الخطاب الدّيني وإشكالية القراءة عند محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد

-دراسة وصفية نقدية-

د. فاطيمــة فــارز

أستاذة محاضرة "أ" - قسم اللغة اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب و اللغات - جامعة ابن خلدون

تيارت - الجزائر

البريد الإلكتروني: farez1980@gmail.com

الهاتف: ٢١٣٥٥٢٣٦٨٤١٥+

الاستلام	٢٠٢٠/٢/١٨	المراجعة	٢٠٢٠/٣/٣٠	النشر	٢٠٢٠/٤/٣٠

الملخص:

لقد قدّم العرب القدامى الكثير من الدّراسات اللّغوية والبلاغية ذات الصّلة الوثيقة بالقرآن الكريم، كما أسهم الفقهاء وعلماء التّفسير في وضع قراءات خدمة له؛ وقد كان أيضا محل درس من قبل المفكرين المعاصرين وشريحة من المثقّفين؛ إذ أخذ الخطاب الدّيني - بوصفه جملة من المقاصد والتّعاليم التّي ترتبط بالرّسالة المحمدية وبأبعاد الأمّة الإسلامية - مساحة كبيرة وحيّزا شاسعا واسعا من الدّراسات؛ فقد عكف المفكّرون على قراءته وشرحه وانشغلوا بفهمه وتمحيصه وذلك بإسقاط المناهج اللّسانية التّي استعاروها من الحضارة الغربية بحجة التّقاعس الفكري والخمول الحضاري الذّي شهده الفكر العربي وبغية تحقيق التّطوّر واللّحاق بركب الحضارة؛ إلّا أنّ تفسيرهم وتأويلهم له مباين وخارج عن المعهود نظرا لتأثرهم بالحضارة الغربية ومحاولة نقلها إلى المجتمع العربي، ولكونه مبتورا من سياقاته الإسلامية وأحكامه الدّينية وقواعده الشّرعية.

فالمتتبع لهذا الزّخم الهائل من المفاهيم المعرفية والأفكار التّجديدية والتّي أضحت تعصف بمبادئ الخطاب الدّيني وثوابته يجد كلا من: محمّد أركون و نصر حامد أبو زيد، وجملة من كتبهما وخطاباتهما ذات الصّبغة العلمانية والتيّ تنمّ عن تلك الاندفاعات في محاولات ورؤى لم تأت بجديد، بل ذهبا بها للطّعن في كتاب الله وأرادا أن يؤولا القرآن الكريم بتلك الخلفية الفلسفية المغاير، واعتماد المناهج والآليات الحديثة والمعاصرة ومنها ما لا يتوافق مع رؤى أخرى في دراسات الشّريعة الإسلامية.

ولذلك سنحاول في هذه الورقة البحثية أن نسلّط الضّوء على أهمّ المبادئ الأساسية والأسس الإبستيمولوجية لهذه المنظومة الفكريّة التّي ترى أنّه لاحرج البتة في تبني مناهج حداثية لقراءة القرآن الكريم وإكسابه مقوّمات التّكيّف مع العصر ومستجداته والانفتاح عليه والاندماج فيه، وتحليله وفق الأوضاع التّي تعيشها المجتمعات الإسلامية المعاصرة وتتماشى مع احتياجاتهم وتتفاعل مع واقعهم المتغيّر، وتدعو إلى التّخلي عن القراءة التّقليدية والحفر في المسكوت عنه.

الكلمات المفتاحية:

النّصّ، النّص القرآني، الإعجاز، القراءات المعاصرة، التّأويل، الهيرمينوطيقا.

The religious discourse and the problem of reading at Muhammad ARCON and Nasr Hamed Abu Zeid: - A critical descriptive study.-

Dr. Fatima Fares

Lecturer "A" - Department of Arabic Language and Literature

College of Arts and Languages - Ibn Khaldoun University

Tiaret - Algeria

Email: farez1980@gmail.com

Phone: +213 552 36 84 15

Received	18/2/2020	Revised	30/3/2020	Published	30/4/2020

Abstract:

The ancient Arabs provided many linguistic and rhetorical studies with close connection to the Holy Qur'an, and scholars and scholars contributed to the development of service readings for him, and was also studied by contemporary thinkers and a segment of intellectuals. As a set of principles, purposes and the theme that is related to the Muhammadan message and the dimensions of the Islamic nation, I have a large area and a vast space of studies, the thinkers have been reading it and explaining it and are busy understanding it and scrutinizing it. By dropping the human curricula that they borrowed from Western civilization under the pretext of intellectual introspection and civilizational inactivity witnessed by Arab thought and in order to achieve development and progress and to join the ranks of civilization However, their interpretation and interpretation of it are out of the ordinary because they are influenced by Western civilization and try to pass it on to Arab society, and because it is amputated from its Islamic contexts, religious judgments and sharia rules.

The follower of this huge mass of knowledge concepts and new ideas that have become ravaging the principles of religious discourse and its rewards is the ones: Mohammed Arkoun and Nasr Hamed Abu Zeid, and a number of their books and speeches with a secular character, which They wanted to take the Holy Qur'an to the sterile philosophical background and adopt modern and contemporary approaches and mechanisms to imitate the West, transcending the boundaries of law. Islamic.

Therefore, in this paper, we will try to shed light on the most fundamental principles and the epistemological foundations of this intellectual system, which considers that there is absolutely no embarrassment in adopting modern approaches to reading the Holy Quran and giving it the basic values of the holy qur'an. In line with their needs and interacting with their changing reality, they call for the release of the local reading and the drilling of the silence.

Keywords:

The text, the text of the Qur'an, miracles, readings contemporary hermeneutics.

توطئة:

عرفت السّاحة الفكريّة العربية في السّبعينيات من القرن المنصرم ظهور مشاريع فكرية تنادي بضرورة الخروج من بوتقة الانطواء على الذّات والتّعصب الفكري، وانغلاق النّسق المعرفي الذّي أدى إلى إصابة الأمّة الإسلامية بجملة من الأزمات، ومن أجل ذلك انبرى عدد من المحدثين ينتقد العقل الإسلامي ويدعو إلى تحقيق التّقدّم، وتجديد الخطاب الدّيني؛ إذ تعدّ مسألة التّجديد واحدة من أهمّ المسائل في الفكر العربي الإسلامي وذلك من خلال إعادة قراءة التّاريخ الإسلامي وصياغته "فهل... التّجديد عملية علمية فكرية دائمة ومستجدة، أم موقف أخلاقي تفرضه تطوّرات المرحلة، أم موقف شخصي تقتضيه الأطماع والطّموحات؟ وهل التّجديد هو استمرار متطوّر للتّاريخ، وإبداع يستمد من الأصالة، أم انقطاع عن التّاريخ و خروج عليه، وتخل عن الجذور؟ هل التّجديد حل مرحلي مقيّد بوطأة الزمان والمكان، أم حركة رعاية دائبة للنّتاج الإنساني بين البداية والغاية، تقتضي التّصحيح والتّصويب حينا، والخلق والإبداع حينا آخر؟"[1] -ولأنّ الخطاب الدّيني "مرآة لصورتنا أمام الأمم والحضارات الأخرى، فمن خلاله تتشكّل الانطباعات والتّقويمات عن أمتنا ودينا وثقافتنا"[2] وجب أن يكون تجديد هذا الخطاب عنصرا أساسيا في حفظ النّصوص وعاملا ضروريا في صونها من أيّ تزييف أو تحريف، مع الالتزام بالمضمون العام لها، والمحافظة على المعنى الكلّي لهذه النّصوص دون إحداث أيّ خلل، من هذا المنطلق كان لزاما أن نطرح عدّة إشكالات أهمّها:

هل إحياء الحضارة الإسلامية يكون بالعودة إلى دراسة القرآن الكريم وتأويله وفق عوالق فكرية ومناهج نقدية مستعارة من فلسفات غربية؟ وهل يتماشى هذا التّجديد مع متطلبات البيئة العربية ومبادئها؟ هل حاجات العصر تتطلب إعادة تجديد تفسير القرآن الكريم؟ هل القراءات الحداثية للقرآن الكريم – وفق المقاربات غير المعهودة والمنهجيات الجديدة - تجرد له من خصوصياته الدّينية وخرق للتّفسير التّراثي؟ وأخيرا هل نجحت هذه المشاريع الفكرية الحداثية في استثمار جملة الآليات المنهجية والمرجعيات الإيديولوجية المستلهمة من منجزات الثّقافة الغربية وإسقاطها على النّصّ القرآني دون تعثّر أو وقوع في مآزق ومزالق؟ وغيرها من التّساؤلات الكثيرة والملحة التّي نحاول تسليط الضّوء على البعض منها من خلال هذه الدّراسة.

