التأويلية منهجا لقراءة النص الديني عند نصر حامد أبو زيد.

حيرش بغداد محمد

باحث بمركز البحث في الأنثروبولوجية

الثقافية والاجتماعية، وهران.

Resumé:

L'ensemble des travaux du penseur Egyptien contemporain Nacr Hamid Abouzid font du texte religieux (le Coran) un terrain, pour appliquer la méthode Herméneutique empruntée aux sciences sociales qui ont vues le jour en occident. L'herméneutique apparaît comme une interprétation du texte en relation avec le vécu de l'interprétateur et avec les conditions historiques, d'ou le texte c'est émergé, cette interprétation est détachée de tout ce qui est métaphysique, et de tout se qui échappe à la compréhension scientifique. Il ne s'agit plus de comprendre le texte, mais il s'agit à travers le texte de comprendre les causes qui empêchent la civilisation Arabo-Musulmane d'aller en avant. Le texte ne doit plus révéler une intention métaphysique, mais il doit par son historicité aider l'être humain à comprendre le monde, et à le modifier.

لقد تطور التأويل حديثا ليصبح تأويلية أو هرمينوطيقا مستخدمة عند أبو زيد كأداة أساسية تضفي على النص الديني صبغة علمية. إن القراءة العلمية التي يقترحها أبو زيد فتتوجه إلى النص في تاريخيته وتهمش بالتالي المتعالي، والمشكلة في هذه الحالة أن هذه التاريخية تحجب لحظة التأسيس باعتبارها وحيا. لا يمكن أن نتصور والحالة هذه أن التأويل هو الوسيلة الوحيدة للإجابة على كل الإشكاليات الموجودة في التراث أو تجاوز تناقضات العقل والنقل، لأن هناك عوائق تقف أمام الممارسة التأويلية كالعائق الأنطولوجي المرتبط بنية ومقصد المتكلم.

1. مفهوم النص الديني وتاريخيته:

يشتغل أبو زيد على النص الديني، والتعريف الذي يعطيه للنص في حدود الثقافة العربية الإسلامية يختلف عن تعريف غادامير أو بول ريكور (أبو زيد، ن. 1995: 150) يعتبر غادامير أن كل خطاب مثبت نص، النص شيء ثابت ومثبت في ذاته على صورة نسيج القماش، وهذا يعني أن النص منظم بطريقة تجعل كل أجزاء

الخطاب مترابطة ومثبتة بشكل نهائي (ريكور، ب. 1988: 37) الفرق بين النص والكلام، أن النص سلاح يقاوم الزمن والنسيان. النص الديني على خلاف النصوص الأخرى لا يبحث عن الحقيقة، بقدر ما يفرض حقيقته لمصدره الإلهي. مفهوم النص كما ساد في الثقافة العربية الإسلامية، عند الشافعي أو ابن خلدون يدل على الوضوح، لذلك فإن لفظ النص لم يكن يطلق إلا على القرآن الكريم، وهذا الوضوح لا يحتمل لا الاجتهاد ولا التأويل. إلا أن النص في الكتابات المعاصرة يرتبط بفعل القراءة، والقراءة نفسها تأويل.

وجود النص في الثقافة والواقع بقطع النظر عن أي وجود له في اللوح المحفوظ يسمح بإمكانية دراسته علمية من خلال الثقافة، والقرآن كرسالة يحتاج إلى طرفين مرسل ومرسل إليه، والمرسل في هذه الحالة هو الله الذي لا يخضع لشروط الدراسة العلمية، عكس المتلقي الذي يعيش واقعا تاريخيا محددا.

يعتمد أبو زيد قي قوله أن النص منتج ثقافي على عدة حجج منها:

- القرآن الكريم يشير إلى نفسه بمفهوم الوحي والأساس الثقافي له يعود إلى أن الشعر والكهانة في الجاهلية كان مردهما إلى الجن وفق مسار أفقي، لأن كلاهما (الجن والإنسان) كانا موجودين على الأرض، لذلك لم ينظر العرب إلى الوحي على أنه ظاهرة مستحدثة أو خارقة للعادة (أبو زيد ،ن. 1998: 34)

- النص تشكل خلال ثقافة شفاهية لم يكن للتدوين فيها دور يذكر(أبو زيد، ن. 1998: 67).

