الهرمونوطيقا ودورها في تأويل النص الديني
دراسة تحليلية نقدية

زهراء علي دخيل*

مقدمة

يكتسب النَّصُّ الدِّينيّ في الإسلام أهمّيّةً بالغةً، ليس لكونه نصًّا مُقدّسًا يُمثّل ارتباط السَّماء بالأرض فحسب؛ وإنّما لما يُمثّله من نمطٍ معرفيٍّ مُتميّز وفعّال مع كل مساحات المعرفة الَّتي تفرضها الضَّرورة الزَّمنيّة. ومن هذه الزاوية يُمثّل النَّصُّ الدينيّ أوّل تمايز بينه وبين الأشكال المعرفيّة الَّتي تعارف عليها البشر[1].

يبرز موضوع الهرمنيوطيقا بوصفه علمًا، أو منهجًا معرفيًّا يبحث عن مسائل عدة مرتبطة بالنَّصّ، في طبيعته وتكوّنه، والصّلة الرّابطة بينه وبين مبدعه، وعلاقته بالتُّراث والتَّقاليد. كما أنّه يعالج بعض الجوانب الغامضة الَّتي تبرز من خلال علاقة المُفسِّر بالنَّص.

تباينت وجهات النّظر حول مدى فاعليّة المنهج الهرمنيوطيقيّ في تقديم فهم

---

* دكتوراة في اللغة العربية وآدابها، الجامعة اللبنانية

1- معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلاميّ بين حقائق النّصّ ونسبيّة المعرفة، دار الهادي، بيروت، 2009م، ص7.

مُنظّم للنَّصّ الدينيّ، بين من يراه الطريق الحصريّ والوحيد لتفعيل النّص، وإخراج الدينً من الصُّوريّة الجامدة والمُتزمّتة، الّتي تحجب الحقيقة الدِّينيّة وتجعلها أجنبيّة عن العصر الحاضر، وبين مُنكرٍ لأيّ دورٍ فاعلٍ لهذا المنهج الّذي نشأ ضمن ظروفٍ خاصّةٍ أنتجتها تجارب الفلسفة الغربيّة. فالضّرورة المنهجيّة عند هؤلاء تقتضي أن تظلّ الهرمنيوطيقا محافظة على خصوصيّة المنشأ الّذي يتباين مع تجربة النَّص الدّينيّ في الإسلام.

من الممكن أن تفرز هذه المنهجيّة الخاصة بالهرمنيوطيقا في الوسط الإسلاميّ مجموعة من الإشكالات لِما يمكن أن تُثيره من أسئلة على النَّصّ الدينيّ، مثل: إمكان إيجاد قراءات مختلفة للنّص الدّينيّ ومن ثَمّ رسم معانٍ ومفاهيم له غير مُتناهية. وهل يمكن تطبيق المسار الهرمنيوطيقيّ على النّصّ القرآنيّ من دون أن يفقد هذا النّصّ معرفته اليقينيّة المُقدّسة، ومن دون أن يتعذّر معه الوصول إلى قصد الشارع وتعاليمه الدّينيّة المُقدّسة؟

فإذا كان مُؤدّى تأويل النُّصوص الدينيّة هو الكشف عن قيم الدّين وثوابت النّصوص، فلا بُدّ من آليّةٍ يشترط فيها الضّبط المنهجيّ لاستخلاص تلك القيم، فهل الآليّات المعرفيّة المطروحة كافية أم هناك ضرورة للبحث عن آليّاتٍ جديدةٍ تنسجم مع طبيعة النّصّ الدينيّ؟

وهل يعني رفض المنهج الهرمنيوطيقيّ هو رفض لديناميكيّة النّص القرآنيّ وحيويّته والوقوع في هاوية الجمود، والظّنّ بامتلاك الحقيقة المطلقة؟ على الرّغم من الاعتقاد بأنّ النصّ القرآنيّ مُتطوّر وصالح لكلّ زمانٍ ومكانٍ. وهل يجوز تطبيق المناهج الهرمونوطيقيّة على النّصوص المُقدّسة بقدر ما يمكن تطبيقها على النّصوص الإبداعيّة ، مثل: القصص، والشّعر، والأساطير...؟

تهدف هذه الورقة البحثيّة لمناقشة بعض هذه الإشكاليّات، والإجابة عن التّساؤلات المُلحّة. مع الإشارة إلى أن هذه الإشكاليّات ما زالت بحاجةٍ إلى دراسة وبحث على الرّغم من كثرة البحوث والدّراسات التي ناقشها الحداثيّون في ضوابطهم لفهم النُّصوص الدينيّة المُقدّسة إلّا أنّ تلك الدّراسات والبحوث لم تقف على جوهر القضيّة، وأساسها، ومنطلقاتها، وغايات أصحابها.

الهرمنيوطيقا لغويًا واصطلاحيًا

إذا نظرنا إلى المادّة اللُّغويّة الأولى الّتي تشكّل منها المصطلح نجدها ترجع إلى اللُّغة اليونانيّة، على الرّغم من الاختلاف حول الجذر اللُّغويّ للمصطلح فبعضهم يرى أنّ الهرمنيوطيقا «Hermeneutic» مُشتقّ من الفعل اليونانيّ «Hermenevein» مؤنّثه «Hermeneia» في حين يرى آخرون أنّ المصطلح مأخوذ من «Hermeneutikikos» بمعنى التّوضيح، وإزالة الغموض من الموضوع، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: «الهرمنيوطيقا مُشتقّة من الكلمة Hermeneuin بمعنى يُفسّر، أو يُوضّح، من علم اللّاهوت، حيث كان يُقصد بها ذاك الجزء من الدّراسات اللّاهوتيّة المعنيّة بتأول النُّصوص الدينيّة بطريقةٍ خياليّةٍ ورمزيّةٍ تبعد عن المعنى الحرفيّ المباشر، وتُحاول اكتشاف المعاني الحقيقيّة والخفيّة وراء النُّصوص المقدّسة»[1].

قيل: إنّ هناك ارتباطًا في الجذر المعرفيّ بين الهرمونوطيقا وبين هرمس رسول الآلهة عند الإغريق، وقد يرجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرّسول بوصفه وسيطًا يقوم بمَهمّة الشّرح والتّوضيح لمضمون النّص إلى المخاطب به؛ ما يجعل الأمر يدور بين نص ومُفسّر لهذا النّص، إلّا أنّ غادامير (1900م - 2002م) يرى في ذلك نوعًا من الالتباس في الدّلالة، حيث يقول:

«نجد في الاستعمال القديم للّفظ نوعًا من الالتباس؛ فقد عُدّ هرمس Hermes رسول الآلهة إلى البشر ، كما أنّ الأوصاف الّتي دلّ عليها هوميروس تظهر غالبًا أنّه «أي هرمس» يبلغ حرفيًّا وينجز كاملًا ما وكّل بتبليغه...لا توجد دون شكّ أيّ صيغة لفهم التقارب بين فنّ التأويل والفنّ التكهّني»[2].

وبعد أن ينفي هذا التّقارب يصل إلى المعنى الّذي يؤكّد دلالة المصطلح على التفسير: «هكذا تطوّر المعنى المعرفيّ لـ«HERMENEIAS» و«HERMENEUS»

1- عبد الوهاب المسيري، مقال الموضوعيّة والذاتيّة، موقع عبد الوهاب المسيري. www.almessiri.com

2- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، والمركز الثقافيّ العربيّ ،المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، 2006م، ص61-62.

في الهلينيّة المتأخّرة ليدلّ على التّفسير العلميّ ، أو المؤوِّل المترجم»[1].

مِنْ ثَمّ، ترجع الهرمونوطيقا في أوّل دلالاتها إلى معنى «التفسير» بغضّ النَّظَر عن جذرها اللُّغويّ؛ ما يؤيّد هذا الاستنتاج استخدام أرسطو هذا المصطلح في منطق القضايا، حيث جعل الهرمونوطيقا دالّة على قضايا العبارة، وذلك إشارة لما يحمله اللّفظ من دلالة على التفسير، يقول حسن حنفي: «إنّ لفظ الهرمونوطيقا لفظٌ يونانيّ- بيري هرمنياس- وضعه أرسطو جزءًا من أجزاء المنطق، ويعني به (وكما ترجمه قدماء المناطقة «العبارة») قضيّة العبارة، وهو الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات؛ أي كيف يمكن تفسير العبارة؟»[2].

قد حافظت الهرمونوطيقا على هذه الدلالة في دائرة الدّراسات اللّاهوتيّة إلّا أنّ نصر حامد أبو زيد يُشير إلى دلالةٍ جديدةٍ، يمكن أن تحمل مخزونًا جديدًا في المعنى حيث يقول: «مصطلح الهرمونوطيقا مصطلح قديم بدا استخدامه في دوائر الدّراسات اللّاهوتيّة ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير الّتي يجب أن يتبعها المُفسّر لفهم النّصّ الدينيّ(الكتاب المُقدّس). والهرمونوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الّذي يشير إليه المصطلح exegesis كون أنّ هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقيّة؛ بينما يشير المصطلح الأوّل إلى نظريّة التفسير»[3].