١- تلقي النّصّ القرآني في النّقد العربي المعاصر:

من المسلّم به أنّ القرآن الكريم معجزة الله الخالدة وحجّته البالغة، يتميّز بقوّة وجوده وديمومة حضوره وسلامة لغته، ودقة مفرداته وجودة صياغته وبيانه وتفرّد أسلوبه، كان ولا يزال مجالا للاهتمام والعناية من قبل الباحثين على اختلاف توجهاتهم؛ فقد جنحوا لتفسيره للوقوف على مراميه وتعرية معانيه واستنباط أحكامه.

ويحتل القرآن الكريم مكانة سامقة ومقدّسة في الفكر الإسلامي؛ فقد تضافرت الجهود قديما وحديثا لمعرفة كنهه والإحاطة بمعانيه، وإن كان القدماء من مفسرين وفقهاء قد وصلوا إلى دلالاته الضمنية؛ فقد ظهر تيار حديث – له جهازه الاصطلاحي-جديد ينادي بإعادة النّظر فيه، ويدعو إلى تطبيق مناهج حداثية وآليات غربية عليه؛ بُغية فهمه وكشف تأويله بطرق حديثة مفارقة لما عرف سابقا في تراثنا العربي القديم، ونظرا لما يكتسيه القرآن الكريم من أهميّة رأينا من واجبنا الوقوف عند بعض المفاهيم الوافدة، ولاشك في أنّه من الضروري مناقشتها في اجتماعها وارتباطها فيما بينها ارتباطا وثيقا ومتلازما إلى حدّ يتعذّر معه الانفصال.

تمهيد:

ممّا لا ريب فيه أنّ كلّ لون معرفي ينفرد بخصوصياته ومصطلحاته، ولعلّ ضبط المصطلح ضرورة حتمية لتوسيع المعرفة العلمية، من هذا المنطلق كان لزاما التّطرّق إلى تحديد مفهوم التّأويل الذّي يعدّ من أكثر القضايا التّي

أخذت حظّها الوافر من الدّراسات في الفكر الإسلامي، وشغل حيّزا شاسعا وصدى واسعا في أوساط المفكّرين والنّقاد لتحديد ماهيته والوقوف على حقيقته باعتباره وسيلة ضرورية لفهم معاني القرآن الكريم ودلالة ألفاظه وبيان إيحاءاته الكائنة وراء مفرداته وما يزاحمه من مفاهيم ومصطلحات متداخلة، وممّا لا شك فيه أنّ ماهية أيّ مصطلح لا يمكن إدراكها إلّا بالعودة إلى دلالتها وحقيقتها اللّغوية والاصطلاحية. فما المراد بالتّأويل؟

٢-التّأويل –المصطلح والمفهوم-:

٢-أ-لغة: من "الأَوْل، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي: إلام تؤول العاقبة في المرادبه؟ كما قال اللّه تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ ﴾.[٣]؛ أي تكشف عاقبته، ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه، وأوّل الحكم إلى أهله أي أرجعه وردّه إليهم، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَالَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾[٤]"[٥]، وعرّفه ابن منظور (ت٧١١هـ) بقوله: "التّأويل من الأول وهو الرّجوع، آل الشّيء يؤول أَوْلا ومآلا، وأوّل إليه الشّيء رجعه، وآلَت عن الشّيء ارتدّت."[٦]

٢-ب-اصطلاحا: فهو"تصفية الظّاهر والباطن"[٧]؛ حيث يرتبط بتجاوز اللّفظ عن معناه الظّاهري إلى معناه الباطني- معنى آخر غير ظاهر- بمعنى أنّه يتجاوز ظاهر اللّفظ إلى معنى آخر قد يكون مغايرا للّفظ، وهو في اصطلاح بعض السّلف لا يختلف عن التّفسير "فهو ليس بعلم لكونه يتبع علم التّفسير من حيث العموم ويتميّز عليه من حيث الخصوص"[٨] فمن خلال هذا القول يتبدى لنا أنّ التّأويل والتّفسير بمعنى واحد؛ إذ وظيفته لا تتجاوز تفسير النّصّ وتوضيح معانيه، ولكن في عرف المتأخرين-الخلف- هو "صرف اللّفظ عن المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التّأويل الذّي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف"[٩]. ورأى الدّكتور محمّد حسين الذّهبي أنّ التّأويل عند السّلف له معنيان: أحدهما: "تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه"[١٠] فيكون التّأويل والتّفسير -على هذا- مترادفين[١١]، ثانيهما: "هو نفس المراد بالكلام، فإن جاء الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا، كان تأويله نفس الشّيء المخبر به، وبين هذا المعنى والذّي قبله فرق ظاهر، فالذّي قبله يكون التّأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتّفسير، والشّرح، والإيضاح، ويكون وجود التّأويل في القلب، واللّسان، وله الوجود الذّهني واللّفظي والرّسمي، وأمّا هذا فالتّأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج سواء كانت ماضية أو مستقبلة، فإن قيل طلعت الشّمس، فتأويل هذا هو نفس طلوعها، وهذا في نظر ابن تيمية هو لغة القرآن التّي نزل بها، وعلى هذا فيمكن إرجاع كلّ ما جاء في القرآن من لفظ التّأويل إلى هذا المعنى الثّاني."[١٢]

أمّا التّأويل عند المتأخرين من المتصوّفة والمتكلّمة والمحدثة...؛ فقد قال الدّكتور محمد حسين الذّهبي: "التّأويل عند هؤلاء جميعا هو صرف اللّفظ عن المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح، ولدليل يقترن به وهذا هو التّأويل الذّي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف"[١٣] والذّي يمكن استخلاصه "أنّ التّأويل يرادف التّفسير في اصطلاح السّلف، في حين ذهب بعض علماء السّلف أنّ الفرق بين المصطلحين في الاستعمال، فقالوا: أكثر ما يستعمل التّفسير في الألفاظ والمفردات، أمّا التّأويل فأكثر ما يستعمل في المعاني والجمل[١٤]. و"هو الوجه الآخر للنّصّ يمثّل آلية هامّة من آليات الثّقافة والحضارة في إنتاج المعرفة"[١٥].

ولقد تعرّض القرآن الكريم - بوصفه "كلام الله الذي أنزله على نبيّه محمّد صلى الله عليه وسلم باللّفظ والمعنى، بواسطة جبريل، المتعبّد بتلاوته، وإعجاز الخلق عن الإتيان بمثل أقصر سورة منه، المنقول إلينا متواترا وهو كلام الله منزل غير مخلوق، منذ بدأ وإليه يعود، وهو مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنة، مسموع بالآذان"[١٦]- إلى دراسات حداثية وفق مفاهيم غربية تبناها بعض الحداثيين العرب والتّي تسعى إلى قراءته قراءة جديدة ومعاصرة متنكّرة في بعض الأحيان للمبادئ التّراثية، هذه المناهج والآليات والمفاهيم المعاصرة تسوّغ التّعامل مع النّص القرآني وفق ممارسات قرائية حسب خلفيات القارئ وعقله، فأضحى حقلا خصبا للممارسات العقلية المتباينة من قارئ لآخر، فانتقل بذلك من القداسة إلى الدّراسة ومن التّبجيل إلى التّحليل ومن التّعظيم إلى

التّقويم والتّقييم، وإلى أشكلته والتّفلسف في ميدانه بغية تأسيس مفهوم موضوعي، وبناء فهم جديد متخلّص من التّرسبات الإيديولوجية والتّصوّرات الكلاسيكية باستخدام جملة من المناهج والأدوات المعاصرة باعتبارها "الآلة التي يشرح بها المحلّل جسم النّص"[١٧] و"تقديم تفسير جديد للدّين بعدما تقادم التّفسير والفهم السّابق وعدم قدرته على مسايرة التّطوّرات وتلبية الرهانات. التّجديد إذن فهم جهد فكري تأسيسي يرمي إلى إعادة بناء المنظومة الإسلامية من داخلها حتى تتجاوز كلّ أشكال التّعارض بينها وبين القيم الإنسانيّة الموحدة لجميع البشر"[١٨] والتّي تقوم على تحليل النّص القرآني تحليلا بنيويا وفينومولوجيا وتفكيكيا وسيميولوجيا وهرمينوطيقيا.. ورغم أنّ هذه الإسهامات الحداثية تدخل في صميم الدّراسات النّقدية للقرآن الكريم إلاّ أنّه "تأدبا مع القرآن الكريم نفضّل له اسما آخرا من الأسماء التي أطلقتها الثّقافة العربية على هذه الدّراسات.. فهي تعتمد على بحث الأساليب وتعمق أسرار البلاغة"[١٩].