- استجابة الوحي لأحوال المرسل إليه والمتلقي الأول كما رأى ذلك إسماعيل الحسني (الحسيني، إ. 2000: 134)

- نزول القرآن منجما لم يكن هدفه إلا مراعاة الأسباب والوقائع. هذا ما يؤكده مالك بن بني كذلك (بن نبي، م. 1987: 181)

- الإعجاز القرآني يتلاءم مع القيم الثقافية السائدة لأن العرب كانوا معروفين بالقدرة على البيان. فأثبت القرآن إعجازه على هذه الأرضية (بن نبي، م. 1987: 61) ولما رأى المعتزلة أن اللغة إنتاج بشري، وأن القرآن نزل بها وهو معجز،

فإن الإعجاز يمكن أن يدركه العقل ويسلم به من خلال قوانين اللغة، التي حددها القاضي عبد الجبار في ثلاثة:

- الإبدال الذي تختص به الكلمات (المواضعة).
- الموقع الذي يختص بالتقديم والتأخير.
- الإعراب (القصد) الذي يختص بالموقع النحوي للكلمة في عبارة ما (الحركات).

إن كانت هذه التاريخية هي الميزة الأساسية للنص أثناء تشكله، فما هو منهج القراءة المناسبة له؟

يقترح أبو زيد منهج القراءة السياقية (أبو زيد ،ن. دوائر الخوف: 203) والنص الديني له سياقين:

- سياق داخلي يتحدد فيه المعنى من خلال النظم.
- سياق خارجي من حيث أن هذا المعنى هو نتاج الثقافة والواقع.

هناك مستويات عديدة للسياق يجب مراعاتها في المنهج المقترح وهي:

- سياق ترتيب النزول
- سياق السرد
- مستوى التركيب اللغوي

إن إثبات هذه التاريخية يبرهن فعلا على إمكانية معرفة كل ما أراد الله قوله وبطريقة موضوعية وفق تأويل جدلي مادي. رغم أن أبو زيد ينطلق من مفهوم معاصر للنص، إلا أنه لا يرى فيه نسيجا تكون فيه كل أجزاء الخطاب متكاملة ومترابطة فيما بينها، بل يعتبر القرآن من حيث ترتيب التلاوة غير متجانس، بحيث لا يمكن فهم أي من أجزاءه إلا من خلال سياقها العام. يتساءل أبو زيد إذا لم تكن بعض أجزاء النص قد أسقطت أو نسيت مما سيزيد في إفقاد النص تماسكه (أبو زيد، ن.1998: 133) ورغم أن هذا يبقى مجرد تساؤل، إلا أنه يحمل في باطنه تأكيدا على حصول مثل هذا السقوط. في حين أن تدوين القرآن قضية مفروغ منها

عند كثير من المفكرين، كابن نبي الذي يرى أن عملية تدوين القرآن كانت ملازمة لنزول الوحي (بن نبي، م. 1987: 103)

ينتقد أبو زيد أركون لتمسكه بالوحدة الكلية للنص (أبو زيد، ن. 2000: 120). إن رفض أبو زيد لكلية النص يرجع إلى طبيعة الدراسة العلمية التي تتوجه نحو التجزيء والتحليل، مما يؤدي في النهاية إلى إفقاده كل سلطة، والحكم بانتهائه مع انتهاء الوقائع التي أنتجته.

2. مشروعية التأويل والتفسير:

لقد كان التأويل سائدا في الثقافة العربية الإسلامية وقد كان له الأسبقية الدلالية، لأن القرآن الكريم ورد فيه مصطلح التأويل سبعة عشرة مرة، أما التفسير فلم يرد إلا مرة واحدة. تراجع التأويل واكتسابه دلالات سلبية كان نتيجة تطور الأوضاع السياسية، وظهور الفرق التي كانت تبحث عن المشروعية السياسية لتأويل النص الديني تأويلا يتلاءم مع طموحاتها. من بين التعريفات المقدمة للتأويل نجد أن التفسير مفهوم أساسي منها (أبو زيد، ن. 1995: 159-160). غالبا ما يكون التأويل هو فعل العبور والسفر من الظاهر إلى الباطن، عكس الاتجاه الذي يميز بين النصوص الواضحة المحكمة والنصوص الغامضة أو المتشابهة عندما يتعلق الأمر بالنص الديني المؤسس. أبو زيد يثبت ندرة النصوص القاطعة الدلالة، بسبب طبيعة اللغة التي تعتمد على التجريد والتعميم، والمقصود بالتجريد هو أن العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة محض عقلية، أما التعميم فراجع إلى إمكانية استخدام اللفظ الواحد في عدة معاني تبعا لقصد المتكلم.

