الدّراسات القرآنيّة المعاصرة ومأزق التّأويل اللانهائي

قراءة في فكر نصر حامد أبوزيد ومحمد أركون

أ. براهمية زينة
جامعة تبسّة

الملخص:

تمثّل الدراسات القرآنية صورة واضحة عن الصّراعات الفكريّة التي تدور في كل عصر، فالتّعامل مع أيّ دارس للقرآن الكريم يقتضي الإحاطة بطبيعة عصره، وكذا طبيعة الأفكار السّائدة فيه، وإن مسايرة الدّراسات القرآنيّة المعاصرة لروح العولمة يدل على حيويّة هذا النّوع من الدّراسات وتفاعلها مع المستجدّات الزّمانيّة، غير أن عصر العولمة سادت فيه أفكار تمخّضت عنها مناهج لا تتماشى وخصوصيّة الخطاب القرآني مثل الهرمنيوطيقا الفلسفيّة المحمّلة بمقولات الاستقلال الدّلالي للنّص، وانفتاحه على كلّ القراءات وحريّة المتلقي في تحطيم النّصّ وسياقه لصالحه، ويعتبر كلّ من نصر حامد أبو زيد ومحمّد أركون نموذجا واضحا لتطبيق الهرمنيوطيقا الفلسفية على الخطاب القرآني، تمخّضت عن تجربتهم هذه، قراءة مأزومة، سنتطرّق إل حيثيّاتها في هذه الورقة.

Résumé

Les études coraniques représentant une image claire des conflits intellectuels. L'études du coran exige une contextualisation des idée dominantes et de l'esprit contemporain pour montrer la vitalité de ce type d'étude et son interaction avec l'évolution le temporelle cependant l'ère de la mondialisation prévaux les idée qui émergent de programme et qui se correspond pas a la spécificité de discours coranique telque la philosophie herméneutique et sémantique du texte et son ouverture a tous les lectures .La liberté de destinataire de biser le texte et le contexte en sa faveur de Nass Hamed Abu Zaidet Mohammed Akroun est une loi exemple de l'application de la philosophie herméneutique sur le discours coranique dans le présent document nous aborderons le font de l'émergence de cette expérience.

مقدّمة:

إن أنطلوجيا الفهم تقترح أن نسير في طريق دون التواء و أقلّ عناء، ولقد اقترحت الهرمنيوطيقا نفسها في بداية الأمر على أنّها علم في فهم النّص انطلاقا من قصده، ثمّ ما لبثت تتطرّف؛ إذْ في القرن العشرين وبإشراف "**هايدجر**"و"**غادامير**"؛ تحوّلت من الإبستومولوجيا إلى الأنطولوجيا، وغدت ذات طابع فلسفي يتجاوز المنظور الميتودولوجي؛ تطرح الأسئلة وتذرها معلّقة بلا أجوبة وتقاوم كل الحلول، و مردّ هذا توتّر هذه الفترة، فترة الدّمار النّووي إبّان الحرب العالميّة الثّانية وما بعدها.

لقد انعكس الشّعور بالشّك في العلم على قراءة النّصوص فأصبحت هي الأخرى محلّ شكّو عدم ثقة، وانعكس انهيار أحلام النّفس البشريّة على المناهج الفكريّة، لينهار المعنى بسبب الممارسات الهرمينوطيقيّة التي غدت مجرّد محاولة للتّمسّك بصعوبة إرباكات الحياة،غير عابئة بإيجاد حلّ لها أو البحث عن المعاني في الفوضى المحيطة بنا.

نتيجة هذا الشّك وهذا التّوتّر في الممارسة الهرمنيوطيقيّة، أبعد مؤلّف النّصّ، تمامًا كما أبعد في الممارسات البنيويّة، فأغلب ما يتّفق عليه الهرمنيوطيقيّون أنّ النّصّ بمجرّد أن يدوّن يصبح مستقلّا عن قصد الكاتب، فتنفتح بذلك إمكانيّات التّأويل المتعدّدة المفتوحة التي لا تختزلها أيّة رؤية، بذلك تتلخّص مهمّة الهرمنيوطيقا في الكشف عن اللامحدود بفعل التّأويل اللّنهائي للإمساك بأنماط جديدة.

ولأنّ"**شليرماخر**"يسبغ على مبادئها طابع الكونيّة، فلا يملك الإنجيل أو أيّ لاهوتي آخر امتيازًا حتّى تكتسب هذه المبادئ شرعيّتها، و مع اعتبار الخطاب القرآني أحد أهمّ انشغالات وتحدّيات النّخبة الحداثيّة العربيّة خلال العقود الثّلاثة الماضية لما يتمتّع به من دور مركزي في تشكيل العقل العربي الإسلامي؛ لم يستثن من هذا التّعميم ، إذ دعا المثقّفون العرب والمسلمون إلى إصلاح الثّقافة وتحديثها بنوع من إعادة تقييم أو صياغة تأويل للتّاريخ والتّراث التفسيري فظهرت مشاريع فكريّة حديثة محمّلة بمقولات الاستقلال الدّلالي للخطاب القرآني، وانفتاحه على كل ّالقراءات وحريّة المتلقّي في تحطيم السّياق المحيط به لصالح سياقه هو.

جمعت ورقتنا بين مفكّرين يمثّلان أهمّ من طبّق هذا المنهج على الخطاب القرآني.

1- الدّراسات القرآنيّة وآفاق التّأويل:

إنّ تأويل الخطاب القرآني ليس فاعليّة مخترعة من قبل المنظّرين الأدبيّين أو الفلاسفة في القرن العشرين، بل له تاريخ طويل، وقد كان شاقا على جيل

الصّحابة الأوائل، حتىّ إنّهم تحاشوه واكتفوا بالتّفسير. ورغم تعدّد اتّجاهات التّفسير ومناهج المفسّرين، لم يلتبس على النّاس فهم كتاب اللهفقد اتّبع العلماء طريقة تفسيريّة مستوعبة لنواحي الاستفادة من الخطاب القرآني، وقُلِص في المقابل الاجتهاد في فهم الخطاب، حيث حصرت الدّائرة الاستنباطية في آيات الأحكام وبعض الجدل العقلاني بين المذاهب في آيات الصّفات وغيرها، ممّا جعل عمليّة التّأويل مؤدلجة تعمّق الخلاف وتفكّك بناء المجتمع الإسلامي.