٣- الهيرمينوطيقا؛ قراءة في المفهوم:

وتعني الهيرمينوطيقا في الأصل: "فن أو علم التّأويل وهي أقدم الاتجاهات اهتماما بنقد وفهم النّصوص"[٢٠] وهي "مجموع القواعد والمعايير التّي يجب أن يتّبعها المفسّر لفهم النّصّ الدّيني"[٢١]. وتُعد الهيرمينوطيقا من النّظريات التّي فرضت نفسها في مجال الدّراسات والبحوث القرآنية والنّقدية في السّاحة العربية شأنها شأن معظم النّظريات الوافدة من التّيار والفكر الغربي وهي من أهّم الآليات المعاصرة في قراءة النّص القرآني ومنهجا رائدا تأسّست عليه "المشاريع الفكريّة لمحمّد أركون... ونصر حامد أبو زيد ومحمّد عابد الجابري"[٢٢] بوصفها "فن الفهم وتأويل النّصوص."[٢٣]

وينطوي مفهومها على مجموعة من المفاهيم الفرعية أو المقابلة التّي تشير إلى أصناف مختلفة من العمليات التّأويلية الممارسة على النّصوص كالفهم والتّفسير والشّرح والتّأويل والتّرجمة والتّطبيق... وهذه الفعاليات الهرمينوطيقية نجدها أحيانا متمايزة وأحيانا متماثلة وأحيانا متداخلة، فهذه الخصائص ستؤثر على عملية قراءة النّص القرآني لتجعله فضاء دلاليا ومجالا منفتحا على المعاني وتنزع عنه هالة القداسية وتحطم سياج التّعظيم وتخرجه من صورته السّامقة والأزلية.

٤- مشاريع القراءات الحديثة للنّصّ القرآني:

يسعى الخطاب الدّيني إلى نشر دين الله الحق بكلّ تمثّلاته: عقيدة وخلقا ومعاملة وإخراج البشرية من الظّلمات إلى النّور والفوز بالدّارين؛ وقد شهدت السّاحة الأدبية العربية المعاصرة تطوّرا كبيرا في النّصف الثّاني من القرن العشرين نتيجة انفتاحها على الثقافة الغربية؛ حيث تصدّرت المشاريع الفكرية والفلسفية والنقدية بعد بروز عصبة من الباحثين العرب، الهادفين إلى إحداث قطيعة مع كلّ ما هو تقليدي وتجديد الفكر والخروج عن إطار التّقليد وسيطرة الموروث لمواكبة المستجدات الراهنة من خلال تجديد وإعادة النّظر في تحليل الخطاب الدّيني وتحديث الفكر الإسلامي من السّياجات الكلاسيكية بهدف الانصهار في المشهد الفكري العالمي وذوبانهم فيه.

وصفوة القول، إنّ هذه الثلّة من المفكرين العرب الذّين "استخدموا مكتسباتهم العقليّة والمنهجيّة؛ سواء في قراءاتهم الحديثة لواقع العالم الإسلاميّ، أو في تحليلاتهم النّقديّة للأصول الدّينيّة والنّصوص التّراثيّة"[٢٤] استطاعت أن تثير إشكالية فهم النّصّ الدّيني برؤية جديدة بمعنى إعادة قراءته في ضوء المكتسبات العلمية الحديثة التّي شيّدت أركانها فلسفة الحداثة. وتهدف هذه المشاريع باعتبارها ممارسات قرائية إلى اختراق النّموذج الفكري الدّيني التّفسيري التّراثي وتجاوز الشّروحات السّائدة وتشكيل معنى ديني مغاير عمّا هو معمول به.

ومن أبرز من خاضوا غمار زحزحة القراءة الكلاسيكية التبجيلية ونقلها من المفهوم الإيديولوجي إلى الدّراسة العلمية الموضوعية، وذلك عن طريق استثمار آليات القراءة المعاصرة في تأسيس فهم جديد للنّص القرآني على سبيل المثال لا الحصر: محمّد أركون، و نصر حامد أبو زيد.

٤-أ- النّصّ القرآني وآليات الفهم المعاصر عند محمّد أركون:

يسعى محمّد أركون إلى توجيه عامّة المسلمين نحو استخدام الطّرق المستحدثة الوافدة من الغرب في التّفكير ودعوته إلى تفعيلها جرّاء ما يحدث في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، وتتمحور أفكاره حول إنجاز مشروع فكري مستحدث حول القرآن الكريم؛ إذ وقف عند هذه اللّفظة وقال: "إنّ هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حدّ بالعمل اللاهوتي، والممارسة -الطقسية – الشّعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السّنين، إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات المعنى التّي طمست من قبل التّراث التّقوي الورع... كلمة القرآن تفرض نفسها على الباحث المسلم بكلّ هيبة التّقديس التّاريخية وتسحقه تحت وطأتها فلا يعود يجرؤ على طرح أيّ سؤال عليها، ولذا فلكي نستطيع أن نفهم القرآن فإنّه ينبغي علينا مسبقا أن نتخلّص من الهيبة اللّاهوتية الهائلة، وعندئذ نستطيع أن نرى القرآن... لفظة القرآن يجب تجاوزها لأنّها كلمة ارتبط بها معنى التّبجيل والتّقديس"[٢٥]؛ وقد قادته هذه الإيديولوجية إلى نقد القرآن الكريم؛ إذ قال: "نحن نعلم أنّه نادرا ما تشكّل السّورة القرآنية وحدات نصيّة منسجمة، وإنّما تشكل في الغالب من نوع من التّجاور بين الآيات التّي قد تختلف قليلا أو كثيرا في تواريخها، أو من حيث ظروف الخطاب الذي لفظت فيه لأوّل مرّة، أو من حيث مضامينها، أو صياغتها التّعبيريّة"[٢٦] فهو يدعو إلى إعادة قراءة أو بالأحرى تأسيس قراءة جديدة للقرآن الكريم؛ إذ "يخضعه لمطرقته النّقدية ويقرأه بعين حفرية تفكيكية. محاولا بذلك استنطاقه عن مشروطيته وحدييثته، كما يكشف عن تاريخيته الأكثر مادية ودنيوية"[٢٧]، وعن طريق إخضاعه لأدوات المنجزات العلمية والمنهجية الراهنة والتّي ظهرت في الفكر الغربي المعاصر كالبنيوية والهيرمينوطيقا والتفكيك والسّيميوطيقا، وترسيخ هذا التّجديد بصفته مشروعا عقلانيا علميّا يتأسّس على مبادئ منهجية وعلمية فهو ينطوي في إطار العقلانية النّقدية التّي تنشغل بالتّراث الإسلامي، وتهتم بالقراءة النّقدية الحداثية للنّصّ القرآني. فهو يصرّح قائلا أنّ قراءته ستكون قراءة بـ "طريقة محرّرة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذوكسية ومن الاختصاصات العلميّة الحديثة التّي لا تقل إكراها وقسرا، إنّ القراءة التّي أحلم بها هي قراءة حرّة إلى درجة التّسكّع والتّشرد في كلّ الاتجاهات؛ إنّها قراءة تجد فيها كلّ ذات بشرية نفسها... أقصد قراءة تترك فيها الذّات الحريّة لنفسها ولديناميكيتها الخاصّة في الرّبط بين الأفكار والتّصوّرات انطلاقا من نصوص مختارة بحريّة من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه و لكنها الفوضى التّي تحبّذ الحريّة المتشرّدة في كلّ الاتجاهات"[٢٨]. فهذه دعوة صريحة لقراءات متعدّدة وغير متناهية وتأويلات مفتوحة تجعل معاني النّصّ الشّرعي مطلقة.

إنّ القرآن في نظر محمّد أركون حادث لغوي وثقافي يعبّر "عن روح ثقافة بأكملها؛ أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زماني مضى وانقضى"[٢٩]، وديني يخضع للمنهجية التاريخية وهي: "تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معيّنة"[٣٠] "بصفته كلام اللّه الحرفي النّازل من السّماء إلى الأرض، والمنقول من فم اللّه كلمة كلمة إلى البشر عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم، هذه الصّورة المرسخة في الوعي الجماعي الإسلامي تهتز إذا طبقنا التّفسير التّاريخي على القرآن، ولذلك فإنّهم يتحاشونه بأيّ شكل، ويتّهمون المستشرقين الفيلولوجيين بمحاولة تدمير الإسلام التّي أصبحت عبارة عن عقائد مقدّسة لا تناقش ولاتمس"[٣١]، أو المنهجية السوسيو – الاجتماعية – والمنهجية الألسنية؛ حيث يقول: "إنّ دراسة القرآن دراسة ألسنية لغوية محضة؛ الغاية منها التّحرّر من هيبة النّصوص اللاهوتية، وتجلية حقيقتها؛ لأنّها تبدو فوق الزمان والمكان والمشروطيات اللّغويّة، وهذه الدّراسة تبيّن أنّها نصوص كغيرها من النّصوص اللّغويّة تنطبق عليها القوانين النّحويّة والصّرفية نفسها التّي تنطبق على غيرها"[٣٢] ولابد أن نذكر هاهنا أنّ أركون قد اعتبر القرآن الكريم أيضا حدث واقعي، تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التّي يتكلّم عنها العلماء، وإنّه يتجلى كخطاب خاص له ماديته وبنيته التّي يمكن لباحث الألسنيات أن يكشف فيها أسلوبا خاصا في تشكيل المعنى وإنتاجه، ووجّه القارئ بأن يتسلح ويتزوّد بالتّكوين العلمي اللّساني والسّيميائي، وأن يحيط بجهازها

المفاهيمي والاصطلاحي نظرا وإجراء. واعتمد على مناهج تحليل غربية وطبّقها على القرآن الكريم مثل التّحليل السّيميائي والتّحليل اللّساني والتّحليل التّاريخي.. الذّي فسح المجال وفتحه لظهور تنويعات دلالية ونشوء أفكار تأويلية جديدة للظّاهرة الدّينية؛ فالخطاب الدّيني في توظيفه لهذه المناهج اللّسانية والنّقدية الحداثية ينقد بشدّة القراءة السّائدة، ويطرح قراءة بديلة مغايرة قوامها منتجات البحث اللّغوي اللّساني مراعاة لشعار العلمية فهو يؤكّد على الحاجة العميقة لعلم اللّسانيات وتوظيف مفاهيمها لاستكناه المعنى واستنباطه، وأساسها آليات ووسائل النّقد الغربي بمختلف اتجاهاته وتفرّعاته، فهذه القراءة مرهونة بمساءلة الخطاب القرآني من منظور ما تقدّمه السّاحة الغربية من مفاهيم وإجراءات، فهي تجعل الخطاب القرآني متجدّدا ومتنوّعا ومنفتحا لكلّ التّأويلات والقراءات رغم اختلاف العصور وهو ما ييسّر سبيل كلّ جيل في قراءته للنّصّ القرآني.