عندما حصل أن فكر الفلاسفة واللغويون في اللغة امتزج تفكيرهم بكثير من الأطروحات الكلامية، والمراد معرفته هو كيف أثرت المشكلات الكلامية داخل اللغة العربية على التأويل الذي ينطلق هو بدوره من اللغة ليجد مبررا لمشروعه، وبالتالي: ما نتائج هذه العلاقة بين اللغة وعلم الكلام على الممارسة التأويلية وعلى تطور اللغة فيها بعد؟

إن علاقة الإنسان بالعالم والتفاعل المستمر بينه وبين ظواهر الطبيعة المختلفة تولد نمطا معينا من الوعي، مشكلة هكذا ثقافة ما، واللغة هي النظام المعبر عن هذه الثقافة، وهي كنظام تتحدد من خلال العلاقة الموجودة بين الألفاظ (الدال) وما يشير إليه من تصورات ومعاني موجودة في الذهن، وما يقابل هذه المعاني من معطيات حسية (المدلول). لقد اهتم علماء الكلام بطبيعة العلاقة بينهما، من خلال هذه الإشكالية: هل ما يربط بينهما يرجع إلى مجرد علاقة اعتباطية أم أن هناك أصول قبلية لهذه العلاقة؟

يرى أبو زيد أن هناك اتجاهين أساسين هما: "اتجاه عباد بن سليمان الذي يرى أن الألفاظ تدل على معانيها بدواتها، والاتجاه الآخر الذي يضم الاتجاهات الفرعية كلها وهو الاتجاه الذي يرى أن العلاقة بين الألفاظ ومعانيها علاقة وضعية" (أبو زيد، ن. 1995: 69) معنى أن الألفاظ تدل بذاتها، أي أن هناك تطابق بين اللفظ والمعنى. أما العلاقة الوضعية فتدل على المصدر البشري للغة، فالاتفاق والاصطلاح هما اللذان جعلا الناس يختارون ألفاظا معينة للدلالة على معاني معينة، مما يبرر تعدد اللغات.

إن القول بكلتا العلاقتين له صلة بالخلاف الذي حدث بين المعتزلة والأشاعرة حول قدم القرآن أو حدوثه، فالقرآن أنزل باللغة العربية، والقول بقدمه أو حدوثه يؤثر على إشكالية أصل اللغة وعلاقة الدال بالمداول، وقدم اللغة يعني أن مصدرها إلهي، وحدوثها يعني أن مصدرها إنساني. استدل المعتزلة على حدوث اللغة بأن ميزوا في الذات الإلهية بين صفتين: قديمة ومحدثة، أو بين صفات الذات، وصفات الفعل (أبو زيد، ن.1996: 71). أما الأشاعرة فقد ميزوا بين نوعين من الكلام: كلام نفسي عبارة عن معاني، والكلام كقول باللسان. القرآن إذا كمعنى قديم، وكقول باللسان محدث، وهذا ينسجم مع موقفهم التوفيقي بين العقل والنقل (أبو زيد، ن.1999: 74) والاصطلاح على اللغة عند الأشاعرة هو مضاف إلى أصلها القديم كمعاني قائمة في النفس.

تمثل المواضعة الجانب الاجتماعي لإنتاج اللغة، ويضيف المعتزلة إلى المواضعة القصد لكي تكتمل الوظيفة الدلالية للغة (أبو زيد، ن.1996: 86) والقصد يتضمن الجانب الفردي والإرادي في عملية إنتاج اللغة، ويؤكد أن العلاقة بين الدال والمداول هي علاقة انفصال لا يربط بينهما إلا قصد المتواضعين. إن الانفصال موجود على مستويين: مستوى اللفظ والمعنى ومستوى العبارة والمعنى. المستوى الأول ناتج عن قصد المواضعة (الجماعة)، والمستوى الثاني ناتج عن قصد المتكلم (الفرد)، وفي كلا الحالتين هناك ممارسة للحرية عند إنشاء اللغة.

لقد وظف المعتزلة التأويل كوسيلة لتجاوز تناقض العقل مع النص (أبو زيد، ن.1996: 194) نتيجة التعامل مع النص الديني كوحدة كلية متصلة الأجزاء، مما أوهم بأن هناك تعارضات بين بعض أجزاء النص، فتوجه التأويل إلى إزالتها. في حين أنها لم تكن ناشئة إلا عن عدم ترتيب القرآن على حسب نزوله (أبو زيد، ن.2000: 120) الاختلاف صفة ملازمة للنص إذا سلمنا أنه ليس وحدة كلية، حينها يمكن التكلم من اختلاف وليس عن تناقض، وبالتالي ليس من الضروري في هذه الحالة اللجوء للتأويل، بل يكفي معرفة الواقع وتتبع حركته، وحصر الأسباب المختلفة والمتغيرة التي استدعت في كل مرة نصوصا مختلفة.

