

القراءة الحداثية للسنة النبوية (الآليات والمناهج)

**The Modernist Reading of the Prophetic Traditions:
Mechanisms and Methodologies**

الباحث الأول

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي

دائرة المؤسسات الإسلامية / ديوان الوقف السني

Prof. Dr. Omar Abdul Abbas Al-Jumaili

“Principles of Islamic Jurisprudence and Objectives of Sharia”

Department of Islamic Institutions / Sunni Endowment Office

hlale1400@gmail.com

الباحث الثاني

أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

كلية الإمام الأعظم الجامعة

Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdul Abbas Al-Jumaili

“Islamic Creed and Comparative Religions”

Al-Imam Al-Adham University college

aaaa86659@gmail.com

الملخص

إن إشكالية الفهم للنص القرآني ومحاولة تفسيره، وإعادة قراءته والسعي إلى تأويله، لم تكن أحدثثة جديدة، بل هي أطروحة قديمة، نشأت منذ القرن الأول للرسالة الخالدة، وقد استخدمت ثمة وسائل وآليات، لمعالجة ذلكم الفهم، وانضاج عملية التأويل، فبرز التعاطي مع مصطلح المحكم والمشتابه، مروراً بعملية الفهم الظاهر والباطن للنص، وصولاً إلى المرحلة الراهنة التي مارست الإفادة من التحليل التاريخي والسميائي، والتفكيكي، والأنثروبولوجي، والإبستمولوجي، والألسني، والفينومينولوجي وغيرها من الآليات، سعياً في إنتاج عملية تأويلية يفهم ضمن إطارها حديث النبي صلى الله عليه وسلم النص القرآني، وإن مثار الإشكال في استعادة التفسير للنص القرآني، عبر الآليات الغربية التي مارسها الفكر الغربي في تعاطيه مع النص المقدس (التوراة والإنجيل)، فالفكر الحداثي العربي المعاصر، سعى إلى إسقاط تلكم المناهج على النص القرآني، محاولاً إنتاج مشروع تنموي نهضوي، من خلال إعادة القراءة للنص القرآني، متجاوزين المفهوم الإسلامي "للوحي" ومعتبرين في الوقت ذاته أن الوحي القرآني خطاب إلهي للبشر، تعلق بواقعهم، مع المواكبة لمستجدات ذلكم الواقع، يتم ذلكم الفهم الحداثي عبر التركيز على مدخل أدبي لغوي، يفهم من خلاله ذلكم النص.

وسيتبين من خلال البحث الأثر الجلي لمناهج الفلاسفة الغربيين والمستشرقين، في تكوين الخلفية الفكرية للحداثيين العرب، وأن تلكم المناهج يعوزها النهج العلمي المتوازن وقد ظهر جلياً الفرق بين التأويل الأصولي المنضبط بقواعده، وبين التأويل الحداثي المنفلت، والذي يتوخى هدم قداسة النص القرآني.

الكلمات المفتاحية: (الحداثية، السنة النبوية، التأويل الحداثي، المنهج التفكيكي، المنهج التاريخاني).

Abstract:

The issue of understanding the Quranic text, interpreting it, re-reading it, and attempting to derive its meanings was not a new event; rather, it is an ancient discourse that emerged since the first century of the eternal message. Various methods and mechanisms were employed to address this understanding and mature the process of interpretation. This included engagement with terms such as “clear” and “ambiguous,” moving through the apparent and inner understanding of the text, to the current stage that utilizes historical, semiotic, deconstructive, anthropological, epistemological, linguistic, and phenomenological analyses among other approaches. This aim is to produce an interpretive process which the sayings of the Prophet Muhammad (PBUH) are understood in the context of the Quranic text.

The challenge arises in reinterpreting the Quranic text using Western methodologies that Western thought applied to sacred texts (Torah and Gospel). Contemporary Arab modernist thought has sought to apply these methodologies to the Quranic text, attempting to create a developmental project by re-reading the Quranic text while bypassing the Islamic concept of “revelation” and considering the Quranic revelation as a divine discourse to humans, related to their reality and keeping up with the developments of that reality. This modernist understanding is achieved through focusing on a literary-linguistic approach to comprehend the text.

The research will demonstrate the clear impact of Western philosophers and Orientalists’ methodologies on shaping the intellectual background of Arab modernists, highlighting that these methodologies lack a balanced scientific approach. The stark difference between systematic foundational interpretation and unrestrained modernist interpretation, which seeks to undermine the sanctity of the Quranic text, will become evident.

Keywords: Modernity, Prophetic Traditions, Modernist Interpretation, Deconstructive Approach, Historical, Methodology

المقدمة

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، وجعل لنا في سنة نبيه صلى الله عليه وسلم بياناً وهدى، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن الساحة الفكرية المعاصرة تشهد جملة من التحولات التي تأثرت إلى حد بعيد بالمناهج الغربية، خاصة في مجالات النقد والتأويل. ومن أبرز هذه التحولات محاولة الحدائين العرب إعادة قراءة النصوص الدينية، ولم تكن السنة النبوية باعتبارها مصدراً أساسياً للتشريع الإسلامي بمعزل عن موجات النقد والتأويل الحدائي التي اجتاحت الساحة الفكرية العربية المعاصرة، فقد تبنت هذه القراءات أدوات ومناهج غربية استُخدمت في دراسة الكتاب المقدس، مما أفرز خطاباً يهدف إلى تفكيك التراث الديني وإعادة تشكيله وفق رؤى علمانية.

ولعل ما يميز هذه القراءات هو محاولة إخضاع النصوص الشرعية، ومنها السنة، لمناهج مثل "النقد التاريخي" و"الهرمنيوطيقا"، بدعوى تحقيق قراءة جديدة تتماشى مع المعطيات المعاصرة، خاصة مع تزايد التأثير بالفلسفات الغربية ومناهجها النقدية، وهي قراءة تتسم بالانتقائية والتأويل المتفلسف، ما يثير تساؤلات عميقة حول مدى انسجامها مع المرجعية الإسلامية.

تمثل هذه الدراسة محاولة لرصد وفهم القراءات الحدائية للسنة النبوية، مع التركيز على تحليل الآليات والمناهج التي اعتمدها الحدائون العرب في تعاملهم مع النص الديني. وتبرز أهمية البحث في كونه يعالج قضية تمس صميم الهوية الإسلامية، حيث تتعرض السنة النبوية إلى محاولات نزع قدسيته وتهميش دورها التشريعي، ما يفتح المجال أمام انحرافات فكرية تتطلب دراستها والرد عليها بمنهج علمي رصين.

مشكلة الدراسة:

تمثل المشكلة في أن القراءات الحدائية للنصوص الشرعية، لا سيما السنة النبوية، قد تبنت مواقف تصادية مع التراث الديني، متأثرة بالفلسفات الغربية ومناهجها النقدية مثل النقد التاريخي والهرمنيوطيقا، ما أدى إلى نزع القداسة عن النصوص، وإضعاف قيمتها التشريعية.

مجلة كلية الإمام الأعظم || العدد الخاص بالمؤتمر الدولي (الثامن عشر) —————
هذه المناهج لا تفرق بين النص الديني والنصوص البشرية، متجاهلة خصوصية الوحي ومكانته في الفكر الإسلامي.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي النقدي، من خلال استعراض وتحليل أبرز الآليات والمناهج التي استخدمها الحداثيون العرب في قراءة السنة النبوية، ومقارنتها بالمناهج الأصولية التقليدية. كما تتبعت الدراسة أثر الفلسفات الغربية والمناهج الاستشراقية في تشكيل الرؤية الحداثية للنصوص الدينية.

وقد هدفت الدراسة إلى إبراز خطورة القراءات الحداثية على النصوص الشرعية، مع تقديم رؤية علمية تبرز أهمية المنهج الأصولي في الحفاظ على استقرار النصوص وصيانتها من التحريفات الفكرية، وتوسلت في سبيل ذلك إلى أن تكون في مبحثين:

المبحث الأول: الصدام الحداثي مع التراث الديني وإعادة القراءة الحداثية للسنة النبوية

المطلب الأول: مقدمات وممهّدات لإقصاء السنة النبوية عن دائرة التشريع

المطلب الثاني: نشأة الحداثيّة ومفهوم القراءة الحداثيّة

المبحث الثاني: المناهج الحداثيّة وتعاطيها من السنة النبوية

المطلب الأول: المنهج التأويلي "الهرمنيوطيقي"

المطلب الثاني: المنهج التفكيكي

المطلب الثالث: المنهج التأريخاني

تسعى الدراسة إلى الإسهام في توضيح إشكاليات القراءة الحداثيّة للسنة، وبيان أهميّة التمسك بالمنهج الأصولي في الحفاظ على مكانة النصوص الدينية وقديسيّتها.

المبحث الأول

الصدام الحدائي مع التراث الديني وإعادة القراءة الحدائية للسنة النبوية

المطلب الأول: مقدمات وممهّدات لإقصاء السنة النبوية عن دائرة التشريع
يكاد يجمع الحداثيون على وجوب المواجه الفاعلة للتراث الديني بأسره، وهذه المواجهة كما يرونها حتمية، وأن أي محاولة للتخفيف منها هي محاولة يائسة كما يعتقد صادق جلال العظم لسببين:

الأول: أن الدين- وخصوصاً الإسلام- يحوي «آراء ومعتقدات تشكل جزءاً لا يتجزأ منه عن نشوء الكون وتركيبه وطبيعته، عن تاريخ الإنسان وأصله وحياته خلال العصور، وليس من الضروري أن نشدد على أن هذه الآراء تتعارض تعارضاً واضحاً وصارخاً مع معلوماتنا العلمية عن هذه الموضوعات».

والثاني: أن كلاّ منهما «يحاول أن يفسر الأحداث ويحدد الأسباب، إن الدين بديل خيالي عن العلم، ولكن تنشأ المشكلة عندما يدعي الدين لنفسه ولمعتقداته نوعاً من الصدق لا يمكن لأي بديل خيالي أن يتصف به»^١

يرى عبد المجيد الشرفي: "أن أسلمة الحادثة قد تعني إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وسط إسلامي... أما تحديث الإسلام فمفهوم له أنصاره المتحمسون وله خصومه المعادون، يدعو له من يميز بين الدين وبين الفهم، ويعارضه من لا يرى في الإسلام سوى بعده الإلهي المفارق"^٢

وفي تأكيد هذه القناعة المسبقة يقول أركون-في إجابة عن سؤال: ما هي المهمة العاجلة بعد أن نخلو لأنفسنا، بأنفسنا؟ -: "المهمة العاجلة تتمثل في ما يلي: إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية والتاريخية... ثم القيام بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميثاقاً فيه ومعرقلاً لحركة التطور، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد"^٣

(١) نقد الفكر الديني، جلال العظم، ص ٢٢-٢٤.

(٢) الإسلام والحادثة الشرفي: : ١٨٥.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني أركون، : ٢٩٢.

على الضفة الأخرى يصرح حامد أبو زيد بأنه لا بد من ثورة عامة على هذا التراث، ولكنها ثورة حسب وجهة نظرة تسعى الى خلع سبطة النص وهيمنته “قد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا، قبل أن يجرفنا الطوفان”^١

وكل منهم أعني الحداثيين يتغيا من طرحه بدءاً الوصول نسف ما عرف في التراث الإسلامي بأصول الفقه وشنوا في إزاء ذلك حملتهم الشرسة على شخص الشافعي وأطروحت أصول الفقه، ومن أكثر من أعلن تجنيه على الإمام الشافعي هو نصر حامد أبو زيد وألف في ذلك كتابه المتناقض “الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية” والذي يرى فيه أن الإمام الشافعي - “أول ساع في توسيع سلطة النصوص الشرعية، وتضييق دائرة العقل، وتكريس سلطة الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي”^٢

وهذا ما أدى في نظر المؤلف إلى “تكبيال الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته”^٣ ثم يمضي في كتابه المتناقض الى تحميل الشافعي وتقويله والافتراء عليه تارة وتارة أخرى الانزواء بعيدا عن الفهم المستقيم الذي أراده الشافعي يقول: “وللشافعي يرجع الفضل في إيجاد الرابطة بين دلالتى “الوحي” وذلك بتأويله للحكمة التي يرد ذكرها في القرآن كثيرا مصاحبة للكتاب”^٤

ثم يجعل كلام الشافعي دليه في الاستدلال لما يقدمه من فهم لا يستقيم: “كل ما سنّ رسول الله مما ليس في الكتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذكر ما منّ الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة، دليل على أن الحكمة سنة رسول الله”^٥.

ثم يقول أبو زيد: “هكذا يكاد الشافعي يتجاهل “بشرية” الرسول تجاهلا شبه تام، وتكاد تختفي من نسقه الفكري: أنتم أعلم بشؤون دنياكم”^٦

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص ١٩٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه ص ١١٩

(٥) الرسالة، للإمام الشافعي، ٣٢.

(٦) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص ١٢٠.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

ويقول في موطن آخر: “لكن توحيد الشافعي بين وحي القرآن ووحى السنة لا يستقيم له خاصة وقد جعلهما على درجة واحدة من حيث قوة الإلزام، لأن النتيجة النهائية لمثل ذلك التوحيد مشاركة آفاق التوحيد بين الإلهي والبشري، بما يستتبعه ذلك من إهدار خصوصية الرسول وبشريته.”^١

يقول محمد شحرور: “إن مشكلتنا تكمن في كتاب من مئتي صفحة - يعني به (كتاب الرسالة) للإمام الشافعي رحمه الله - إذا تجاوزناها؛ فإن مشكلتنا كلها مع التراث ستحل تلقائياً”، حتى يقول: “أنا كافر بما جاء به محمد بن إدريس الشافعي”

ويسوقهم ذلكم الجهل المركب الى تصديق أن الشريعة الإسلامية هي منتج علم أصول الفقه الذي دونه الإمام الشافعي رحمه الله، وهم لذلك الفهم القاصر يرون أن أزمة الأمة المعاصرة هي أزمة التمحور حول سلطة النص، فالعقل الفقهي هو من أناط النصوص بتلك السلطة الكبيرة، وأن الانفراج 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 استوردوا علم اللسانيات وتأريخانية النص الغربي بلحمه ودمه ليجعلوا من منهجيته وآلياته سبيلاً لذلك النص المقدس في الكتاب والسنة طلباً لفهم جديد يتواءم مع المعاصرة وينشد الحداثة.

ويلخص. الدكتور الراحل طه جابر العلواني عقدة الحداثيين وغايتهم فيقول: “يرى أصحاب المشاريع التحديثية على النمط الغربي أن أسباب الفشل والإخفاق مرده إلى : طبيعة العقلية المسلمة؛ فالتكوين العقلي للإنسان المسلم، وبنيته العقلية، وتركيبه النفسي، وتراثه الإسلامي وتأريخه فكره ولغته، كل أولئك قد اشتكوا معا في جريمة إفشال المشروع الحضاري الغربي”^٢.

يعمل الحداثيون على تشكيل رؤية إسلامية تتناسب مع المنجزات الفكرية الحديثة، حيث يهدفون إلى تقليص العناصر القصصية والأسطورية التي تتناقض مع التوثيق التاريخي والعقلانية المعاصرة، يقول أحدهم (مثلاً فرض الصيام في شهر مُحدّد من السنة بدلاً من إعطاء الحرية بالصوم في أي وقت وبأي كيفية، ضرورة الصلاة في نفس التوقيتات وب نفس الكيفية)^٣.

(١) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٢) جابر العلواني إصلاح الفكر الإسلامي: ص ٢١.

(٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٦٤.

مجلة كلية الإمام الأعظم || العدد الخاص بالمؤتمر الدولي (الثامن عشر) —————

ثم يسترسل في حديثه: (طقوس الرجم في الحج مثلاً، والتي يربطها الشرفي بالتصورات الميثية لمجتمع الحجاز الضاربة في القدم)^١.

فالقراءة الحداثية التي يريدونها هي “ النزعة الفكرية التي تتبنى عدة قواعد فكرية غربية معاصرة في التعامل مع السنة، بغية رفضها وإغائها كمصدر من مصادر الدين، وإحداث قطيعة معرفية معها ومحاولة تفسيرها وتأويلها بعيداً عن قواعد علم الحديث وأصوله”^٢ وهذا المنهج الغربي يتعامل مع النصوص كافة وفق أطرين:

الأول: تطور النص وإعادة فهمه، تبعاً للغة فهي أشبه بالمادة القابلة للتشكل حسب الزمن، وصولاً أن لا معنى نهائي لتلكم ألفاظ

الثاني: تطور دلالة المصطلحات^(٣) 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 صورة نص تأريخي يحمل صفة العبرة لا التشريع، وعليه فإن إمكان إعادة قراءتها في ضوء تطور الأرضية المعرفية أمر لازب^(٤)

ويسعى أرباب القراءة المعاصرة: (إنه ينبغي المشي مع الشعوب خطوة خطوة، على طريق التحرير، لكي نصل بهم إلى نهاية المطاف وهو التأويل العقلاني للدين؟ وتصلح الإيمان مع العقلانية)^(٥)

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

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٦٥.