غير أنّ ذلك لم يمنع العلماء من البحث فيه وضبط أصوله ومنهجيّته وكثيرا ما كان يستعمل مصطلح التّأويل مرادفا للتّفسير دون أيّ حرج مذكور، ثمّ جدّت تفاسير لغويّة وتفاسير فقهيّة وأخرى بيانيّة ومحاولات وإسهامات في مجال التّفسير العلمي في نطاق التّداول الإسلامي وفي المقابل ظهرت مؤلّفات في التّفسير الباطني تصدّى لها المفسّرون وحاربوها.

ومنذ القرن "الرّابع هجريّ" درج العلماء المسلمون عدا الشّيعة وبعض المتصوّفة، على تفضيل مصطلح التّفسير وصار شائعا أنّ مصطلح "التّأويل" جنوح عن المقاصد والدّلالات الموضوعيّة في القرآن، ونتيجة النّموّ الاجتماعي في عصر الانحطاط ألحقت دلالة التّأويل بدلالة التّحريف وأصبح مصطلح التّفسير هو الدّال على البراءة الموضوعيّة.

ومع الإفاقة من عصر الرّكود، تزامنا مع حملات الإحياء التي تركّز على استدعاء التّراث بحيويّته وقوّته ونضارته ليثبت العقل الإسلامي مع "**محمّد عبده**"، "**الغزالي**"، "**جمال الدّين الأفغاني**""**رفاعة الطّهطاوي**"،...، أخذ تأويل القرآن منحى آخر، إذّ تستّر بمفهوم "إشباع الدّلالة" فظهرت نتيجة ذلك تفاسير كثيرة، كتفسير"**محمّد عبده**"الّذي قدّم تنازلات كثيرة حين فتح باب التّأويل، إذّ ضيّق نطاق الخوارق كتأويله لحادثة الفيل نتيجة تأثّره بالفلسفات الغربيّة[1]،إلاّ أنّ تجديدهم لم يتجاوز نطاق الخطاب القرآني؛إذ كان هدفهم من مشاريعهم التّجديديّة، إحياء التّراث الإسلامي ممّا ران عليه من ظلام إبّان عصر الرّكود والانحطاط.

ومع مطلع عصر النّهضة اصطدمت الثّقافة الإسلاميّة بثقافة أخرى تطرح نفسها بمنطق الغزو والهيمنة، فأصبح الآخر دافعا للتّجديد والتّغيير للتّماشي معه؛ بعد النّكسة تنادى المفكّرون المعاصرون بضرورة الاجتهاد في تفسير الخطاب القرآني وتحقيق النّهضة، وفعلا بدأت بوادر جادّة تنقل التّجربة التّأويليّة إلى واقع الخطاب القرآني مع بعض المفكّرين الذين اعتقدوا أنّ تأويليّة "**هايدجر**"و"**غادامير**" تفتح الطّريق أمام تأسيس جديد للمعنى القرآني، «من هنا فإنّ مشروع القراءات التّأويليّة، ليس مشروعا ترميميًّا لما هو موجود، وإنّما بناء جديد يتجاوز كلّ الصّور التّقليديّة للإسلام.»[2] ، قراءات تقوم على التّعدّديّة، وتتّخذ الواقع جوهرًا لها، وتقوّض التّراث وتفكّك

مفاهيمه، قراءات جديدة على مستوى المنهج والأدوات، أهمّ روّاد هذه القراءات مفكّران ارتأيْنا الجمع بينهما في هذه الورقة لتعريف القارئ النّاشئ –خاصّة–بنقاط التّقارب بينهما هما:"**نصر حامد أبو زيد**"، و"**محمّد أركون**".

2- نصر حامد أبو زيد،ومحمّد أركون

2-1- نصر حامد أبو زيد:

يندرج ضمن الكتّاب المعاصرين، الدّاعين إلى فهم كتاب الله على ضوء المناهج الحديثة لتحليل الخطاب لا تزال أفكاره ناشطة، ولا تزال كتبه مصدر إلهام لتابعين جدد، فقراءته وإن لم تكن مقنعة، فهي على الأقلّ مغرية، تتّسم بالعمق والجدّة والجرأة، والخطورة في الوقت نفسه.

جوهر مشروعه التّأويل هدفه تقديم تأويل جديد للظّاهرة الدّينيّة بشكل عام والفكر الإسلامي بشكل خاصّ.وقد كان نتاج عمليّته التّأويليّة منظومة من الإشكالات في واقع الفكر الإسلامي بشكل يغري الباحث العربي للمشاركة في هذا الجدل المعاصر، الذي ولّى أعلامه وتركوا الأقلام تتهافت على أفكارهم.

2-2-محمّد أركون:

المفكّر الرّاحل الذي يصنّف أصوليّا في الغرب، علمانيّا في العالم العربي الإسلامي، يتموْضع في الفضاء الثّقافي الغربي الذي ازدهرت فيه النّزعة الإنسيّة والهرمنيوطيقا متشبّع بالفكر الغربي متحكّم في مفاهيمه ومصطلحاته، متابع لتيّاراته ومذاهبه، ونصوصه تعكس ذلك؛ متأثر ب"**ريجيسبلاشير**" المحترف في فقه اللّغة (الفيلولوجيا)و"**لوسيانفيغر**" لاسيما بمنهجيّته في علم التّاريخ. و"**غادامير**" الذي يركّز على فكرة التّطبيق؛تطبيقا لنصّ على أنفسنا من خلال التّفاعل بين أفق النّص وأفق المؤوّل لفهمه، ما يسمّى بالقراءة التّاريخيّة عند "**أركون**".[3]

أنتج مشروعًا يعدّ استكمالاً للمشروع الغربي الحداثي، إلاّ أنّه وسّعه ليشمل الإسلام، يشتغل على مستوى نقد وتفكيك المنظومة التّراثيّة الإسلاميّة عبر منهجيّة "الإسلاميّات التّطبيقيّة"، هدفه من هذا المشروع هو جعل الفكر الإسلامي ينتهي إلى نفس المصائر التي انتهت إليها الظّاهرة الدّينيّة في أوربّا بتجلّياتها المسيحيّة واليهوديّة.[4] نظّر فيه كثيرا ومات بأمل أن يطبّقه,الجيل الجديد.يقول: «أحلم بجمهور مستعدّ لتلقّي البحوث الأكثر انقلابيّة وتفكيكًا لكل الدّلالات والعقائد واليقينيّات الرّاسخة.»[5]

والملاحظ أنّ النّخبة المثقفة أصبحت تتهافت على أفكاره منذ وفاته، على عكس أفكار "**نصر حامد أبوزيد**" إذْ هم على وعي كامل بمدى خطورتها، وكتبه ضئيلة الجمهور مقارنة بجمهور "**محمّد أركون**".