هكذا، تكون الهرمونوطيقا قد نشأت مرتبطة بالنّصّ المُقدّس في ظروف خاصّة، ومِنْ ثَمَّ، تحوّلت بوصفها نظريّةً بديلةً للكنيسة في تفسير الكتاب المُقدّس، فكان لا بُدّ للكهنة البروتستانت الّذين قطعوا صلتهم تمامًا بكنيسة روما الكاثوليكيّة صاحبة الحقّ الحصريّ في تفسير الكتاب المُقدّس، أن يعتمدوا على أنفسهم في تفسيرهم للكتاب المُقدّس، وأن تكون لهم مرجعيّة نظريّة للتفسير يستأنسون بها[4].

1- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الآهداف، مصدر سابق، ص62.

2- عبد الجبار الرفاعي، قضايا إسلاميّة معاصرة الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، بيروت، 2003م، ص315.

3- نصر حامد أبو زيد، إشكالات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، 1992م، ص13.

4- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنّصّ الدينيّ بين الضّرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، في: مجلة الاستغراب، ربيع 2020م، ص97.

...إنّه إذا كان الأصل في نشأة الهرمونوطيقا هو النّصّ الدّينيّ المسيحيّ، فإنّ هناك محاولات إسلاميّة دائبة لاستعارتها وتطبيقها مرّةً أخرى على النّصّ الدينيّ الإسلاميّ، أو أن يصبح النّصّ الدينيّ الإسلاميّ مجالًا من مجالات تطبيقاتها، فكثر الحديث حول هذا الطرح الجديد للهرمونوطيقا في الفضاء العام الإسلاميّ. ومن هنا، ارتبطت الهرمونوطيقا بالكثير من القضايا المعاصرة المطروحة في مجال الفكر والثقافة والمعرفة الدينيّة ، فصارت تبحث عن إمكان، أو مشروعيّة القراءات المختلفة للدين، أو النّصّ الدينيّ الإسلاميّ، مع مراعاة تاريخيّة الفهم وحصر كل فهم وتفسيره بزمانه، والتغير المستمر والدّائم لعمليّة الفهم كونها ترى أنّ كل فهم يتأثّر بظروفه وخلفيّات مفسّره، كما تضع في الحسبان تاريخيّة النّص بدلًا من الاهتمام بالمؤلّف والنّصّ ومحوريّته، وبتأكيد التفسير والجبري لوعي المُفسّر وخلفيّاته وظروفه ومعلوماته وميوله وأحكامه المسبقة في تفسير النّص[1].

إنّ مصطلح (الهرمونوطيقا) بوصفه مُصطلحًا له عنوانه الخاص في الفكر الغربيّ، فإنّه يقترب من حيث الدّلالة مع مصطلحين لهما استخدامهما في الثقافة الإسلاميّة، وهما مصطلحا: التّفسير والتّأويل، وإن كان قربه من التأويل أكثر، حيث الوحدة الدّلاليّة الجامعة بينهما كامنة في تأكيد مسألة فهم النّصوص، نعم تفترق (الهرمونوطيقا) مع التّفسير والتّأويل في كون الأخيران وُضِعا أساسًا لفهم النُّصوص الدّينيّة وخصوصًا (التّأويل)، حيث إنه ضمن شروط إعمال يميز أكيدا بين النصّ الدينيّ وغيره؛ بينما لم نجد ذلك التمييز، في (الهرمونوطيقا) بوصفه فنًّا من فنون التّأويل الغربيّ، ونظريّة من نظريّات الفهم؛ بحيث طبّقت مناهجها على جميع النُّصوص المقدّسة منها وغير المُقدّسة، والمطلق منها والنسبيّ، فالجميع عندها خاضعة لمنهجٍ واحد هو فهم النّصوص[2].

1- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الدينيّ بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص98.

2- علي صالح نشعان، القراءة الحداثيّة للنصّ الشرعيّ التاريخانيّة أنموذجًا دراسة استقرائيّة تحليليّة، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، دون تاريخ، ص129.

التأويل لغويّا واصطلاحيًا

1 - التّأويل في اللّغة:

الجذر اللُّغويّ لكلمة التّأويل هو (أول): وهو بمعنى: ابتداء الأمر، وانتهاؤه. أمّا الأوّل فالأوّل، وهو مبتدأُ الشيء...وآلَ يَؤُولُ: أي رجع...يُقال: أَوَّلَ الحُكْمَ إلى أهْلِه: أي أرجَعَه ورَدّه إليهم...والإيالة السِّياسةُ من هذا الباب؛ لأنّ مرجع الرّعيّةِ إلى راعيها...آلَ الرجلُ رعِيَّتَه يَؤُولُها إذا أحْسَنَ سياستَها...وآلُ الرَّجُلِ: أهْلُ بيتِه من هذا أيضًا ؛ لأنّه إليه مآلُهم وإليهم مآلُه...ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقِبَتُهُ وما يؤُولُ إليه، وذلك قال تعالى:[1] ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ ﴾[2].

أَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّله: دَبَّرَهُ وقَدَّره وأوَّلَه وتأوَّلَهُ: فَسَّرَهُ، وقوله عزّ وجلَّ: ﴿ بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ﴾[3]؛ أي لم يكن معهم علم تأويله، والمراد بالتَّأويل نقل ظاهر اللّفظ عن وضعه الأصليّ إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرِك ظاهرُ اللّفظ،[4] قال الراغب: (التّأويل من الأول؛ أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضع الّذي يُرجع إليه، وذلك هو رَدّ الشيء إلى الغاية المرادة منه علمًا كان، أو فعلًا)[5]. فمدار التأويل من ناحية الاستعمال اللُّغويّ حول الرجوع فهو العودة إلى أصل الشيء لاكتشاف دلالته ومغزاه[6].

2 - التّأويل في الاصطلاح:

النّاظر إلى أقوال العلماء في تحديد معنى التّأويل من ناحية الاصطلاح، يجد هناك اختلافًا في تحديد معناه؛ فهو عند المفسّرين غيره عنده الأصوليّين، وهو عند

1- الآية 53، الأعراف/7.

2- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م، ج1، ص158، مادة (أول).

3- الآية 39، يونس/10.

4- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبدالله الكبير، وآخرون، دار المعارف، القاهرة: 11/32، مادة (أول).

5- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق :صفوان الداودي، دار القلم-الدار الشاميّة، دمشق-بيروت، 1412هـ ص31.

6- عبد الأمير كاظم زاهد، التّأويل وتفسير النّصّ مقاربة في الإشكاليّة ،في: مجلّة المصباح ، العدد الثالث-خريف2010-م، ص16.

المحدثين غيره عند المُتكلّمين، وهو عند المُتقدِّمين غيره عند المُتأخّرين؛ فنجده عند المُتقدّمين مرادفًا للتّفسير، ومنه قول مجاهد: إنّ العلماء يعلمون تأويله يعني القرآن، وقول ابن جرير في تفسيره القول في تأويل قوله تعالى كذا واختلف أهل التأويل في هذه الآية[1]. أمّا التأويل في عُرْف المُتأخّرين فهو (صرف اللّفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به)[2]، ولعلّ المعنى الاصطلاحيّ للتّأويل لا يتّضح إلّا من خلال ذكر آراء العلماء في التّفريق بينه وبين التفسير.

إنّ مصطلح التّأويل عند نصر حامد أبو زيد له دلالتان؛ إحداهما مشتقّة من **(آل الشيء يؤول أَوْلًا ومآلًا)** وتعني العودة. لذا، فهو من الفعل **(آل)** وحروفه الأساسيّة هي **(أَوَلَ)**، ويعني إعادة الأمر إلى علله وأسبابه. وفي كتابه «مفهوم النّصّ دراسة في علوم القرآن» قال: «إنّ التّأويل يعني إظهار المعنى الكامن في إحدى الظواهر، أو أحد الأحداث؛ بحيث يتمّ على أساسه بيان جذوره والأسباب الّتي أدّت إلى نشأته»[3]؛ وفي هذا السِّياق قال: إنّه مشتقّ لغويًّا من **آل الشيء أَوْلًا وإيلاءً؛** بمعنى إصلاح الأمور وتدبيرها؛ ثمّ استدلّ من هذا المعنى على أنّه يدلّ على بلوغ الهدف بالعناية والتدبير والإصلاح[4]. كما ذكر نصر حامد أنّ المعنى الاصطلاحيّ للتّأويل المُشار إليه في القرآن الكريم أنّه يدلّ على العاقبة والنّتيجة، واستشهد في هذا المجال بالآية 35 من سورة الإسراء: ﴿ وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[5].

1- الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 1996م، ج2، ص6.

2- عبد الغفور محمود مصطفى، التفسير والمفسّرون في ثوبه الجديد، ص178.

3- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990م، ص229.

4- المصدر نفسه، ص230، و نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، 1994م، ص111.

5- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص :دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص230، و نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص111.

مفهوم التّفسير والفرق بينه وبين التّأويل

1 - التّفسير في اللُّغة: من فسّر فـ (الفاء والسِّين والرَّاء: كلمة واحدة تدلّ على بيان شيء وإيضاحه من ذلك الفسر، يُقال: فسرت الشيء وفسرته)[1].

2 - التّفسير في الاصطلاح: فقد جاء في تعريفه بأنّه: (علمٌ يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيّه محمّد ﷺ، وبيان معانيه ،واستخراج أحكامه وحكمه)[2].

