢. حاشية التفتازاني وحاشية المحقق الجرجاني على شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى مع حاشية الهروي، تصحيح شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٣. الحدود : لأبي الوليد الباجي: دراسة وتحقيق عمر الجميلي، دار الميمان الرياض، ٢٠١٨.

٢٤. حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية: علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب ط: ٢، عام٢٠٠٤.

٢٥. حوار حول قضايا اسلامية : الاجتهاد . المعاصرة . الشريعة: اقبال بركة.

٢٦. الخطاب والتّأويل: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١.

٢٧. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراؤة نقدية لنموذج معاصر: الدكتور عبد الله الغذامي، نشر الهيئة المصرية، ط١، ١٩٩٨م.

٢٨. درء تعارض العقل والنقل: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٩٩١م.

٢٩. دراسات في النص والتناصية : محمد خير البقاعي، مركز الانماء الحضاري، ط١، ١٩٩٨م.

٣٠. دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية: لتقي الدين ابن تيمية الحراني، تحقيق: د. محمد السيد

الجلينند، نشر: مؤسسة علوم القرآن - دمشق، ط٢، ١٤٠٤.

٣١. دليل الناقد الأدبي: ميجان الرويبي وسعد البازغي، المركز الثقافي العربي. المغرب، ط٣، ٢٠٠٢.

٣٢. الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله: أحمد بن حنبل، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، نشر: دار الثبات، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣.

٣٣. الرد على المنطقيين: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٣٤. رسالة التوحيد: محمد عده، تعليق: محمد رشيد رضا.مطبعة المنار، القاهرة، ط٦، ١٣٥١هـ.

٣٥. روضة الناظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٧٤٤هـ)، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، دار النشر ط ٢ جامعة الإمام محمد بن سعود, الرياض ,١٣٩٩.

٣٦. سلطة النص قراءة في توظيف النص الديني: : عبد الهادي عبد الرحمن، نشر: سبنا للنشر، ط٢.

٣٧. سيكولوجية القصة:التهامي نقرة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٤م.

٣٨. شرح المنار لابن مالك: عبد اللطيف بن عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٩. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء: أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثم القاهري (المتوفى: ٨٢١هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٠. الظاهرة لقرانية: مالك بن نبي، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ١٩٨٦م.

٤١. العدة في أصول الفقه: للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر احمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٤٢. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، تحقيق : أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتب الكليات الأزهري، ١٤٠٨هـ، .

٤٣. العلمانيون والقرآن الكريم تأريخية النص: أحمد إدريس الطعان، ١٤٢٨ - ٢٠٠٧

٤٤. الفكر الإسلامي قراءة علمية: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦ م

٤٥. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط١٩٩٨ ٣م.

٤٦. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تأريخ آخر للفكر الإسلامي: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط٤، ٢٠٠٧م.

٤٧. الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون و إدورد سعيد: نعمان عبد الرزاق السامرائي، دار صبري ـ الرياض، ١٤٠٩ه.

٤٨. فلسفة التأويل (الأصول المبادئ والأهداف)، هانس جيورج غادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، نشر: الدار العربية للعلوم (لبنان) والمركز الثقافي العربي، المغرب-لبنان، ومنشورات الاختلاف الجزائر، ط٢، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٤٩. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير: عادل مصطفى، الناشر: رؤية للنشر والتوزيع (مصر-القاهرة،) ط١، ٢٠٠٧م.

٥٠. فهوم النص :دراسة في علوم القران, ط٧,الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي,٢٠٠٨.

٥١. قانون التأويل: أبو حامد الغزالي، المكتبة الأزهرية للتراث.

٥٢. قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة: كمال عبداللطيف ؛ دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤م.

٥٣. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م

٥٤. قضايا في نقد العقل الديني: محمد أركون، ، تحقيق: هشام صالح، بيروت، دار الطليعة)ط٤.

٥٥. الكتاب والقرآن: الدكتور محمد شحرور -دار الساقي .

٥٦. الكتابة والاختلاف: جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد، نشر دار توبقال للنشر، المغرب، ط٢، ٢٠٠٠م .

٥٧. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، مكتب لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٥٨. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، نشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣ ١٤٠٧ هـ.

٥٩. لبنات في المنهج وتطبيقه: عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب، تونس، ط٢، ٢٠١١.

٦٠. اللغة كوسيط للتجربة التأويلية: هانس جورج غادامر، تر: آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي العدد، ، ٣، صيف ١٩٨٨.

٦١. اللغة والتأويل مقاربات في الهركنوطيقا الغربية والتأويل الاسلامي: عمارة ناصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠٠٧م.

٦٢. محمد آركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هشام صالح، بيروت، دار الطليعة، ط٤.

٦٣. مدخل إلى القرآن الكريم: محمد عابد الجابري، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.

٦٤. المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، عدد رقم ٢٣٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ١٩٩٨.