ثمّة فجوة إذًا للبدء من جديد،لاستئناف القول:

- لماذا الحذر من أفكار "**نصر حامد أبو زيد**"، في مقابل الإقبال على أفكار "**أركون**" ؟
- لم يعتبر اسم "**نصر حامد أبو زيد**" مخيفًا، فيما تهتزّ نفوس الكثيرين من المثقّفين لغياب اسم "**محمّد أركون**" من السّاحة الفكريّة باعتباره مفكّرا وثائرا على الأنظمة الرجعية؟
- هل دفاع "**أركون**" عن نفسه بدعوى سوء فهمهمن قبل مترجميه، أو قرّاء كتبه باللّغة الأجنبيّة، أقنع جمهور المثقفين بحسن نيّته ؟ أم أنّنا في فترة تحقّق فيه حلم "**أركون**" بتحقيق جمهور يريد التحرّرمن الانغلاق المذهبي؟

سنحاول في هذه الورقة أن نبيّن مدى التّقارب الموجود بين أفكار الرّجلين في تطبيق المنهج الهرمنيوطيقي، ونتائج هذا التّطبيق للوقوف على حقيقة الأمر.

3- اللّغة مدخل للتّأويل وفق المنظور الهرمنيوطيقي:

يرى "**أبو زيد**" أنّ الهرمنيوطيقا الجدليّة عند "**غادامير**" يمكن بعد تعديلها أن تكون نقطة بدء أصيلة للنّظر بشكل مغاير في علاقة المفسّر بالنّصّ، ولا يستثنى من ذلك أيّ نصّ وحسب رأيه أنّها ضروريّة لفهم الخطاب القرآني.[6]

أمّا "**أركون**"فالهرمنيوطيقا في رأيه هي الأساس لفهم الخطاب القرآني، لهذا نجده منشغل «منذ زمن بتأويل النصّ المقدّس أو الذي قدّسه تراكم الزّمن ومرور القرون.»[7] كما يقول هو، والهرمنيوطيقا الفلسفيّة تفترض أنّ التّأويل إجراء مفتوح لا تختزله أيّة رؤية[8]، أين يحقّ لكلّ قارئ أن يجد ذاته في النّص، ويستأثر بالمعنى الذي يريده هو، يقول "**أمبرتوإيكو**"«إنّ من حقّ القارئ العنيد أن يجد في النّص ما يصبو إليه.»[9]

بمعنى أنّ الهرمنيوطيقا هي تلك النّقلة النّوعيّة التي أحدثها الفلاسفة المعاصرون من قصد المؤلّف إلى قصد القارئ، فلا يصبح للنصّ«حقيقة أو دلالة ما دون تدخّل الذّات الواعية والمعنى لا يتأسّس بمعزل عن تدخّل الذات.»[10] ليصبح أفق القارئ هو المنتج للدّلالة، ويفقد النّص انتمائه لكاتبه بعد كتابته إيّاه.

إن الأساس في الهرمنيوطيقا هو اللّغة، واللّغة وفق منظورها عاجزة عن الإمساك بدلالة واحدة ذلك أنّ العلامات اللّغويّة تشكو من غياب مرجعها فضلا عن غياب مؤلّفها، لذا «لا يجب أن نثق بالرّموز أو النّص، ومن هنا

منشأ صراع التّأويلات عند "**ريكور**"؛ أي نتعامل مع الرّمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى الخفيّ وراءها.»[11]

في هذه الحالة تنتشر الإيحاءات بشكل سرطاني، وتنتج انزلاقات دلاليّة لا تتوقّف، وتتحسر العلامة بشكل لا متناه وتتداعى بشكل غير واع، وتنتقل من مدلول إلى آخر في متاهة هرمسيَّة اعتمدها كلّ من "**أبي زيد**" و" **أركون**" لتأويل الخطاب القرآني بهدف التّجديد والمعاصرة.

ويجعل "**أبو زيد**" اللّغة المرجع الوحيد لفهم القرآن، وبما أنّ اللّغة في حالة سيرورة دافقة ومنتجة فلا يكون للخطاب القرآني معنى ثابت؛ يقول "**أبو زيد**": «ذلك أنّ اللّغة اللهمّالإطار المرجعي للتّفسير والتّأويل ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرّك وتتطوّر مع الثّقافة والواقع.»[12] وعليه فإنّ الخطاب القرآني إنتاج لغوي ثقافي، ومن منطلق لغويّته وعلى ضوء الواقع، يمكن تأويله والأمر نفسه مع "**أركون**" الذي تعامل مع الخطاب القرآني، من منطلق اللّغة، وعن طريق تقويض هالة القداسة المحيطة به، ومن ثمّ الكشف عن آليّات تعاليه من خلال البحث في طبيعته اللّغويّة وربطه بفترة زمنيّة معيّنة لمعرفة مراحل تشكّله اللّغوي في الثّقافة العربيّة.

والانتقال في نظره من الخطاب الشّفوي إلى الخطاب المكتوب بلغة بشريّة هو ما أعطى مشروعيّة التّأويل.[13]

3-1- الخطاب القرآني إنتاج لغوي ثقافي يفسّره الواقع:

يعرِّف "**أبو زيد**" الخطاب القرآني بقوله:«إنّ النّص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، أو نصّ لغوي من إنتاج الثّقافة العربيّة.»[14]

تعريفه للخطاب القرآني على حسب رأيه يسوّغ له تأويله من حيث اعتمادُه على قدرة العلامات اللُّغويّة على الإيحاء ولا غاية من هذه الإيحاءات سوى إبداع عدد لا متناه من القراءات، كما يقول "**أركون**": «الخطاب القرآني حدث لغوي وثقافي يعود إلى القرن السّابع في الجزيرة وهو إنبجاس لغوي خصب يحتمل الكثير من التّأويلات.»[15]

فالنّصوص الدّينيّة حسب رأي "**أبي زيد**" ليست خارقة للبنية الثّقافيّة واللّغويّة التي تشكّلت في إطارها، كما أنّ مصدرها الإلاهي ليس عائقًا في نظره أمام حقيقة كونها نصوصًا لغويّة دون إغفال العوامل المؤثّرة في اللّغة؛ التّاريخيّة والاجتماعيّة.[16]ومن ثمّ فإنّ الخطاب القرآني بمجرّد أن تجسّد في لغة البشر فقد الكثير من سماته المطلقة؛ ولأنّه إنتاج لغوي، واللّغة تتأثّر بالعوامل الاجتماعيّة والتّاريخية فإنّ الخطاب القرآني يتأثّر هو الآخر بهذه العوامل، وعليه يتوقّف تأويله على معرفة هذه العوامل المؤثّرة فيه.