3 - أمّا الفرق بين التفسير والتأويل عند أبي زيد فيمكن إجماله على النّحو الآتي:

يُفرّق أبو زيد بين موقفين من التفسير أو بين (التفسير بالمأثور) و(التفسير بالرأي أو التأويل)، ويرى أنّ الأول حاول تفسير النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخيّة واللّغويّة التي تساعد على فهم النص فهمًا (موضوعيًّا)؛ أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص. أمّا التفسير بالرأي أو (التأويل) فقد نُظِر إليه على أساس أنه تفسير (غير موضوعيّ)؛ لأنّ المُفسّر لا يبدأ من الحقائق التاريخيّة والمعطيات اللّغويّة؛ بل يبدأ بموقفه الراهن محاولًا أن يجد في القرآن (النص) سندًا لهذا الموقف[3].

لم يوافق أبو زيد على هذه التفرقة ورأى أنّه لم تخل كتب التفسير بالمأثور من بعض الاجتهادات التأويليّة حتى عند المفسرين القدماء الذين عاصروا في بواكير حياتهم نزول النص كابن عباس مثلًا. ومن جانب آخر، رأى أنّه لم تتجاهل كتب التفسير بالرأي، أو (التأويل) الحقائق التاريخيّة واللّغويّة المتّصلة بالنصّ. ليبقى السّؤال الجوهري لدى أبي زيد: كيف يمكن الوصول إلى المعنى (الموضوعيّ) للنّصّ القرآنيّ؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديّتهم ونقصهم الوصول إلى (القصد) الإلهيّ في كماله وإطلاقه؟! يرى أبو زيد أنّه لم يزعم أيّ من الفريقين إمكان هذا، غاية الأمر أنّ المؤوّلة كانوا أكثر حريّة في الفهم وفتح باب الاجتهاد؛ بينما تمسّك

1- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللُّغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م: 4/504، مادّة (فسر).

2- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركائه ، 1957م:1/13.

3- المصدر نفسه، ص142.

أهل السّلف - وإن لم يقرّروا ذلك صراحةً- بإمكانيّة الفهم الموضوعيّ...[1].

إذا كان أبو زيد يُقدّم التأويل على التفسير، فهو يرى أنّ التفسير هو شرح لمعاني الكلمات المفردة؛ بينما التأويل هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمنه من حذفٍ وإضمار وتقديم وتأخير وكنايةٍ واستعارةٍ ومجاز،... إلخ ؛ما يجعل النص القرآنيّ متّسعًا وأكثر رحابةً؛ بحيث يمكنه أن يستوعب ما لا يمكن له استيعابه في حالة التفسير التي تضيّق إطاره[2].

وعليه نلاحظ أنه لم تخرج تأويلات أبي زيد عن تصوّرات وآراء أعلام الغرب ومُفكّريه وفلاسفته؛ فبدا التأويل عنده جهدًا عقليًّا ذاتيًّا لإخضاع النص الدينيّ لتصوّرات المؤوّل، مفاهيمه وأفكاره، وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراثٍ تفسيريٍّ وتأثيره على فكر المُفسّر.

ضوابط التأويل وأبرز عناصرها

إنّ قضيّة التأويل من القضايا ذات الحساسيّة الخاصّة فقد كانت من مفترقات الطُّرُق بين المذاهب الإسلاميّة، ومجالًا واسعًا للأخذ والرّدّ. وإذا كان التأويل بهذه الخطورة والإشكاليّة فهل هناك قانون يضبطه ويعصمه من الزَّلَل فيه؟ لقد استشعر العلماء قديمًا خطورة هذا الأمر فحاولوا أن يضعوا ضوابط للتأويل تعصم المؤوّل من الزَّلَل والزيغ والنصّ المؤوّل من الابتعاد عن مراده ودلالته. وتلك الضّوابط والقوانين لم تأتِ اعتباطًا واجتهادًا ارتجاليًّا ولم تقم على غير دليل؛ بل إنّ «شروط التأويل مشتقّة من وحدة منطق التشريع في مقرّراته الكبرى، ومقاصده الأساسيّة، وقواعده العامة، وأحكامه المفسّرة والمحكمة، التي ترسي قواعد النظام العام في التشريع الإسلامي»[3]، كما أنّ تلك الضوابط تُحدّد لنا وظيفة التأويل بوصفه آليّة لقراءة النصّ الشرعيّ، وأبرز تلك الضّوابط ما يلي[4]:

1. وجود الداعي إليه وهو المعارضة لنصّ آخر أو لقطعي العقل، ولا عبرة

1- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص142.

2- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الدينيّ: بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص102.

3- فتحي الدريني، المناهج الأصوليّة، مؤسّسة الرسالة ناشرون، دمشق، 2013م، ص168.

4- المصدر نفسه، ص168 وما بعدها.

بمخالفة العادة أو العقل النسبي المتغيّر[1]. وما لم توجد تلك المعارضة فالتأويل باطل؛ لأنّ الأصل هو إجراء النصوص على ظواهرها، ولا يصحّ العدول عن تلك الظواهر إلّا بدليل قويّ يجعل الأصل الراجح مرجوحًا[2].

2. أن يكون التّأويل جاريًا على قواعد اللسان العربي وضعًا واستعمالًا؛ إذ يعتمد التأويل على اللّغة، ومنْ ثَمّ لا يصحّ مخالفة قوانينها الضابطة لها وضعًا واستعمالًا، والعلاقات المجازيّة معروفة ومشهورة، فلا يصحّ تجاوزها أو اختراع علاقات لم يعرفها أهل العربيّة. ومن هنا، قيل: إنّ التأويل إن كان من قبيل «المجاز البيّن الشائع فالحقّ سلوكه من غير توقّف، أو من المجاز البعيد فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالاختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألةٌ فقهيّة اجتهاديّة ، والأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة إلى الفريقين»[3].

3. يجب الاعتماد على أقوال المتكلّم لفهم كلامه فلا يصحّ العدول عنها؛ إذ لا اجتهاد في مورد النص. فما أجمله المتكلّم في مكان يرجع فيه إليه إن بينه في مكان آخر، وما أطلقه في مكان يرجع فيه إلى قيده الذي قيّده به[4].

4. فإن لم يوجد نص مفصل يبيّن مراد المتكلّم وجب اختيار أليق المعاني المناسبة للمقام مما ينسجم مع المقررات الأصليّة للشريعة الإسلاميّة وأصول الدين وقواطع العقول، وذلك أنّ الكلمة قد تكون من قبيل المشترك اللّغويّ، فلا يصحّ حملها على جميع معانيها، خاصة إذا كانت تلك المعاني متنافرة متباينة، أو أنّ بعضها لا يناسب المقام، فيجب الاجتهاد لترجيح المعنى المراد اعتمادًا على القرائن والأدلّة الأخرى[5].

ومن النّظريّات الحداثيّة الغربيّة المعاصرة التي طرحت في مجال تأويل النصوص

1- ابن عربي، قانون التّأويل، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ، ص252-251.

2- الباقلاني، الانتصار للقرآن، دار ابن حزم، بيروت، 2001م، ج2،ص749.

3- سلامة القضاعي الشافعي، فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، المكتبة الأزهريّة للتّراث، مصر، 1999م، ص84.

4- عبد القادر محمد الحسين، معايير القبول والرّد لتفسير النّصّ القرآنيّ، دار الغوثاني للدراسات القرآنيّة، دمشق، 2008م، ص388.

5- الرازي، أساس التّقديس في علم الكلام ، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، 1415هـ ص76. و عبد القادر حسين، معايير القبول والرد، مصدر سابق، ص389.

وفهمها وخصوصًا النصوص الدينيّة ، والتي تُشكّل العماد للقراءة الحداثيّة ما يُعرف بـ(الهرمنيوطيقا) التي كان لها حضور بارز ومهمّ ومؤثّر في البحوث المعاصرة حول المعرفة الدينيّة وتفسير النصّ الدينيّ والشرعيّ، وربما كانت الأكثر تأثيرًا في هذا المجال من غيرها من النظريّات. وقد اعتمدت هذه الهرمنيوطيقا التأويليّة على مجموعةٍ من الأُسُس والمرتكزات شكّلت بمجملها الأساس الذي تستند إليه في فهمها وتأويلها للنصوص.

المرتكزات العامّة للتأويل الهرمونوطيقيّ وأُسُسه

تُعدّ الهرمونوطيقا بوصفها قراءةً تأويليّة من المناهج الغربيّة الّتي استخدمت في تأويل النُّصُوص المُقدّسة، بوساطة الحداثيّين العرب والمسلمين، كما أنّها تقوم على أُسُس ومرتكزات خاصّة تميّزت بها، ثمّ إسقاطها على النّصّ الشرعيّ، من أهمّ تلك المرتكزات:

1 - موت المؤلّف:

إنّ ميلاد القارئ - وفقًا للهرمونوطيقا- رهين موت المؤلّف، فالقارئ له الحقّ في الإبداع في قراءته للنّصّ دون سلطةٍ من أحد حتّى لو كان المؤلّف نفسه؛ فالمؤلّف قد أدّى دوره وانقضى، وحان الآن دور القارئ[1]، وهي تُعدّ من الأُسُس الّتي تميّزت القراءة الهرمونوطيقيّة؛ بل تكاد تكون هي القوام والأساس لباقي الأُسُس الأخرى، وهو ما يُعرف بنظريّة (موت المؤلّف). إنّ هذا الأساس يعتمد على كون الكاتب هو مُنشئ النصّ، وهذه وظيفته، وهي وظيفة لا يجوز أن تمتدّ إلى أبعد من ذلك؛ بحيث لا يكون له وجود مستقبليّ إلّا به؛ بحيث إنّ النصّ بعد إنشائه يستقلّ بوجود خاصّ به، ويستطيع أن يكون حرًّا تام التحرّر عن صاحبه. فحسب هذه النظريّة فإنّه يتمّ الفصل بين صاحب النص وقائله (المؤلّف) وبين نصّه وقوله، وبذلك تنقطع الصلة بينهما، وتصبح اللّغة هي التي تتكلّم وليس (المؤلّف)[2].