لا يرى أبو زيد تناقضا بين التأويل والتفسير، ويهدف أبو زيد من وراء هذه المصالحة تجاوز الخطاب الديني المعاصر الذي يحاول أن يعلي من شأن التفسير، ولكن أبو زيد يعطي للتأويل وظيفة اجتماعية تتمثل في خدمة مصالح الأغلبية مع مراعاة مقاصد الشريعة، لأن الفكر الديني المعاصر لم يعد يخدم إلا أقليات. إن البحث عن إعطاء مشروعية للتأويل ليس إلا نتيجة رفض بعض الاتجاهات وخاصة الظاهرية منها لأهم المبررات التي تعطي للتأويل مشروعيته وخاصة منها:

- إنكار حدوث الكلام الإلهي، وبالتالي إنكار المواضعة اللغوية.
- نفي المجاز عن النص الديني، فهو كذب لا يصدر إلا عن من تضييق به الحقيقة.
- عدم استخدام العقل في فهم النص الديني لأنه أداة قاصرة.

يقول أبو زيد: "وفيما يتعلق بقضية المجاز نرى الخطاب الديني السائد والمهيمن إعلاميا... ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة المجاز نفيا تاما وكاملا" (أبو زيد، ن. 1995: 210-211) فكل ما ورد من أوصاف مثلا عن الآخرة أو عن الله يجب أخذها بمعناها الحرفي، وفي نفس الوقت يكون كل ما يقع عالم الحس على سبيل المجاز. لتجاوز هذا الموقف لا بد من التأكيد على أهم الأسس التي يقوم عليها التأويل وخاصة عند المعتزلة ومنها:

أ. المشروعية اللغوية:

يؤكد تعريف ابن رشد للتأويل العلاقة القائمة بين المجاز والتأويل (ابن رشد. 1982: 34) لكن للمجاز حدود ترتبط بالممارسة الاجتماعية، أي على ما تواضع الناس وتعارفوا على أنه من المجاز. إلا أن المعتزلة وتسعوا مجال المجاز إلى القرينة العقلية (العدل والتوحيد) وهي أشد دلالة عندهم من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام.

ب. **مشروعية الاختلاف**:

الشرع يشمل على جميع أنحاء طرق التصديق، لأنه موجه للناس كافة. هذا ما يفسر ورود الظاهر والباطن في الشرع بحسب التعددية الموجودة في البشر الذين يتساوون من جهة أنهم كلهم مخاطبون بالوحي، ومختلفين من حيث تباين قدراتهم في التصديق، فالهدف واحد لكن الوسائل مختلفة، والتأويل أحدها.

3. من التأويل إلى التأويلية.

" التركيز على علاقة المفسر بالنص هي نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمينوطيقا. مصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)" (أبو زيد، ن. 1999: 13) ويعرفها جوس قائلا: " أن الكلمة اليونانية Herméneiun يمكن من وجهة النظر المفرداتية أن تعني ثلاثة أشياء: التعبير، والشرح والترجمة" (جوس، ه.1988: 56). يعود الفضل لـ شيلر ماخر الذي نقل الهرمينوطيقا من المجال اللاهوتي إلى مجال النصوص الأخرى

لتكون علما أو فنا في تحليلها وفهمها، ولتقرب القارئ من الفهم الصحيح للنصوص وتجنبه بالتالي سوء الفهم. يتساءل أبو زيد في كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل": كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني وهل يمكن للعقل أن يصل إلى القصد الإلهي المتضمن في النص الديني؟ لأن كل نص له خصيتان تتعلقان بطبيعته اللغوية، فهناك جانب موضوعي مرتبط بالإنتاج الاجتماعي للغة والتي تجعل الفهم ممكنا، وهناك جانب ذاتي خاص بقصد المؤلف وطريقة استخدامه للغة، فكيف يمكن مع هذه الطبيعة المزدوجة للغة تحقيق فهم موضوعي بالنص؟