هكذا وفق رؤية مادّيّة ماركسيّة لا يسلّم كلّ من "**أبي زيد**" و"**أركون**" بثنائيّة النّصّ الإلاهي والنّصّ البشري، فكلاهما نصّ لغوي ومنتج ثقافي، وإن كانا يؤمنان بألوهيّة الخطاب القرآني على مستوى الاعتقاد، لا يؤمنان بذلك على مستوى الدّراسة والتّطبيق.

إنّ التّعاطي مع الخطاب القرآني كنصّ تاريخي متجسّد في لغة بشريّة، هي ما يسمّى بفكرة "الأنسنة"، وفكرة الأنسنة تعني أنّ الخطاب القرآني، أنتج وفق المقتضيات الثّقافيّة التي تنتمي إليها اللّغة، فلا يمكن أن يفهم أو يفسّر إلّا بالرّجوع إلى لغة هذا المجال الثّقافي الذي شكّله.

هذه الفكرة هي التي تتيح لأيّ إنسان أن يفسّر الخطاب القرآني حسب ميولاته ورغباته، وحتّى شهواته، ومن نتائجها أشكلة الخطاب القرآني، بحيث يصبح منفتحًا على احتمالات متعدّدة وتأويلات غير متناهية، ولكن كيف يكون الخطاب القرآني منتجًا ثقافيّا، ولم تعهد العرب تشريعًا كالذي جاء به من قبل؟ وبم نفسّر انبهارهم به و عجزهم أمام تحدّيه إذا؟

إنّ قول "**أبي زيد**": «تتشكّل في الواقع والثّقافة.»[17] يقوّض مفهوم الوحي وينفيه، فليس الخطاب القرآني وحيًا من عند الله، إنّما هو إفراز بيئوي، وإنتاج ثقافي، من لدن الرسول (صلى الله عليه وسلّم) وهذا ما يسمّى بمركسة الخطاب القرآني؛ أي أنّه يستمدّ خصائصه من حقائق وثقافة البشر.

إنّ الوحي عنده عبارة عن حادثة شعوريّة، انتقلت من اللاشعور، فالنّبي يشابه في ذلك الكهّان والشّعراء يقول"**أبو زيد**": «فإنّ الأنبياء والشّعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعليّة المخيّلة في اليقظة والنّوم على سواء.»[18]،وقوله: شعوريّة؛ أي متجسّدة في الواقع يقول: «إنّ ألوهيّة مصدر النّص لا تنفي واقعيّة محتواه.»[19]

الواقع إذن هو الأصل حسب "**أبي زيد**"، يقول: «من الواقع تكوَّن النّصّ ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعّاليّة البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أوّلاً، والواقع ثانيًا والواقع أخيرًا.»[20]

و"**أركون**" الذي قام بعدّة زحزحات في المفاهيم الإسلاميّة من بينها مفهوم الوحي الذي زحزحه باتّجاه فهم أكثر محسوسيّة وموضوعيّة[21]، ويقصد بالمحسوسيّة؛ الواقع المادّي.

دلالة الخطاب القرآني إذن نسبيّة تتغيّر بتغيّر الواقع، فبما أنّ اللّغة قابلة للتّعبير عن التّفكير فبوسعها أن تطرح ما هو بديل عن طريق توليدها لمعاني جديدة تناسب الواقع.

وَفق هذا الاتّجاه المادّي الماركسي عند "**أبي زيد**"و" **أركون**"، الوحي انعكاس للواقع والأصل أنّ الوحي فوق الواقع.

3-2-حركيّة المحتوى وآفاق التّأويل:

يرى "**أبو زيد**" أنّ ما يسوّغ له تطبيق الهرمنيوطيقا الفلسفيّة على الخطاب القرآني، بالتّالي قابليّته للتّأويل هي حركيّة محتوى الخطاب القرآني وانتفاء ثبوت دلالته، فلا توجد عناصر جوهريّة ثابتة للنّصوص، بل لكلّ قراءة بالمعنى التّاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النّص.[22]

يقول: «إنّ فهم النّبي للنّص يمثّل أولى مراحل حركة النّص في تفاعله بالعقل البشري ولا التفات لمزاعم الخطاب الدّيني بمطابقة فهم الرّسول للدّلالة الذّاتيّة للنّصّ... إنّ مثل هذا الزّعم يؤدّي إلى نوع من الشّرك من حيث أنّه يطابق بين المطلق وبين الثّابت والمتغيّر، حيث يطابق بين القصد الإلاهي والفهم الإنساني لهذا القصد، ولو كان فهم الرّسول؛ إنّه زعم يؤدّي إلى تأليه النّبي.»[23]

إنّ القول بالفهم البشري الكامل لكلام الله المطلق من طرف النّبي (صلّى الله عليه وسلّم) يعتبره "**أبو زيد**" شركًا فلا يمكن البتَّة تمثّل كلامه وفهمه؛ إذ هو فوق نطاق البشر؛ لذا فإنّ كلّ فهم نسبي بل كلّ فهم متعلّق بالذّات الفاعلة في عصرها، لهذا الخطاب القرآني مفتوح الدّلالة، ولا يمكن الوصول إلى دلالته النّهائيّة؛ لأنّ كلّ دلالة هي بمثابة فتح متاهات وانزلاقات دلاليّة لا حصر لها ويعتبر "**أبو زيد**"أنّ كلّ من يدّعي امتلاكه للمعنى الصّحيح، نوع من الأيديولوجيا.

وحسب مفهومه فإنّ الثّابت من الخطاب القرآني هو منطوقه لا يلبث أن يفقد ثباته بمجرّد أن يتعرّض له العقل الإنساني وتتعدّد دلالته؛ لأنّ الثّابت أو الثّبات من صفات المقدّس المطلق الذي لا يمكن إدراكه أبدًا، ولا إدراك منطوقه، ولا يمكن لعقل بشري أن يحتويه، بل إنّ الخطاب القرآني تأنسن بمجرّد أن تلقّاه النّبي (صلى الله عليه وسلّم) فيصبح نسبيّا متغيرًّا.[24]إذن الذي بين أيدينا يُتلى ويُتعبَّد بتلاوته ليس كلام الله، بل كلام النّبي (صلّى الله عليه وسلّم) ؟ وعليه يمكن القول أن "أبا زيد" لا يفرّق بين القرآن والحديث القدسي أو الحديث النَّبوي.