1- بالطير تاج - عباس مصطفى، «قراءة النصّ القرآنيّ على ضوء المنهج الهرمنيوطيقيّ - نصر حامد أبو زيد أنموذجًا»،في: مجلّة قراءات للبحوث والدّراسات الأدبيّة والنقديّة واللّغويّة، العدد 7، جوان 2017م، ص5.

2- أحمد رشيد حسين، إشكاليّة تأويل النّص القرآنيّ بين الضّوابط التفسيريّة والقراءة الحداثيّة ، ص14.

2 - انعدام القراءة البريئة:

أي أنّ عصر القراءة البريئة للنّصّ قد ولّى واندثر، ومَنْ ظنّ أنّ أيّ قراءة للنّصّ هي قراءة صحيحة فقد أخطأ، فكلّ قراءة هي قراءة محتملة. وبهذا، يتعدّد الحقّ بتعدّد القراءات[1]. فمن الأفكار التي شاعت بعد سيطرة الحداثة وما بعدها، وعُدّت من مرتكزات التأويل الهرمونوطيقيّ وأُسُسه: هو مبدأ اعتقاد أنّ قراءة النصوص لا يمكن أن تكون بريئة؛ بمعنى أنّه ليس بمقدور القارئ والمُتلقّي لها أن يتعامل معها على أنّها نصوص شفافة صريحة وواضحة المعاني؛ بل يتعامل معها على أساس أنّ كل قراءة للنّصّ هي إساءة قراءة أو سوء فهم[2]. إنّ إساءة القراءة لا تعني قراءة خاطئة، أو غير صحيحة؛ وإنّما هي عمليّة الخروج عن المألوف لكل قراءة[3].

3 - الرمزيّة:

من المبادئ الأساسيّة التي تؤمن بها الهرمونوطيقا التأويليّة في قراءتها للنّصوص، أنّ النصّ يستند في أساسه على كون اللّغة هي نظام من الرموز والعلامات والإشارات. لذلك، فالرمزيّة هي سمته الأساسيّة.

فالرّمزيّة لها حظوتها الكبرى في الخطاب الحداثيّ عمومًا والهرمونوطيقيّ خصوصًا إلى درجة أنّ الإنسان في الخطاب الحداثيّ يحيا بالرمز. وما يهمّه هنا هو إسقاط الرمزيّة على النصّ الشرعيّ لا سيّما النصّ القرآنيّ الذي جعله الخطاب الحداثيّ ومن خلال بوّابة التاريخانيّة، وعن طريق مدخل الهرمونوطيقا عبارة عن مجموعة رموز أو مجازات يرمز بها لما يريد، ويضمنها بما يرغب. فالرمزيّة عند الحداثوي تُتيح له حريّة أوسع في تقوّل النصّ. لذلك، فإنّه يُتعامل مع القرآن الكريم كتعامله مع الإنجيل، على اعتبار أنهما مجموعة مجازات عالية تتكلّم عن الوضع البشريّ، وأن تلك المجازات لا يمكن أن تكون قانونًا واضحًا[4] ودائما بحسب رؤية الخطاب

1- بالطير تاج - عباس مصطفى، قراءة النصّ القرآنيّ على ضوء المنهج الهرمنيوطيقيّ - نصر حامد أبو زيد أنموذجًا، مصدر سابق، ص5.

2- بييرزيما، التفكيكية دراسة نقديّة، تعريب: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعة للدراسات والنشر، بيروت،1996م، ص148 وما بعدها.

3- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيويّة إلى التفكيك، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1998م، ص344.

4- محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربيّ والإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافيّ، بيروت،1996م، ص299.

الحداثي. فوفقًا للمنظور الهرمنيوطيقيّ، فإنّ لغة القرآن يُنظر إليها على أنّها رمزيّة تلميحيّة في أغلب الأحيان، ونادرًا ما تكون تصريحيّة واضحة وبيّنة، وعلى ذلك، فهي لغة قابلة للتعميم على الأحوال المختلفة[1].

4 - لا نهائيّة المعنى:

في (لا نهائيّة المعنى) يغيب المركز الثابت للنصّ وفق نظريّة (نقد التمركز) التي هي إحدى مرتكزات المنهج التفكيكيّ؛ بحيث لا تبقى أي نقطة ارتكاز يمكن الانطلاق منها إلى إيجاد تفسير واحد لأيّ نصّ، وسيظلّ النصّ يقبل تفسيرات مختلفة ومُتعدّدة بعدد مرّات قراءته.[2] فتكون القراءة على هذا النحو هي نوع من إحالة النصّ من دال إلى آخر؛ بحيث لا يستقرّ على مدلول واحد. ومِنْ ثَمّ، الوصول إلى معنى المعنى[3].

وبالعود إلى الهرمونوطيقيّن التأويليين من العرب والمسلمين، فقد تعاطوا مع النصّ الشرعيّ والقرآنيّ، بوصفهما نصوصًا لغويّة مطلقة، لا خصوصيّة لها في قبول أو رفض ما تمليه الهرمونوطيقا من مفاهيم. وعليه، يكون النصّ الشرعيّ عندهم لا سيّما القرآنيّ منه، نصًّا تكون فيه المعاني لا نهائيّة ولا تقف عند حدّ[4]. وعلى هذا، لا يحقّ لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلق القرآن؛ لأنّ النصوص فيه تنتج دائمًا دلالات جديدة مفتوحةٍ ومُطّردة[5].

5 - النّسبيّة:

وهي «الاعتقاد بعدم وجود معايير مطلقة، أو معان، أو حقائق مطلقة، وبأنّ قوّة أيّ من تلك المعايير، أو المعاني، أو الحقائق، قوّة نسبيّة؛ بمعنى أنّها تتوقّف على

1- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الدينيّ، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001م ،هامش ص154.

2- عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيويّة إلى التشريحيّة -قراءة نقديّة لنموذج معاصر، الهيئة المصريّة العامة للكتاب،القاهرة، 1998م، ص76.

3- بيير زيما، التفكيكيّة دراسة نقديّة، مصدر سابق، ص77.

4- أحمد إدريس الطعان، العلمانيّون والقرآن الكريم-تاريخيّة النّص، دار ابن حزم، الرياض، 2007م ، ص429.

5- طيب تيزيني، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997م، ص54.

الظروف أو السياقات، أو العلاقات»[1].

6 - التّناص:

يُعدّ من مرتكزات التّأويل الهرمونوطيقيّ الحداثيّ، والذي يُشير إلى «العلاقة بين نصّين أو أكثر...التي تؤثّر في طريقة قراءة النصّ المُتناصّ؛ أي الذي تقع فيه آثار نصوص أخرى أو أصداؤها»[2]، وهو «عمليّة نَظَرُ نصّ لاحق، أو توجيه لهذا النصّ، أو فكرة تتعلّق به ...إلى نصّ سابق، أو فكرة تتعلق به أو رأي فيه، على سبيل الموافقة، أو المخالفة، أو المزاوجة بينهما»[3].

7 - الفراغات بين السّطور:

إنّ القراءة الحداثيّة الهرمونوطيقيّة قد تعاملت مع النصّ الشرعيّ والقرآنيّ وفق هذه المقولة (الفراغات بين السّطور)، وأنّ الأساس أو السبب الكامن وراء إسقاط تلك المقولة عليه، هو عدم الثقة الكاملة بالنصوص، وخصوصًا النصوص التي تتّصف بالقوّة والمتانة الذّاتيّة، وأهمّها النصوص الإلهيّة والمقدّسة، وذلك لنفوذها وسطوتها وهيمنتها، وهذا ما صرّح به دعاة الحداثة من المسلمين فقالوا: «نحن لا نثق بالنّصوص كلّ الثّقة، ليس لأنّها تتّصف بالضّعف والركاكة... نحن لا نثق بها بسبب من قوّتها بالذّات... ذلك أنّ الكلام القويّ يمارس سلطته في الحجب والمنع والاستبعاد... وهذا يصدق على كل النصوص التي تحتمل التأويل، وبنوعٍ خاص على النصوص الشعريّة والبنيويّة والفلسفيّة»[4].

على قارئ النصّ الشرعيّ ومفسّره ومؤوّله ، وفق مقولة (الفراغات بين السّطور) أن يملئ فجوات النصّ، وبعبارةٍ فنّيّة، وتقويل النصّ ما لم يقله، وأنّ مهمّته «أن لا يؤخذ بما يقوله النصّ، مهمّته أن يتحرّر من سلطة النصّ؛ لكي يقرأ ما لا يقوله»[5].