يرى دلتاي أن تحقيق ذلك يكون بواسطة التجربة الذاتية التي تسمح بالفناء والتغلغل في الموضوع. التعبير هو الذي يعطي التجربة الذاتية موضوعيتها فينقلها من الداخل إلى الخارج، وهذا الجانب الخارجي يمكن أن يشاركنا فيه الآخرون. إن اللغة تدخل ضمن الرموز المحسوسة التي تكشف عن فكر المؤلف وتسمح للقارئ عيش نفس تجربة المؤلف، فالمشاركة تمس اللغة وتمس المقاصد العميقة (غادمير، ج. 1991: 260) لكن أبو زيد لا يتوقف عند دلتاي لأن هذا الأخير يؤسس لعملية الفهم كما يمكن أن تحصل بين الناس، والتعاطف لا يتم إلا بين إنسان وآخر، في حين أن أبو زيد يريد أن يؤسس فهما موضوعيا بالنص الديني الإلهي المصدر، لذلك يتحول بتفكيره إلى غادامير (أبو زيد، ن.1999: 49). فما هو هذا المنظار الجدلي المادي الذي يسمح بإعادة النظر في علاقة المفسر بالنص؟

ليحقق أبو زيد الفهم الموضوعي بالإسلام وبالنص الديني خاصة، قام باستبعاد المرسل (الله) من مجال التحليل والدراسة، لأن الله ليست موضوعا يمكن أن يخضع لمنهج التحليل العلمي لطبيعته الميتافيزيقية. وهكذا لم يبق لأبي زيد إلا طرفين هما القارئ والنص أو الذات والموضوع، وقد قام بالتأكيد على التفاعل والحوار الموجود بينهما. فهمنا لنص أدبي حسبه لا تعني فهم تجربة المؤلف، بل تعني فهم تجربة الوجود التي تفصح عن نفسها من خلال النص. رغم أن النص من إنتاج الثقافة عاد لاحقا ليصبح المرجع الذي تقاس عليه كل النصوص الأخرى. يهدف أبو

زيد من وراء هذا الطرح إثبات أن التاريخ من إنتاج البشر وأن الإنسان يملك مصيره بيديه. يؤكد أبو زيد على دور القارئ الذي ليس مطالبا بالإنصات السلبي. بالإضافة إلى تجربة الوجود التي يكشف عنها النص، هناك التجربة الحاضرة للقارئ التي تؤدي إلى تعديل معاصر للنص يتصوره أبو زيد من خلال الأحكام الجديدة المطلوب من العقل إبداعها في ظل شروط تاريخية محددة.

إن خطاب أبو زيد عموما موجه لنقد الخطاب الديني وكشف آلياته، وهو من خلال عمله هذا يقوم بتجريده من سلطة النص، ومن السلطة السياسية، ومن سلطة الحقيقة المطلقة.

- التأويل الذي يمارسه أبو زيد لا يخرج عن "صراع التأويلات" (ريكور، ب. 1965: 35-36) تأويل أبو زيد للنص الديني لا يتجاوز محاولة إزالة الأوهام التي علقت بالمعنى، وخاصة وهم اعتبار أن عالم الطبيعة مجاز وأنه لا حقيقة خارج حدود العالم الميتافيزيقي.

- لا يمكن اعتبار أن التأويل هو الوسيلة الوحيدة للإجابة على كل الإشكاليات الموجودة في التراث أو تجاوز تناقضات العقل والنقل، لأن هناك عوائق تقف أمام الممارسة التأويلية كالعائق الأنطولوجي (حرب، ع. 1995: 30) أي أن مشكلة التأويل كامنة في جعله النص مفتوحا بصورة تمكن القارئ من قراءة كل ما يريده، مما جعل علي حرب يتجاوز المنهج التأويلي القائم على ثنائية الظاهر والباطن. مشكلة النص في نظره لا تكمن فيما يخفيه ولكن فيما يظهره، فيسمح له ذلك بأن يحجب ذاته.

- إن إقامة حوار مع النص اعتمادا على أطروحات غادامير لا يحمي صاحبه من أشكال العنف الذي يمكن أن يتعرض له من طرف الخطابات الأخرى. وهذا ما أوضحه ريكور عندما أجرى مقارنة بين هبرماس وغادامير (أفاية، م. 1991: 77) مبينا اهتمام غادامير بالشروط الداخلية التي تعيق الفهم، في حين أن هبرماس يهتم بالشروط الخارجية التي تؤدي إلى انحراف التواصل أو التفاهم. بالإضافة إلى أن حوار غادامير يتم بين القارئ والنص، أما المثل الأعلى المنظم للتواصل عند هبرماس

فيتمثل في الإجماع أو المشاركة في تأويلات مشتركة، ولذلك يشترط في التأويل قابليته للتوصيل (أفاية، م. 1991: 204) ويتكلم هبرماس على عقلانية تواصلية قائمة على الخطاب البرهاني الذي يحفز على خلق اتفاق بدون ضغوط بواسطة الإجماع وفق شروط ديمقراطية.