(٢) حنان خياطي، القراءة الحداثية للسنة النبوية: ٢٧١.

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

١- الدلالة الشرعية للمصطلح.

٢- والدلالة اللغوية.

٣- والدلالة العرفية.

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

(٤) تجفيف منابع الإرهاب: ٣٩.

(٥) هاشم صالح، الانسداد التاريخي: ٤٣-٤٤.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

أولاً: إزالة القداسة عن النص القراني، لعدم تماشيها مع المناهج الحداثية، فالقداسة صفة متعالية على المادية والتأريخ، ولكي يمكن إعادة قراءته لابد من جعله شيئاً ملازماً للتأريخ، 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 التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيولوجية (اللغوية) النصانية، أو المغرقة في التزامها بحرفية النص"^(١).

ثانياً: اعتبار النص القراني ظاهرة مادية، وهذا سعيًا من أقطاب المنهج الحداثي الى سهولة التناول والتفكيك والتحليل، يقول أركون "أتحدث هنا عن الظاهرة القرانية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهر البيولوجية أو الظاهر التأريخية، وأهدف من وراء ذلك الى وضع كل الترتيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية"^(٢) ثالثاً: اعتبار النص القراني نصاً لغوياً ومنتجاً ثقافياً، وذلك يعني تجاوز البعد الغيبي للوحي، سعيًا الى إثبات دنيويته وتعلقه بالواقع المعاش، فهو لا يعدو كونه نصاً ثقافياً ينتمي الى لغة من خاطبهم، وذلك يعني تنزله من رتبة التعلق بالمطلق الى رتبة التعلق بالنسبي^(٣).

وقد ظهر تمييز الحداثيين بين. القرآن الكريم والسنة النبوية من حيث كونها. نصاً دينياً فنصر أبو زيد يصف القرآن الكريم في بعض الأحيان "بالنص الأصلي" وهذه محاولة منه لهدم القول بمشروعية السنة، والتي عبّر عنها بـ "النص الثانوي"^(٤)، وأحياناً يصفها بأنها "اجتهادات النبي لفهم الوحي"^(٥).

ومحاولة هدم السنة ليست أمراً جديداً بل إن المستشرقين لهم أساس هؤلاء الحداثيين فمنهم "جولد تسهير" و"جوزيف شاخ" وغيرهما، حيث قرروا "إن السنة ليست من صنع

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

(٢) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ١٩٩-٢٠٠.

(٣) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، ١٨٠.

(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص ١١٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

محمد، بل هي من صنع أصحابه”^١.

يصرح محمد أركون غير خجل: “كنت قد ذكرت آنفا لائحة بأسماء الباحثين الرواد الذين ساهموا في الدارسات القرآنية بشكل علمي، وأدوا إلى تقدّمها، أو تقدم معرفتنا العلمية بالقرآن، وربما كان القارئ قد لاحظ أنني لم أذكر إلا أسماء مستشرقين”^٢.

وصنيعهم هذا له سلف في الماضين” فما من عصر الا وتتواصل فيه نحله قديمه في التأويل على نفس المنوال من قبل جيل جديد او تنبت فيه نحله جديده فرقه او افرادا تمضي في تاويل النص بما يخالف مقتضى قواعد اللغة وقوانينها فكما اسقطت فرق الباطنية قديما احكام العبادات بتأويل (واعبد ربك) على أن اليقين هو درجة من درجات الاقتراب من الله أسقطها أيضا حديثا محمود محمد طه وأتباعه بذات التأويل أو بما يشبهه وكذلك الأمر في نحل أخرى من غلاة الصوفية وأصناف المتأولة”^٣

وفي خاتمة المطاف فما يصو اليه المقلدون للغرب حذو النعل بالنعل أنهم لا يرون في السنّة أيّ قيمة! فالسنة التي وقفت أمام مشاريعهم يأملون أن تنتهي قريبًا كما يقول العروي: “تحمل في أحشائها الجرثومة التي تقوض أركانها وتؤول بها إلى الانهيار متى اقتضت ذلك الظروف الخارجية”^٤

ويقول: “تتلاشى السنّة اليوم؛ لأنها أخطأت التعريف، التأسّي بالنبي في كل ما يحدث يقود إلى تأسّي الإنسان بنفسه، فهو تعدّد على المرسل وتجنّب في حقّ المرسل، جعله لعبة تتقاذفها العوارض، فذاك كفرٌ وأيُّ كفر”^٥

المطلب الثاني: نشأة الحداثيّة ومفهوم القراءة الحداثيّة

يؤكد الحداثيون الغربيون على أن أخص مفاهيم الحداثة عندهم : الثورة على كل قديم وثابت والنفور من كل سائد، من أمور العقيدة والفكر والقيم واللغة والشؤون السياسية والأدبية والفنية، فهي إذن ثورة على الواقع بكل ما فيه من ضوابط، وهذا ما تدل

(١) السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، ص ٢٢٠.

(٢) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ٣٩.

(٣) القراءة الجديدة للنص الديني عبد المجيد النجار: ١٥.

(٤) السنة والإصلاح ص: ١٧١.

(٥) السنة والإصلاح ص: ٢٠١.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
عليه الحداثة في جميع مراحلها^١.

ويقول جابرعصفور: "الحداثة انقطاع معرفي ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث، في كتب ابن خلدون الأربعة، أو في اللغة المؤسساتية، والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود، وكون السلطة السياسية مدار النشاط الفني، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي، الحداثة انقطاع، لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية- إذا كان ثمة معرفة يقينية، وكون الفن خلقاً لواقع جديد"^٢.

وهي في الحقيقة "تحرر من ثقل التراث ومن ثقافته وأشكال عطالته ومن صور العالم القديم"^٣ ثم انتقل هذا الفكر إلى العالم العربي حيث تلقفه مفكرون ظنوا أن محاكاة الغرب هي سبيل النهضة، وليس للنقاد اتفاق حول نشأة الحداثة، إذ يرى البعض أنها بدأت في القرن الرابع عشر بباريس، أو لاحقاً مع إميل زولا عام ١٨٨٠.

وعن الحداثة المعاصرة يقول بلقزيز: "ولدت الرؤية الحداثية في الثقافة العربية بتأثير فكرة الحداثة الغربية علينا، ودخلت أبوابنا من مدخل أدبي وفني يشهد على ذلك مسرح توفيق الحكيم وروايات نجيب محفوظ وشعر نازك الملائكة، وحركة (مجلة شعر) وهو ما أشارت إليه الكاتبة الحداثية خالدة سعيد بقولها: "إن البداية الحقيقية للحداثة من حيث هي حركة فكرية شاملة قد أطلقت يوم ذاك؟"^٤

وقد نشأت القراءة الحداثية للقرآن والسنة النبوية في سياق التحولات الفكرية التي شهدتها العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، نتيجة التأثير بالتيارات الفكرية الغربية والتطورات العلمية والفلسفية. بدأ هذا الاتجاه مع ظهور مفكرين إسلاميين مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الذين سعوا إلى تجديد الفكر الديني وفقاً للمتغيرات العصرية. ولكن، في العقود التالية، تطورت هذه القراءة لتأخذ شكلاً أكثر نقداً وتقليلاً من القداسة

(١) ينظر: الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية : ١٣٢.

(٢) تقويم نظرية الحداثة، ص: ٣٩.

(٣) سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة: ٤٣.

(٤) المصدر السابق: ٣٢.

(٥) خالدة سعيد، الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، ١٩٢١م، العدد : ١.

الموروثة، خاصة بعد دخول تأثيرات الفكر الغربي بشكل أعمق مع الاستعمار^١. القراءة الحداثية للقرآن والسنة لا تقتصر على تفسير النصوص المقدسة بطرق تقليدية، بل تسعى إلى فهمها ضمن سياق تاريخي وعقلي يواكب العصر الحديث. يشير رواد هذه القراءة إلى ضرورة إعادة فهم النصوص الدينية بعيداً عن التفسير التقليدية التي يعتقدون أنها قديمة وغير ملائمة لعصرنا. وقد استند بعضهم إلى تأويلات جديدة تتبنى عقلانية وفهمًا ماديًا للعالم، مع التأكيد على أنه يجب النظر إلى القرآن والسنة بشكل يتناسب مع احتياجات الواقع المعاصر، وفي هذا يقول ألان تورين: "...ولأن فكرة الحداثة نفسها هي فكرة نقدية وليست فكرة بناءة، فهي تنادي بنقد مفرط في الحداثة، وهو ما يحمي من الحنين إلى الماضي الذي نعرف كيف ينقلب بسهولة إلى مسار خطير"^٢.

من أبرز ملامح هذه القراءة الحداثية التشكك في بعض الأحاديث النبوية، خاصة تلك التي تتعلق بالأمور الخارقة أو الأساطير، وكذلك رفض بعض التفسير التي تتناقض مع المنطق والعقل الحديث. في هذا الإطار، يمكن ذكر شخصيات مثل محمد شحرور، الذي دعا إلى تفسير القرآن بما يتماشى مع الفهم العلمي والتاريخي للحقائق، ومحمود أمين الجابري الذي قدم رؤية عقلانية لتفسير النصوص الدينية.^٣

إشكالات القراءة الحداثية للنص الديني:

القراءة الحداثية للنصوص الدينية، وبالأخص القرآن الكريم والسنة النبوية، تعكس رؤية غير واضحة الأبعاد والمقاصد، تتسم في كثير من الأحيان بالانتقائية والتأثر بأفكار خارجية، إضافة إلى اعتمادها منهجيات تتناقض مع أصول التعامل مع النصوص في التراث الإسلامي. وتتجلى هذه الإشكالات في عدة محاور أساسية:

١. الإفراط في نقد السنة النبوية:

تميل القراءات الحداثية إلى استهداف السنة النبوية باعتبارها النص الأكثر عرضة للتأويل والطعن، من خلال إثارة قضايا مثل حجية أحاديث الآحاد ومسألة الوضع، مما يفتح الباب للتشكيك في الأساس التشريعي للإسلام، وصولاً الهدف من إقصاء السنة عن واقع التشريع

(١) ينظر: السكران: التأويل الحداثي للتراث: ٣٠، الشلبي: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلام: ٣٠، و ٨٠.

(٢) تورين: نقد الحداثة: ١٣٠.

(٣) المصدر السابق: ٢٠.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
يقول عبد المجيد الشرفي "من الضروري فهم السنة النبوية على أنها تجربة إنسانية تحمل في طياتها واقع العصر الذي نزلت فيه"^١.

غياب المقصدية الواضحة:

رواد القراءات الحداثية يتبنون طرح الأسئلة حول النصوص الدينية دون تحديد أهداف بحثية واضحة، إذ يغلب على مقارباتهم الطرح الجدلي والنقدي دون تقديم أجوبة علمية موثقة. كما يشير طه عبد الرحمن إلى أن هذه التفسيرات تفتقر إلى الاعتقاد السليم، بل تتسم بانتقاد النصوص نفسها وخلخلة ثوابت الإيمان^٢

تميل القراءات الحداثية إلى انتقاء آراء المعتزلة والفلاسفة كابن رشد والمتصوفة كابن عربي، معتبرة إياها نماذج للعقلانية والتنوير، بينما ترفض التراث الفقهي والأصولي وتصفه بالجمود والتخلف. كما يتبنى الجابري رؤية انتقائية، يرفع فيها من قيمة العقلانية والفكر المعتزلي على حساب غيرها من الرؤى، منتقداً الفقهاء والصوفية، مثل الغزالي، الذي يصفه بغير المنهج في شكه^٣.

كثير من القراءات الحداثية تستند إلى مقاربات استشراقية، فتبرز أفكار المستشرقين بحجة الحياد والموضوعية، بل وأحياناً تستشهد بها في نقد النصوص الإسلامية، بل منهم من يجعلها نقطة التنشيط للفكر الإسلامي حسب قول أركون "ويرى أنه" لا يمكن إنكار أن الاستشراق قد اهتم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي - الإسلامي "٤

على سبيل المثال، تأثر طه حسين بفرضيات المستشرق مرجليوث حول الشعر الجاهلي، وهو ما انتقده مالك بن نبي واعتبره دليلاً على تبعية بعض المفكرين العرب للغرب^٥، حتى أن أركون المتشبع بالحداثة الغربية يقول. عنه " أنه قدم تنازلات مسرفة لصالح الغرب تارة، ولصالح العاطفة الدينية تارة أخرى"^٦.

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ١١٢.

(٢) روح الحداثة، ١٧٢.

(٣) جورج طرايشي، مذبحة التراث، ٧٧.

(٤) تاريخية الفكر العربي: ٥٢

(٥) الظاهرة القرآنية، ابن نبي مالك، ٧٠.

(٦) أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الاسلام: ٥٤ .

١. إسقاط المناهج الغربية الحديثة على النصوص الدينية:

تبنى القراءة الحداثية منهجيات غربية، مثل التفكيك والهرمنيوطيقا، التي تتعامل مع النصوص بوصفها منتجات ثقافية خاضعة للظروف التاريخية، كم قاموا بتصدير الكم الهائل من المفاهيم والمصطلحات الغربية، والتي في غالبها "مفردات ليست دقيقة ولا متفقا عليها ولا يمكن أن تكون بريئة"^١ ما يعزز النزعة الانتقادية تجاه النصوص ويضعف الإيمان بجوهرها التشريعي والاعتقادي.

٢. إهمال التراكم المعرفي الإسلامي:

تتجاهل القراءات الحداثية الجهود التفسيرية المتراكمة عبر قرون، وتعتبرها مجرد موروث تقليدي يعيق العقلانية، في حين أن هذه الجهود تمثل رصيذاً علمياً متكاملًا يعتمد على أسس شرعية ولغوية، ووهذا ما سجله الدكتور طه عبد الرحمن أن جملة ما تتغياه القراءات الحداثية تحقق "قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكن أن نطلق عليه اسم القراءات التراثية، وهذه على نوعين أحدهما القراءات التأسيسية وهي التي قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا أوفقهاء أو متكلمين أو صوفية والثاني القراءات التجديدية وهي التي قام بها المتأخرون سلفيين إصلاحيين أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين"^٢

٣. تقديم فرضيات دون حلول:

يرى المفكرون الحداثيون، كأركون وأبو زيد، أن هدفهم هو إثارة النقاش وليس تقديم حلول عملية أو براهين قاطعة، يصرح علي حرب متحدثا عن طريقة أركون في النقاش الحجاجي قائلاً: "يعلن في أكثر من مرة في معرض بحثه وحديثه عن مشروعه الفكري أنه لا يقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ولا يعطي حلولاً أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق طرق للبحث طويل وتقديم فرضيات للعمل"^٣ هذه المنهجية تجعلهم أشبه بما وصفه النقاد بـ "الجعجعة دون طحين"، حيث تُثار القضايا دون معالجة جوهرية .

(١) طه عبد الرحمن روح الحداثة، ص ١٧٢.

(٢) مالك، ابن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، ٧٠.

(٣) حرب علي، نقد النص، ٨١ .

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

٤. تفريغ النصوص من مضامينها الشرعية:

حيث يعمدون الى تفسير النصوص بشكل يتعارض مع دلالاتها الأصلية، مستندةً إلى تصورات عقلانية بحتة، ما يؤدي إلى فصل النصوص عن وظيفتها التشريعية والتعبدية. بناءً على هذه الإشكالات، تُعد القراءة الحداثية للنصوص الدينية مقارنةً بتصادم مع الأصول الكلاسيكية في التعامل مع القرآن والسنة، وهو ما يستدعي مواجهتها بمنهج علمي متوازن يحافظ على قداسة النصوص، ويُظهر مرونتها واستيعابها لمستجدات العصر.