بعض هذا العرض لأهم الأُسُس والمرتكزات التأويليّة للهرمونوطيقا نشير إلى

1- محمد عناني، المصطلحات الأدبيّة الحديثة، المعجم الملحق، دار نوبار، القاهرة، 2003م، ص91.

2- المصدر نفسه، ص46.

3- عبد الحكيم راضي، من آفاق الفكر البلاغيّ عند العرب، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006م، ص48.

4- علي حرب، نقد النّصّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 2005م، ص 276.

5- المصدر نفسه، ص22.

أن هـذه الأسـس لا تسـتقيم أبـدًا ولا تتناسـب مـع طبيعـة النـصّ الدينـيّ المقـدّس، وأنّ تطبيقهـا يـؤدّي إلـى إلغـاء طابـع القداسـة عنـه، ويجـذب النـصّ نحـو التأويـل الفسـيح الـذي يضيـع فـي فيافيـه النـصّ والقـارئ معًـا، ويضـع النـصّ الدينـيّ بمحـاذاة النصـوص الإبداعيّـة البشـريّة مسـاويًا بيـن مـا هـو إلهـيّ ومـا هـو إنسـانيّ بـلا تفرقـة تذكـر[6].

ادّعاءات أنصار الهرمونوطيقا

يـرى أنصـار هـذا الاتّجـاه أنّ الهرمونوطيقـا تُعـدّ محاولـة ذات أهمّيّـة لتجـاوز أزمـة القـراءة التّقليديّـة للنّصـوص الدينيّـة الإسـلاميّة، فالنـصّ الدينـيّ بحكـم منشـئه ووظيفتـه أكثـر النصـوص إثـارةً للإشـكاليّات والأسـئلة؛ مـا يجعلـه نصًّـا يكتنفـه الغمـوض، فيأتـي دور الهرمونوطيقـا لتخلـع عليـه رحابـة فـي الفهـم تخلّصـه مـن ذلك التفسـير الوحيـد الذي رعتـه مؤسّسـة الإسـلام التقليديّـة كمـا يُقـدّم فـي كتـب التفسـير التّاريخيّـة ومدوّناتهـا[7].

مـن أنصـار هـذا الاتّجـاه عـدد غيـر قليـل مـن مُفكّـري الإسـلام المعاصريـن مـن أمثـال: محمـد أركـون، والطيـب تيزينـي، وحسـن حنفـي، وعلـي حـرب، ونصـر حامـد أبو زيـد، وعبـد المجيـد الشـرفي، وعبـد الكريـم سـروش، ومحمد مجتهـد شبسـتري وغيرهم. وفيمـا يلـي سـوف نتحـدث قليـلا عـن رؤيـة نصـر حامـد أبـو زيـد.

نشأة منهج نصر حامد أبو زيد الهرمونوطيقيّ

الأسـلوب التفسـيريّ الـذي ابتدعـه أميـن الخولـي بـات مرتكـزًا لتلامذتـه الذيـن واصلـوا مسـيرته العلميّـة... فـي العـام 1980م، بـذل نصـر حامـد أبـو زيـد جهـودًا لإحيـاء فكـره، وتفعيـل مدرسـته الأدبيّـة بشـكلٍ جـادٍّ. لـذا، قيـل: إنّـه بـدأ مسـيرته الفكريّـة التفسـيريّة مـن حيـث انتهـى أميـن الخولـي، فعلـى الرّغـم مـن أنّـه لـم يتتلمـذ عنـده بشـكلٍ مباشـر، لكنّـه أعلـن بصريـح القـول عـن تأثّـره بمنهجـه الأدبـيّ فـي التفسـير، وسـعى إلـى تطبيـق مبادئـه فـي بحوثـه القرآنيّـة[8].

6- الهرمنيوطيقـا والنـص الدينـي بيـن الضـرورة العصريّـة والبدعـة الغربيّـة، غيضـان السـيد علـي، مصـدر سـابق، ص6.

7- الهرمنيوطيقـا، محاولـة لتجـاوز أزمـة القـراءة التقليديّـة للنـصّ القرآنـيّ، محمـد ألحيـان، مؤسّسـة مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث، المغـرب، 2015م، ص1.

8- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ: دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص10 - 19.

صاغ أبو زيد منهجيّته الهرمونوطيقيّة على ضوء مبادئ التّراث الإسلاميّ والأدب العصريّ، ومن خلال اعتماده على الأساليب الهرمونوطيقيّة الحديثة بادر إلى إعادة قراءة هذا التراث. ومِنْ ثَمَّ، طَرْح نظريّات تفسيريّة جديدة حوله. وفي هذا السياق، أكّد أنّ المُتخصّصين في الدراسات القرآنيّة لا يمكنهم تجاهل أصول التّراث الإسلاميّ. وفي الحين ذاته ليس من الجدير قبول هذا التراث كما هو عليه؛ وإنّما نحن مُلزمون بإعادة النّظَر في كيفيّة الاعتماد على مضامينه الّتي وصلتنا[1]. ومن هذا المنطلق ذكر الأصول التالية الّتي يمكن للباحث اللّجوء إليها؛ كي يتمكّن من إعادة النّظر في تراثه الإسلاميّ:

1) نبذ كلّ شيء لا يتناسب مع ظروف العصر.
2) الاعتماد على الجوانب الإيجابيّة فقط من التراث الإسلاميّ.
3) تجديد التراث الإسلاميّ وإحياؤه وتنظيم أصوله اللّغويّة بشكلٍ يتناسب مع مقتضيات العصر[2].

في الحقيقة إنّ مقاربة أبو زيد تجاه القرآن مقاربة أدبيّةٌ بالأساس، وقد لخّص آندرياس مييـر[3] أفكار أبو زيد في النقاط الآتية:

1 - النُّصوص الدينيّة نصوصٌ لغويّة، وهي مبنيّة وفقًا للتراكيب والقواعد كأيِ نصٍّ لغويٍّ آخر.
2 - النُّصوص الدينيّة، كونها نصوصًا لغويّة، وهي نصوصٌ إنسانيّةٌ ترتبط بالوضع العام للفكر البشريّ والخطاب والتواصل الإنسانيّ.
3 - النُّصوص الدينيّة، كونها نصوصًا إنسانيّة، هي ناتجةٌ من الثقافة الإنسانيّة، وتدينُ بتشكّلها إلى بيئةٍ ثقافيّةٍ خاصّةٍ تُسهمُ سماتها الخاصّة جوهريًّا ورسميًّا في صياغة هذه النصوص.
4 - النصوص الدينيّة، كونها ناتجة عن الثقافة الإنسانيّة، هي نصوصٌ تاريخيّة وتُشبه كلّ منتجات الثقافة الإنسانيّة فتخضع لشروط الزمان والمكان.

1- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص50 - 68.

2- المصدر نفسه، ص16.

3- Andreas Meier.

5 - النصوص الدينيّة، كونها نصوصًا تاريخيّة، هي موضع بحث العلوم التاريخيّة - النقديّة، واستخدام المناهج العاديّة كهذه يُطبَّق أيضًا على جميع النصوص التاريخيّة[1].

الرُّؤية الهرمونوطيقيّة التي تبنّاها المفكر المصريّ نصر حامد أبو زيد ونظريّته الخاصّة بمفهوم التأويل وما له من فوائد عمليّة جعلته يطرح نظريّة فهم مغزى النصّ القرآني إلى جانب استكشاف دلالته التاريخيّة، حيث أكّد ضرورة أن يكون المغزى متناسبًا مع النسيج الثقافيّ والاجتماعيّ المعاصر لعمليّة التأويل؛ وقال موضحًا الاختلاف بين المعنى والمغزى: «المعنى يُمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللّغويّة في سياقها الثقافيّ، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنّصّ من منطوقه. وبعبارةٍ أخرى، يمكن القول: إنّ المعنى يُمثّل الدّلالة التّاريخيّة للنُّصوص في سياق تكوينها وتشكّلها، وهي الدّلالة التي لا تُثير كثير خلافٍ بين مُتلقّي النصّ الأوائل وقرّائه، لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النصّ في مرحلةٍ مُحدّدة وتحويله إلى أثرٍ، أو شاهدٍ تاريخيّ؛ ولأنّ النصوص الدينيّة في الثقافة المعنيّة مكانةً معرفيّة متميّزةً، فإنّ دلالتها لا تتوقّف عن الحركة، وكثيرًا ما يقع الصراع بين القوى الاجتماعيّة المختلفة بين أبناء الدين الواحد ويكون الخلاف حول دلالة النصوص وجهًا من أوجه ذلك الصراع؛ بل أبرز أوجهه وتجلّياته»[2].

ربط أبو زيد مقاربته التفسيريّة بالسّؤال اللّاهوتيّ حول كون القرآن كلمة الله القديمة غير المخلوقة أو كلمته الحادثة المؤقّتة بزمانٍ. وفقًا لأبي زيد، فإنّنا إذا قبلنا بأنّ القرآن هو كلمة الله القديمة غير المخلوقة فلا يمكن أن نقول بأنّ آياته تعكس زمن النزول فقط. أمّا إذا قلنا بأنّ القرآن حادث فحينها يمكن استنادًا إلى أبي زيد أن نقول بأنّ المحتوى القرآنيّ خاصٌّ وقد خُلِق وفقًا للثقافة السائدة زمن النزول[3].