والخطاب القرآني عند"**أركون**" حدث لغوي وثقافي مرتبط بالمكان والزّمان اللّذان أنزل فيهما أنزل في القرن السّابع في الجزيرة العربيّة، و على هذا الأساس يخضع الخطاب القرآني للزّمان والمكان ما يعطّل دلالته، ويفقده سمته المطلقة، ويجعله مرتبطا بهاذين العاملين-الزّمان والمكان- الأمر الذي يستدعي تأويله وفق هذه الثّنائيّة، فحرفيَّته ثابتة إلا أنّ خضوعه للواقع المحدود بالزّمان والمكان يجعل دلالته متغيّرة.[25] والحال أنّ الخطاب القرآني مطلق فوق الزّمان والمكان.

ثمّ إنّه وحسب أركون القول بصلاحيّة الخطاب القرآني وتفسيره الأصولي لكلّ زمان ومكان يستعصي على التّاريخيّة، وينكر ارتباطه بظروف تاريخيّة واجتماعيّة معيّنة وبلحظة زمنيّة معيّنة من لحظات التّاريخ.[26]

إنّ القول بعدم القدرة على ضبط معاني الخطاب القرآني وحصر دلالته واستنفاذ التّفاسير له يعني استحالة الإمساك بالحقيقة، ومن ثمّ استحالة التّأصيل، ما الغاية من إنزال القرآن إذا كانت حقيقته لا تدرك أبدا ؟

ثمّ إنّنا إذا سلّمنا بتعدّد معاني الخطاب القرآني باعتباره حمّال أوْجه، و افترضنا التّأويل المحدود فكم قرآنًا سيكون لنا؟وإذا سلّمنا بلا نهائيّة التّأويل فمتى يكون لنا قرآنا؟

4- رهانات المعنى: بين الذّاتي والتّاريخي.

يفرّق السّؤال الهرمنيوطيقي: كيف يعيش النّصّ في زمن القارئ وتستمرّ حيويّته في الإفراز الدّلالي؟ بين معنيين؛ المعنى التّاريخي الذي هو دلالة النّص زمن ميلاده، والمعنى الذّاتي زمن قراءته، فيصبح المعنى التّاريخي هو تاريخ النّص، بينما يصير المعنى الذّاتي هو التقاء النّصّ بقارئه بميولاته واعتقاداته وحتى أوهامه وشهواته.

إنّ الهرمنيوطيقا بما ترتكز عليه من فلسفات بنيويّة وتفكيكيّة ووجوديّة وماركسيّة، قتلت النصّ وفي متاهة هرمسيّة شرّدت المعنى لتحيي القارئ، فيخلف المؤلّف وكأنّه ناسخ،«فيعمد إلى لغته التي تحكي قصده فيستنطقها بعيدا عن هذا القصد، وينهل منها كتابة لا تعرف نهاية.»[27] ،ووفقا لهذا المعيار، فإنّ القارئ لا يحتاج إلى سنوات يقضيها بين بطون المراجع وأمّهات المصادر ليفهم النّصوص، فالمعنى يتغيّر، يقرأ كلّ عصر فيه نفسه، والقراءة لا يمكن أن تكون حياديّة، بل هي مرهونة بثقافة القارئ ومكوّناته العلميّة والفكريّة، يقول "**أبو زيد**": «لأنّ فهم النّص لا يبدأ من قراءة النّصّ، وإنّما يبدأ من خلفيّة القارئ وثقافته والدّوال المكوّنة لهذه الثّقافة وآفاقه العربيّة وبيئة النّصّ.»[28]

هذا الاتّجاه في القراءة برز تحت مفهوم التّاريخية، التي ركّزت على قراءة النّصوص قراءة هرمنيوطيقيّة بحتة تخضع النّصوص لأثر الزّمان والمكان والمخاطِب، بهدف التّنصّل والتّحرّر من سلطتها. فالنّصوص ليست بيّنة بذاتها، بل يتدخّل أفق القارئ الفكري والثّقافي في فهم لغة النّص، ومن ثمّ في إنتاج دلالته.[29]وهكذا يتقابل أفقان؛ أفق النّص الذي أودعه فيه ذاكرته الوجوديّة عن الماضي وأفق القارئ الذي يريد فتحه على المستقبل، ثمّ ينصهر الأفق الأوّل تماما بينما يهيمن الأفق الثاني وكأنّ القارئ لا يعود للنّصّ إلّا ليبحث عن نفسه فيه، لذا لا ينبغي التّعامل مع ما تقوله النّصوص

بل مع ما يقوله القارئ و «تكمن خطورة هذا الاتّجاه في جعل النّصّ تابعا للمتلقّي، حيث تنقلب عمليّة التّبليغ إلى اتّجاه معاكس، فبدل أن يتّجه المعنى من النّصّ إلى القارئ، فإنّه يتّجه من القارئ المزوّد برؤى قبليّة و معان جاهزة إلى النّصّ الذي تنتهك بنيته التركيبيّة والدّلاليّة، ليصفح عن معان غريبة عنه، وربّما متناقضة معه.»[30]

وهو الحال مع "**أبي زيد**" الذي حكم بفعل مفهوم التّاريخيّة على المعرفة القرآنيّة بالنّسبيّة والتّعدّد، يقول: «القرآن خطّ مسْطور بين دفّتين لا ينْطق، إنّما يتكلّم به الرجال»[31]. فعباراته اللّغويّة التي تبدو ثابتة من شأنها أن تولّد معاني جديدة لكلّ لحظة، كما يريد كلّ رجل يقول: «من هذا المنطلق أيضا لا تكون المعرفة ثابتة، بل يصيبها نفس التّوتر الذي يكمن في موضوعها.»[32] وهذا ما يجعل التّأويل أمرا مشروعا بالنّسبة إليه؛ وهو منحى "**أركون**" الذي يعتبر من أقدم من طبّق مفهوم التّاريخيّة، وتحدّث عنها، ولم يبعد الخطاب القرآني من دائرة تطبيقه لهذا المفهوم، ونجده يقول:«أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليّا قطّ بهذا الشّكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخيّة القرآن وتاريخيّة ارتباطه بلحظة زمانيّة وتاريخيّة معيّنة.»[33]