وهذا المبدأ يؤدي إلى نزع هيبة القرآن الكريم وإسقاط قدسيته وإذهاب العظمة عنه؛ لأنّ طبيعة المناهج المطبّقة مستنبطة من بيئة ثقافية مغايرة للبيئة العربية ومباينة للفكر الإسلامي ومنفصلة عنه تماما، كما أنّ النّتائج المتوصّل إليها غير موضوعية ما دامت الآليات غربية محضة، أضف على ذلك أنّ هذه المناهج لا يمكن إخضاعها إلّا على النّصوص البشرية التي يعتريها النّقص والضّعف؛ فالتّعامل مع النّص القرآني، إذن، يستوجب قراءته والمحافظة على قدسيته، بصفته وحيا وكتابا ربانيّا سماويّا مقدّسا.

ويرى أنّ النّص القرآني نص ديني كغيره من النّصوص الأخرى مؤسسا لجملة من المبادئ، ولا ينفك عن قياسه بسائر النّصوص البشرية؛ إذ يصرّح "إنّي أقول بأنّ القرآن ليس إلاّ نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس التّعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة: كالتّوراة، والأناجيل والنّصوص المؤسّسة للبوذية والهندوسية، وكلّ نص تأسيسي من هذه النّصوص الكبرى حَظِيَ بتوسعات تاريخية معيّنة وقد يحظى بتوسعات أخرى"[٣٣]، فهو يساوي بين القرآن الكريم وبين النّصوص البشريّة، فأركون لا يتعامل مع النّصّ القرآني "بصفته تعليمات وأوامر ومعلومات وبلاغات عن المشيئة الإلهية، بل يتعامل معه بوصفه خطابا حيّا يتفنن في صياغته تقنيات سردية وقصصية وترميزية لغرض إعادة إنتاج الأحداث التّأسيسية والحدث النبّوي المحسوس"[٣٤]، وكأنه يمارس "القفز فوق أسوار القداسة التّي شيّدت حوله، وانتهاك مناطقه المحرّمة، من المستحيل أو الممنوع التفكير فيه، طريقا إلى الكشف عن خصوبة القرآن وديناميته وسحره وحيويته الرّاهنة في إثارة المعنى الرّاهن."[٣٥]

ومن هاهنا أمكننا القول إنّه يزيح النّظرة التّبجيلية ويجعل النّصّ القرآني نصا مرنا حمّال أوجه قابلا للتّأويل والفهم المتعدّد، وحقلا خصبا للممارسة الدلالية بآليات معاصرة وأنّه "نص مفتوح لجميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي"[٣٦] وفي هذا الشّأن يقول "إنّ القرآن خطاب مجازي يغذّي التّأويل ويحثّ على التّفكير ويفتح آفاق التّعالي والتّجاوز"[٣٧] وهذا ما أطلق عليه بـ: "الأشكلة التّعددية"[٣٨]، بمعنى أنّ النّصّ القرآني غنيّ بالدلالات ثري بأوجه التّأويل. كما تبنى أركون فكرة تاريخية النّص القرآني؛ بمعنى أنّه أثر تاريخي مرتبط بزمان ومكان، وأنّ مضامينه موافقة للظروف المعيشية لفترة النّبي صلى اللّه عليه وسلم ومن عاصروه، وأنّها لا تتلاءم اليوم مع القارئ الحضاري ولا تتناسب معه، فهو بذلك يخلع صفة الخلود وينزع سمة الصلاحية عنه وهو أمر في غاية الخطورة. وفي الحقيقة "من العبث مناقشة إنسان في قضايا فرعية لنثبت له صدقها، وهو لا يسلّم بأصلها التّي اعتمدت عليه، فالمنكر لله تعالى ولصدق رسوله صلى اللّه عليه وسلم ليس لنا أن نقنعه بحاكمية القرآن على مدى الزمان والمكان، وبخصوصية هذا القرآن وإلهية مصدره، فمن آمن وصدّق فليس له أن يعترض على الفرع بعد أن سلّم بالأصل"[٣٩].

وممّا لا شك فيه أنّ "النّص القرآني بطبيعته ليس تاريخيا، بل هو متعال على التّاريخ فلا يتأثّر بأحداثه؛ بل يؤثّر فيها وبالتالي مسألة حدوثه في الزّمان تصبح من الأخطاء التّي رامها الخطاب الحداثي فهو متعال عن الزّمان، وإن كان تعامل مع أحداث الزمان"[٤٠].

وضروري أن نشير أنّ أركون قد دعا إلى "أشكلة الوحي المقدّس بمعنى إخراجه من ساحة اللامفكّر فيه باعتباره مقدّسا ويقينيا إلى ساحة المفكّر فيه عن طريق جعله إشكالية قابلة للبحث، فالإستراتيجية الأركونية في القراءة تقوم بنزع الهالة الأسطورية وتعرية الهيبة القدسية عمّا في التّراث"(٤١) "لتجعل منه مادة تنقيب، واستكشاف مفتوحة على مختلف المناهج"(٤٢)، وتفسيره تفسيرا ماديا ودراسته مثل بقية العلوم وهو بذلك يستبيح كلّ ما هو مقدّس.

وجماع القول، أنّ ما فعله أركون، بخصوص النّص القرآني، هو أنّه خاض تجربة علمية فكريّة ناقصة غير مكتملة العدّة رغم أنّه كان متزوّدا بكلّ أدوات الحفر، ومدجّجا بوسائل التّفكيك، ومبادئ اللّسانيات وتعاليم السيّميائيات والسوسيولوجيا والأنتروبولوجيا وعلم النّفس. وعلى الرّغم من امتلاكه لهذه التّرسانة المعرفية الغربية؛ إلاّ أنّه عجز عن تطبيق هذه الآليات على النّصّ القرآني المقدّس ومساءلته له وبالتّالي أخفق في تقديم نتائج دقيقة وعميقة.

وبناء على ما تمّ ذكره،يمكن القول إنّ المشروع الأركوني قائم على الانقياد والاتّباع لا التّجديد والإبداع، فالمفكّر محمّد أركون "يعلن أكثر من مرّة في معرض بحثه وحديثه عن مشروعه الفكري أنّه لا يقدّم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها ولا يعطي حلولا أخيرة للمشكلات التي ينظر فيها؛ بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النّقاش أو شق طرق للبحث الطويل وتقديم فرضيات للعمل"(٤٣). ولا يتأتى لهذا البحث الطويل أن تؤتى ثماره إلّا من خلال إحياء التّراث والاستفادة من معطيات الحضارة، والانفتاح على منتجاتها بصهر منجزاتها بما يتلاءم ومعتقداتنا الدينية وما تقدّمه شريعتنا الإسلامية.