تخصيص الرسالة القرآنيّة يطرح السؤال نفسه أمام أبو زيد: كيف نفهم القرآن

1- Yusuf Rahman, The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd (PHD thesis),McGill University,2001,145.

2- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص217.

3- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 1995م، ص33.

في العصر الحالي؟ للإجابة عن هذا السؤال، يستخدم أبو زيد تمييز سوسير[1] بين اللغة[2] والخطاب[3]. وفقًا لسوسير، اللّغة هي المنظومة العامّة للتواصل بين البشر، ويعتمد كل فرد على هذه المنظومة للنُّطق بخطابه. هناك علاقةٌ حواريّةٌ بين اللّغة والخطاب. اللّغة بوصفها ظاهرة اجتماعيّة دائمًا ما تُعارض أيّ تغييرٍ ممكنٍ ولكنّ الخطاب بوصفه استخدامًا فرديًّا للّغة هو العنصر الذي يجلبُ التغيير إلى اللّغة ويُنعشُها[4]. استنادًا إلى هذا التمييز، يُشير أبو زيد إلى وجود علاقةٍ مشتركةٍ حواريّة بين نصّ القرآن والجيل المسلم الأوّل؛ بينما يستخدم القرآن اللّغة العربيّة التي تأثرت بثقافة ذلك الجيل الأول، إلّا أنّ الخطاب القرآنيّ كان له تأثيره الخاص على المجتمع الإسلاميّ الأول. بالنتيجة، انبثقت ثقافة جديدة منه بالتدريج. بما أنّ القرآن يُمثّل رسالةً لكلّ الأزمان فإنّ هذه العمليّة الحواريّة سوف تستمرّ إلى الأبد.

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ الهرمونوطيقا ضرورة منهجيّة لتفسير النصّ الدينيّ، فهي -عنده- قضيّة قديمة وجديدة الوقت نفسه، وهي في تركيزها على علاقة المفسّر بالنصّ ليست قضيّة خاصّة بالفكر الغربيّ؛ بل هي قضيّة لها وجودها المُلحّ في تراثنا العربيّ القديم والحديث على السّواء. لكن تبقى الهرمنيوطيقا عند أبي زيد منهجيّة غربيّة. لذلك، يرى ضرورة أن نكون على وعي دائم في تعاملنا مع الفكر الغربيّ في أيّ جانبٍ من جوانبه بأن نظلّ في حالةً حوارٍ جدليّ، وأن لا نكتفي بالاستيراد والتبنّي؛ بل علينا أن ننطلق من همومنا الراهنة في التّعامل مع واقعنا الثقافيّ بجانبيه: التّاريخيّ، والمعاصر. من هنا، يكتسب حوارنا مع الفكر الغربيّ أصالته وديناميّته. ولهذا، وجب أن نكفّ عن اللّهاث وراء كل جديد ما دام قادمًا إلينا من الغرب المُتقدّم.

من جانب آخر يرى أبو زيد أنّ هذا الوعي بعلاقتنا الجدليّة بالفكر الغربيّ يخلّصنا من الانكفاء على الذّات والتّقوقع داخل أسوار (تراثنا المجيد) و(تقاليدنا الموروثة). ومن الغريب أنّ واقعنا الثقافيّ -وكذلك الاجتماعيّ والسياسيّ- يتّسع

1- Saussure.

2- Lamgue.

3- Parole.

4- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مصدر سابق، ص86، و للمؤلّف نفسه، نقد الخطاب الديني، سينا للنّشر، القاهرة، دون تاريخ، ص202م.

لشعاري (الانفتاح الكامل) و(الاكتفاء الكامل) دون أدنى إحساس بالتعارض الجذريّ بين الشعارين. وإنّ صيغة (الحوار الجدليّ) عند أبي زيد ليست صيغة تلفيقيّة تحاول أن تتوسّط بين نقيضين؛ بل هي الأساس الفلسفيّ لأيّ موقف بصرف النّظر عمّا نرفعه من شعارات أو نتبنّاه من مقولات ومواقف[1].

لقد حاول أبو زيد تقديم قاعدةٍ لاهوتيّةٍ لمقاربته اعتمادًا على الفرضيّة المعتزليّة الشهيرة المُتمثّلة بخلق القرآن. على الرغم من ذلك، قد يُحتجّ بأنّه لا توجد علاقة بين قِدَم القرآن أو حدوثه من ناحية، وبين كون المعنى القرآنيّ شاملًا أو خاصًّا بسياقٍ مَحدّدٍ من ناحيةٍ أخرى. الجدال حول طبيعة الكلام الإلهي وكونه قديمًا أو حديثًا هو جزءٌ من الجدال حول صفات الله. احتجّ المعتزلة بأنّ كلام الله حادثٌ؛ بينما اعتقد خصومهم من الأشاعرة أنّ الصفة والكلام قديمان. على الرغم من ذلك، قد يتقبّل الفرد آراء الأشاعرة ويؤمن بخصوصيّة السياق أو قد يتقبّل حدوث صفة الكلام، ويؤمن بشموليّة القرآن، وذلك لأنّ القِدَم أو الحدوث يتعلّقان بالبُعْد الأنطولوجيّ للقرآن وكيفيّة إيجاده وليس بمحتوى القرآن نفسه. قد يكون محتوى القرآن شاملاً أو خاصًّا، بينما قد يكون القرآن نفسه قديمًا أو حادثًا. وعليه، نلاحظ أنّه بينما يؤكّد علماء الشيعة على حدوث صفة الكلام إلّا أنّهم يؤكّدون شموليّة الأحكام القرآنيّة[2].

نقد منهج أبو زيد في تأويل النّصوص الدينيّة المقدّسة

على الرّغم من ظاهر دعوة أبي زيد التي تبدو للوهلة الأولى تنويريّة لا تتابع الغرب، وما يدعو إليه إلّا بعد تعقّلٍ ونقدٍ وتمحيص لما يأتي منه، ولا تقع في التأويل المرفوض الخاضع للأهواء. إلّا أنّها وقعت في ما حذّرت منه مهما حاول أبو زيد نفسه نفي ذلك[3]، حيث قال: «إنّ العلاقة بين المُفسّر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسّر وخضوع من جانب النص، والأحرى القول: إنّها علاقة

1- نصر حامد أبو زيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النّص، مصدر سابق، ص142.

2- مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو زيد دراسة النظريات ونقدها، العتبة العباسية المقدّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة،2019م، ص162.

3- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الديني بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص103.

جدليّة قائمة على التفاعل المتبادل»[1]. ولم تخرج تأويلات أبي زيد عن تصوّرات وآراء أعلام الغرب ومُفكّريه وفلاسفته؛ فبدا التأويل عنده جهدًا عقليًّا ذاتيًّا لإخضاع النص الدينيّ لتصوّرات المؤوّل، مفاهيمه وأفكاره، وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراثٍ تفسيريٍّ وتأثيره على فكر المُفسّر.

إنّ هذه العلاقة الجدليّة بين القارئ والنّصّ تنزع القداسة عن النّصّ الدينيّ؛ لأنّ قداسة النص الدينيّ تمنع التعامل معه بما يختار القارئ من مناهج - كما يُفهم من كلامه-، وفي المحافظة على القداسة ما يمنع المؤوّل من الزيغ والضلال والخروج عن المقاصد في أثناء عمليّة التأويل بحجّة الانصياع للعقل الذي يرفض اللامعقول. ولذلك، فإنّ أبا زيد عندما نزع القداسة عن النص الدينيّ، وعمل على أنسنته، حيث نظر إليه على أنّه نصّ لغويٌّ، تُمثّل اللّغة نظامه الدّلاليّ المركزيّ، وينتمي إلى ثقافةٍ معيّنة تقبّلت هذا النص واحتفت به، استخدم في تأويله بعض المناهج النقديّة الحديثة كالتأويليّة واستبدلها بقواعد التأويل التي وضعها علماء التفسير بالإضافة إلى اعتماده على مناهج أخرى كالمنهج السيميوطيقي والنّقد التاريخيّ والسوسيولوجيا ومناهج اللّسانيّات الحديثة؛ ما يفتح الباب واسعًا في تأويل القرآن بلا ضوابط، أو قيود، أو يؤدّي إلى فتح باب التّأويلات على مصراعيه[2].

إنّ الأسلوب اللّغويّ الأدبيّ الذي اعتمد عليه نصر حامد أبو زيد في دراساته التفسيريّة، يمكن عدّه امتدادًا لمسيرة أمين الخولي، حيث انصرف إلى تفسير القرآن الكريم، بوصفه نصًّا أدبيًّا؛ وتلك الوجهة التفسيريّة الحديثة تختلف عمّا كان معهودًا في التراث الإسلاميّ العربيّ؛ لأنّ المفسّرين السابقين اتّخذوا علوم الصّرف والنّحو والبلاغة أساسًا لبيان معاني القرآن أدبيًّا ولغويًّا. لذا، يمكن القول: إنّ أسلوب أبو زيد التفسيريّ المنبثق من آرائه الهرمنيوطيقيّة بمثابة علمٍ يختلف عمّا كان متعارفًا في الأوساط الدينيّة[3].