المبحث الثاني المناهج الحداثيّة وتعاطيها من السنة النبوية

أضحى التعامل مع السنة النبوية في الفكر الحداثي مجالاً لإعادة النظر في أسس الفهم التقليدي، حيث تبني الحداثيون مناهج متعددة تهدف إلى تفكيك النصوص وإعادة تأويلها وفق معطيات الواقع المعاصر، ومن أبرز هذه المناهج المنهج التأويلي، الذي يسعى إلى تجاوز ظاهر النصوص لإبراز معانٍ باطنية تتماشى مع السياقات الجديدة، والمنهج التفكيكي، الذي يركز على تحليل النصوص للكشف عن بنيتها الداخلية وتناقضاتها المحتملة، والمنهج التاريخاني، الذي يربط النصوص بظروفها التاريخية والاجتماعية، هذا المبحث يعالج هذه المناهج، محلاً أسسها الفكرية وأدواتها المعرفية، ومتبعاً أثرها في فهم النص النبوي وموقعه في المنظومة الفكرية الإسلامية.

المطلب الأول: المنهج التأويلي "الهرمنيوطيقي"

الهرمنيوطيقا تعريف وبيان:

الهرمنيوطيقا كلمة تعود أصولها إلى الفعل اليوناني "hermeneuein" بمعنى: أول، فسر، وضح: بمعنى: تأويل-تفسير "hermeneia"، وهو فعل يدل على عملية الكشف والغموض الذي يكتنف شيئاً ما^١.

ويرى الأستاذ الراحل عبد الوهاب المسيري أن "هرمنيوطيقا:" نابعة من الكلمة اليونانية "هرمنيون" بمعنى يفسر أو يوضح، والفعل مشتق من كلمة "هرمنيوس" وهي كلمة مجهولة الأصل، وإن كان يقال إنها تعود إلى الإله "هرميس" رسول الإله زيوس^٢.

تقابلها في اللغة الفرنسية، "Hermeneutique" وفي الإنجليزية، "Hermeneutics" ويرجع الكاتب "ريتشارد بالمر Richard -palmer" أصل الاشتقاق إلى ثلاثة معان رئيسة:

(١) Richard p North westen university press publisher : ١٢، العلمانيون والقران الكريم: ٦٦٧، أحمد

زايد، الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل : ٢٢٩.

(٢) ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ٨٨/١.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

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، لذا فهي حاضرة جميعها عند إطلاق هذا المصطلح.

الهرمينوطيقا في الاصطلاح:

نظرا لتعدد المعاني اللغوية التي حفل بها مصطلح الهرمينوطيقا، وإن كانت إلى حد بعيد متجانسة، إلا أن الافصاح المصطلحي الدقيق له إشكالياته فهو "كأي مصطلح علمي يتأثر بدلالات جديدة، ويتحقق ذلك التأثير تبعا لتطور الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه المصطلح، ما يجعله يتسع لحمل مضامين لم تكن مثارة من قبل، وما شاهده مصطلح الهرمينوطيقا على وجه الخصوص من تطور كبير في الدلالة يستوجب نظرة خاصة، تتجاوز المعنى الحرفي، والدلالة الشكلية للكلمة؛ وذلك أن الهرمينوطيقا في دلالتها الأولى لا تتجاوز الوصف المرحلي للمصطلح، وهي دلالة بالتأكيد ذات معنى محدود، تكتسب وجودها الاصطلاحي من خلال ارتباطها المنهجي مع غيرها من المصطلحات في الدائرة المعرفية الواحدة"^١.

فتعدد الغايات وتنوع الأهداف؛ ألقى بضلاله على صياغة مصطلحية للتأويل الغريبة، فنتج عن ذلك تعدد للتعريفات وفقا للمناهج^٢.

كما أن ذلكم المصطلح الغربي النشأة والترعرع، يصعب 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 مناعته وخصوصية من طبيعة اللون الذي يقتضيه ويلتزمه"^٣.

وإن الصياغة المصطلحية لأي مصطلح لا بد لها من ثلاثة مراحل كيما يكون المصطلح معتليا على الغموض، فبداية كل مصطلح تكون بـ(التقبل ثم التفكيك ثم التجريد)^٤.

(١) الهرمينوطيقا في الواقع الاسلامي، السيد احمد، معتصم: ١٧.

(٢) ينظر: عادل مصطفى، "فهم الفهم" ٤٥.

(٣) عبد الغني بارة الهيرمينوطيقا والفلسفة: ٨٤.

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

مجلة كلية الإمام الأعظم || العدد الخاص بالمؤتمر الدولي (الثامن عشر) —————

فالهيرمنيوطيقا الغربية كما صورها الفيلسوف والآهوتي الألماني "شلاير ماخر" (١٨٣٤م) حين قال إنها: "فن الفهم أي: إدراك المعنى المتواري في ثنايا الخطاب"^١.

وجاء عنده أيضا أنها: "فن امتلاك الشروط الضرورية للفهم"^٢. ويقول الفيلسوف الألماني "غادامر" (ت ٢٠٠٢م): "هي حل إشكالية الفهم بحصر المعنى ومحاولة الإطاحة به بواسطة تقنية ما"^٣.

ويرى الفيلسوف والطبيب النفسي وعالم الاجتماع الألماني "دلتاي" (ت ١٩١١م) أنها ذات منحى معرفي، يُعنى بالتحليل والتأويل، لأشكال الكتاب في العلوم الانسانية، وهي تهدف إلى تأسيس نظرية عامة للإدراك والفهم^٤.

ويرى الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" (ت ٢٠٠٥م) "Paul Recœur" "أنها جهة من جهات الفهم"^٥.

هذا وقد نسبت الهيرمنيوطيقا إيتيمولوجيا إلى "هرمس" Hermes الذي تباينت الآراء حول طبيعته؛ فقليل هو رسول آلهة الأولمب الإثنا عشر، فقد كان خادما ورسولا عند "زيوس" المعروف لدى الإغريق بأنه "أب الآلهة والبشر" وقد كان حريا بـ "هرمس" Hermes أن يوصل ما تريده الآلة وأن يكون في دور الوسيط، يترجم للبشر كلام الآلهة على حسب قدرات البشر وتفاوت مداركهم فهما واستيعابا^٦.

يرجع استعمال التأويلية في الإنترولوجيا (علم الإنسان) إلى "ماكس وير"، أما الاستعمال لذات المصطلح في المجال المعرفي، وتحديدًا في المجال النقدي، فإن ثمة مصطلحات تشخص مؤذنة بالتباين الكبير في وجهات النظر^٧.

لذلك يرى الأستاذ عبد الغني باره أن هنالك ما يقرب من إثنا عشر مصطلحاً مرادفاً إلى حد ما، يعبر كل منها عن اتجاهات الهيرمنيوطيقا، جاعلا في الوقت ذاته ذلكم التعدد أمراً يصب

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

(2) -f , Shleiermacher, d.e : the hermeneutics, outline of the, p, 92.

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

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

(٥) رجاء العتيبي، من مناهج العقل الفلسفي: ٧٩.

(٦) ينظر: عادل مصطفى: فهم الفهم: ٢٤.

(٧) ينظر: بيار بونت ، معجم الانترولوجيا والأثنولوجيا: ٣٤٢-٣٤٣.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

في الشراء الثقافي والمعرفي^١.

لذلك نجد بعض النقاد العرب وكذا الغربيين من يلتزم مصطلح التأويل، بعيدا عن إطلاق مصطلح "الهرمينوطيقا" نظرا لما شاب ذلك المصطلح من تعدد معانيه وإطلاقاته، 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^٢.

نشأة الهرمينوطيقا:

استخدم جذر هذا المصطلح، أرسطو في كتابه الأرخانون Peri Hermeneias^٣ "باب منطق القضايا"، حيث يقول: "هرمينيا هي قول شيء عن شيء"^٤. وفي القرون الوسطى استخدم مصطلح الهرمينوطيقا، بمعنى تفسير وتأويل الكتاب المقدس، فهو يشير إلى مجموعة من القواعد التي يجب على المفسر إتباعها لفهم النص الديني الكتاب المقدس، ويعود أول كتاب يحمل عنواناً في الهرمينوطيقا باللغة اللاتينية: "Her -muntica Sacrasive Methodus Exponendarum" "منهج شرح النصوص المقدسة"، إلى مؤلفه دان هاور سنة ١٦٥٤م^٥.

وقد قدر لهذا المصطلح الناشئ في أحضان 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"^٦. وبعد الاحتدام بين الكاثوليك والبروتستانت، حول تفسيرات الكتاب المقدس، والذي كان مآله تكوين كل طرف معايير، وطرائق نظرية إجرائية، تضبط التعاطي مع ذلك الكتاب المقدس فهماً وتفسيراً، ثم أخذ هذا المصطلح بالتبلور والاتساع بحثا عن تأويل يكون أقرب إلى تلك المعاني المستترة وراء النص المقدس، فأنج ذلك الاتساع إبراز وجهتين:

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

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

(٣) مراد وهبة، المعجم الفلسفي: ٧١٦.

(٤) نصر أبو زيد، الهرمينوطيقا ومضلة تفسير النص: ١٤١، Palmer, Richard E. Hermeneutics, P. ٣٤.

(٥) ميحان الروبي، دليل الناقد الأدبي: ٨٩.

مجلة كلية الإمام الأعظم || العدد الخاص بالمؤتمر الدولي (الثامن عشر) —————
تبنى الأولى منهما آباء الكنيسة، وعرفت بالهرمنيوطيقا اللاهوتية، وتبنى الأخرى فلاسفة عهد الإصلاح^١.

وتلك الجهود لم تكن عند "غادامير" مفضية إلى نتيجة، وجاءت حينها دعوة "شيلر ماخر" إلى أن يتكون لهذا المصطلح شروطه، وضوابطه التي يؤسس منها فنا يحكم عملية الفهم، في الاستخدام اللاهوتي وخارجه^٢.

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 ذلك المنهج نسبياً، فهو يدعو المفسر إلى "أن يتباعد عن ذاته، وأفقهِ التاريخي الراهن، لفهم النص فهماً موضوعياً تاريخياً، وأن يساوي نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي، لتجربة المؤلف من خلال النص، ويعتبر ذلك الأساس الهام للفهم الصحيح"^٣.

وتبين تلك الإشارات أنه في دعوته إلى تأسيس تلك التأويلية الهرمنيوطيقا الرومانسية المبنية على الحس والتنبؤ يخالف إلى حد كبير المنهج والقواعد التي وضعتها الهرمنيوطيقا الكلاسيكية لإزالة الغموض في الفهم، ولتحقيق الجزم والاطمئنان في وصول المفسر لقصد المؤلف تماماً، ولجميع المعاني الداخلية في النص، فهو يرمي عبر نظريته إلى الانتقال من التخمين عند المعنى "الكلي" للعمل إلى تحليل أجزائه عبر علاقتها بالكل، يعقب ذلك العودة إلى تعديل فهم العمل "كله". وتجسد الحلقة الاعتقاد بأن الأجزاء والكل يعتمد أحدها الآخر، وأنهما يرتبطان بعلاقة عضوية ضرورية. ومن خلال تفسير التأويل بهذه الطريقة^٤.

وتلك الجرأة النقدية التي أطاحت عند الغربيين 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 نصوصاً بشرية تأثرت بالبيئة، والزمان والمكان، ويعد رائد مدرسة نقد الكتاب المقدس الفيلسوف الهولندي "سبينوزا"^٥.

(١) بول ريكور، نظرية التأويل: ١٢٩.

(٢) سامي إسماعيل، جمالية التلقي: ٧٦.

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

(٤) ينظر: إيان ماكليين، التأويل والقراءة، مجلة أفق العدد: ٢٠ / ٢٠٠٢.

(٥) أسس الحداثة: سبينوزا أو تأويل النصوص المقدسة لأحمد العلمي مجلة مقدمات ع. ١٩٠، ٢٠٠٤.

سمات الهرمينوطيقا الغربية:

من أهم ما تميز به المنهج الهرمينوطيقي هو مزاجته بين الفلسفة والنقد؛ تحقيقاً لغاية مفادها فهم أعمق لتجربة الوجود، من خلال اللغة أو الشكل الجمالي، فهي منهج تأملي فلسفي في بنية الفهم، وهو فهم للنص وتفسير له عبر الوسيط اللغوي، كما أن الغائية خصيصة بارزة فيه بحثٌ عن كل ما هو جوهري قيمي، لا تحده ضوابط، متخذاً من جميع المناهج الأخرى وسائل وإجراءات، تشارك في عملية الفهم والتحليل^١.

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: "نصٌ مفتوحٌ لجميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي"^٢.

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"^٣.

لذا يرى إدريس المسماري أن تلك القراءات المنتجة لتأويلات متعددة إنما "تنبني على تصور مغاير، قوامه تقويض الرؤية التقليدية للدلالة والمعنى، تلك التي ترى في النص الديني الحقيقة المطلقة، وتعويضها بتصور جديد قائم على تنسيب الحقيقة"^٤.

٢. موت المؤلف: من أبرز الأصول البنيوية قراءة النصوص المقدسة على أنها نصوص تاريخية 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... حينئذ لا يمكن لهذا الأخير أبداً أن يجيب، وما يبقى هو قراءة عمله فقط"^٥.

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

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

(٣) محمد حمزة، إسلام المجددين: ٥٧.

(٤) المصدر السابق: ٢٠٠.

(٥) ريكور بول، من النص إلى الفعل: ١٠٦.

إن ميلاد القارئ: وفقاً للهرمنيوطيقا رهين موت المؤلف، وللقارئ في قراءته للنص مطلق الحق، فقد آن دور القارئ، والنص الديني ليس بمعزل عن هذا، فمنذ أطلق "نشأة" مقولته "مات الله" - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً - كان ذلك إعلاناً واضحاً في الفلسفة الغربية أن الله لا وجود له، وحينها احتل الإنسان التصدر، واضعاً نفسه مركز الكون، ومقدماً فهمه كمرجعية نهائية، فالإنسان هنا سيد للكون لا سيداً في الكون، وتلك نزعة أنسية ليس لها اهتمام إلا بالإنسان، وما يتصل به من محسوسات وماديات^١.

ولكي يتحقق للقارئ الانتصار على المؤلف لابد من إعلان موته، ومنها نشأة تلك الفكرة^٢. يقول أبو زيد "إذا 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"^٣.

وكنتيجة حتمية لذلك الإعلان عن موت المؤلف تبرز فكرة (لا نهائية المعنى) حيث تكون مهمة القارئ المتمكن من ابداع نصوص أخرى إلى جانب النص الأصلي، مستعينا بالقراءات المتعددة التي غاب فيها المؤلف وانعدمت قصدية نصه، ف(كل قراءة هي عملية تشريح للنص، وكل تشريح هو محاولة استكشاف وجود جديد لذلك النص، وبهذا يكون النص الواحد آلافاً من النصوص، يعطي ما لا حصر له من الدلالات المفتوحة أبداً"^٤.

إن إعلان موت المؤلف، ومن ثم موت اللغة، وإعادة القراءة باستنطاق صوامت الألفاظ، يجعل أولئك الحداثيين "مجرد عرّافين يضعون النص على منصة التعذيب، ثم يجبرونه على اعترافات كاذبة؟ وفي ظل الجنائز المتتالية؛ موت الإنسان، وموت اللغة، وموت الكلمة، وموت المؤلف، وموت النص، وموت الإله.. هل نشهد جنازات أخرى كموت الناقد والقارئ..؟ كيف يمكن أن تطبق على القرآن الكريم نظرية موت المؤلف، واستقلال النص، وقيامه كوناً مستقلاً بذاته، يفهمه كل قارئ كما يشاء؛ حيث إنه لا مانع لدى هؤلاء من أن يكون له

(١) ينظر: العلمانيون والقرآن الكريم : ٣٢.

(٢) ينظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ٢٦١/١، وبييرف زيماء، 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) الخطيئة والتكفير: ٧٩.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي
تفسيرات بعدد القراء! بل أكثر من ذلك! ^١.

فإلغاء مقصدية النص: أي إن النص ليس له مقصد ولا دلالة، بل تنتقل مقصدية إلى القارئ، عبر مجال واسع من التأويلات، يقوم فيها القارئ بعمليات استكشافية، يستكشف من خلالها كل إشارة من الممكن أن تخفي دلالة معينة، بحيث تعني مقصدية النص وإعطائه مدلولاً نهائياً "موت النص وإغلاقه" وتلك ثغرة تغافل عنها أصحاب القراءات التأويلية التي سعت إلى إبعاد القرآن الكريم عن رسالته ومقاصده.

ووفق هذه النظرة تعامل الحداثيون العرب مع التأويل للنص القرآني، من كونه نصاً لغوياً منعدم الخصوصية، فيما تمليه الهرمنيوطيقا من مفاهيم، وحينها ليس من شأن أحد إعلان إغلاق باب التأويل للنص القرآني، ما دامت النصوص لها قابلية الإنتاج للدلالات الجديدة المطردة، عبر القراءات المتعددة ^٢.