٤-ب- نصر حامد أبو زيد نحو قراءة جديدة للنّصّ القرآني:

حاول المفكّر المصري نصر حامد أبو زيد تجديد الخطاب الدّيني عن طريق تفكيك وتقويض البناء المعرفي للتّراث الإسلامي وتغييب المرجعيات المعرفية التّقليدية، وتهميش الأصول التّراثية بإعادة تشكيل المفاهيم وتشييد الرؤى وتوسيع أفق الأفكار مسايرة للتّقدّم الذّي أصبح "مرتهنا باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية،الأمر الذّي يعني التّعلّم من الآخر"(٤٤)، وسعى إلى إعادة فهم القرآن الكريم واستنطاق دلالات جديدة بطريقة مختلفة وذلك بالاستفادة من معطيات المقولات الغربية وتوظيف مفاهيم لسانية وفلسفية، وإسقاط قراءات معاصرة تستوعب المنتجات الغربية، واجتهد في بلورة رؤية جديدة للتّراث العربي الإسلامي متمثّلة في الحضارة العربية الإسلامية؛ وهي حضارة نشأت أركانها ونمت أسسها قامت علومها واضطلعت معارفها ونهضت ثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النّصّ فيه والتّي وصفها بأنّها حضارة النّصّ(٤٥)، لكن وجب الاستطلاع فيها باتخاذ منهجية حديثة في البحث تكون في مستوى تطلعات المجتمع العربي ومتطلباته، وقد تبنى فكرة التجديد-القائمة على استثمار المفاهيم الغربية المعاصرة المستمدّة شرعيتها من المقولات النّقدية الفلسفية -مؤمنا بما أتى به أمين الخولي؛ إذ قال "لذلك ذهب الشّيخ الخولي –رحمه اللّه-إلى أنّ منهج التّجديد لا يستقيم ولا يصح إلاّ بعد قتل القديم بحثا؛ لأنّ التّجديد دون فحص القديم فحصا نقديّا من شأنه أن يضيف أفكارا إلى أفكار، فتجاوز الأفكار القديمة الأفكار الحديثة دون أن يزحزح الجديد القديم ويحل محله القديم"(٤٦)، وحاول إنجاز منجز فكري مستقى من ينابيع مفهومية غربية لكشف أعطاب الفكر العربي الإسلامي و"تحديد مفهوم موضوعي للإسلام، مفهوم يتجاوز الطّروح الإيديولوجية من القوى الاجتماعية والسّياسية المختلفة في الواقع الإسلامي"(٤٧) بغية الخروج من مأزق التّخلف وبراثن الجهل إلى مصاف الحداثة ومواكبة قطار النّهضة، وأيضا لإحياء روح الأمة العلميّة والأدبيّة، ومحاولة إرجاعها إلى ساحة الرّيادة والقيادة. وقد أشار إلى هذا بقوله أنّ: "النّظرة التّقديسيّة للتّراث قد انتهت منذ فجّر طه حسين قنبلته تلك، والتي هزت الأواسط الدّينيّة والفكريّة في مصر والعالم العربيّ، لتحلّ محلّها نظرة جديدة واقعيّة وديناميكيّة»(٤٨)، وأنّه "قد آن الأوان للمراجعة والانتقال إلى مرحلة التّحرّر... من كلّ سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا

الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطّوفان"[٤٩]. ومن الضّروري هاهنا أن نشير "أنّ الإشكالية التّي يثيرها أبو زيد هي أكثر تعيينا وتخصيصا. إنّها إشكالية الموقف من النّصّ القرآني بالذّات: مفهومه وآليات اشتغاله وأنماط توظيفه. وإذا كان السّؤال الذّي حرّك مثلا الجابري في مباحثه وتحليلاته هو: كيف نتعامل مع التّراث؟ فإنّ السّؤال الذّي يقف وراء دراسات أبو زيد هو: كيف نفهم النّصّ ونقرأه"[٥٠] إلاّ أنّ قراءاته كانت حداثية علمانية خارجة عن خصوصية الأصل، غير مؤسسة تأسيسا معرفيا كافيا وافيا، قراءة اتّسمت بالخطورة في غالب الأحيان، الأمر الذّي عرّض أفكاره لكثير من الانتقادات والتّجريح حدّ التّكفير.

انطلق ناصر حامد أبو زيد من فكرة محورية –ظلّ يكرّرها ويردّدها في كتاباته- وهي تاريخية النّصّ الدّيني ممثلا في القرآن الكريم؛ إذ يرى أنّ "القرآن كتاب العربيّة الأكبر وإرثها الأدبي الخالد"[٥١] و"ظاهرة تاريخية من حيث إنّه واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التّجليات، لأنّه آخرها لا يتضمّن معنى مفارقا جوهريا ثابتا فالتّاريخية هنا تعني الحدوث في الزّمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزّمن وابتدائه، إنّها لحظة الفصل والتّمييز بين الوجود المطلق المتعالي -الوجود الإلهي- والوجود المشروط الزّماني"[٥٢] وإنّه"نصّ ديني ثابت من حيث منطوقه؛ لكنه من حيث مفهومه يتعرّض له العقل الإنساني ويصبح مفهوما يفقد صفة الثّبات، ومن الضّروري هنا أن نؤكّد أنّ حالة النّصّ الخام المقدّس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا، والنّصّ منذ لحظة نزوله الأولى تحوّل من كونه نصّا إلهيا و صار فهما (نصّا إنسانيا)؛ لأنّه تحوّل من التّنزيل إلى التّأويل، إنّ فهم النّبي صلى اللّه عليه وسلم للنّصّ يمثّل أولى مراحل حركة النّصّ في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الدّيني بمطابقة فهم الرّسول للدّلالة الذّاتية للنّصّ، على فرض وجود مثل هذه الدّلالة الذّاتية"[٥٣]، فـ"النّصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنّصوص الدّينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنّها تأنسنت منذ تجسّدت في التّاريخ واللّغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد، إنّها محكومة بجدلية الثّبات والتّغيّر؛ فالنّصوص ثابتة في المنطوق متحرّكة متغيّرة في المفهوم، وفي مقابل النّصوص تقف القراءة محكومة بجدلية الإخفاء والكشف"[٥٤]، وإذا كان النّصّ ثابتا ومتينا رصينا من وحي اللّه لسيد الخلق حبيب الخلق محمد صلى اللّه عليه وسلم، فإنّ إدراك النّصّ وفهمه سيتغيّر مع الوقت بسبب التّضخّم المعرفي الذّي يحصل مع التّقدّم التّكنولوجي والانتعاش المعلوماتي، مع الأخذ بعين الاعتبار فهم المعاني التّي يغيب إدراكها والإحاطة بها لدى الكثيرين بما فيهم المتضلّعون في علوم الدّين والعارفون بأموره. وفي هذا الشّأن قال: "إنّ القول بإلهية النّصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصّة تمكّنهم من الفهم"[٥٥] وكأنّ النّصّ القرآني كغيره من النّصوص التّي أنتجتها العقول البشرية، وهو بذلك ضرب لقداسته وصلاحيته في كلّ زمان ومكان. وممّا هو جدير بالتّنويه هاهنا أنّ أبا زيد لم يخامره أيّ شك في مسألة نزع القداسة عن القرآن الكريم وتجريده من طبيعته الإلهية متأثرا بما فعله الغرب مع نصوصهم الدّينية، وأكّد أنّه "نصّ لغوي يمكن أن نصفه بأنّه يمثّل في تاريخ الثّقافة العربيّة نصا محوريا"[٥٦]، و"إذا كان القرآن نصّا لغويا من حيث بيانه وبلاغته، أي من حيث إمكاناته اللّغوية والجمالية، فهو نصّ له لغته بل لغاته"[٥٧] ومن الضّروري في هذا المقام أن نشير إلى أنّ النّصّ القرآني –عند نصر حامد- كغيره من النّصوص الشّعرية والنّثرية، نص لغوي من حيث شكله وتركيبه ودلالته، وأنّه "النّصّ المعيار،النّصّ الذّي يمثّل النّظام اللّغوي تمثيلا دقيقا[٥٨]". وأنّ النّصوص الدّينية نصوصا مفارقة لما سواها من النّصوص اللّغوية مفارقة تامة أو شبه تامة؛ بمعنى أنّ النّصّ الدّيني وإن كان مصدره مصدرا إلاهيا لا يلغي إطلاقا كونه كغيره -في نظره- من النّصوص اللّغوية التّي ترتبط بسياقها الزّماني والمكاني؛ وفي هذا الخطب قال: "ليست النّصوص الدّينية نصوصا مفارقة لبنية الثّقافة التّي تشكّلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النّصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغويّة بكلّ ما تعنيه اللّغة من ارتباط بالزّمان والمكان التّاريخي والاجتماعي... وأنّ هذه النّصوص تستمد مرجعيتها من الثّقافة التّي تنتمي إليها"[٥٩]. وأنّه "في

حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثّقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما"[٦٠]؛ لكن وممّا ينبغي التّذكير به في هذا المقام هو أنّ النّصّ القرآني لا يمكن وصفه بأنّه منتج ثقافي "فإذا كانت الثّقافة تنتج النّصوص البشرية فإنّ هذا لا يجعلها منتجة لنّص الوحي وإلّا فما قيمته كنصّ مختلف مؤتلف جاء ليعيد تشكيل أنظمة هذه الثّقافة"[٦١]، وممّا لا شك فيه أنّ الثّقافة -في نظره- هي الأساس الواقعي الذّي تأسّس عليه النّصّ، وانبثق والمعطى الأوّلي الذّي تشكّل منه ونتج.