القرآن الكريم برأي نصر حامد أبو زيد عبارة عن نتاجٍ ثقافيٍّ، وهو بدوره أنتج

1- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، 2007م، ص5.

2- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الديني بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص103.

3- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق، ص15.

تراثًا ثقافيًّا بعد ظهوره. لذا، إن أردنا معرفة دلالاته ومعانيه فلا بُدّ لنا من التعرّف إلى ثقافة العصر الذي تكوّن فيه، والاطّلاع على الخلفيّات التي ساعدت على ظهوره ، ونتيجة ذلك أنّ تأويله متقوّمٌ بمعرفة جوانبه التأريخيّة. وقد نحى أبو زيد في هذا السّياق منحى الباحث الغربيّ أريك دونالد هيرش فتبنّى نظريّته التي طرحها حول المعنى meaning وقال: إنّ تفسير القرآن الكريم ينبغي أن يعتمد على العديد من المقوّمات التي أهمّها معرفة أسباب نزول آياته، والدّاعي إلى تقدّم بعض آياته وتأخّر بعضها الآخر، وكذلك تحليل مداليل الآيات المكّيّة والمدنيّة، وما إلى ذلك من مبادئ أخرى.

من جملة الأُسُس التي أكّدها في مجال تفسير القرآن الكريم، استكشاف الجوانب التّأريخيّة في كلّ عصر، وعلى هذا الأساس قال: إنّه بحاجة إلى تأويل، وهذا التأويل بدوره يرتكز على معرفة مغزى النّصّ في إطار الظروف والأوضاع الزمانيّة لمفسّره أو قارئه؛ أي أنّ المغزى الذي يتناسب مع عصر مفسّر النصّ يجب أن يكون مرتبطًا بدلالته التّأريخيّة الثابتة ومعناه الزمانيّ. إلّا أنّ الشواهد التي ذكرها لإثبات نظريّته هذه لا تدلّ مطلقًا على الارتباط الذي زعمه؛ بل نستشفّ منها أنّه جعل المعنى الزّمانيّ ضحيّة للمفاهيم المطروحة من خارج النصّ بوساطة المدارس الفكريّة المعاصرة كالإنسانيّة والفيمينيّة والعلمانيّة، فتلك المبادئ أثّرت على نهجه الهرمونوطيقيّ في تفسير القرآن الكريم[1].

إنّ النّهج الهرمونوطيقيّ الذي تبنّاه أبو زيد في تفسير النصوص الدينيّة يتقوّم باعتقاده بمحوريّة الإنسان في العصر الحديث ضمن جميع الجوانب الثقافيّة والاجتماعيّة السّائدة فيه؛ إذ عدّه بِنْيةً أساسيّة لتأويل مختلف المسائل المتعلّقة بحقوق المرأة وحقوق الإنسان وما إلى ذلك من مبادئ مطروحةٍ في عصرنا الراهن؛ وهذا هو أسلوبه في تفسير النصّ القرآنيّ، حيث اعتمد عليه على الرغم من أنّ أصول النزعة الإنسانيّة لا تضمن أحيانًا تحقّق المقاصد الدينيّة. وبعبارة أخرى، يمكن القول: إنّ منهجه المقترح في تأويل النصّ القرآنيّ لا يُزيل هاجس الإنسان المؤمن الذي يخشى من حدوث تعارض بين فهم المفسّر ومراد الله تعالى؛ إذ كيف يمكن التأكّد من أنّ المغزى الذي تحدّث عنه لا يتعارض مع المراد الإلهيّ[2]؟!

1- مجموعة مؤلّفين، نصر حامد أبو زيد دراسة النّظريّات ونقدها، مصدر سابق، ص195.

2- المصدر نفسه، ص195.

كما ادّعى نصر حامد أنّه يتبنّى نهجًا هرمونوطيقيًّا متقوّمًا على مبادئ موضوعةٍ، لكن الأمثلة التي ساقها في هذا المضمار ضمن مختلف آثاره تنمّ عن أنّ منهجيّته هذه ترتكز على نزعةٍ نسبيّة تُسوّغ نمطًا من التعدّد المعرفيّ والعقائديّ، وذلك فتح الباب على مصراعيه للمُغرضين؛ كي يُفسّروا النصوص الدينيّة ولا سيّما القرآنيّة بحسب أذواقهم الخاصّة، وهو ما يصطلح عليه بين العلماء التفسير بالرأي، ما يُسفر عن شيوع البدع والالتقاط الفكريّ والانحراف عن الهدف الأصيل الذي أرادت التعاليم الدينيّة تحقيقه[1].

مخاطر المنهج الهرمونوطيقي

ينطلق محمد صالح المنجد من القول بأنّ دعاة التأويل والهرمونوطيقا هم أهل بدعة تأويل النص، فبعد أن فشلوا تمامًا في تحريف النص لجأوا إلى بدعة تحريف المعنى[2]. ويرى أنّ التسليم والإذعان لنصوص الكتاب والسّنّة هو مقتضى الشهادتين. فإنّ الشهادة لله بالوحدانيّة الموجبة لإفراده بالعبوديّة مبناها على التسليم التام له في أمره، ونهيه، وخبره، ومقتضى الشهادة للنبيّ(ص) بالرسالة تصديقه في ما أخبر، وطاعته في ما أمر، والانتهاء عمّا عنه نهى وزجر، وألّا يُعبد الله إلّا بما شرع[3].

وصف «المنجد» دعاة الهرمونوطيقا أو كما يُسمّيهم دعاة (تأويل الوحي) بأنّهم الصنف الثاني من المعادين للنصوص الشرعيّة، وهم المُحرّفون لمعانيه لما يتخوّفون من حميّة الناس لدينهم، وهم الذين يقومون على تكذيب «معنى النصّ» وهو مراد الله ورسوله منه. ويرى أنّهم في الحقيقة يستهدفون أصل الدين، الذي هو الانقياد والاستسلام لله ورسوله، بالمقاومة والمعارضة. فالتأويل فيه عناد وعدم انقياد لمعنى النصّ، والانقياد والاستسلام هو أصل الدين كلّه، فحقيقته الانقياد التام للّفظ نصًّا ومعنًى[4].

يرى الشيخ المنجد في موقفه المناهض لدعاة التأويل والهرمونوطيقا أنّ الدعوة

1- مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، مصدر سابق، ص196.

2- محمد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم النص، مجموعة زاد للنشر، جدّة،2010م، ص15.

3- المصدر نفسه، ص27.

4- المصدر نفسه، ص47.

التي ينتهجها دعاة الهرمونوطيقا لقراءةٍ جديدةٍ ومعاصرة للنصّ الشرعيّ لها نتائج خطيرة، منها:

1. نزع الثّقة بمصدر الدين، فهذه القراءة الجديدة للنصّ تفضي إلى نزع الثّقة بمصدر الدين قرآنًا وسُنّةً من النّفوس.
2. إلغاء العمل بالقرآن الذي نزل ليكون مرجعًا ومنهاجًا للناس؛ لأنّ كل إنسان سيفهم منه فهمًا مغايرًا لفهم الآخر. ألم يزعم دُعاة الهرمونوطيقا أنّ النصّ يتّسع للكلّ، ويتّسع لكلّ الأوجه والمستويات؛ ما ينتج عنه أن لا يكون هناك قانون عام يحتكم إليه جميع الناس. والنتيجة رفع القرآن الإلهيّ من الأرض ولا يبقى غير القراءات البشريّة النسبيّة المحتملة[1].
3. من أخطر نتائج هذه القراءة الهرمونوطيقيّة: إلغاء الفهم الصحيح للدين؛ فالقراءة الجديدة للنصّ الشرعيّ بما أنّها قراءة محرّفة لمعنى النّصّ باحتمالاتٍ غير متناهية، وبما أنّها شأن شخصيّ فرديّ، وبما أننا الآن في زمن تغيّرت ظروفه تغيّرًا جذريًّا عمّا كان عليه الأمر من قبل، فإنّها ستكون قراءة ناسخة للدين الصحيح الذي تناقلته أجيال الأمة من العهد النبويّ حتى الآن. فهذه القراءة الجديدة سينشأ عنها دين يمكن أن يُسمّي أي شيء غير الإسلام[2]. أو بالأحرى دين جديد ليس للشهادتين فيه مدلول إيمانيّ، والصلاة مسألة شخصيّة ليست واجبة؛ بل تغني عنها رياضة اليوغا، والزكاة اختياريّة لمن أحبّ وشاء، والصوم مفروض على العرب فقط وهو اختيار لغيرهم، والحج ليس أن يُقام بالضرورة بطقوسه المعروفة؛ إذ يغني عنه الحجّ العقليّ أو الروحي... من ما زعمه دعاة الهرمنيوطيقا الغربيّة، أو التأويل[3].

فالنّصّ الدينيّ عمومًا ليس نصًّا جامدًا؛ وإنّما هو نصٌّ ديناميكيّ مُتطوّر ومُتعدّد

1- محمد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم النص، مصدر سابق، ص80.

2- المصدر نفسه، ص82.

3- تتّسع دائرة دعاة الهرمنيوطيقا عند الشيخ المنجد لتشمل كل من محمد أركون، والطيب تيزيني، وحسن حنفي، وعلي حرب، ونصر حامد أبو زيد، وعبد المجيد الشرفي، أبو القاسم الحاج حمد، محمد شحرور، محمد سعيد العشماوي، حسن الترابي، مصطفى محمود، عبد الهادي عبد الرحمن، محمود محمد طه، الصادق النيهوم، جمال البنا.