٣. انعدام القراءة البريئة للنص: راجت هذه الفكرة بعد أن بلغت الحداثة أوجها، استدفاعاً 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 ^٣، حتى غدت المعرفة افتراضية ظنية خاضعة للتعديل والتغيير، والتحول، وهذا يجعل القراءة عملية تزيف للحقيقة، وأن كل القراءات صحيحة، وهكذا غدت القراءة بالمفهوم الهرمنيوطيقي والتفكيكي موصوفة بعدم البراءة، وليس يعنى بذلك تخطئة القراءة، إذ لا توجد قراءة خاطئة؛ لأنه القراءة الصحيحة لا وجود لها أصلاً، وبفهم كهذا لن يبقى للنص الحقيقي دلالته ^٤.

وبناء على ذلك فإن عصر القراءة البريئة للنص قد ولى واندثر، ومن ظن أن أي قراءة للنص، هي قراءة صحيحة فقد أخطأ، فكل قراءة هي قراءة محتملة، وبهذا يتعدد الحق حسب نظرهم

(١) أزمة الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر: ١٨٧.

(٢) ينظر: طيب تيزيني، النص القرآني: ٥٤.

(٣) ينظر: زيماء، التفكيكية: ١٤٨.

(٤) وهو ذلك المنهج الذي يقوم على تفكيك النص وتحليله إلى فقرات متعددة، حسب فهم القارئ معيدا بنائه حسب آليات الفهم الناشء، إذ ليس هنالك ثمة نص متجانس وفق ما يعرف لديهم ب(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.

(٥) عبد العزيز حمودة "المرايا المحدبة: ١٠٦.

بتعدد القراءات.

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

والرمزية في الاصطلاح الأدبي الحديث جعل الكلمة كالصدى الآتي من بعيد، فهي لا تُقصد لذاتها ولا تستعمل للمعنى الذي وضعت له؛ ولكن لعلاقتها بحقيقة أخرى، تثيرها هذه الكلمة في النفس فالرمزية في مفهومها الحديث هي المثالية والغموض، أقرب منها إلى الواقعية والوضوح، وهي بدا الاعتبار تتجاوز عقول الذين جاء القرآن لهدايتهم، وخاطبهم بما يفهمون^١.

ومحمد أركون لا يخفي إعجابه بعلم الجفر الشيعي، الذي يقوم على التفسير الرمزي، أو ما يسميه بالرمزية السيميائية^٢ (الدلالية) في فهم وتفسير النص^٣.

ويميل أركون للتفسيرات الباطنية فيقول: “نجد بدا الصدد أن القراءات الرمزية للصوفيين، والقراءات الأزلية للغوصيين الباطنيين هي أكثر خصوبة بالمعلومات والدروس، تجسيد أو تحيين العجيب المدهش المحتمل وجوده في القرآن^٤”.

٥. التناس: هو العلاقة بين نصين أو أكثر؛ بحيث تظهر تلك العلاقة التأثير في طريقة قراءة النص المتناس؛ أي الذي تقع فيه آثار نصوص أخرى أو أصداؤها^٥.

فالتناس إذن يعني: رصد مجموعة علاقات النص بالقارئ، وبالنصوص الأخرى، وبالثقافة والبيئة، فالمؤلف في بنائه للنص يحاكي نصوصاً أخرى، والقارئ حين قراءته للنص يستحضر نصوصاً أخرى.

(١) التهامي نقرة، سيكولوجية القصة: ١٦٧-١٦٨.

(٢) “إحدى علوم اللغة التي تدرس الإشارات، أو العلامات، لتعرفنا على وظيفة هذه الدلائل والقوانين التي تتحكم فيها” قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر: ١٢٠، العلاماتية وعلم النص: ١٣.

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

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

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

- أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
- فهو إذن “نَظَرُ 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 المزوجة بينهما”^١.
- فالتناص قائم على التعدد في المنابع الدلالية للنص، التي تنتج عن اختلاف بيئة الكتابة عن بيئة القراءة والتلقي، وبذلك يصبح النص سلسلة من العلاقات التي كونتها نصوص أخرى، استحضرها القارئ، لتغيب عن النص فكرة الاستقلال والتوحد^٢.
٦. الفراغات بين السطور: أي إن المعنى: لا يتوقف عند حدود الألفاظ، ومن ثم لابد أن يتحرر القارئ من سلطة السطور، لينصت إلى ما تبوح به الفراغات ما بين السطور؛ لأنه “لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته”^٣.
- 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، بحثاً عن المسكوت عنه^٤.
- وهذا المنهج يخالف ما قرره علماء الأصول سلفاً، من حجية ظواهر النصوص ما لم تلحقها القرائن والصوارف، فالظاهر عندهم كما يقول أبو الوليد الباجي: “هُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يَسْبِقُ إِلَى فَهْمِ السَّامِعِ مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي يَحْتَمِلُهَا اللَّفْظُ”^٥.
- وتلك الدعوى إلى إثبات 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 النصوص الشعرية والنبوية والفلسفية”^٦.
-
- (١) من آفاق الفكر البلاغي عند العرب: ٤٨.
- (٢) ينظر: دراسات في النص والتناصية: ٣٨، والقراءة الحداثية للنص الشرعي: ١٣٨.
- (٣) نقد النص: ١٥.
- (٤) نقد النص: ٢٢.
- (٥) الحدود بتحقيقي: ٧٧، وقريباً من هذا عرف أبو يعلى وأبو الخطاب، والآمدي، ينظر: العدد ١/١٤٠، التمهيد ٧/١، الإحكام في أصول الأحكام ٥٢/٣.
- (٦) نقد النص: ٢٧٦.

لذلك فإن نصر أبو زيد يرى أن "النص القرآني قد انتقل من حقل المرسل وتموضع بشريا ضمن حدود أفق المتلقي، وفعالياته، وتجاربه، وتصوراته، وآليات فهمه ... وهذا الانتقال في نظره ضروري للتخلص من صرامة النصوص إلى مرونة القراءة، ومن ثم جذب النص من علياء المرسل إلى واقع القارئ؛ لدفعه نحو الانخراط في المحادثة بما تعنيه من امتلاك، وانتماء لحقل القارئ"^١.

وتلك السمات التي أحاطت بالهرمنوطيقا الغربية، أنى لها أن تستقيم منهجا يفسر النص المقدس ويوضحه ويدعو إلى إعادة قراءته.

الهرمنوطيقا 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 سوسيولوجية من مناهج علم الاجتماع، والبنوية، والسيمائية، والانثروبولوجيا^٢، ومناهج تحليل الخطاب، وغيرها من الوسائل والأدوات، التي تؤدي الغرض ذاته، وكان لزاما على رواد هذه النهضة الحديثة أن يولوا وجهتهم شطر القرآن الكريم داعين إلى ضرورة إعادة الاجتهاد في تفسيره تحقيقا لمرامي النهضة الحديثة، وتم على إثر ذلك إعلان القطيعة المعرفية بين القراءات الإسلامية التراثية، وإحلال القراءة المعاصرة الهادفة إلى أنسنة^٣ النص القرآني وعلمنة القراءة؛ كي لا يصبح للنص "حقيقة أو دلالة ما دون تدخل الذات الواعية والمعنى لا يتأسس بمعزل عن تدخل الذات"^٤. فأفق القارئ هو من ينتج الدلالة، وقد نتج إذ ذاك المنهج الحداثي التأويلي عبر استجرار التأويلية الهرمنوطيقة التي أنتجها "هايدجر، وغادامير" ظنا منهم أن فيها انتاج ذلك المعنى

(١) 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.

(٢) وهو علم الإنسان الفرد وأعماله وسلوكه.

(٣) 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.

(٤) كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون: ٩٦.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
القرآني المعاصر“ من هنا فإن مشروع القراءات التأويلية، ليس مشروعاً ترميمياً لما هو موجود،
وإنما بناء جديد يتجاوز كلّ الصور التقليدية للإسلام”^١.

وفي القرن العشرين، وخاصة بعد أن ولى نصفه الأول، ظهر التعدد في مناهج المفكرين
الشرقيين، وخاصة الإسلاميين منهم في التعاطي مع هذه التأويلية الهرمنيوطيقية، وتوظيفها
كمنهج يفسر ويأول النص القرآني” فمنهم من سلّم بهذه الرؤية الهرمنيوطيقية، ووظفها في فهم
النصوص الدينية 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 غريبة تهدف إل تقديم تأويل عبثي
للنص الديني، يروم تحريف المعنى بعد أن عجزوا عن تحريف النص”^٢.

ويمثل التيار الحدائي الداعي إلى استعمال التأويل الهرمنيوطيقي في التعاطي مع النص
القرآني، ووجوب الاستخدام لجميع آليات، ووسائل الفهم في قراءة ذلكم النص الديني،
نظراً 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، وعبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ويوسف الصديق،
ورشيد الخيون، ورمضان رمضان، وصادق جلال العظم، وعبد الهادي عبد الرحمن، وهاشم
صالح وغيرهم^٣.

المطلب الثاني: المنهج التفكيكي

التفكيك أو التقويض هو المصطلح الذي أطلقه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا “Jack
Derrida”^(٤) (١٩٣٠-٢٠٠٤) على القراءة النقدية التي اتبعها في مهاجمته للفكر الغربي
”الماورائي“، متأثراً في ذلك بمصطلح التفكيك لدى مارتين هايدغر “Heidegger” الذي
استخدمه في كتابه الكينونة والزمان^(٥)

(١) معتصم السيّد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النصّ ونسيب المعرفة: ٧١.

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

(٣) لكل من هؤلاء كتاب أو كتب تناول فيها الدعوة الى التأويلية الهرمنيوطيقية.

(٤) ينظر: طرايشي، معجم الفلاسفة، ص ٢٨٣

(٥) الرويلي و البازعي، ١٩٩٥ : ١٠٧

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^(١).

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"^(٢).

وإن الصياغة المصطلحية لأي مصطلح لا بد لها من ثلاثة مراحل كيما يكون المصطلح معتليا على الغموض، فبداية كل مصطلح تكون ب(التقبل ثم التفكيك ثم التجريد)^(٣).

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 التمثيلات 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...»^(٤).

ورغم ذلك إلا أنه يقارب وصف التفكيك بقوله: "حركة بنائية وضد البنائية في الآن نفسه"^(٥). ويرى الناقد الاسترالي ديفيد بشيندر أنها "نظرية تهدف إلى إنتاج تغييرات لنصوص خاصة، أقل مما تهدف إلى فحص الطريقة التي يقرأ القراء هذه النصوص"^(٦).

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

(١) حمداوي، ٢٠١٩، ينظر: ٨٤.

(٢) عبد الغني بارة الهيرمينوطيقا والفلسفة: ٨٤.

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

(٤) جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ص ٦٢.

(٥) كريستيان ديكان، حوار مع جاك دريدا، (العدد: ١٨، ١٩٨٢م، مجلة الفكر العربي المعاصر)، ص ٢٥٤.

(٦) ديفيد بشيندر، نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، ٧٥.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

لإرادياً التوتر بين بلاغته ومنطقه، بين ما يقصد قوله ظاهرياً وما كره أن يعنيه رغمًا عنه^(١). 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"^(٢).

ويعرف علي حرب التفكيك على أنه «قراءة في محنة المعنى وفضائحه للكشف عن نقائص العقل وأنقاض الذي هو محل الخلاف الواقع، إذ يقول لا مجال للوصول إلى المعنى المراد أبداً. وعلى هذا تبدو المفاهيم متقاربة متماسكة ومتممة لبعضها البعض. ٣ والتعدد والالتباس»^(٣).

وتكاد تلتقي جل الدراسات في تصوير معنى التفكيكية بأنه صادق على معنى « التهديم والتخريب وهي دلالاتٌ ويدل مصطلح التفكيك نظ تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية لكنه في مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبور الأساسية المطمورة فيها»^(٤).

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"^(٥).

نشأة التفكيكية:

تعتبر التفكيكية استراتيجية للقراءة الناقدة أسسها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا وهو يهدف من خلالها الى دراسة النصوص التي غلبت عليها صفة المطلق والمثالية، اعتماداً من غير اعتباراً 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 التمرکز المتمثل في الثقافة الغربية، يعني نفي الحضور الذي يرى فيه دريدا أنه (مدلول متجاوز)، ولذلك يبحث دريدا عن المنطوق أو أفضلية الكلام على الحضور

(١) مروان علي حسين أمين: التفكيكية عند جاك دريدا، ٤٦٠.

(٢) محمد محمد سكران، التربية والثقافة فيما بعد الحداثة ٥٩.

(٣) علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ٢٦-٢٧.

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

(٥) عبد الكريم شرفي: " من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة"، ٥٩.

سعيًا 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 أدت برؤاها للانسلاخ والتجرد منها، وإنشاء استراتيجية جديدة، فكانت «التفكيكية»، والتفكيكيون هم ذاتهم البنيويون، وحينما فشل المشروع البنيوي في تحقيق طموحاتهم، تمردوا على البنيوية^(١).

سعى (دريدا) الى نقض الفكر الغربي منذ أيام إفلاطون وأرسطو حتى هيدجر وليفني شتراوس وكذلك سوسير وأتهم ذلك الفكر الفلسفي بما سماه التمرکز 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 معين 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 مؤسسية وثقافية وفلسفية»^(٢).

فالبنيوية تقف الى حد معين تراه ملائماً لتفسير المعنى، بينما التفكيكية لا حدود تحددها فهي لا نهائية، ويلاحظ أن فلسفة دريدا في مجال التفكيك ليست ببعيدة عن فلسفة النفي لدى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه "Friedrich Nietzsche".

رواد التفكيكية في العالم الغربي :

تمثل مجموعة من الفلاسفة ونقاد الأدب فلسفة الاختلاف أو المقاربة التفكيكية منهجاً للبحث والقراءة والدراسة، وتشريح النصوص والخطابات الفلسفية والأدبية والتاريخية والنصوص الدينية المقدسة، وذلك كله من أجل إضاءة بعض النقاط المعتمدة، وتقويض الأدلة والمدلولات بغية هدم المقولات المركزية المهيمنة، وإعادة النظر في ما هو هامشي ومقصي ومستبعد من

(١) ينظر: المرايا المحدبة: ٣١٧.

(٢) جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص ٥٩-٦٠.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
الفكر الإنساني. ومن ثم، فالرواية النسائية - مثلاً - نموذج للتفكيكية حيث تشخص الصراع المضاد للعادات والتقاليد الموروثة، وتنقد سلطة الرجل وسلطة المؤسسة البطيركية.
ومن أهم التفكيكيين الغربيين مارتن هايدغر (Heidegger)، ونيتشه (Neitsze)، وجاك ديريدا (Derrida)، ورولان بارت (Barthes)، وجان لوك نانسي (Jean-Luc Nancy)، وفيليب لاكو لبارث (Philippe Lacoue-Labarthe)، وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، وهيلين سيكسو (Hélène Cixous)، وبرنارد شتاكيلير (Bernard Stiegler)، ولويس دي ميراندا (Luis de Miranda)، ورشارد 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 (Theodore Adorno) ...
ومن أهم رؤاها في الثقافة الأنغلو سكسونية بول دو مان (Paul De Man)، وهيليس ميلر (J. Hillis Miller)، وهارولد بلوم (Harold Bloom)، وجيوفري هارتمان (Geoffrey hartmann)، وقد شكّلوا جميعاً ما يسمّى مدرسة ييل (Yale).^{(١)(٢)}

نشأة التفكيكية العربية:

عندما ذاع صيت التفكيكية خاصة وأنها جاء فيما بعد البنيوية وبدأ الرواد من الفلاسفة الغربيون الترويج لها وتقديمها كاستراتيجية للقراءة المعاصرة، بدأت تتسلل رويدا العى الشرق وكانت أولى المحاولات عبر ما ترجم من نصوص التفكيكيين، ويعد الباحث د. يونيل يوسف عزيز من المترجمين الأوائل لمصطلح بالتفكيكية". لتظهر إلى جانب هذا المصطلح مصطلحات Deconstruction أخرى: كالتشريحية وذلك عند عبد الله الغدامي، 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^(٣).

حاول جمع من النقاد العرب التنظير للتفكيكية وممارستها على النصوص الأدبية فكان في مقدمتهم الناقد السعودي الدكتور عبد الله الغدامي في كتابه "الخطيئة والتكفير" وعلي حرب

(١) ينظر: طرايشي، معجم الفلاسفة، ص ٦٧٧

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

(٣) التفكيكية وتحليل الخطاب: ٣.