وممّا ينبغي التّذكير به في هذا المقام هو أنّ نصر حامد أبو زيد رأى أنّ نقد الخطاب الدّيني قد أصبح هدفا معرفيا ضروريا، وأضحى مطلبا علميا ملحا بالنسبة للمفكرين ليصل إلى فكرة نقد النّصّ القرآني الذّي شأنه شأن أيّ خطاب ديني باعتباره نتاج فكري ومعرفي يخضع للشّروط النّقدية ويستكين للأسس التّقييمية التّي تخضع لها النّتاجات المعرفية الأخرى والمتمثّلة في مدونات البشر، وفي هذا الشّأن قال: "إنّ النّصّ القرآني إن كان نصّا مقدّسا؛ إلّا أنّه لا يخرج عن كونه نصّا؛ فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النّقد الأدبي كغيره من النّصوص الأدبية"[٦٢] ومن هاهنا أمكننا القول أنّ نصر حامد يماثل بين النّصّ القرآني وبين النّصّ الأدبي، وأنّ ما يجري على النّصوص الأدبية بوصفها ذات طبيعة بشرية يصح أن يجري على القرآن الكريم. وعلى هذا الأساس يمكن القول، أنّ أبا زيد يركّز على نقد النّصّ القرآني وتأويله باعتباره خطابا مماثلا ومساويا للخطابات الآدمية، فهو بهذا قد سار على خطى الغربيين وتماشيا مع مرجعياتهم الفكرية في نقدهم لمتونهم المحرّفة.

ومن القضايا التّي أثارها ونادى بها نذكر منها: أوّلا محاولة تأسيس وتأصيل النّصّ القرآني وإحيائه في حلّة جديدة وبعثه في صورة حديثة وإعادة بلورة لمفهومه، ثانيا مسألة القراءة الحداثية للنّص القرآني والاعتماد على المنهج العلمي، وضرورة التّخلي عن القراءات التّراثية القديمة له، كما أدخل أبو زيد مجال التّاريخية وجدل النّصّ والواقع أساسين لتشكيل وعي علمي، فيبني قراءة النّصّ طبقا لآليات العقل التّاريخي لا العقل الغيبي الأسطوري[٦٣]، وفي هذا المضمار يقول: "إنّها معركة قراءة النّصوص الدّينية طبقا لآليات العقل الإنساني التّاريخي، لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة"[٦٤] و"لا خلاص إلّا بتحرير العقل من سلطة النّصوص الدّينية، وإطلاقه حرّا يتجادل مع الطّبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور"[٦٥] فـ"القراءة البريئة التّي دامت طيلة عصور طويلة للنّص ماتت مع الحداثة، ولا يملك بعض بسطاء النّقاد إلاّ البكاء على قبرها، فقد ولى-اندثر-عصر القراءة البريئة للنّصّ إلى غير رجعة...؛ إذ لابد من التّسليم بأنّه لا توجد ثمّة قراءة بريئة"[٦٦]. ويؤكّد أنّ الذّات المؤولة هي التّي تسهم في عملية تشكيل المعنى وأنّ هذا الكائن البشري هو الذّي ينتج الدّلالة وهذا المعنى المنتج يخص هذه الذّات المفسّرة وحدها. وبناء على ما تمّ ذكره، يمكن القول إنّ نصر حامد أبو زيد يلغي كلّ مصادر التّفسير الأصيلة وجهود علماء الدّين الإسلامي العتيقة ويفتح الفضاء التّأويلي -دلالات مفتوحة- للنّصّ القرآني قصد تفريغه من مضمونه الاعتقادي ومحتواه التّشريعي وتجريده من خصوبته المعرفية والدّلالية. ودعا إلى الاستفادة من الآليات المعاصرة في التّعامل مع النّصّ القرآني، بتوظيف "بعض الأدوات المنهجية الحديثة، مثل علم الدّلالة والنّقد التّاريخي والتّأويلية وهي مناهج ليست مألوفة -بل ومرفوضة- في السّياق التّقليدي للدّراسات القرآنية في العالم الإسلامي"[٦٧]. والاعتماد على المنهج اللّغوي معتبرا إيّاه "المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدّرس ومادته"[٦٨]، وممّا تجدر إليه الإشارة هاهنا أنّه لا يمكن قراءة النّصّ القرآني "قراءة وحيدة الجانب خشية اختزاله، بل يمكن قراءته باستخدام مختلف الوسائل المنهجية وبالانفتاح على كلّ الكشوفات المعرفية المتاحة"[٦٩] و"بناء على هذا المبدأ... لا يكون للنّصوص الشّرعية معنى ثابت؛ فما يفهم عند أهل زمن على أنّه مطلوب يصبح عند غيرهم غير مطلوب، وما يفهم عندهم على أنّه غير مطلوب يفهم عند غيرهم على أنّه مطلوب، نتيجة تغيّر الثّقافات بين الأجناس"[٧٠]. وممّا

ينبغي التّذكير به في هذا المقام أنّ نصر حامد يوافق القدماء من الأصوليين "ويسلّم بمسلمتهم القائلة بأنّ الله هو الذّي تحدّث إلى البشر بلغتهم فمعنى ذلك أنّه يسلّم بمنطقهم ويقف على أرضهم ويخوض الحرب ضدّهم"[٧١].

ويؤكّد في الوقت ذاته أنّ الوحي جزء من الثّقافة العربيّة ولا يختلف عن الإلهام في الشّعر، ودعا إلى تجاوز التّصور الكلاسيكي للوحي وتحديد البحث في ماهيته واعتباره خطابا أو ظاهرة غير متعالية أو مفارقة للواقع البشري أو منفصلة عن الوجود الإنساني بقدر ما هو كلام متصّل اتصالا وثيقا بالحياة البشرية، متعلّق بالمسائل والقضايا الإنسانية ومرتبط بمشاغلهم وأمورهم الدّنيوية. وفي هذا الشّأن ألفيناه يقول: "ظاهرة الوحي لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثّل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثّقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوّراتها "[٧٢]، وممّا لا ريب فيه، أنّ الوحي عملية اتّصال تتضمّن كلاما إلهيا من الذّات الإلهية المتعالية اللّه جلّ وعلا -كونه المتكلّم بالوحي والمرسل- نحو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ومنزّلا إليه عبر الناموس الأعظم سيدنا جبريل عليه السّلام، ومن هذا المنطلق وجب الإقرار بألوهية مصدر النّصّ. وحثّ على ضرورة الاستفادة من الهيرمينوطيقا كآلية في قراءة القرآن الكريم؛ إذ يقول: "وتعدّ الهيرمينوطيقا... نقطة بدء أصلية للنّظر إلى علاقة المفسّر بالنّصّ لا في النّصوص الأدبيّة ونظريّة التّدبّر فحسب، بل في إعادة النّظر في تراثنا الدّيني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره حتى الآن"[٧٣] ولم يقتصر اهتمامه عليها فحسب؛ بل اعتمد أيضا على السيميوطيقا. فأبو زيد، إذن، "يتعامل مع القرآن ليس بوصفه ظاهرة غيبية مفارقة أو خارقة، بل بصفته ظاهرة مشروطة محايثة، أي بوصفه ممارسة خطابية هي في منتهى فعالية بشرية تاريخية دنيوية، إذن دهرية"[٧٤]. في حين هو "خطاب إلهي مطلق لا نهائي في دواله، ألفاظه ومدلوله، معانيه، إنّه من أكثر الخطابات إقناعا وتعبيرا للحقيقة وتفعيلا للحدث، لا يدخله الخلل أو النقصان"[٧٥] خطابا أكثر خصوبة وثراء.

من المستغرب، إذن، أن يقوم نصر حامد أبو زيد بتسوية القرآن الكريم مع النّصوص البشرية ويصفه بالمنتج الثّقافي، ويسقط عليه مناهجا غربية قائمة على قطيعة معرفية مع موروث الأمّة، ومجهوداتها الجبّارة عقيدة وشريعة وقيما، ومع رصيد عربي خلاّق أنتجته عقول متميّزة على امتداد قرون من التّفحيص والتّمحيص.

خاتمة:

من خلال ما أوردناه، خلصنا إلى جملة من النّتائج هي كالآتي:

١- شغل الخطاب القرآني ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، ولقي اهتماما واسعا من قبل الباحثين قراءة وتفسيرا؛ إلّا أنّ ثلة منهم أسقطت النّظريات المعرفية والآليات العلمية إسقاطا حرفيا عليه والتّي استقتها من الفكر الغربي وروحه، وحاولت قراءته قراءة تواكب ومنجزات العلوم الحديثة للنهوض بالأمّة والانعتاق من أسر سياج الدّراسات الإسلامية التّراثية والانفلات من قيود الماضي؛ إلّا أن تعدّد القراءات ينتج تعدّدا كبيرا في التّأويلات ممّا يحدث تمزّقات وخلخلة فكرية وتفتيتا لكيان الأمّة الثّقافي وحالة من الإيهام المعرفي والخلط المفاهيمي؛ لأنّ هذه الثّقافة الغربية تخالف دين هذه الأمّة ومقاصدها في الحياة.

٢-إنّ القراءة التّأويلية التّي مارسها محمّد أركون قائمة على التّعارض مع موروث القراءات السّائدة والتّناطح مع عقائد وتأويل فطاحلة علماء الأمّة.