وتاريخيّة أركون تركّز على دور الأساطير والأخيلة في صنع التّاريخ، لذا نجده يحاول إفراغ القصص القرآني من محتواها وإعادتها إلى إطارها التّاريخي الحقيقي للتّخلّص من غيبيّتها.[34]بل من غيب القرآن ككلّ، يقول وفق مفهوم التّاريخية: «هلْ من المعقول أن تقبل بسذاجة الوعْد بالحياة الأبديَّة في الآخرة؟!»[35]، والأمثلة كثيرة عن إنكاره للغيْب وكذلك إنكار الأحكام والشّرائع.[36]

ويتّخذ "**أركون**" أسباب النّزول ذريعة لتطبيق مفهوم التّاريخيّة حيث يربط دلالة الخطاب القرآني بالظّروف التي نزل فيها وبأسباب نزولها.[37] كما يربط أيضا العقائد والتّشريعات بوقت نزولها.[38]وبالتّالي فإنّ أحكام الخطاب القرآني وتشريعاته لا تتجاوز فترة نزولها، و هذا ما يؤكّده "**أبو زيد**" بشكل صريح في قوله: «إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التّحليل العميق لبنية النّصوص، فربّما قادتنا القراءة إلى إسْقاط كثير من تلْك الأحكام بوصفها أحكاما تاريخيّة كانت تصف وقائع أكثر ممَّا تصنع تشريعا.»[39]

إنّ مفهوم التّاريخية يولّد معاني جديدة، ويجعل التّأويل مشروعًا ويقوّض أحكامًا ثابتة وقارئ هذه الأفكار لا يفوته أن يتساءل في حيرة ودهشة: إذا كانت الأحكام التّشريعية تتغيّر من عصر إلى آخر ويسقط بعضها لأنّها لا تلائم العصر، فلم جعل الخطاب القرآني كتاب تشريع إذًا؟ أم أنّه كتاب تسلية وتثقيف، انتهت صلاحيّة أحكامه بموت النّبي (صلّى الله عليه وسلّم) وموت

الأوائل؟ أم لماذا لم يختصّ كل عصر بكتاب سماويّ؟ وربمّا كلّ امرئ يؤتى صحفا منشّرة؟

5- إعجاز الخطاب القرآني وانحراف التّأويل:

5-1-الخطاب القرآني وإمبرياليّة النّص:

أزمة القراءة تتمثّل في النّظر إلى النّص بوصفه أحادي المعنى من المنظور الزّيدي، وحسب قوله أحاديّة المعنى تعني إمبرياليّة النّص.[40]كما أنّ احتكار المعنى وادّعاء امتلاكه نوع من الإيديولوجيا.

كما أنّ طبيعة المنهج التّأويلي تقتضي أن لا يكون ثمّة تأويل يفضي إلى دلالة وحيدة، وسيرًا على خطواته، واتّباعها بحذافيرها، يدْعو "**أبو زيد**" «إلى جعل العقل منفتحًا أمام كلّ الاحتمالات المعرفيّة،غير المنتهية وإلّا يصنّف ضمن العقليّات الدّوغمائيّة التي تقطع بالحقيقة ولا تجعل الباب مفتوحًا أمام أيّ مفهوم مخالف.»[41]

بل إنّ التّأويل أساسه التّعدّد، إذ ليس هناك حدّ نهائي أو حقيقة مطلقة يجب الوقوف عندها حتَّى لو تعلّق الأمر بالخطاب القرآني، يقول "**أبو زيد**":«إنّ التّأويل يعني أنّ الحقيقة لم تقل مرّة واحدة وأنّ كلّ تأويل هو إعادة تأوّل... وفي مطلق الأحوال فإنّ التّأويل ينبني على الفرق والتّعدّد ويفترض الاتّساع في اللّفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحاديّة الجانب، أو يكون التّأويل نهائيّا.»[42]

بل إنّه يذهب أبعد من ذلك، ففي رأيه قيام دولة الإسلام على معنى واحد يهدّد المجتمع، يقول: «إنّ الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى ذا أبعاد خطيرة يهدّد المجتمع، ويكاد يشلّ فاعليّة العقل في شؤون الحياة والواقع.»[43]

وهذا تأثر واضح بــ"**دريدا**" رائد المنهج التّفكيكي الذي يرى أنّ الإبلاغ لا يمكن أن يُخْتَصر في إيصال مدلول أحادي.[44] ولا يمكن تحقيق السّيميوزيس الهرمسيّة إلاّ بتجاوز المعنى الحرفي وتقويض كلّ معنى للبحث عن معنى آخر، وهكذا التّأويل مستمرّ إلى أن يتمزّق النّص، وينقلب إلى لا نصّ ومن البحث المستمرّ عن المعنى إلى اللاّمعنى.

كذلك يرفض"**أركون**" فكرة أحاديّة المعنى باعتبارها فكرة لا يطرحها الخطاب القرآني نفسه، بل تطرحها التّفاسير الأرثوذوكسيّة، يقول: «نلاحظ أنّ التّراث عندما يتوجّه إلى أكبر عدد ممكن من النّاس فإنّه يميل إلى ممارسة فعله وأثره طبقًا للنّموذج الثاني رافضًا باسم الأرثوذوكسية تعدّدية المعاني والدّلالات المتجلّية في التّفاسير والمدارس المختلفة ورافضًا أيضًا إمكانيّات المعنى الاحتماليّة التي لم تحيّن بواسطة قراءات جديدة للكتابات المقدّسة، كنت قد بيّنت كيف أنّ الدّراسة الحديثة أو المعالجة الحديثة للمجاز والرّمز

والأسطورة تتيح لنا القيام بقراءات أخرى مختلفة جدّا عن تلك القراءات التي خلّفها لنا التّراث التّفسيري الكلاسيكي.»[45]

وكلامه يعني أنّ آيات الغيْب أساطير لا تؤخذ بحرفيَّتها، إنّما يجب تأويلها وفق المفهوم المادّي الماركسي، كما أنّه حسب كلامه المعنى ليس جاهزًا، بل تتداخل عدّة أبعاد لإنتاجه كالمجاز والأسطورة، والذي من خلالهما يمكن إنتاج ما لانهاية من المعاني، ولا يحقّ لأحد ادّعاء امتلاكه إذ أنّه بإمكان كلّ قارئ أن يجد في النصّ من المعاني ما لا يستطيع غيره إيجاده وما لا يقصده مرسل الخطاب يقول: « ...وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل.»[46] واستحالة التّأصيل يعني استحالة بناء منظومة معرفيّة، واستحالة وجود حقائق، لبناء مجتمعات وتشييد حضارات.