في دراسته "النص والحقيقة"، ومحمد أركون في كتابه "الفكر الإسلامي قراءة علمية"^(١) وقد ترجم الغدامي 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 إلى الفكرة. ثم فكرت باستخدام كلمة (التحليلية) مصدر (حل) أي نقض ولكنني خشيت أن تلبس مع (حلل) أي درس بتفصيل، وإستقر رأيي أخيرا على كلمة (التشريحية أو تشرح النص). والمقصود بهذا الإتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرآني كي يتفاعل مع النص"^(٢).

وفي مكان آخر من الكتاب يذكر الغدامي أن "التشريحية تعتمد على بلاغيات النص لتنفيذ منها إلى منطقياتها فتتقضاها، وبذا يقضي القاريء على (التمركز المنطقي) في النص كما هو هدف دريدا، ولكن الغرض الأخير ليس هو الهدم، ولكنه إعادة البناء"^(٣).

ويسجل الناقد محمد عزام اعتراضه على تشريحة القدامي بأنها لا تعد مقبولة الآن قائلا: "عندما استقى (الغدامي) من بارت، وليتش، وياكوبسون، وديريدا، وتودوروف، فإنه جمع بين ثلاثة مناهج نقدية كانت الحدود بينها غائمة في ذهنه، لأنها ما تزال في بداياتها، ولكنها بعد ذلك انفصلت، واستقل كل منهج منها بمصطلحاته ومفهوماته ورواده، مما يجعل "تلفيقته" مشروعة آنذاك، ولكنها مرفوضة من بعد"^(٤).

رواد التفكيكية في العالم العربي:

أما التفكيكيون العرب فيذهب الباحث عبد الله خضر في كتابه التفكيكية في الفكر العربي القديم إلى التمييز بين ما كان منهم في مجال الفلسفة والنقد الأدبي فهو يرى أن مجال الفكر والفلسفة، يمثل 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

(١) محمد عبد الرحيم ، المنهجية التفكيكية في تحليل الخطاب : ٧٧

(٢) عبد الله الغدامي : " الخطيئة والتكفير ، ٤٨ .

(٣) الخطيئة والتفكير : ٥٥ .

(٤) محمد عزام : " تحليل الخطاب الأدبي ، ١٣٩ ..

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
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 كتابه (نقد النص)، و(هكذا أقرأ ما بعد التفكيك)، ومطاع صفدي في كثير من مقالاته المنشورة في مجلة «الفكر العربي المعاصر»، ومحمد أحمد البكي 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 الغدامي في كتابه (الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريرية، 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 (المرآيا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية)، وعبد الملك مرتاض في كتابه (دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة "أين ليلاي" لمحمد العيد)، وبسام قطوس في كتابه (إستراتيجيات القراءة التأصيل والإجراء النقدي)، وخالد أمين في كتابه (الفن المسرحي وأسطورة الأصل)^(١).
أسس التفكيكية عند جاك دريدا

يبدأ دريدا رؤيته في تحليله التفكيكي من خلال معطيات ثلاث إلغاء فكرة الثنائية ك(الحقيقة/الخطأ، الخير/الشر، الوجود/العدم) لوجود أفضلية يستدعيها أحد الطرفين، فهو يدعو لثورة على العقل 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"^(٢).
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 لتمرکز اللوغوس أو العقل"^(٣).

(١) ينظر: التفكيكية في الفكر العربي القديم : ٧٢-٧٣.

(٢) جوناثان كلر: التفكيك، : ٨٩

(٣) جاك دريدا: الكتابة والاختلاف: ٤٧.

ورغم ذلكم النقد إلا أنه يحذو حذو هايدغر في التعاطي مع نقد الميتافيزيقا الغربية ذات التمرکز العقلاني فيقول: "إنه من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلمنا أن نسلک معها سلوكاً استراتيجياً يقوم على التوضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل... إن المسألة مسألة انتقالات موضوعية، ينتقل السؤال فيها من طبقة معرفية إلى أخرى، ومن معلم إلى معلم، حتى يتصدع الكل، وهذه العملية هي ما دعوته بالتفكيك"^(١)

والمعطى الثاني رفض سلطة الحضور والتنادي بفكرة غياب المعنى، وحينها ينتج ذلكم الغياب مدلولات متعددة تحضر وتغيب مما يسمح للمعنى بأن يكون مرجئاً إلى حين، "ومن هنا ينتصب النص كحضور معلق، لذلك يطلب من القارئ إيجاد العناصر الغائبة عن النص الكلي، وتتطلب عملية الإحضر سعة اطلاع وثقافة معينة، ويكون استحضار الغياب وفق قدرات القارئ وبدرجات متفاوتة"^(٢).

ويبرز المعطى الثالث في الرفض التام للبنىوية القائمة على رؤية الثبات للنص والنهائية فيه عكس ما قامت عليه التفكيكية التي جعلت من النص أفقا مفتوحاً تفيء إليه كل التفسيرات التي ليس هو بضائق بها ذرعاً، ولذلك قتلت النص وقتلت المؤلف وأسلمت السلطة الكاملة للقارئ، "ومن الحق أن يقال أن من أهم الأدوار في استراتيجية التفكيك هو دور القارئ، فالقارئ هو وحده المنوط بخلق المعنى ومن دونه لا يوجد نص أو لغة أو علامة أو مؤلف"^(٣).

ويمكن أن نتناول أبرز الأسس النقدية التي قدمها دريدا لمشروعه التفكيكي^(٤) من خلال النقاط الآتية:

١. الاختلاف: يشير المصطلح الأول (الاختلاف) إلى السماح بتعدد التفسيرات انطلاقاً من وصف المعنى بالاستفاضة، وعدم الخضوع لحالة مستقرة، وبيين (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^(٥).

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

(٢) غيلوس صالح: النقد الألسني ١٧٢.

(٣) حسين تروش: القارئ في المناهج النقدية المعاصرة ٤٦.

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

(٥) جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص ٥٣.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

٢. نقد التمرکز: Critique of centrait : ويُبين هذا المعطى أن التفكيكية لها إمكانية كبيرة في فحص منظومة الخطاب الفلسفي الغربي 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 أقنعه بوصفها رواسب حجت صورة الحقيقة.

٣. نظرية اللعب: وتهدف هذه النظرية إلى تمجيد التفكيكية لصيغة (اللعب الحرّ) اللامتناهي لكتابة ليست منقطعة تماماً عن الإكراهات المغيبيّة للحقيقة، وتأكيد المعطى الثقافي للفكر والإدراك، وغياب المعرفة السطحية المباشرة، واستلهاً 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 حراً^(١).

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 تمرّكزاً 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 كما هي عند سيسير إلى نظام للآثار كما هي عند دريدا وتعين تلك الآثار على ترسيخ مفهوم الكتابة، وتوسيع اختلافات المعنى المُتَحَصّل 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 أُحيل على مدلول آخر حيث يصبح المدلول الأول دالاً، ويحدث الأمر نفسه مع المدلول الثاني ليتحول في قراءةٍ جديدة هو الآخر إلى دال^(٢).

٥. الحضور والغياب: من أهم المرتكزات التي اعتمدها ديريدا؛ لأنّ جميع إجراءات العملية النقدية للتفكيك تخضع لحضور الدوال وتغييب المدلول، فضلاً عن أنّ معطيات

(١) ينظر: ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ٦٦.

(٢) ينظر: عبد العزيز حمودة الخروج من التيه، ١٨٢.

مجلة كلية الإمام الأعظم || العدد الخاص بالمؤتمر الدولي (الثامن عشر) —————

(الاختلاف، ونقد التمرکز، ونظرية اللعب، والكتابة) تبرز فيها بشكل مباشر ثنائية الحضور والغياب، وقد انطلق دريدا من خلال هذه الثنائية إلى جانب المعطيات السابقة لنقد توجه الخطاب الفلسفي الغربي، وتقويض أسسه من خلال كشف تناقضاته واللعب بأنظمته وممارساته، وتحويل معادلته المعرفية من (ميتافيزيقيا الحضور) إلى غياب المعنى واختلافه وتعددده.

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).

المطلب الثالث: المنهج التاريخاني

التاريخية " 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 التاريخية إبعاد لأي إسقاطات أيولوجية 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"^(٢).

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"^(٣).

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،

(١) مدخل إلى جادامير، ٤٤.

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

(٣) نجادى بوعمامة، النص في القرآن بين تأويل القدامى والمحدثين: ٤٥٤.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي
والواقع متهدد ومتغير^(١).^(٢)

ولذلك يصف أركون أهمية اقتفاء المنهج التأريخي في قراءة النصوص بقوله: "لو لم نتخذ هذا الموقف التعددي منهجياً لكنا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية، إلا وهي: قابليته لأن يعطي معنى ما باستمرار، ويؤلد هذا المعنى"^(٣). ويمكن أن نحدد مستويات ثلاث للدلالة في النصوص الدينية والشرعية بناء على الرؤية التأريخانية:

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

المستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي.
المستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للتوسع على أساس (المغزى)، الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالاتها^(٤).

ينظر محمد أركون إلى القرآن بوصفه نصاً تاريخياً - كما يدعي - وكجزء من التراث الذي يستلزم قراءة نقدية، يخضع للنقد التفكيكي وإخضاعه - كما يزعم - إلى محك النقد التأريخي المقارن، وللتحليل الألسني^(٥).

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 والتفسيريين، 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"^(٦).

(١) العلمانيون والقرآن، مرجع سابق، ص ١٤٠

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

(٣) الفكر الاسلامي قراءة علمية: ٢٧٤.

(٤) ينظر: نقد الخطاب الديني: ٢١٠.

(٥) ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

(٦) مجلة مواقف، عدد ٥٩/٦٠، ص ٢٠.

معلنا بذلك صعوبة بالغة في التعامل مع التشريعات القرآنية بفهمها القديم؛ لأن فهم القرآن يستلزم ربطه بوحدة نصية مرتبطة بسلوك النبي صلى الله عليه وسلم وعلاقة فهم العبارة والتصرف المباشر لقائلها^(١).

وقد جعل من معارضة القرآن للمشركون سبيلاً للقول بتأليفه: "إن الخطاب القرآني قد صيغ لغوياً بصفته جُهداً ذاتياً مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها"^(٢).

وإذا ما أريد الفهم المستقيم للنص القرآني في هذا الزمن، وفي أزمان تليه فلا بد من تجريد القرآن عن مصدره، ودراسته على أنه نص أدبي يخضع لجميع المناهج المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتأريخية، زاعماً فرقاً بين ما يسميه الظاهرة القرآنية والقرآن الكريم "أما التمييز بين القرآن الكريم، والظاهرة القرآنية، فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى، ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية"^(٣).

ويقرر الفصل بين الشريعة والقرآن قائلاً: "إنه وهم كبير أن يتوقع الناس علاقة ما بين القرآن والشريعة"^(٤).

وينتقل بالقرآن من كونه نصاً مقدساً إلى أنسنه^(٥) يثبتها للنص القرآني "القرآن خطاب تأريخي لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً... وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص... فالقرآن قد تحول من لحظة نزوله من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، وهذه التأريخية تنطبق على النصوص التشريعية، وعلى نصوص العقائد والقصص، وهي تحرك دلالة النصوص وتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز"^(٦).

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

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

(٣) الفكر العربي: ١٩، ونعمان عبدالرزاق السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد: ٥٠.

(٤) تأريخية الفكر الإسلامي: ٢٩٩.

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

(٦) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: ٨٢ وما بعدها.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

ويخلص أركون إلى إظهار مفارقة بين الخطاب والنص، من خلال التمييز بين الحادث القرآني "الوحي" وبين الخطاب النبوي "الشفهي"^(١) وهو بذلك يرمي إلى الفصل بين القرآن قبل التدوين والقرآن بعد التدوين^(٢)، ليعلن أخيراً أن ما يطلق عليه المصحف والوحي الذي تحول إلى قوالب جامدة، بل وإكراهية قسرية بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم^(٣).

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"^(٤).

ويسجل أركون هنا حلمه وتمنياته في نظريته للقراءة التي يتبناها تجاه النص القرآني قائلاً: "إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات؛ إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها"^(٥).

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

وذلكم المعنى الذي قدمناه لمحمد أركون كونه أول المنادين بالتأريخانية للنص القرآني، هو ذاته الذي درج عليه نصر أبو زيد مع شيء من التلاعب بالألفاظ، فهو في بادئ الأمر يقتفي أثر المعتزلة القائلين بخلق القرآن ليس تقريراً وإيماناً بما قالوا مع ما يحسب لهم من حسن النية وإن كانت خفية، وإنما سار على ذلكم أبو زيد تمهيداً 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"^(٦).

وهو يدعو إلى الإسراع في تهيئة العناصر والآليات للقراءة التأريخية من خلال الواقع الاجتماعي والبيئة الثقافية "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة

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

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

(٣) ينظر: محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: ٦١٠.

(٤) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ١٤٥.

(٥) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، : ٧٦.

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

النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسير الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان”^(١).

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 الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور”^(٢).

ويقتر 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“^(٣).

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”^(٤).

وقد نتج عن ذلك التأويل للقرآن الكريم، والدعوة إلى أنسنه، والقول بتأريخيته وإنتاج 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”^(٥).

وهذا التعاطي مع القرآن الكريم جعلهم يميلون صراحة إلى تمويه يمارسون من خلاله التشكيك في القرآن الكريم عبر التعبير عنه ب”المدونة النصية” كما عند أركون^(٦)، وب”النص

(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) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: ٢٤.

(٥) حنفي، التراث والتجديد: ١١٠.

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

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي
اللغوي” كما هو الحال عند نصر أبو زيد^(١).

ويكرر أبو زيد تصوره عن القرآن بأن ادعاء قِدَمه، تجميد للنص وانعزاله عن الواقع: “إن قدم القرآن وأزلية الوحي يُجمّد النصوص الدينية، ويثبت المعنى الديني”^(٢) “ويؤدي إلى فصل القرآن عن الواقع، وفصله عن التأريخ”^(٣).

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”^(٤).

فالفكر الحداثي يتبلور من الفكرة التي مفادها أن: “ما تضمنته النصوص الشرعية من أوامر ونواه إنما كانت موجّهة إلى الناس الموجودين في زمن نزول الوحي، أو كانت حالهم تشبه حال من نزل عليهم القرآن؛ وأما من جاء بعدهم وعاش واقعا غير واقعهم فلا يشملهم النص الشرعية، فإذا تغيرت أوضاع الناس في مجمل حياتهم – كما هو الأمر في حياة الناس اليوم – فإن تلك الأحكام التي يتضمنها النص ليست متعلّقة بهم أمرا وهنيا، ولهم أن يتديّنوا فهمًا وتطبيقًا بخلافها؛ معتبرين، ويقول أحدهم: «موقف القرآن الكريم من المرأة كان موقفاً في عصر معيّن، ووضعت تلك القواعد لعصر معيّن، ومن الممكن جداً أن مثل هذه الأشياء قد لا يسمح العصر الذي نعيش فيه تطبيقها»^(٥).

لذلك يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ النصّ القرآنيّ وإن كان نصاً مقدّساً، إلّا أنّه لا يخرج عن كونه نصاً؛ فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النّقد الأدبيّ كغيره من النّصوص الأدبيّة»^(٦). ويسوي أركون بين القرآن وغيره من النصوص البوذية والهندوسية: «إنّ القرآن ليس إلّا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التّعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة؛ كالتّوراة والإنجيل والنّصوص المؤسّسة للبوذية أو الهندوسية، وكل نص تأسيسي من هذه النصوص

(١) ينظر: علي حرب، نقد النص: ٢٠٧.

(٢) نصر حامد “نقد الخطاب الديني: ٢٠٢.

(٣) ذكر ذلك العشماوي في كتابه “تحديث الإسلام” نقلاً عن طيب تيزيني “النص القرآني: ٣٦٤.

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

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

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

الكبرى حظي بتوشعات تاريخية معينة، وقد يحظى بتوشعات أخرى في المستقبل^(١).
ويقاربه في هذا الطرح طيب تيزيني حيث يرى أن القرآن الكريم تأثر بالموروث الإغريقي والفارسي والهندي والصيني؛ "فالموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي والصيني، وغيره، كان ذا حضور ملحوظ في الجزيرة العربية كلها، وربما بصورة خاصة في مكة، خلال القرن السادس والقرن السابع الميلادي، بل يمكن القول إن النص القرآني نفسه كان قد تأثر بذلك الموروث"^(٢).