٣-إنّ هذه الأفكار التّجديدية تهدّد مقوّمات الخطاب الدّيني تحت فكرة تغليب العقل على الدّين، والتّي أضحى بها خطابا أجوفا خاليا من: المبادئ الأساسية للشّريعة الإسلامية؛ بل إنّ وجودها طعن في العقيدة الإسلامية وضرب في معتقداتها تحت اسم حرية الفكر والتّغيير وهو في الحقيقة حرية التّيه والتّكفير. لذا وجب توحيد الجهود لمجابهة هذا الوافد الغربي، والأخذ بما يتناسب مع الهويّة العربيّة و"الامتلاء بالثّقافة العربيّة والتّراث العربيّ الإسلاميّ عند الخوض في الحداثة الأوروبيّة الحديثة وقضاياها، وإمكانية تبنيها أو اقتباس شيء منها، فالامتلاء بالثّقافة العربيّة

الإسلاميّة -وهي ثقافتنا القوميّة- هو امتلاء الهويّة، وبدون هويّة ممتلئة بمقوّماتها يكون الانفتاح على الثّقافات الأخرى -خاصّة المهيمنة منها- مدعاة الانزلاق نحو الوقوع فريسة الاستلاب والاختراق"[٧٦].

٤-إنّ هذه القراءات المعاصرة قراءات مقلّدة وليست مبدعة، لا ترقى إلى مصاف الإبداع؛ كونها مبتورة عن تراثها "فأصحابها لم يمارسوا الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مقلّدين أطواره وأدواره"[٧٧]. وبذلك "أصبح النّشاط الفكري... ضربا من العبث أو درسا في الفوضى الثّقافيّة... لا يتقبّله واقعنا الثّقافي، وخاصّة ما يتعلّق بأنسنة الدّين وتطبيق المبادئ النّقدية الوافدة على النّصوص المقدّسة"[٧٨].

٥-إنّ المناهج اللّسانية الحديثة التّي تأسست في أحضان الثّقافة الغربية لا تستقيم منهجيا وتطبيقيا على النّصّ الدّيني كونه نصّا مقدّسا معجزا وخطابا لغويا بيانيا وفضاء دلاليا خصبا، نصّا ثريّا غنيّا متعدّد التّأويلات، فهذه "الآليات الإجرائية إذا كانت تليق منهجا لمقاربة الإبداع البشري فهي -حتما- قاصرة في استنطاق الخطاب القرآني؛ إذ إنّ جماليته مهما تبدّت من خلال بنيته ونسقه، فهي أوّلا وآخرا مرتبطة بمرسله وعلى مثاله، فكماله من كماله، ووجوده من وجوده، وأبديته من أبديته"[٧٩]. فكان من الأجدر معاينة مدى كفاءة آليات هذه المناهج تجنبا للمزالق التّي وقعوا فيها.

٦-القراءات الحداثية للنّصّ القرآني غير متكاملة ولا تامّة، مجرد افتراضات واحتمالات خارجة عن القرآن الكريم تحاول زعزعة مسلماته ومقاصده الثّابتة.

الهوامش:

(١) محمد مهدي شمس الدين،١٩٩٩،الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، (د.ط)، بيروت، لبنان، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ص٨.

(٢)حسن الصّفار، ٢٠٠٥، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، ط١، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثّقافي العربي، ص١٩.

(٣) الآية٥٣، سورة الأعراف.

(٤)الآية٨٢، سورة الكهف.

(٥) الزركشي (أبو عبد اللّه بدر الدّين محمّد بن عبد اللّه بن بهادر)، ٢٠٠٥، البرهان في علوم القرآن، (د.ط)، بيروت، لبنان، دار الفكر للطّباعة والنّشر، ج٢، ص١٦٤.

(٦) ابن منظور (أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم)، لسان العرب، مادة (أول)، فصل الهمزة، إعداد وتصنيف يوسف خياط، (د.ط)، بيروت، لبنان، دار لسان العرب، المجلّد الأوّل، فصل الهمزة، ج١/١٣٠.

(٧) عبد القادر بوعرفة وآخرون، ٢٠٠٩، التّأويل والتّرجمة، مقاربات لآليات الفهم والتّفسير، ط١، بيروت، لبنان، الدّار العربية للعلوم ناشرون، ص٢٦٦.

(٨)المرجع نفسه، ص٢٦٦.

(٩) إسلام محمود دربالة، ٢٠٠٧، علوم القرآن وآداب حملته في سؤال وجواب، ط١، المنصورة، مصر، مكتبة الإيمان، ص٣٥٦.

(١٠) محمّد حسين الذهبي، (د.ت)، التّفسير والمفسّرون، ط١، بيروت، لبنان، دار القلم، مج١/ص١٧.

(١١) ينظر: المرجع نفسه، ص١٧.

(١٢) المرجع نفسه، ص١٦،١٧.

(١٣) المرجع نفسه، ص١٨.

(١٤)المرجع نفسه، ص٢١.

[١٥]نصر حامد أبو زيد، ٢٠٠٥،مفهوم النّصّ-دراسة في علوم القرآن-، ط٦، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ص٩.

[١٦]إسلام محمود دربالة، ٢٠٠٧، موسوعة علوم القرآن، ط١، المنصورة، مصر، مكتبة الإيمان، ص ١١.

[١٧]عبد الجليل المنصف، ١٩٨٩، المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى، بيروت، لبنان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي،ا لعدد٦٨-٦٩، ص ٣٢.

[١٨] عبد الجليل أبو المجد، عبد العالي حارث، ٢٠١١، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، الدار البيضاء، المغرب، إفريقيا الشّرق، ص١٣.

[١٩]محمّد زغلول سلام، (د.ت)، أثر القرآن الكريم في تطوّر النّقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، ط٣، القاهرة، مصر، دار المعارف، ص١٠.

[٢٠]فاطمة الطبال بركة، ١٩٩٣، النّظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، دراسة ونصوص، ط١، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدّراسات والنّشر، ص٥٦.

[٢١] عبدالغني بارة، شتاء٢٠٠٨، الهيرمينوطيقا والترجمة، مقاربة في أصول المصطلح وتحوّلاته، دمشق، سوريا، مجلة الآداب الأجنبية، اتّحاد الكتّاب العرب، العدد١٣٣، ص٣٤.

[٢٢]بوزيد بومدين، ٢٠٠٣، الفهم والنّصّ، دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر وديلتاي، ط١، بيروت، لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص ١٨.

[٢٣]عادل مصطفى،٢٠٠٧، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التّأويل من أفلاطون إلى جادامر، ط١،بيروت، لبنان، دار النهضة العربية، ص ١٨.

[٢٤] علي حرب، ١٩٩٧، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، ط١، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص١١.

[٢٥] محمد أركون، ٢٠٠٧، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل -نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي- تر/هاشم صالح، ط٣، بيروت، لبنان، دار الساقي، ص٢٩.

[٢٦] المرجع نفسه، ص٢٩.

[٢٧] علي حرب،٢٠١١، الممنوع والممتع، ط٥، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ص١١٩.

[٢٨] عبد العزيز حمودة،١٩٩٨، المرايا المحدّبة(من البنيوية إلى التّفكيك)، الكويت، عالم المعرفة، ص٣٠٦.

[٢٩]محمد أركون،١٩٩٦، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر/هاشم صالح، ط٢، القاهرة، مصر، دار المعرفة الجامعية، ص٧١.

[٣٠] محمد أركون، ١٩٩٦، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر/هاشم صالح، ط٢، الدّار البيضاء، المغرب، المركز الثّقافي العربي، ص٢١٢.

[٣١]محمد أركون، ٢٠٠٩، نحو نقد العقل الإسلامي، تر/هاشم صالح، ط١، بيروت، لبنان، دار الطّليعة، ص٢٠٠.

[٣٢] محمد أركون،٢٠٠١، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر/هاشم صالح، ط١، بيروت، لبنان، دار الطليعة، ص١٠٢.

[٣٣]محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل -نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي-، ص ٣٦.

[٣٤]وجيه قانصو وآخرون، ٢٠١١، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، ط١، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٧٣.

[٣٥]المرجع نفسه، ص ٧٣.

[٣٦] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٤٥.

[٣٧]مصطفى كيحل، ٢٠٠٧-٢٠٠٨، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه، قسنطينة، الجزائر، جامعة منتوري، ص١٢٣.

[٣٨]محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص ٢٧.

[٣٩] عبد القادر محمد الحسين، ٢٠١٢، معايير القبول والرّد لتفسير النّصّ القرآني، ط٢، دمشق، سوريا، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ص٤٥١.

[٤٠]مرزوق العمري، ٢٠١٢، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط١، الجزائر، منشورات الاختلاف، ص٤٢٣.

[٤١]علي حرب، ٢٠٠٠، نقد النص، ط٣، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ص٨٦.

[٤٢]سليمان عشراتي، ١٩٩٨، الخطاب القرآني (مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي)، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ص٦٠.

[٤٣]علي حرب، نقد النص، ص ٨١.