- يرى علي حرب أنه من التناقض اعتبار أن الوجود الميتافيزيقي للنص يشوش على إمكانية فهمه العلمي، فأبو زيد قد ضحى بالنصوص لصالح الواقع المزعوم، في حين كان له هدف آخر خصوصا عندما ميز بين النصوص والسلطة التي يضفيها العقل على هذه النصوص (أبو زيد، ن. 1995: 183) خطاب أبو زيد يناهض الأصولية، لكنه يقف على أرضها (حرب، ع. 1993: 219) كما أن أبو زيد ليس أول من مارس القراءة التاريخية أو القراءة السياقية.

يبقى أن نتساءل إذا ما حقق أبو زيد الوعي العلمي والموضوعي بالإسلام وبالقرآن؟ وفي هذا الإطار يتساءل كذلك جابر عصفور قائلا: " كيف نسقط البعد الاجتماعي لمصلحة الأمة على البعد المعرفي للوعي الذي يسوغ هذه المصلحة دون أن نقع في الإيديولوجيا؟" (عصفور، ج. 1994: 58) وهذا البعد الاجتماعي يتمثل في مراعاة مصالح الأغلبية وفق مقاصد الوحي، ورفض التأويل الذي يراعي مصالح الأقلية أو يبرر سلوك الحاكم. بالإضافة إلى أن هناك انحياز واضح للمعتزلة وللعقل على حساب النقل. في الأخير فإن خطاب أبو زيد ينتج نوعا من الواقعية ترى أن النصوص هي نتاج الواقع، في حين أن النص حسب الفلاسفة المعاصرين ُملزم بأن يواصل صموده إزاء الوقائع. يميز علي حرب بين "الواقعية" و"الوقائعية" (حرب، ع. 1995: 20) النص الديني إذا يحتاج إلى هذه الوقائعية لكي يتميز عن بقية النصوص الأخرى داخل الثقافة السائدة.

المراجع:

- ابن رشد (1982) - فصل المقال- ب.ط، تقديم وتعليق: الشيخ أبو عمران والأستاذ جلول البدوي- الشركة الوطنية للنشر والتوزيع (الجزائر).
- أبو زيد نصر حامد (1995) - إشكاليات القراءة وآليات التأويل - ط1، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (1995) – التفكير زمن التكفير – ط1، سينا للنشر.

- أبو زيد نصر حامد (1995) - النص، السلطة، الحقيقة- ط1، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (1998) - مفهوم النص- ط4، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (1999) - إشكاليات القراءة وآليات التأويل- ط5، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (1999)- دوائر الخوف- ط1، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (2000)- الخطاب والتأويل- ط1، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد نصر حامد (1996) - الاتجاه العقلي في التفسير - ط3، المركز الثقافي العربي.
- أفاية محمد نور الدين (1991) - الحداثة والتواصل - ط1، إفريقيا الشرق.
- بن نبي مالك (1987) – الظاهرة القرآنية - ط4، ترجمة: عبد الصبور شاهين- دارالفكر.
- جوس هانز روبرت (1988) - مقال: علم التأويل الأدبي حدوده ومهماته- مجلة العرب والفكر العالمي ترجمة: بسام بركة، مركز الإنماء القومي.
- حرب علي (1993) - نقد النص – ط1، المركز الثقافي العربي .
- حرب علي (1995) - الممنوع والممتنع - ط1، المركز الثقافي العربي.
- حرب علي (1995)– الممنوع والممتنع – ط1، المركز الثقافي العربي.
- الحسيني إسماعيل (2000) مقال: المقاربة السجالية لمفهوم "أمية الشريعة" في الفكر المقاصدي- مجلة فكر ونقد، السنة الثالثة، العدد 25، يناير.
- ريكور بول (1988) – مقال: النص والتأويل - ترجمة: منصف عبد الحق. مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3.
- Gadamer .H.G (1991) . *L'art de comprendre* - traduit par .Isabelle Julien et autre - Edition Aubier - France.
- Paul Ricœur (1965). *De L'interprétation*- Edition du seuil.