إذاً، ينظر «أبو زيد» إلى النص انطلاقاً من طبيعة اللغة، وإن ألقى عليه صبغة الخصوصية عبر تصنيفه كنص ممتاز، إلا أنه أبقاه بين معادلتين هامتين: حركة الواقع وتغيّره، وطبيعة النص وتاريخيته، وعلى هذا الأساس، يرى أن: «الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، إذ من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدّد دلالاته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً، والواقع أخيراً"^(٣).

يقول الطيب تيزيني يقول: "لقد جرى تعليق مجموعة من الأحكام والقواعد القرآنية على مدى قرون طويلة، كانت بداياته الأولى (أي التعليق) قد تمثلت بصيغة "الناسخ والمنسوخ"، حين تبين لمحمد الرسول أن آيات معينة أصبحت دون إمكانية الاستجابة لواقع الحال المشخص المعني في حينه، وقد اكتسب هذا الأمر طابعاً قرآنياً، أي مقراً به حكماً، والسؤال الآن يفصح عن نفسه على النحو التالي: إذا كان النبي نفسه قد ارتأى - عبر الوحي - ضرورة إعادة النظر في آيات معينة، فلم لا يصحّ ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتغير الاجتماعي مدّاً وجزراً، وكذلك - وهنا الدلالة البليغة - التي جاء النص من أجلها (للناس كافة)؟. لقد أوقف زواج المتعة، وحكم المؤلفة قلوبهم، والرق، ممّا عني - ويعني - أنّ الوضعية الاجتماعية المشخصة هي التي تمثل الأمر الذي يُحتكم إليه في ذلك، وإن تمّ على نحو خفيّ أو على سبيل المداورة"^(٤).

وفي ذات السياق يذهب طيب تيزيني إلى أن احتواء القرآن الكريم على مصطلحي المحكم والمتشابه حيث يقصد الأصوليون بالمُحكّم أنه تارة: يُستعمل في المُفسّر، ويستعمل أخرى

(١) المصدر السابق: ٣٦ .

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

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

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

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

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^(١).

ويقصدون بالمتشابه: هو المُشْكِلُ الَّذِي يُحْتَاجُ فِي فَهْمِ الْمُرَادِ بِهِ إِلَى تَفَكُّرٍ وَتَأَمُّلٍ^(٢).
فيرى تيزيني أن "المحكم والمتشابه" هو من فتح الباب وحفز الجميع على إعادة قراءة النصّ القرآني ونقده؛ يقول: "سبب بروز مسألة المحكم والمتشابه يتمثل في أنّ النصّ أعلن ذلك صراحةً وأقرّ به على نحو حفز الجميع - بتوجهاتٍ وتطلّعاتٍ أيديولوجيةٍ وأدواتٍ معرفيةٍ مختلفة - للإبقاء على الأبواب والنوافذ مشرّعةً أمام حركةٍ متناميةٍ من التمهيع والتقميش والتدقيق والجرح والتعديل للنصّ القرآني، وذلك بهدف تبين ما هو محكم فيه وما هو متشابه ... ويلاحظ أنّ مسألة المحكم والمتشابه هذه سوف تمرّ بتصعيدٍ سياسيٍ أيديولوجيٍّ كبيرٍ وخطيرٍ مع موت النبي وبرز قضية الحكم (الخلافة). نذكر هنا باجتماع السقيفة مثلاً وبما أعقبه من أحداثٍ عاصفةٍ كان كلّ من وجهوها أو وقفوا وراءها قد امتلكوا مسوغاتهم القرآنية الشرعية"^(٣).

والقول بالوحي أو النسخ من قبيل الذات أو النفس - أي أنّ الوحي نفسي أو هاجسٍ داخلي، وليس أمراً خارجياً هابطاً على الموحى إليه - لم يقل به طيب تيزيني وحده بل قال به أغلب الحدّاثين، وعلى رأسهم هشام جعيط الذي ذهب إلى أنّ "كبار المؤسّسين للأديان كانوا كذلك، على الأقلّ من وجهة أنّهم سخّروا حياتهم لهاجسٍ داخليٍّ ونداءٍ باطنيٍّ"^(٤).

ويقول أيضاً: "الوحي إنّما هو هجوم مباغت داخل الضمير، لألفاظٍ ومعاني مطبوعةٍ بالغيرية، وقد يكون الوحي مستوحىً أي: مطلوباً في الفترة المدنية، ومرتقياً في آن، وكان من الممكن ألا توجد رؤيا أو وحيٌّ إلهي، وأن يتكلّم النبي عن الله ووحْدانيته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه، ويجد من يتبعه، وكان هذا شأنُ ماني وبدرجة

(١) أبو الوليد الباجي الحدود: ٨١، وينظر: البرهان ١/٤١٩ - ٤٢٠، المستصفى: ١٠٦، شرح المنار لابن

مالك: ١٠٠، أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير ١٧/٢.

(٢) الباجي، الحدود: ٨٢، وينظر: العدة في أصول الفقه ١/١٥٢.

(٣) طيب تيزيني، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ٢٣٩.

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

أقل شأن زرادشت وبوذا^(١).

ويرى عبد المجيد الشرفي أن النص الديني "القرآن الكريم" محتاج أكثر من أي زمن مضى إلى قراءة تأويلية تبحث في المعاني الجديدة للنص، تتلائم وظروف الحياة المتجددة، وتلك الخاصية الديناميكية للنص ذاته دعوة إلى قراءات جديدة لم يثرها النص^(٢).

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 العالي إلى المحايثة، ومن اللاتاريخي إلى التاريخي^(٣).

ويدعو علي حرب إلى تعدد القراءات للنص القرآني جاعلا إياها سر فهمه ووجوده و"إن النص يشكل كونا من العلامات والإشارات يقبل دوما التفسير والتأويل ويستدعي أبدا قراءة ما لم يقرأ فيه من قبل"^(٤).

ويصف تلك القراءة التي تفسر النص وتبينه بأنها قراءة ميتة "فالقراءة التي تقول ما يريد المؤلف لا مبرر لها فثمة قراءة تلغي النص، تقابلها قراءة تلغي نفسها، وهي أشبه بالقراءة، ونعني بها القراءة الميتة، أما القراءة الحية فإنها قراءة تكون ممكنة وفاعلة منتجة في الاختلاف عن النص، وبه أو له"^(٥).

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، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه، وأيضا القراءة الخلاقة هي التي تتجاوز المنصوص عليه إلى المنطوق"^(٦).

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

(٢) ينظر: الشرفي، لبنات: ١١٠.

(٣) ينظر: حمادي هوارى، النص القرآني وآليات الفهم المعاصر: ٦١.

(٤) علي حرب، نقد الحقيقة: ٦.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) علي حرب، نقد النص، ط: ٢٠٠٥، ٢٠.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

ويتوخى من خلال تلكم الإعادة للقراءة للنص القرآني أن يصرح بأن عمله يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، عبر نظرة نقدية تزعز جميع أئينة التقديس التي أنتجها العقل الاهوتي التقليدي^(١).

وقد أصبح مصطلح الظاهرة القرآنية ذا حضور في كتابات أولئك الحداثيين، وهو بذلك يمثل وصفاً عند رواد تطبيق الآليات المعاصرة وشرطاً رئيساً 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 والتاريخ^(٢).

وأرى أنه لا بد للقاري من الوقوف عند مغالطات بعضهم حول الوحي وتاريخية النص^(٣)، فقد ناقش الحداثيون تنزل القرآن الكريم بواسطة الوحي مقدمين بين يدي ذلك جملة من الاسنفسارات منها هل التنزيل بالمعنى أم باللفظ، أم بهما جميعاً؟.

يرى حسن حنفي أن "الوحي بالعلم الإلهي بالمعنى وليس باللفظ"^(٤)، 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 الإلهي قد استخدم لغات

(١) علي حرب، الممنوع والممتنع: ١١٩، وينظر نافذة على الإسلام: محمد أركون: ٦٣.

(٢) ينظر: مالك بن نبي الظاهرة القرآنية: ٢٠٠ وما بعدها.

(٣) من الكتب التي تناولت الحديث عن ظاهرة الوحي بتصور مادي يسعى الى تعرية المقدسة وتدنيته: تأريخية التفسير القرآني: 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 السليبي.

(٤) ينظر: حنفي، علوم القرآن: ٩٠.

عدة للتدوين في اللوح المحفوظ^(١).

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^(٢).

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"^(٣).

ويعمد إلى التمييز بين مستويين للوحي القرآني الأول يمثل الكلام الأزلي اللانهائي وهو ذلك المحفوظ في أم الكتاب، والآخر هو الجزء المتجلي والمعبر باللغة^(٤).

لم يتعد محمد شحرور هو الآخر في تناوله ظاهرة الوحي عن كتابات من سبق، والجديد في طرحه هو تقسيم الوحي إلى ستة أنواع، جاعلاً النوع الخامس الوحي المجرد: متمثلاً 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"^(٥).

ولا يخفى ما في مفردة "يلتبس" من معانٍ لا تستقيم، فهو يشير إلى أن حلول جبريل في جسد النبي صلى الله 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 سفراً يباع ويشترى، ويقلب في المكتبات؛ لأشد القراءات اختلافاً عبر الزمان والمكان، وحسب محتويات الثقافة واهتمامات القراء التاريخية، أو الفنية أو الجمالية أو المذهبية، وبالتالي فكل نص متداول مهياً لأن يتناول

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

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

(٣) المصدر نفسه.

(٤) أركون، من التفسير إلى الموروث إلى نقد الخطاب الديني: ٢٢.

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

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
من جهات عدة^(١).

ويقرر نصر أبو زيد: "أن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، أو نص لغوي من إنتاج الثقافة العربية".^(٢)

وبعبارة أخرى يرى أن النص القرآني قد "تشكل في الواقع والثقافة"^(٣).
مختزلاً الوحي في حادثة شعورية، هي أشبه بتلك التي تعتري الكهان والشعراء "فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على سواء."^(٤)

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 جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواصفاتها وتصوراتها"^(٥).
وذلك التصوير منه تقويض للمفهوم الإسلامي للوحي.

وقد انتج المنهج التأويلي القائم على إثبات الأئسنة للقران الكريم، والدعوى إلى تأريخية القراءة، جملة من المنكرات كان أبرزها انكار أربابه الغيبيات، يقول أبو زيد "وما يزال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال والأخطار من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك من تصورات أسطورية"^(٦).

ويدور في ذات الفلك محمد أركون حيث يرى أن الخطاب القرآني "يساهم في أسطرة التأريخ العادي للبشر"^(٧).

وخلاصة ما إليه يصبو أولئك الحداثيون التشكيك في النص القرآني من حيث مصدره، وبناءً على ذلك انتهجوا في تأويل القرآن ذلكم المنهج التأريخاني "لأن القراءة التأريخية للقرآن،

(١) الشرفي، لبنات: ١٠٥.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: ٢٤.

(٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: ٢٤.

(٤) المصدر السابق: ٥١٧.

(٥) المصدر السابق: ٣٨.

(٦) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة: ١٣٥.

(٧) أركون، الفكر الإسلامي: ١٣١.

أو قل التفسير التاريخي لآياته يتعدى إلى التشكيك بذلك التصور الأرثوذكسي، 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 التاريخي على القرآن، ولذلك فإنهم يتحاشونه بأي شكل، ويتهمون المستشرقين الفيلولوجيين بمحاولة تدمير الإسلام... التي أصبحت عبارة عن عقائد مقدسة لا تناقش ولا تمس”^(١).

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 الاجتماعي والتاريخي الذي مضى وانتهى، فهي نصوص على حد تعبير محمد أركون ”تعبّر عن روح ثقافة بأكملها، أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زمني مضى وانقضى”^(٢).

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”^(٣).

ذلك أنهم أعني الحداثيين يجعلون النص القرآني كغيره من النصوص الأدبية خاضعا لعملية النقد وتعدد القراء سعيًا 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”^(٤).

ويمضي أبو زيد في تصوره المغلوط ويصف عباراته الفجة ما تنتجه تلكم القراءة قائلا ”لذا لا يلتفت في الخطاب إلى ما يسكت عنه النص، وما يحجبه من بدايات ومصادرات، ولا

(١) نحو نقد العقل الإسلامي محمد أركون، ٢٠٠٠.

(٢) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٩٤.

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

(٤) حامد نصر أبو زيد، مفهوم النص: ٢٤ و ٢٠٠.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي
ينظر إلى امتلائه وإحكامه واكتماله؛ بقدر ما ننظر إلى نقصه وتصدعه وفجواته^(١).

النتائج:

- أسجل في خاتمة البحث النتائج والتوصيات التي أتمنى الأخذ بها:
١. أظهرت الدراسة أن قراءات الحداثيين العرب للسنة النبوية ليست أصيلة، بل هي انعكاس للفلسفات الغربية النقدية، خاصة المناهج التي تعاملت مع الكتاب المقدس، مثل الهرمنيوطيقا والنقد التاريخي.
 ٢. يتضح أن أبرز أهداف القراءة الحداثية هو نزع القداسة عن السنة النبوية، وذلك من خلال التعامل معها كنصوص بشرية قابلة للنقد والتأويل المتغير بتغير الزمان والمكان.
 ٣. تركز القراءات الحداثية على طرح مفاهيم مغلوطة مثل "بشرية الوحي" أو "النسبية الثقافية"، مما يؤدي إلى التشكيك في حجية السنة النبوية ودورها التشريعي.
 ٤. تُظهر الدراسة أن الحداثيين العرب يعانون من تشتت في المنهجية عند التعامل مع السنة، حيث يغلب على قراءاتهم الانتقائية والاعتماد على مفاهيم غربية غير متسقة مع السياق الإسلامي.
 ٥. تجاهلت القراءات الحداثية جهود علماء المسلمين عبر القرون في نقد السنة وتمييز الصحيح من الضعيف، واستبدلتها بمناهج دخيلة غير ملائمة لفهم النصوص الإسلامية.
 ٦. بينت الدراسة أن التأويل الحداثي للسنة يؤدي إلى تقويض الأسس العقائدية للإسلام، من خلال التشكيك في ثبوت الأحاديث الصحيحة وحجيتها في التشريع.
 ٧. أثبتت النتائج أن الحداثيين يركزون على طرح شبهة تتعلق بالأحكام الشرعية الواردة في السنة النبوية، مثل الأحكام المتعلقة بالمرأة والميراث، ويستخدمونها كمدخل للتشكيك في صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.
 ٨. رغم قوة الخطاب الحداثي إعلاميًا، إلا أن الدراسة أظهرت محدودية تأثيره الفكري بين الجمهور المسلم، نظرًا لاعتماده على مرجعيات غربية بعيدة عن بيئة المسلمين وقيمهم، وأن المنهج التأويلي الأصولي، القائم على قواعد الشريعة وضوابطها، قادر على الرد على الشبهات الحداثية واستيعاب قضايا العصر، مع الحفاظ على قدسية النصوص وثباتها.