إذا القرآن يقول كلّ شيء، والمعاني فيه لانهائيّة؛ وأيّ معنى نرغمه عليه ولو كان منافيًا للفطرة الإنسانيّة، ولو كان منافيا للأخلاق، أوالشّرائع والأحكام يكون صحيحًا؟!

إنّنا لو افترضنا صحّة ما سبق من الأفكار وجدنا أنّ التّأويل بطبيعته التي تقوم على التّعدّد والاختلاف، يقوم أيضًا على المفاضلة بيْن المعاني الكثيرة وتغليب دلالة على أخرى إذن ثمّة إمكان لأن يزعم كلّ متأوّل أنّ تأويله هو التّأويل الحقّ، ولا يمكن في أيّ حال من الأحوال التّسليم بكلّ الآراء والتّأويلات فهذا يتسبّب في فوضى المعاني، وتشتّت الآراء وخطاب العقل يقتضي حصر الدّلالة لتوكيد هويّة المعنى ووحدة الجماعة والأمّة.

5- 2- الخطاب القرآني وبنية الأساطير:

إنّ"**أبا زيد**" هداه منهجه التّأويل يوفق مفهوم التّاريخيّة إلى إنكار الغيبيّات، واعتبارها نوعًا من الأساطير، التي يثير ذكرها في القرن العشرين السّخرية؛ إذ يرى أنّ الواقع المادّي تجاوزها اليوم بثقافته الماركسيّة، والصّالح واقع إنساني جديد.[47]

وأنّ آيات الغيب نصوص من قبيل الشّواهد التّاريخيّة لا تتعدّى حدود الثّقافة والواقع والمجتمع الذي ولد فيه، ولا يمكن فصلها عن روح العصر الذي نتجت فيه، مثل ذلك، تلك النّصوص التي تذكر السّحر والشّياطين والملائكة والعرْش والكرسي...[48] فهذه نصوص لا يؤخذ بحرفيَّتها في عصرنا هذا،بل يجب تأويلها وفق ما يناسب عصر العقل المادّي الفيزيقي، يقول: «وما يزال يُتَمَسَّك بالدّرجة نفسها من الحرفيّة بالشّياطين والجنّ والسّجلاّت التي تدوّن فيها الأعمال والأخطر من ذلك تمسّكه بحرفيّة صور العقاب والثّواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسّير على الصّراط... إلى آخر ذلك من تصوّرات أسطوريّة.»[49]

بل إنّ تثبيت الدّلالة والأخذ بالمعنى الحرفي يحوّل الواقع إلى أسطورة؛ لأنّها مفروضة على الواقع الاجتماعي فرضًا.[50]

هذا التّأويل الماركسي يلخّص لنا مفهوم الإعجاز عند "**أبي زيد**"، فالإعجاز حسب رأيه ليسفي إخباره بالغيبيّات التي لا أساس لها في عصر العقل المنبثق الجديد، بل الإعجاز أن تجد في الخطاب القرآني كلّ ما تريد، وتقرأ فيه ما تريد، تقرأ الوجوديّة، الماركسيّة، النّيتشويّة، الفرويديّة وهذا هو سرٌّ الإعجاز أمّا الأخبار الغيبيّة، فوصفها بالإعجاز غير علمي من وجهة نظر عصر المادّة، ويفسّر مثلاً خبر سماع الجنّ للقرآن الكريم الذي أنبأنا "الله تعالى" به بأنّه تطوير ثقافي خيالي متوافق مع معطيات الثّقافة العربيّة الشّعبيّة الخرافيّة قبل الإسلام التي تؤمن بوجود الجنّ.[51]

ويوظّف "**أركون**" مفهوم الأسطورة، ونجده في أكثر من موضع يدعو إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري، وكيفيّة اشتغال الأسطورة ودورها في تشكيل البنية العقليّة والاجتماعيّة للمجتمع العربي الإسلامي، وينكر"**أركون**" الغيب كسابقه "**أبي زيد**"، ويرى أنّ الخطاب القرآني أساطير يقول: «إنّه يساهم في أسطرة التّاريخ العادي للبشر(التحريك الرّوحي بواسطة الأسطورة).»[52] ويحاول إفراغ القصص القرآنيّة من محتواها وإعادتها إلى إطارها؛إذ الحقائق التي ترد في قصص القرآن وهي معزولة عن سياقها بشكلها المطلق أساطير حسب "**أركون**"[53]

وكردّ بسيط:

إذا كان الغيب بكلّ ما يحتويه من ميعاد وحساب ورجوع إلى الحقّ أسطورة، ألا يعني هذا أنّ خلق الإنسان أيضًا أسطورة؟! وإذا كان خلقنا حقيقة فقد ظهر التّناقض في هذه الأقوال.

ثم إن مفهوم التّاريخيّة ينفي مناسبة المعارف القرآنيّة لعصر المادّة، وهذه مغالطة إبستمولوجيّة؛ والإعجاز العلمي الذي حققه الخطاب القرآني في عصر التّكنلوجيا كفيل بالردّ ونسبيّة المعرفة التي تكرسها التاريخية لا تتماشى وسمات الخطاب القرآني المطلقة.

والقول بلا نهاية الدّلالة يسمح بإسقاط مختلف البدع على الخطاب القرآني من جهة، و يعني أنّ التّغيّرات الزّمانيّة تلاحق قيم وحقائق الخطاب القرآني من جهة أخرى، والأصل العكس هو الصّحيح.

خاتمة:

من خلال البحث في موضوع الدّراسات القرآنيّة المعاصرة ومأزق التّأويل اللّانهائي نظريّا على سبيل العموم، وتطبيقيّا على نصر "**حامد أبو زيد**و"**محمّد أركون**"على سبيل الخصوص نسوق النّتائج التي كشف عنها البحث وهي كالتّالي:

- الهرمنيوطيقا المطبّقة في الدراسات القرآنية المعاصرة فلسفيّة؛ لا تعترف بقصد المؤلّف ولا بالنّصّ لذا لا تتلائم وخصوصيّة الخطاب القرآني.
- الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لا تبحث عن الحقائق، بل تبحث في المتن اللّغوي، كيف تهدمه وكيف تشكّله حسب الواقع والخطاب القرآني يحتوي حقائق ثابتة، وقيم راسخة لا تهدم.
- الاقتراب من الخطاب القرآني وفق المنظور الهرمنيوطيقي الفلسفي يخضع للأفق المعرفي للمؤوّل، وهذا من شأنه أن يشوّه توليد المعرفة.
- القراءات الهرمنيوطيقيّة الفلسفيّة مدمّرة للسّياقات والمقاصد والمدلولات ومغيّبة للعديد من الخصوصيّات في إجراء اللّغة، وهذا يتنافى مع الخطاب القرآني المرتبط بضوابط لتأويله.