٦٥. المستصفى من علم أصول الفقه: لأبي حامد اللغزالي (٥٠٥هـ) مطبعة دار العلوم الحديثة-بيروت.

٦٦. المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني قراءة تحليلية-نقدية. عبد

السلام يوبي، رسالة ماجستير كلية الاداب- جامعة مولود معمري الجزائر، ٢٠١٠..

٦٧. المصطلح النقدي، عبد السلام المسدي، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر تونس، ط١، ١٩٩٤م.

٦٨. المصطلحات الأدبية الحديثة: محمد عناني . الناشر : الشركة المصرية للنشر. سنة: ٢٠٠٣.

٦٩. معجم الانتروبولوجيا والأثنولوجيا، بيار بونت- مشال أيـزار، ترجمة مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.

٧٠. المعجم الفلسفي، مراد وهبة دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ، ط٤، ، ١٩٩٨. الهرمنيوطيقا ومضلة تفسير النص: نصر أبوزيد، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل، ، ١٩٨١.

٧١. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن:نصر حامد أبو زيد، نشر مكتبة الفكر الجديد، ط١، ٢٠١٤م.

٧٢. الممنوع والممتنع: علي حرب، مجلة الثقافة الجديدة، العدد٢٦/ ١٩٨٣.

٧٣. من آفاق الفكر البلاغي عند العرب : عبد الحكيم راضي نشر: مكتبة الآداب - القاهرة ط١، ٢٠٠٦م.

٧٤. من النص إلى الفعل، ريكور بول، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، نشر عين للدراسات، مصر، ط١، ٢٠٠١م.

٧٥. من مناهج العقل الفلسفي: رجاء العتيري، تبر الزمان، تونس، ط١، ١٩٩٩م.

٧٦. الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي(٧٩٠هـ)، نشر مكتبة دار المعرفة-بيروت.

٧٧. الموسوعة الفلسفية: عبد المنعم الحفني، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، ط ١، عام ١٩٨٦.

٧٨. موسوعة إليهود وإليهودية والصهيونية، للدكتور عبد الوهاب المسيري، نشر دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٠م.

٧٩. النص السلطة والحقيقة: نصر حامد أبو زيد، ط ١المركز الثقافي العربي,الدار البيضاء ١٩٩٥.

٨٠. النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: طيب تيزيني، ، دار الينابيع للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

٨١. النص القراني وآليات الفهم المعاصر، حمادي هواري، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية جامعة وهران- الجزائر، ٢٠١٣.

٨٢. النص في القرآن بين تأويل ا لقدامى والمحدثين: نجادي بوعمامة، رسالة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد، الجزائرة، ١٤٣٥ه.

٨٣. نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى: بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي

العربي- المغرب، ط٢، ٢٠٠٦ .

٨٤. نقد الحقيقة: علي حرب، المركز الثقافي، بروت، ط٣، ٢٠٠٥م.

٨٥. نقد الخطاب الدّيني: نصر حامد أبو زيد، سينا للنّشر، مصر، ط٢، ١٩٩٤.

٨٦. الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النّصّ ونسبيّة المعرفة: معتصم السيّد أحمد، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩ .

٨٧. الهرمنيوطيقا في الواقع الاسلامي: احمد معتصم، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٩م.

٨٨. الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية: أحمد زايد، حولية كلية الإنسانيات العلوم الاجتماعية، العدد الرابع عشر، جامعة قطر، ، ١٩٩١.

٨٩. الهرمنيوطيقا والنص الديني بين الضرورة العصرية والبدعة الغربية، لغيضان السيد علي، مجلة الاستغراب:العدد ١٩، ربيع ٢٠٢٠.

٩٠. الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص:نصر حامد أبو زيد، ، القاهرة: أوراق فلسفية، ع ١٠، ٢٠٠٤.

٩١. الهرمنيوطيقا، أو فلسفة التأويل، د. امحمد عيساني، معهد الآداب واللغات، المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي، تيسمسيلت.

٩٢. الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي عبد الغني بارة، نشر: منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون.

٩٣. الهيرمنيوطيقا المصطلح المفهوم: منى طلبة، ، مجلة أوراق فلسفية، العدد١٠، ٢٠٠٤م.

٩٤. الهيرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقلي تأويلي) نشر الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠٠٨م.

٩٥. الوحي والقرآن والنبوة: هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠.

المصادر الأنجليزية:

1. -Dilthey.w, meaning in history,ed truss and intro, by Rickman, h.p .london,1961.

2. -f , Shleiermacher, d.e :the hermeneutics, outline ofthe.1819.lecturess, trans by j. wojeik in the hermeneutic tradition from ast. to ricour , ed by goyle, lormiston and Alan a.Shrift,new York, 1990

3. palmer.Richard E.Hermeneutics, Northwestern University Press. Evanstston, 1969

4. publisher : North westen university press Richard E-palmer : Hermeneutics,-.(USA), edition: 1969