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

توصيات الدراسة:

١. إنشاء برامج أكاديمية متخصصة في دراسة تأثير المناهج الحداثية على السنة النبوية، تجمع بين العمق الفكري في تحليل أطروحات الحداثيين العرب ورؤية نقدية تعتمد على المنهجية الإسلامية.
٢. تطوير مناهج دراسية في الجامعات الإسلامية والعربية تُعنى بدراسة الحداثة وتوجهاتها الفكرية، مع التركيز على نقد قراءتها للسنة النبوية وتأصيل منهج أهل العلم في التعامل مع النصوص.
٣. إنشاء مركز بحثي داخل مجمع القرآن الكريم أو المؤسسات الأكاديمية المتخصصة، لدراسة وتوثيق أطروحات الحداثيين العرب حول السنة النبوية، مع تقديم بحوث علمية معمقة ترد على شبهاتهم.
٤. وضع موسوعة شاملة ترصد وتناقش تأويلات الحداثيين للسنة النبوية، تجمع بين التحليل التاريخي والفكري وتوضح سياقات هذه التأويلات وأثرها على العقيدة والفكر الإسلامي.
٥. بناء شراكات بين الجامعات الإسلامية والمؤسسات الأكاديمية الدولية لنشر أبحاث محكمة حول قراءات الحداثيين، والاستفادة من منصات النشر العلمي للحصول على تصنيف عالمي لهذه الدراسات.
٦. دعم طلبة الدراسات العليا في مرحلتي الماجستير والدكتوراه؛ لإجراء بحوث أكاديمية نقدية حول قراءة الحداثيين العرب للسنة النبوية، مع العمل على تصميم برامج تدريبية تهدف إلى إعداد جيل من الباحثين المتخصصين في التعامل مع شبهات الحداثيين، مع التركيز على أسس النقد العلمي والرد المنهجي.
٧. إنشاء منصة إلكترونية نقدية متخصصة لنشر البحوث والمقالات العلمية حول الحداثة وقراءتها للسنة، وترجمة الدراسات الإسلامية التي ترد على تأويلات الحداثيين للسنة النبوية إلى لغات عالمية، لنشر الفكر الإسلامي الصحيح على نطاق أوسع.
٨. تعزيز الربط بين دراسات القرآن والسنة في مواجهة قراءات الحداثيين، لإبراز تكامل النصوص الشرعية وقدرتها على الصمود أمام التأويلات المغرضة، مع إبراز القيم الأخلاقية والحضارية المستمدة من السنة النبوية، لردع محاولات الحداثيين التي تسعى لتقليل أهميتها أو تفرغها من محتواها.
٩. دراسة مقارنة بين قراءات الحداثيين العرب للنصوص الإسلامية وقراءات الحداثيين

- أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
- الغريبيين للكتاب المقدس، للكشف عن أوجه التشابه، والمصادر الفكرية المشتركة، مع التركيز على تحليل نصوص الحداثيين العرب المتعلقة بالسنة النبوية، وتوضيح أوجه القصور المنهجي لديهم وبيان تناقضاتهم الفكرية.
١٠. توظيف الإعلام الرقمي والمنصات الإلكترونية لإنتاج محتوى مرئي ومكتوب يناقش أطروحات الحداثيين بأسلوب مبسط وعلمي يخاطب الجمهور العام.
١١. تعزيز الوعي الجماهيري بمكانة السنة النبوية في الإسلام عبر الحملات الثقافية والإعلامية، وبيان انسجامها مع متطلبات العصر، مع تفنيد الادعاءات الحداثية حول قصورها التشريعي، لتحسين المجتمع من التأثير بأطروحات الحداثة.

المصادر والمراجع

المصادر:

١. الإحكام في أصول الأحكام: لسيف الدين بن الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأمدي (ت: ٦٣١هـ) ضبطه: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، ط ٥، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.
٢. الإزاحة والإحتمال - صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨.
٣. أزمة الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر: لبصير نور الدين، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، العدد ٧.
٤. أسس الحداثة: سبينوز أو تأويل النصوص المقدسة لأحمد العلمي مجلة مقدمات ع. ١٩، ٢٠٠٤.
٥. الأسس الفلسفية لنقد ما بعد النبوية، محمد سالم سعد الله، دار الحوار لنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.
٦. إسلام المجددين: محمد حمزة، رابطة العقلايين العرب ودار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٧.
٧. الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨.
٨. إشكاليات القراءة واليات التأويل: محمد سعيد السرجاوي، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، ٢٠٠٦م ١٤٢٧هـ
٩. إصلاح الفكر الإسلامي: جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ٢٠٠٩.
١٠. أصول الفقه: للشيخ أبو النور زهير، المكتبة الأزهرية للتراث.
١١. أضواء على السنة المحمدية، أو دفاع عن الحديث، محمود أبو رية، الطبعة الثانية، مؤسسة نصرانيان للطباعة والنشر، جمهورية إيران الإسلامية، ١٩٩٩م

- أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
١٢. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ٢٠٠٧.
١٣. الإنسداد التاريخي: هاشم صالح، دار الساقى، ط ١ / ٢٠٠٧.
١٤. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون: كيجل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر - دار الأمان، المغرب، ط ١، ٢٠١١.
١٥. البرهان في أصول الفقه: لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة مصر، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
١٦. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٦.
١٧. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي رأس بيروت - المنارة، الطبعة الثانية، ١٩٩٦.
١٨. التأويل الحدائى للتراث: ابراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة، الرياض، ط ١، ٢٠١٤.
١٩. التأويل والقراءة: إيان ماكلين، ترجمة: خالدة حامد، مجلة أفق العدد، ٢٠، ٢٠٠٢.
٢٠. تجفيف منابع الإرهاب: محمد شحرور، دار الساقى، ط ٢، ٢٠١٨.
٢١. تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحدائى : دراسة في نقد النقد: محمد عزام، دمشق: اتحاد الكتاب العرب ٢٠٠٣.
٢٢. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم: حسن حنفي، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ٤، ١٩٩٢م.
٢٣. التربية والثقافة فيما بعد الحدائى ، محمد محمد سكران، ط ١، ٢٠٠٦م، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
٢٤. التفكيك، جوناثان كلر، ت حسام نايل، مجلة فصول مج: ٦٦ ٢٠٠٥.
٢٥. التفكيكية دراسة نقدية: بيير زيماء، تعريب: أسامة الحاج نشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ط ١، ١٩٩٦م.
٢٦. التفكيكية عند جاك دريدا، مروان علي حسين أمين مجلة الكلية الإسلامية النجف الأشرف العدد ٤١ أ المجلد ٢، ١٩٩٧.

- مجلة كلية الإمام الأعظم || العدد الخاص بالمؤتمر الدولي (الثامن عشر) —————
٢٧. التفكيكية في الفكر العربي القديم: عبد الله خضر حمد، دار القلم، لبنان، ب. د.
٢٨. تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، عدنان علي رضا النحوي، نشر: دار النحوي للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٩٤ م.
٢٩. التلقي والتأويل: محمد مفتاح، دار النشر المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
٣٠. التمهيد في أصول الفقه: لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني (١٠٥١هـ)، تحقيق الدكتور مفيد محمد والدكتور محمد بن علي الإبراهيم، مطبعة دار المدني - السعودية، ط ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.
٣١. جمالية التلقي (دراسة في نظرية التلقي عند هانز روبرت ياكوب وفولفغانغ ايزر) سامي إسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة - مصر، ط ١، ٢٠٠٢.
٣٢. الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية: محمد بن عبد العزيز العلي، أطروحة دكتوراه مجازة من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ١٤١٥ هـ.
٣٣. الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٤ هـ.
٣٤. الحداثة وما بعد الحداثة تحديات، ترجمة محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، نشر دار توبقال، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٧.
٣٥. الحدود: لأبي الوليد الباجي: دراسة وتحقيق عمر الجميلي، دار الميمان الرياض، ٢٠١٨.
٣٦. حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق الهوية: علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب ط: ٢، عام ٢٠٠٤.
٣٧. حوار حول قضايا اسلامية: الاجتهاد. المعاصرة. الشريعة: اقبال بركة.
٣٨. حوار مع جاك دريدا، كريستيان ديكان، (العدد: ١٨، ١٩٨٢ م، مجلة الفكر العربي المعاصر)،
٣٩. الخروج من التيه، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ٢٠٠٣.
٤٠. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريرية قراءة نقدية لنموذج معاصر: الدكتور عبد الله الغدامي، نشر الهيئة المصرية، ط ١، ١٩٩٨ م.
٤١. دراسات في النص والتناصية: محمد خير البقاعي، مركز الانماء الحضاري، ط ١، ١٩٩٨ م.

- أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
٤٢. دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.
٤٣. الرسالة، الإمام الشافعي، ت: أحمد محمد شاكر، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٣٨م-٥١٣٥٧هـ)
٤٤. روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، ص ١٧٥، الطبعة الأولى. المركز الثقافي العربي، -الدار البيضاء- المغرب، ٢٠٠٦م.
٤٥. السنة والإصلاح، عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ط I، ٢٠٠٨.
٤٦. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي المؤلف: مصطفى بن حسني السباعي (ت ١٣٨٤هـ) نشر: المكتب الإسلامي: دمشق - سوريا، ١٩٨٢.
٤٧. سيكولوجية القصة: التهامي نقرة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٤م.
٤٨. شرح المنار لابن مالك: عبد اللطيف بن عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٩. الظاهرة القرآنية: الظاهرة القرآن: مالك بن الحاج عمر بن الخضر بن نبي (ت ١٣٩٣هـ)، تحقيق: (ندوة مالك بن نبي) نشر: دار الفكر - دمشق سورية، ط٤، ١٤٢٠ هـ -٢٠٠٠
٥٠. الظاهرة لقرآنية: مالك بن نبي، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ١٩٨٦م.
٥١. العدة في أصول الفقه: للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر احمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢م.
٥٢. العلاماتية وعلم النص: جان ماري سشايفر وآخرون، ت: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٤.
٥٣. العلمانيون والقران الكريم، أحمد الطعان ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧
٥٤. الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م.
٥٥. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط٣ ١٩٩٨م.
٥٦. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تأريخ آخر للفكر الإسلامي: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط٤، ٢٠٠٧م.

- مجلة كلية الإمام الأعظم || العدد الخاص بالمؤتمر الدولي (الثامن عشر) —————
٥٧. الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد: نعمان عبد الرزاق السامرائي، دار صبري - الرياض، ١٤٠٩هـ.
٥٨. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير: عادل مصطفى، الناشر: رؤية للنشر والتوزيع (مصر-القاهرة)، ط ١، ٢٠٠٧م.
٥٩. القارئ في المناهج النقدية المعاصرة: حسين تروش، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢، ٢٠١٦.
٦٠. قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر: سمير سعيد حجازي دار الآفاق العربية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١.
٦١. القراءات المعاصرة والفقهاء الاسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج: عبد الولي عبد الواحد الشلفي، نشر، نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣.
٦٢. القراءة الجديدة للنص الديني عبد المجيد النجار، إصدار مركز الراية للتنمية الفكرية، ٢٠٠٦.
٦٣. القراءة الحداثية للسنة النبوية عرض ونق: حنان خياطي، مجلة العلوم وفاق المعارف، العدد ٢٢٢، ٢٠٢٢.
٦٤. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م.
٦٥. قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، محمد أركون، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨.
٦٦. الكتابة والاختلاف، جاك ديريدا، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨م.
٦٧. لبنات في المنهج وتطبيقه: عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب، تونس، ط ٢، ٢٠١١.
٦٨. اللغة كوسيط للتجربة التأويلية: هانس جورج غادامر، تر: آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي العدد، ٣، صيف ١٩٨٨.
٦٩. اللغة والتأويل مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل الاسلامي: عمارة ناصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠٠٧م.
٧٠. المدارس النقدية المعاصرة: لخضر العرابي، دار الغرب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧ -.
٧١. مدخل إلى جادامير، ترجمة رشيد بو طيب، مجلة فكر وفن، ع ٧٥٢/٢٠٠٢.

- أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
٧٢. مذبحة التراث، جورج طرايشي، دار الساقى، ٢٠٠٦.
٧٣. المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، عدد رقم ٢٣٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ١٩٩٨.
٧٤. 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.
٧٥. المصطلح النقدي، عبد السلام المسدي، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر تونس، ط ١، ١٩٩٤ م.
٧٦. المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣ م.
٧٧. معجم الانترنتولوجيا والأثنولوجيا، بيار بونت- مشال أيزار، ترجمة مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، ط ١، ٢٠٠٦ م.
٧٨. المعجم الفلسفي، مراد وهبة دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٤، ، ١٩٩٨.
٧٩. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن: نصر حامد أبو زيد، نشر مكتبة الفكر الجديد، ط ١، ٢٠١٤ م.
٨٠. الملامح الفكرية للحدث: خالدة سعيد ، مجلة فصول، ١٩٢١ م، العدد : ١.
٨١. الممنوع والمتنع نقد الذات المفكرة: علي حرب، نشر المركز الثقافي، ط ١، ١٩٩٥.
٨٢. من آفاق الفكر البلاغي عند العرب : عبد الحكيم راضي نشر: مكتبة الآداب - القاهرة ط ١، ٢٠٠٦ م.
٨٣. من النص إلى الفعل، ريكور بول، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، نشر عين للدراسات، مصر، ط ١، ٢٠٠١ م.
٨٤. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة : عبد الكريم شرفي، الدار العربية للعلوم- ناشرون، ٢٠٠٧.
٨٥. من مناهج العقل الفلسفي، رجا العتيري، تونس، تير الزمان، ١٩٩٩.
٨٦. الموسوعة الفلسفية: عبد المنعم الحفني، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، ط ١، عام ١٩٨٦.
٨٧. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، ١٩٩٩

- مجلة كلية الإمام الأعظم || العدد الخاص بالمؤتمر الدولي (الثامن عشر) —————
٨٨. نحو نقد العقل الإسلامي ، محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩.
٨٩. نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي: محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط٢، ١٩٩٧.
٩٠. النص السلطة والحقيقة: نصر حامد أبو زيد، ط١ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٥.
٩١. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: طيب تيزيني، ، دار الينايع للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
٩٢. النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، حمادي هواري، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية جامعة وهران_ الجزائر، ٢٠١٣.
٩٣. النص في القرآن بين تأويل ا لقدامى والمحدثين: نجادي بوعمامة، رسالة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد، الجزائر، ٥١٤٣٥.
٩٤. النص، السلطة، الحقيقة: نصر حامد أبو زيد، نشر المركز الثقافي، ١٩٩٥.
٩٥. نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة: جميل حمداوي، مصر : دار النابغة للنشر والتوزيع، ٢٠١٦.
٩٦. نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، ديفيد بشيندر، تر: عبد القدوس، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط١٩٩٦:م.
٩٧. نقد الحداثة، تورين، ألان، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م
٩٨. نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الثانية ١٩٩٤.
٩٩. نقد الفكر الديني: جلال العظم، دار الطليعة ، بيروت، ط٢ / ١٩٧٠.
١٠٠. نقد النص: حرب علي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء_المغرب، ط٣، ٢٠٠٠.
١٠١. الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النصّ ونسبيّة المعرفة: معتصم السيّد أحمد، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩ .
١٠٢. الهرمنيوطيقا في الواقع الاسلامي: احمد معتصم، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٩م.
١٠٣. الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية: حولية كلية الإنسانيات العلوم الاجتماعية، أحمد زايد، العدد الرابع عشر، جامعة قطر، ١٩٩١.

- أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي —————
١٠٤. الهرمنيوطيقا والنص الديني، غيضان السيد علي، مجلة الاستغراب: العدد ١٩
١٠٥. الهرمنيوطيقا ومضلة تفسير النص: نصر أبوزيد، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد
الثالث، أبريل، ١٩٨١.
١٠٦. الهرمنيوطيقا، أو فلسفة التأويل، د. امحمد عيساني، مجلة سلسلة الأنوار، جامعة
وهران ٢، ٢٠١٨.
١٠٧. الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي عبد الغني بارة، نشر الدار العربية
للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠٠٨ م.
١٠٨. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،
ودار فارس، عمان، ط ١، ٢٠٠٥ م.
١٠٩. الهرمنيوطيقا المصطلح المفهوم، منى طلبة، مجلة أوراق فلسفية، العدد ١٠،
٢٠٠٤ م.
١١٠. الوحي والقرآن والنبوة: هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠.

المراجع الإنجليزية:

1. -Dilthey.w, meaning in history,ed truss and intro, by Rickman, h.p .lon-
don,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. publisher : North westen university press Richard E-palmer : Hermeneutics,-.
(USA), edition: 1969.

المصادر:

1. Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam by Saif Al-Din Al-Amidi (d. 631 AH), edited by Ibrahim Al-Ajouz, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 5th edition, Beirut, Lebanon, 1426 AH / 2005.
2. Displacement and Probability - Critical Sheets in Western Philosophy by Muhammad Shawqi Al-Zain, Arab Scientific Publishers, 2008.
3. The Crisis of Religious Discourse in Contemporary Arab Thought by Basir Nour Eddine, Journal of Islamic Sciences and Civilization, Issue 7.
4. Foundations of Modernity: Spinoza or the Interpretation of Sacred Texts by Ahmed Al-Alami, Magazine of Introductions, Issue 19, 2004.
5. Philosophical Foundations for Post-Structuralism Critique by Muhammad Salem Saadallah, Dar Al-Hiwar for Publishing and Distribution, 2007.
6. Islam of the Reformers by Muhammad Hamzah, Arab Rationalists Association and Dar Al-Tali'ah, Beirut, 2007.
7. Islam between the Message and History by Abdel Majeed Al-Sharafi, Dar Al-Tali'ah, Beirut, 2nd edition, 2008. Islam and Modernity by Abdel Majeed Al-Sharafi, Tunisian Publishing House.
8. Problems of Reading and Mechanisms of Interpretation by Muhammad Saeed Al-Sarjawy, published by the King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, Symposium on the Qur'an in Orientalist Studies, 2006 / 1427 AH.
9. Reforming Islamic Thought by Jabir Al-Alwani, International Institute of Islamic Thought, 4th edition, 2009.
10. Principles of Islamic Jurisprudence by Sheikh Abu Al-Nur Zuhair, Al-Azhariyah Library of Heritage.
11. Lights on the Prophetic Sunnah, or Defense of the Hadith by Mahmoud Abu Riah, 2nd edition, Nasraniyan Publishing House, Islamic Republic of Iran, 1999.
12. Imam Al-Shafi'i and the Establishment of the Middle Ideology by Nasr Hamid

Abu Zaid, Arab Cultural Center, Beirut, Lebanon, 2007.