المعنى صالح لكلّ زمانٍ ومكان، فمن الخطأ حبسه داخل إطار محدّد سلفًا أو تقييد معناه بحوادث أسباب النزول، فالعبرة في عموم اللّفظ لا في خصوص السّبب. مع مراعاة الفرق بين الأصول التي لا يمكن الخوض فيها، والفروع التي تقبل التأويل، أو بين المحكم قطعي الثبوت والدلالة الذي لا اجتهاد معه وبين المتشابه الذي يمكننا فهمه وتفسيره وتأويله بأكثر من طريقة. مع التسليم بأنّ كلّ ما يقدّمه المؤوّلون ليست آراء قطعيّة ملزمة ولكنها محاولات في فهم المراد من النصّ، ولا مانع من الإضافة عليها والاختلاف في وجاهتها، هذا فضلًا عن ضرورة أن يلتزم المؤوّل بضوابط التأويل، ومنها عدم معارضة نصّ آخر، ومعرفة لسان العرب من مفردات وتراكيب ومعان، ومعرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها، وحالة التنزيل، ومعرفة أسباب النزول، ومقتضيات الأحوال، ومعرفة علم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه التي تتحدّث عن المبيّن والمؤوّل والمقيّد والمتشابه والعام والمطلق. فالجديد لا يمكن أن يولد إلّا من رحم القديم، ولا يمكن تقديم تفسيرات جديدة للنصّ الدينيّ تقوم على قطيعة تامّة مع التفسيرات التراثيّة[1].

الخاتمة

- إنّ الأُسُس أو السّمات العامّة للهرمونوطيقا لا تستقيم أبدًا ولا تتناسب مع طبيعة النصّ الدينيّ المُقدّس، وأنّ تطبيقها يلغي طابع القداسة عن النّصوص الدينيّة، ويجذب النصوص نحو التأويلات الفسيحة التي تضيع في فيافيه النّصّ والقارئ معًا، وتضع النصوص الدينيّة بمحاذاة النصوص الإبداعيّة البشريّة مُساويةً بين ما هو إلهيّ وقداسيّ وما هو إنسانيّ من دون تفرقة.
- بدت الهرمونوطيقا ملائمة جدًّا للنصّ الأدبيّ والعمل الفنّيّ الإبداعيّ، فهي نصوص مفتوحة على جميع التأويلات قابلة لكثرة التفسيرات وتنوّع المعاني، فلا ضير أبدًا في أن تتعدّد معاني النص بتعدّد قراءاته؛ بل بالعكس فهذا إثراء خلّاق للعمل الإبداعيّ البشريّ، في حين أنّ الهرمونوطيقا بدت غير ملائمة تمامًا للنصّ الدينيّ المقدّس غير القابل للاختلاف والتعدّد اللّانهائيّ.

1- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الديني بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص113.

- كانت غاية التّأويل الحداثيّ للنّصّ القرآنيّ تفريغ القرآن الكريم من مضمونه الاعتقاديّ، والتشريعيّ، والأخلاقيّ، وتحويله إلى وعاء فارغ مُهيّأ لكل ما يمكن أن يلصق به من المعاني، والأفكار.
- يمكن لنا أن نؤسّس لتأويلٍ حداثيّ منطلق من الثقافة الإسلاميّة، والنَّظَر إلى الحداثة من منظور الرؤية الإسلاميّة؛ فالمشروع الحداثيّ يقوم على تزاوج بين الموروث التُّراثيّ، ومُتطلّبات العصر عبر آليّات نابعة من ذات الحداثة. وعليه، ليست كل قراءة حداثويّة مرفوضة.
- الأديان السماويّة تؤمن بمحوريّة النصّ لا محوريّة المُفسّر؛ لأنّ النصّ من لدن الله الكامل الذي أرسله للعباد من أجل تكاملهم وسعادتهم، فإذا ما تمّ الأخذ بتفسيرات الهرمونوطيقا اللّامُتناهية للنصّ كان هذا تبريرًا مشروعًا لاعتقادات المهرطقين البعيدة تمامًا عن روح الدين الحقيقيّة؛ فالنصّ القرآنيّ مُتعدّد الدلالة وفق ما تقتضيه صورة الخطاب وسياقه ومقصده[1].

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن عربي، قانون التأويل، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبدالله الكبير، وآخرون، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.
- أحمد إدريس الطعان، العلمانيّون والقرآن الكريم ـ تاريخيّة النّص، دار ابن حزم، الرياض، 2007م .
- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- د. أحمد رشيد حسين، إشكاليّة تأويل النّص القرآنيّ بين الضوابط التفسيريّة والقراءة الحداثيّة .
- الباقلاني، الانتصار للقرآن، دار ابن حزم، بيروت، 2001م.

1- غيضان السيد علي، الهرمنيوطيقا والنصّ الدينيّ: بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة، مصدر سابق، ص115-114.

- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق :صفوان الداودي، دار القلم-الدار الشاميّة، دمشق-بيروت، 1412هـ.
- الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، 1415هـ.
- الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 1996م.
- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبي وشركائه ، 1957م.
- سلامة القضاعي الشافعي، فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، المكتبة الأزهريّة للتراث، مصر، 1999م.
- طيب تيزيني، النصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997م.
- عبد الجبار الرفاعي، قضايا إسلاميّة معاصرة الاجتهاد الكلامي، دار الهادي، بيروت، 2003م.
- علي صالح نشعان، القراءة الحداثيّة للنصّ الشرعيّ التاريخانيّة أنموذجًا دراسة استقرائيّة تحليليّة، مؤسسة الأعلمي، بيروت، دون تاريخ.
- د. عبد الغفور محمود مصطفى، التفسير والمفسّرون في ثوبه الجديد، دار السلام، القاهرة، 2007م.
- د. عبد القادر محمد الحسين، معايير القبول والرّد لتفسير النص القرآنيّ، دار الغوثاني للدراسات القرآنيّة، دمشق، 2008م.
- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيويّة إلى التفكيك، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت،1998م .
- د. عبد الله محمد الغذامى، الخطيئة والتكفير من البِنْيويّة إلى التشريحيّة -قراءة نقديّة لنموذج معاصر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1998م.
- عبد الحكيم راضي، من آفاق الفكر البلاغي عند العرب، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006م.
- علي حرب، نقد النّصّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 2005م.
- فتحي الدريني، المناهج الأصوليّة، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، 2013م.

- مجموعة مؤلفين، نصر حامد أبو زيد دراسة النظريات ونقدها، العتبة العباسية المقدّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة،2019م.
- محمد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم النص، مجموعة زاد للنشر، جدّة، 2010م.
- محمد ألحيان، الهرمنيوطيقا، محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليديّة للنصّ القرآنيّ،مؤسّسةمؤمنونبلاحدودللدراساتوالأبحاث،المغرب،2015م.
- محمد عناني، المصطلحات الأدبيّة الحديثة، المعجم الملحق، دار نوبار، القاهرة، 2003م.
- محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربيّ والإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافيّ، بيروت،1996م.
- معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلاميّ بين حقائق النّصّ ونسبيّة المعرفة، دار الهادي، بيروت، 2009م.
- نصر حامد أبو زيد، النّصّ والسّلطة والحقيقة: الفكر الدينيّ بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت، 1995م.
- ـــــــــــــــــ، نقد الخطاب الدينيّ، سينا للنّشر، القاهرة، دون تاريخ.
- ـــــــــــــــــ، مفهوم النّصّ: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990م.
- ـــــــــــــــــ، إشكالات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م.
- ـــــــــــــــــ، فلسفة التأويل، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثّقافيّ العربيّ، 2007م.

الكتب المترجمة:

- بيير زيما، التفكيكية دراسة نقديّة، تعريب: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعة للدراسات والنشر، بيروت،1996م.
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الدينيّ، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، ترجمة:

محمد شوقي الزين، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، والمركز الثقافيّ العربيّ، المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، 2006م.

المجلّات المحكّمة:

- بالطيب تاج-عباس مصطفى، «قراءة النّصّ القرآنيّ على ضوء المنهج الهرمنيوطيقيّ- نصر حامد أبو زيد أنموذجًا»، في: مجلّة قراءات للبحوث والدّراسات الأدبيّة والنقديّة واللّغويّة، العدد 7، جوان 2017م.
- د.عبد الأمير كاظم زاهد، «التأويل وتفسير النّص مقاربة في الإشكاليّة»، في: مجلّة المصباح، العدد الثالث-خريف2010-م.
- غيضان السيد علي، «الهرمنيوطيقا والنص الدينيّ بين الضرورة العصريّة والبدعة الغربيّة»، في: مجلّة الاستغراب، ربيع 2020م.
- نصر حامد أبو زيد، «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النّصّ»، في: مجلة فصول، مج1، العدد3 ابريل 1981م.

الكتب الأجنبيّة:

- Yusuf Rahman, The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd (PHD thesis),McGill University,2001,145.

المواقع الإلكترونيّة:

- عبد الوهاب المسيري، مقال الموضوعيّة والذاتيّة، موقع عبد الوهاب المسيري www.almessiri.com