أسفرت الدّراسات القرآنيّة المعاصرة عن التّلاعب بالعقول، وليس التّلاعب بالقرآن المحفوظ من لدن الله – عزّ وجل.

- تعامل "**أركون**" و"**أبو زيد**" مع الخطاب القرآني يعكس عدم فهمهم له؛ إذ يتعاملون معه على أساس أنّه معبّر عن المعرفة، والواقع أنّه منتج للمعرفة.
- توجّهات كلّ من"**نصر حامد أبو زيد**"و"**أركون**" في التّأويل ذات خلفيّات إيدولوجية تمنع من تحقيق تأويل موضوعي وصحيح.

القرآن الكريم

ببليوغرافيا البحث:

---

[1] ينظر: إشكاليّة تأويل القرآن قديما وحديثا: نسرين أحمد، (د.ط)،(د.س)،(د.م)، ص 03، 04، 06، 14، وقانون التّأويل: القاضي محمّد بن عبد الله الإشبيلي، تح: محمّد السّليماني، دار القبلة للثّقافة الإسلاميّة، جدّة/ مؤسّسة علوم القرآن، بيروت، ط1، 1986، ص240.

[2] الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النّصّ ونسبيّة المعرفة: معتصم السيّد أحمد، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1 2009، ص71.

[3] إشكالية تأويل القرآن قديما وحديثا، نسرين أحمد، ص91.

[4] الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي،: هشام جعيط، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1990، ص113.

[5] قضايا في نقد العقل الدّيني – كيف نفهم الإسلام اليوم؟ -: محمّد أركون، تر: هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت ص20.
[6] إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط7، 2005، ص49.
[7]المصدر السّابق، ص21.
[8] من النّص إلى الفعل - أبحاث التّأويل-: بول ريكور، تر: محمّد برادة، وحسان بورقيّة، عين للدّراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، ط1، 2001، ص28.
[9] التّأويل بين السّيميائيات والتّفكيكيّة: أمبرتو إيكو، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004 ص75.
[10]الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون: كيحل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر/ دار الأمان، المغرب، ط1 2011، ص96.
[11] النّظريّة التّأويليّة عند ريكور: حسن بن حسن، دار تينمل للطّباعة والنّشر، مرّاكش، ط1، 1992، ص40.
[12] نقد الخطاب الدّيني: نصر حامد أبو زيد، سينا للنّشر، مصر، ط2، 1994، ص198.
[13] قضايا في نقد العقل الدّيني: محمّد أركون، ص172.
[14]المصدر السّابق، ص24.
[15] قضايا في نقد العقل الدّيني: محمّد أركون ،ص174.
[16] مفهوم النص –دراسة في علوم القرآن-: ناصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط6، 2006، ص24.
[17]المصدر نفسه، ص24.
[18] إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل: نصر حامد أبو زيد، ص 39.
[19] مفهوم النّصّ: نصر حامد أبو زيد، ص06/05.
[20] نقد الخطاب الدّيني: نصر حامد أبو زيد، ص130.
[21] القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني: محمد أركون، تر وتع: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2 2005، ص77.
[22] ينظر نقد الخطاب الدّيني: نصر حامد أبو زيد، ص118، وإشكاليات القراءة وآليات التأويل: ص126.
[23] نقد الخطاب الدّيني: نصر حامد أبو زيد، ص126.
[24]المصدر نفسه، ص93.
[25] قضايا في نقد العقل الدّيني: محمّد أركون، ص185.
[26] الفكر الإسلامي–نقد واجتهاد-: محمّد أركون، تر وتع: هاشم صالح، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، (د.ط) (د.س)، ص220.
[27] هسهسة اللّغة: رولان بارت، تر: منذر عيّاشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1999، ص81.
[28] مفهوم النّصّ: نصر حامد أبو زيد، ص205.
[29] نقد الخطاب الدّيني: نصر حامد أبو زيد، ص121.
[30] قراءة النّص: حسن حنفي، ملفّ الهرمنيوطيقا والتّأويل، مجلّة ألف، ع08، 1988، ص18/17.
[31] المصدر السّابق، ص121.
[32] إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل: نصر حامد أبو زيد، ص101.
[33] الفكر الإسلامي- قراءة علميّة-: محمّد أركون، تر وتع: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب/ مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص212.
[34] القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني: محمّد أركون، ص41.

[35] تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص81.
[36] تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمّد أركون، ص56 والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني: ص50.
[37] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني: محمّد أركون ص37 وص91.
[38] المصدر نفسه، ص332.
[39] النّصّ. السّلطة. الحقيقة: نصر حامد أبو زيد، المركز الثّقافي العربي، بيروت / الدّار البيضاء، ط3، 1997، ص06.
[40] إشكاليات القراءة وآليّات التّأويل: نصرحامدأبوزيد،ص15.
[41] نقد الخطاب الدّيني: نصرحامدأبوزيد،ص81.
[42] الخطاب والتّأويل: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ،ص177.
[43] نقد الخطاب الدّيني: نصرحامدأبوزيد،ص81.
[44] المرايا المحدّبة –من البنيويّة إلى التّفكيك-: عبد العزيز حمّودة، عالم المعرفة، الكويت، ع 232، 1998، ص129.
[45] الفكر الإسلامي - قراءة علميّة-: محمّد أركون، ص35.
[46] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي-: محمد أركون، تر وتع: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 15.
[47] نقد الخطاب الدّيني: نصر حامد أبو زيد، ص207
[48] إشكاليات القراءة وآليات التّأويل: نصر حامد أبو زيد، ص 228.
[49] النصّ، السّلطة، الحقيقة: نصر حامد أبو زيد، ص 135.
[50] المصدر نفسه، ص 131/130.
[51] مفهوم النّصّ: نصر حامد أبو زيد، ص36.
[52] الفكر الإسلامي – قراءة علميّة-: محمد أركون، ص131.
[53] المصدر نفسه، ص131، وينظر أيضا تاريخيّة الفكر، ص212.