[٤٤]نصرحامد أبو زيد، ١٩٩٥، النص، السلطة، الحقيقة –الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة -ط١، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص١٣.

[٤٥] ينظر: نصر حامد أبو زيد مفهوم النّصّ-دراسة في علوم القرآن-ص٩.

[٤٦] نصر حامد أبو زيد،٢٠٠٠، الخطاب والتّأويل، (د.ط)، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ص٩٦.

[٤٧] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن-، ص١٩،٢٠.

[٤٨] علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، ص٩٤.

[٤٩] نصر حامد أبو زيد،١٩٩٤، نقد الخطاب الدّيني، ط٣، بيروت، لبنان، المركز الثّقافي العربي، ص١٤٥.

[٥٠] علي حرب، نقد النّصّ، ص٢٠٥.

[٥١] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ- دراسة في علوم القرآن-ص١٢.

[٥٢]نصر حامد أبو زيد، النص، السّلطة، الحقيقة –الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة-، ص ٧١،٧٥.

[٥٣] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ص٩٣،١٢٦.

[٥٤] المرجع نفسه، ص١١٨،١١٩.

[٥٥] المرجع نفسه، ص٢٠٦.

[٥٦]نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن-، ص ٠٩.

[٥٧] علي حرب، نقد النّصّ، ص٢٠٨.

[٥٨]نصر حامد أبو زيد،٢٠٠٥، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط٧، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ص ١٩١.

[٥٩] نصر حامد أبو زيد، النّصّ، السّلطة، الحقيقة-الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة-، ص٨،٩٢.

[٦٠] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن- ص٢٤.

[٦١] عبد الغني بارة، ٢٠٠٨، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، الجزائر، منشورات الاختلاف، ص٥٢٥.

[٦٢] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، ص٢٤.

[٦٣]ينظر: علي حرب، نقد النّصّ، ص٢٠٥.

[٦٤] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، ص٦٢.

[٦٥] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتّأويل، ص١٤٣.

[٦٦] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٩١،٢٢٨.

[٦٧]نصر حامد أبو زيد،٢٠١٠، التّجديد والتّحريم والتّأويل- بين المعرفة العلمية والخوف من التّكفير-ط١، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ص ١٩٨.

[٦٨] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ- دراسة في علوم القرآن-، ص٢٥.

[٦٩]علي حرب، نقد النّصّ، ص٢٠٩.

(٧٠) نصر حامد أبو زيد، النّصّ، السّلطة، الحقيقة- الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة-، ص١٣٩.

(٧١) علي حرب، نقد النّصّ، ص٢١٦.

(٧٢) نصر حامد أبو زيد مفهوم النّصّ -دراسة في علوم القرآن- ص٣٤.

(٧٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٤٩.

(٧٤)علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، ص ٩٦.

(٧٥) لطفي فكري محمد الجودي، ٢٠١٤، جمالية الخطاب في النّصّ القرآني، ط١، القاهرة، مصر، مؤسسة المختار للنّشر والتّوزيع، ص٩٢.

(٧٦) محمد عابد الجابري،٢٠٠٠، المشروع النّهضوي العربي مراجعة نقدية، ط٢، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ص١٧٥،١٧٦.

(٧٧)طه عبد الرحمن،٢٠٠٩، روح الحداثة، ط٢، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ص ١٨٨،١٨٩.

(٧٨) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدّبة (من البنيوية إلى التّفكيك)، ص٦٤.

(٧٩)عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، ص ٥٤١.

مكتبة البحث:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

قائمة المصادر و المراجع:

١. ابن منظور(أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم)، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، (د.ط)، بيروت، لبنان، دار لسان العرب، المجلد الأوّل، فصل الهمزة، ج١.

٢. إسلام محمود دربالة، ٢٠٠٧، علوم القرآن وآداب حملته في سؤال وجواب، ط١، المنصورة، مصر، مكتبة الإيمان.

٣. إسلام محمود دربالة، ٢٠٠٧، موسوعة علوم القرآن، ط١، المنصورة، مصر، مكتبة الإيمان.

٤. بوزيد بومدين،٢٠٠٣، الفهم والنّصّ، دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر وديلتاي، ط١، بيروت، لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون.

٥. حسن الصّفار، ٢٠٠٥، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، ط١، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثّقافي العربي.

٦. الزركشي (أبو عبد اللّه بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر)، ٢٠٠٥، البرهان في علوم القرآن، (د.ط)، بيروت، لبنان، دار الفكر للطّباعة والنّشر، ج٢.

٧. سليمان عشراتي، ١٩٩٨، الخطاب القرآني (مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي)، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.

٨. طه عبد الرحمن،٢٠٠٩، روح الحداثة، ط٢، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي.

٩. عادل مصطفى، ٢٠٠٧، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التّأويل من أفلاطون إلى جادامر، ط١، بيروت، لبنان، دار النهضة العربية.

١٠. عبد الجليل أبو المجد، عبد العالي حارث، ٢٠١١، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، الدار البيضاء، المغرب، إفريقيا الشّرق.

١١. عبد الجليل المنصف، ١٩٨٩، المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى، بيروت، لبنان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد٦٨-٦٩.

١٢. عبد العزيز حمودة، ١٩٩٨، المرايا المحدّبة (من البنيوية إلى التّفكيك)، الكويت، عالم المعرفة.

١٣. عبد الغني بارة، شتاء٢٠٠٨، الهيرمينوطيقا والترجمة، مقاربة في أصول المصطلح وتحوّلاته، دمشق، سوريا، مجلة الآداب الأجنبية، اتّحاد الكتّاب العرب، العدد١٣٣.

١٤. عبد الغني بارة، ٢٠٠٨، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، الجزائر، منشورات الاختلاف.
١٥. عبد القادر بوعرفة وآخرون، ٢٠٠٩، التّأويل والتّرجمة، مقاربات لآليات الفهم والتّفسير، ط١، بيروت، لبنان، الدّار العربية للعلوم ناشرون.
١٦. عبد القادر محمد الحسين، ٢٠١٢، معايير القبول والرّد لتفسير النّصّ القرآني، ط٢، دمشق، سوريا، دار الغوثاني للدراسات القرآنية.
١٧. علي حرب، ٢٠٠٠، نقد النص، ط٣، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي.
١٨. علي حرب،١٩٩٧، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، ط١، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي.
١٩. علي حرب، ١٩٩٧، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد ،ط١، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي.
٢٠. فاطمة الطبال بركة،١٩٩٣، النّظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، دراسة ونصوص، ط١، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدّراسات والنّشر.
٢١. لطفي فكري محمد الجودي، ٢٠١٤، جمالية الخطاب في النّصّ القرآني، ط١، القاهرة، مصر، مؤسسة المختار للنّشر والتّوزيع.
٢٢. محمد أركون، ٢٠٠٧، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل -نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي -تر/ هاشم صالح، ط٣، بيروت، لبنان، دار الساقي.
٢٣. محمد أركون، ١٩٩٦، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر/هاشم صالح، ط٢، الدّار البيضاء، المغرب، المركز الثّقافي العربي.
٢٤. محمد أركون، ٢٠٠٩، نحو نقد العقل الإسلامي، تر/هاشم صالح، ط١، بيروت، لبنان، دار الطّليعة.
٢٥. محمد أركون، ٢٠٠١، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر/هاشم صالح، ط١، بيروت، لبنان، دار الطليعة.
٢٦. محمّد حسين الذهبي ،(د.ت)، التّفسير والمفسّرون، ط١، بيروت، لبنان ،دار القلم، مج١.
٢٧. محمّد زغلول سلام، (د.ت)، أثر القرآن الكريم في تطوّر النّقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، ط٣، القاهرة، مصر، دار المعارف.
٢٨. محمد عابد الجابري، ٢٠٠٠، المشروع النّهضوي العربي مراجعة نقدية، ط٢، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
٢٩. محمد مهدي شمس الدين، ١٩٩٩، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، (د.ط)، بيروت، لبنان، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر.
٣٠. مرزوق العمري، ٢٠١٢، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط١، الجزائر، منشورات الاختلاف.
٣١. مصطفى كيحل، ٢٠٠٧-٢٠٠٨، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه، قسنطينة، الجزائر، جامعة منتوري.
٣٢. نصر حامد أبو زيد، ٢٠٠٥، مفهوم النّصّ -دراسة في علوم القرآن-، ط٦، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي.
٣٣. نصر حامد أبو زيد، ١٩٩٥، النص، السلطة، الحقيقة -الفكر الدّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة- ط١، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي.
٣٤. نصر حامد أبو زيد، ٢٠٠٠، الخطاب والتّأويل، (د.ط)، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي.
٣٥. نصر حامد أبو زيد، ١٩٩٤، نقد الخطاب الدّيني، ط٣، بيروت، لبنان، المركز الثّقافي العربي.
٣٦. وجيه قانصو وآخرون، ٢٠١١، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، ط١، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.