13. Historical Stagnation by Hashem Saleh, Dar Al-Saqi, 1st edition, 2007.

14. Humanism and Interpretation in the Thought of Muhammad Arkoun by Mustapha Kayhal, Editions Differences, Algeria, Dar Al-Aman, Morocco, 1st edition, 2011.

15. Al-Burhan fi Usul Al-Fiqh by Abu Al-Ma'ali Abdul Malik ibn Abdullah ibn Yusuf Al-Juwayni (d. 478 AH), edited by Dr. Abdul Azim Mahmoud Al-Deeb, Dar Al-Wafa, Mansoura, Egypt, 4th edition, 1418 AH - 1997.

16. Historicity of Arab Islamic Thought, translated by Hashem Saleh, Center for National Development, Beirut, and Arab Cultural Center, Casablanca, 2nd edition, 1996.

17. Historicity of Arab Islamic Thought by Muhammad Arkoun, translated by Hashem Saleh, Center for National Development, Ras Beirut - Al-Manara, 2nd edition, 1996.

18. Modern Interpretation of Heritage by Ibrahim bin Omar Al-Sakran, Dar Al-Hadara, Riyadh, 1st edition, 2014.

19. Interpretation and Reading by Ian Maclean, translated by Khalida Hamed, Magazine of Horizons, Issue 20, 2002.

20. Drying up the Sources of Terrorism by Muhammad Shahrour, Dar Al-Saqi, 2nd edition, 2018.

21. Analyzing Literary Discourse in Light of Modern Critical Approaches: A Study in Criticism of Criticism by Muhammad Azzam, Damascus: Arab Writers Union, 2003.

22. Heritage and Renewal: Our Position on Ancient Heritage by Hassan Hanafi, published by University Studies Publishing, 4th edition, 1992.

23. Education and Culture in Postmodernity by Muhammad Muhammad Sakran, 1st edition, 2006, Anglo-Egyptian Library, Cairo.

24. Deconstruction by Jonathan Culler, translated by Hossam Nail, Fousoul Mag-

azine, Issue 66, 2005.

25. Deconstruction: A Critical Study by Pierre V. Zima, translated by Osama Al-Haj, published by University Studies Publishing, Beirut, 1st edition, 1996.

26. Deconstruction in the Thought of Jacques Derrida by Marwan Ali Hussein Amin, Al-Islamic College Magazine, Najaf Al-Ashraf, Issue 41A, Vol. 2, 1997.

27. Deconstruction in Ancient Arabic Thought by Abdullah Khader Hamad, Dar Al-Qalam, Lebanon, no date.

28. Evaluating Modernist Theory and the Islamic Literature's Stance on It by Adnan Ali Reza Al-Nahwi, published by Al-Nahwi Publishing and Distribution, 2nd edition, 1994.

29. Reception and Interpretation by Muhammad Miftah, published by Arab Cultural Center, 2001.

30. Al-Tamhid fi Usul al-Fiqh by Abu al-Khattab Mahfouz bin Ahmad al-Kalwadhani (d. 510 AH), edited by Dr. Mufid Muhammad and Dr. Muhammad bin Ali Ibrahim, Dar Al-Madani Printing Press, Saudi Arabia, 1st edition, 1406 AH / 1985.

31. The Aesthetics of Reception (A Study in the Reception Theory of Hans Robert Jauss and Wolfgang Iser) by Sami Ismail, Supreme Council for Culture, Egypt, 1st edition, 2002.

32. Modernity in the Arab World: A Doctrinal Study by Muhammad bin Abdul Aziz Al-Ali, PhD thesis approved by Imam Muhammad bin Saud Islamic University, Riyadh, 1415 AH.

33. Modernity in the Arab World: A Doctrinal Study by Muhammad bin Abdulaziz bin Ahmed Al-Ali, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, 1414 AH.

34. Modernity and Postmodernity: Definitions translated by Muhammad Sabila and Abdelsalam Benabdelali, published by Dar Toubkal, Casablanca, 1st edition, 2007.

35. Al-Hudud by Abu al-Walid al-Baji: A Study and Investigation by Omar Al-Jumaili, Dar Al-Maiman, Riyadh, 2018.

36. The End Talk, Globalization's Openings and Identity's Dilemmas by Ali Harb, Arab Cultural Center, Beirut, Morocco, 2nd edition, 2004.

37. Dialogue on Islamic Issues: Ijtihad, Modernity, Sharia by Iqbal Baraka.

38. Dialogue with Jacques Derrida by Christian Decan, (Issue 18, 1982, Arab Contemporary Thought Magazine).

39. Exit from the Maze by Abdul Aziz Hammouda, Knowledge World Series, Kuwait, 2003.

40. Sin and Expiation from Structuralism to Deconstruction: A Critical Reading of a Contemporary Model by Dr. Abdullah Al-Ghadhami, published by the Egyptian Authority, 1st edition, 1998.

41. Studies in Text and Intertextuality by Muhammad Khair Al-Baqai, Center for Cultural Development, 1st edition, 1998.

42. The Literary Critic's Guide by Dr. Megan Al-Ruwailey and Dr. Saad Al-Bazei, Arab Cultural Center, Casablanca, Beirut, 2nd edition, 2000.

43. Al-Risalah by Imam Al-Shafi'i, edited by Ahmed Muhammad Shakir, published by Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut (1338 - 1357 AH).

44. The Spirit of Modernity: The Introduction to the Establishment of Islamic Modernity by Taha Abdul Rahman, 1st edition, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, 2006.

45. Sunnah and Reform by Abdullah Laroui, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, 1st edition, 2008.

46. Sunnah and Its Status in Islamic Legislation by Mustafa bin Hosni Al-Sibai (d. 1384 AH), published by the Islamic Office, Damascus, Syria, 1982.

47. Psychology of the Story by Al-Tahamy Nakra, Tunisian Distribution Company, Tunisia, 1974.

48. Sharh Al-Manar by Ibn Malik: Abdul Latif bin Abdul Aziz, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.

49. The Quranic Phenomenon by Malik bin Al-Haj Omar bin Al-Khader bin Nabi (d. 1393 AH), edited by (Malik bin Nabi Symposium), published by Dar Al-Fikr, Damascus, Syria, 4th edition, 1420 AH - 2000.

50. The Quranic Phenomenon by Malik bin Nabi, translated by Abdel Sabour Shatin, Dar Al-Fikr, 1986.

51. Al-Udda fi Usul al-Fiqh by Judge Abu Ya'la Muhammad bin Al-Hussain Al-Farra Al-Baghdadi Al-Hanbali (d. 458 AH), edited by Muhammad Abdul Qadir Ahmad Ata, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1423 AH / 2002.

52. Semiotics and Textual Science by Jean-Marie Schaeffer and others, translated by Munther Ayyashi, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, 2004.

53. Secularists and the Quran by Ahmed Al-Taani, Dar Ibn Hazm, 1st edition, 2007.

54. Islamic Thought: A Scientific Reading by Muhammad Arkoun, Arab Cultural Center, 1996.

55. Islamic Thought: Critique and Ijtihad by Muhammad Arkoun, translated by Hashem Saleh, Dar Al-Saqi, 3rd edition, 1998.

56. The Fundamentalist Thought and the Impossibility of Originalism: Towards Another History of Islamic Thought by Muhammad Arkoun, translated by Hashem Saleh, Dar Al-Saqi, 4th edition, 2007.

57. Arab and Orientalist Thought between Muhammad Arkoun and Edward Said by Nu'man Abdul Razzaq Al-Samarrai, Dar Sabri, Riyadh, 1409 AH.

58. Understanding Understanding: An Introduction to Hermeneutics, The Theory of Interpretation from Plato to Gadamer by Adel Mostafa, published by Ru'ya for Publishing and Distribution (Cairo, Egypt), 1st edition, 2007.

59. The Reader in Contemporary Critical Methodologies by Hussein Troosh, Journal of Social Sciences, University of Mohamed Lamine Debaghine Setif 2, 2016.

60. Dictionary of Contemporary Literary Criticism Terminology

61. Contemporary Readings and Islamic Jurisprudence: Introductions in Discourse

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

and Methodology by Abdulwali Abdulwahid Al-Shalfi, published by Nama for Research and Studies, 2013.

62. The New Reading of the Religious Text by Abdul Majid Al-Najjar, published by Al-Raya Center for Intellectual Development, 2006.

63. The Modernist Reading of the Prophetic Sunnah: Presentation and Critique by Hanan Khayati, Journal of Sciences and Knowledge Horizons, Issue 2, 2022.

64. The Quran: From Inherited Interpretation to Religious Discourse Analysis by Muhammad Arkoun, translated by Hashem Saleh, Dar Al-Tali'a, Beirut, 2001.

65. Issues in Critiquing Religious Rationality: How Do We Understand Islam Today? by Muhammad Arkoun, Beirut: Dar Al-Tali'a, 1998.

66. Writing and Difference by Jacques Derrida, translated by Kazem Jihad, Dar Toubkal Publishing, Casablanca, Morocco, 1st edition, 1988.

67. Blocks in Methodology and Its Application by Abdul Majid Al-Sharafi, Dar Al-Janoub, Tunisia, 2nd edition, 2011.

68. Language as a Medium for Hermeneutic Experience by Hans-Georg Gadamer, translated by Amal Abi Suleiman, Journal of Arabs and Global Thought, Issue 3, Summer 1988.

69. Language and Interpretation: Approaches in Western Hermeneutics and Islamic Interpretation by Amara Nasser, Arab Scientific Publishers, 1st edition, 2007.

70. Contemporary Critical Schools by Lakhdar Al-Arabi, Dar Al-Gharb Publishing and Distribution, 2007.

71. Introduction to Gadamer translated by Rashid Bu Taib, Journal of Thought and Art, Issue 75/2002.

72. The Massacre of Heritage by George Tarabishi, Dar Al-Saqi, 2006.

73. Convex Mirrors from Structuralism to Deconstruction by Abdul Aziz Hammouda, Knowledge World Series, Issue 232, Kuwait, National Council for Culture, Arts and Letters, 1998.

74. The Unspoken in Nasr Hamid Abu Zaid's Critique of Religious Discourse Mechanisms: An Analytical-Critical Study by Abdul Salam Youbi, Master's Thesis, Faculty of Arts, Mouloud Mammeri University, Algeria, 2010.

75. Critical Terminology by Abdul Salam Al-Masadi, Abdul Karim Bin Abdullah Publishing Institutions, Tunisia, 1st edition, 1994.

76. Modern Literary Terms by Muhammad Anani, Egyptian International Publishing Company — Longman, 3rd edition, 2003.

77. Dictionary of Anthropology and Ethnology by Pierre Bont _ Michel Izard, translated by Misbah Al-Samad, University Studies Publishing, Beirut, 1st edition, 2006.

78. Philosophical Dictionary by Murad Wahba, Dar Qeba for Printing, Publishing and Distribution, Cairo, 4th edition, 1998.

79. The Concept of the Text: A Study in Quranic Sciences by Nasr Hamid Abu Zaid, published by New Thought Library, 1st edition, 2014.

80. Intellectual Features of Modernity by Khalida Saeed, Fousoul Magazine, 1921, Issue 1.

81. The Forbidden and the Refrained: Critique of the Thinking Self by Ali Harb, published by the Cultural Center, 1st edition, 1995.

82. From the Horizons of Arabic Rhetorical Thought by Abdul Hakim Radi, published by Al-Adab Library - Cairo, 1st edition, 2006.

83. From Text to Action by Paul Ricoeur, translated by Muhammad Baradah and Hassan Burkia, Ain Publishing Studies, Egypt, 1st edition, 2001.

84. From Interpretive Philosophies to Reading Theories by Abdul Karim Sharfi, Arab Scientific Publishers, 2007.

85. From the Approaches of Philosophical Rationality by Raja Al-Attari, Tunisia, Tabr al-Zaman, 1999.

86. Philosophical Encyclopedia by Abdul Munim Al-Hafni, Dar Ibn Zaydoun,

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

Madbouly Library, Cairo, Beirut, 1st edition, 1986.

87. Encyclopedia of Jews, Judaism, and Zionism by Abdul Wahab Al-Messiri, Dar Al-Shorouk, 1999.

88. Towards a Critique of Islamic Rationality by Muhammad Arkoun, translated by Hashem Saleh, Dar Al-Tali'a, Beirut, 2009.

89. Humanism in Arab Thought: The Generation of Miskawayh and Al-Tawhidi by Muhammad Arkoun, translated by Hashem Saleh, Dar Al-Saqi, 2nd edition, 1997.

90. The Text, Authority, and Truth by Nasr Hamid Abu Zaid, 1st edition, Arab Cultural Center, Casablanca, 1995.

91. The Quranic Text Facing Structural and Reading Issues by Tayyib Tizini, Dar Al-Yanabee Publishing and Distribution, Damascus, 1st edition, 1997.

92. The Quranic Text and Contemporary Understanding Mechanisms by Hammadi Houari, Master's Thesis, Faculty of Social Sciences, Oran University, Algeria, 2013.

93. The Text in the Quran: Between Classical and Modern Interpretations by Najadi Bouamama, PhD Thesis, University of Abu Bakr Belkaid, Algeria, 1435 AH.

94. The Text, Authority, and Truth by Nasr Hamid Abu Zaid, published by the Cultural Center, 1995.

95. Theories of Literary Criticism in the Postmodern Era by Jamil Hamdawi, Egypt: Dar Al-Nabigha Publishing and Distribution, 2016.

96. Contemporary Literary Theory and Reading Poetry by David Bouchinder, translated by Abdul Quddus, General Book Authority, Cairo, 1996.

97. Critique of Modernity by Alain Touraine, translated by Anwar Mughith, Supreme Council for Culture, 1997.

98. Critique of Religious Discourse by Dr. Nasr Hamid Abu Zaid, Sina Publishing, 2nd edition, 1994.

99. Critique of Religious Thought by Jalal Al-Azm, Dar Al-Tali'a, Beirut, 2nd edition, 1970.

100. Critique of the Text by Ali Harb, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, 3rd edition, 2000.

101. Hermeneutics in the Islamic Reality: Between Text Facts and Relativity of Knowledge by Muttasim Al-Sayyid Ahmed, Dar Al-Hadi, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2009.

102. Hermeneutics in the Islamic Reality by Ahmed Muttasim, Dar Al-Hadi, 1st edition, 2009.

103. Hermeneutics and the Issue of Interpretation and Understanding in Social Sciences by Ahmed Zayed, Annals of the College of Humanities and Social Sciences, Issue 14, Qatar University, 1991.

104. Hermeneutics and the Religious Text by Ghaydan Al-Sayyid Ali, Journal of Estrangement, Issue 19.

105. Hermeneutics and the Dilemma of Text Interpretation by Nasr Abu Zayd, Fousoul Magazine, Vol. 1, Issue 3, April, 1981.

106. Hermeneutics, or the Philosophy of Interpretation by Dr. Mhamed Issani, Journal of Al-Anwar Series, University of Oran 2, 2018.

107. Hermeneutics and Philosophy: Towards an Interpretive Mind Project by Abdul Ghani Bara, published by Arab Scientific Publishers, 1st edition, 2008.

108. This is How I Read Post-Deconstruction by Ali Harb, Arab Studies and Publishing Institute, Beirut, and Dar Faris, Amman, 1st edition, 2005.

109. Hermeneutics: The Term and Concept by Mona Talba, Journal of Philosophical Papers, Issue 10, 2004.

110. Revelation, Quran, and Prophethood by Hisham Jaït, Dar Al-Tali'a, Beirut, 2nd edition, 2000.

أ. د. عمر عبد عباس الجميلي - أ. م. د. أحمد عبد عباس الجميلي

المراجع الإنجليزية:

4. -Dilthey. w, meaning in history, ed truss and intro, by Rickman, h.p .london, 1961.
5. -f , Shleiermacher, d.e : the hermeneutics, outline of the. 1819. lectures, trans by j. wojeik in the hermeneutic tradition from ast. to ricour , ed by goyle, lormiston and Alan a. Shrift, new York, 1990
6. publisher : North western university press Richard E-palmer : Hermeneutics, -. (USA), edition: 1969.

