



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية
كلية الآداب



مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدر
عن قسم الفلسفة/كلية الآداب

Biannual Journal

الترقيم الدولي : 1136-1992 ISSN

العدد التاسع عشر

مايس ٢٠١٩

الفلسفة

مجلة علمية متخصصة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على المعرف الدولي Doi
تحت رقم prefix :10.35284

رئيس التحرير
أ.د.حسن مجيد العبيدي

الهيئة العلمية الاستشارية

- ١- أ.د. أدونيس عكرة/رئيس المركز الدولي لعلوم الانسان/اليونسكو/لبنان.
- ٢- أ.د. الطاهر بن قيزة /جامعة تونس الاولى /تونس.
- ٣- أ.د. عمر بوساحة / جامعة الجزائر /الجزائر.
- ٤- أ.د.محمد الشيخ/جامعة محمد الخامس/المغرب.
- ٥- أ.د. اشرف منصور / جامعة الاسكندرية /مصر
- ٦- أ.د. عماد الدين عبد الرزاق/جامعة بني سويف/مصر.
- ٧- أ.د. حسون عليوي السراي/الجامعة المستنصرية /العراق
- ٨- أ.د. عبد الكريم سلمان الشمري/جامعة بغداد/العراق.
- ٩- أ.د. جميل خليل المعلة /جامعة الكوفة /العراق.
- ١٠- أ.د. عبدالله محمد علي الفلاح/جامعة اب/اليمن.

البريد الالكتروني

journalofphilosophy@yahoo.com



العدد التاسع عشر
٢٠١٩

مدير التحرير

أ.م.د. عارف عبد فهد
كلية الآداب -المستنصرية

سكرتير التحرير

م.م. أسماء جعفر فرج
كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.د.منار صاحب
كلية الآداب/المستنصرية

تنضيد

م.م.أنثى محمد مجيد

المحاسب المالي

رنا حسين عباس

الترقيم الدولي: Issn:(١١٣٦-١٩٩٢)

فهرست بدار الكتب والوثائق وإيداعها تحت رقم (٧٤٢) لسنة (٢٠٠٢)

نصميم وطباعة
مكتب الأثير
للنشر والطباعة

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

كلمة رئيس التحرير

محور الفلسفة الإسلامية

- ١- حضور الفارابي في الفكر الفلسفي الوسيط (العبري واللاتيني)
- ٢- بغداد في تجارب الأمم للفيلسوف مسكويه
- ٣- نظرية الأصالة والاعتبار للوجود والماهية دراسة مقارنة بين السهروردي والشيرازي

محور الفكر العربي المعاصر

- ٤- أثر المفاهيم الغربية على قراءة مفكري العرب المعاصرين للنص القرآني (نماذج مختارة)
- ٥- التسامح وقيم الإنسانية في فكر الأمير عبد القادر
- ٦- الإنسان بين الفعل واللافعال عند مالك بن نبي

محور الفلسفة المعاصرة

- ٧- الخطاب النقدي- الثقافي ومراجعة الفعل السياسي دراسة في منجز النظري النقدية الألمانية
- ٨- البيوبتيقا.. بين هول التقنية والتأطير الديني

٩- مفهوم الوجودية عند جان بول سارتر

محور الدراسات الجمالية

- ١٠- أساليب الاستنباط لفعل الفضاءات الداخلية
- ١١- فلسفة النظريات الاتصالية وتأثيرها في التصميم الطباعي

قيس العدد

- ١٢- التأثيرات النفسية للعمليات الإرهابية لعصابات (داعش) الإجرامية على الأطفال من خلال التعبير في رسومهم

ملاحق العدد

- ١٣- سيرة وعلم الدكتور نمير العاني ومنجزه
- ١٤- ميشيل فوكو- ما التنوير؟
- ١٥- قراءة في كتاب: "فلسفة الجسم عند ابن رشد" بقلم: يوسف بن عدي للباحث العراقي الأكاديمي حسن مجيد العبيدي



العدد
التاسع عشر

٢٠١٩

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة المستنصرية
كلية الاداب/قسم الفلسفة

ص.ب: ١٤٠٢٢

تلفون: ٤١٦٨١١٩٨

Email:
Philosophyarts@yahoo.com

أثر المفاهيم الغربية على قراءة مفكري العرب المعاصرين للنص القرآني (نماذج مختارة)

د. علي عبد الهادي المرهج*

م.م. علاء كاظم قاسم الجابري**

الملخص - يهدف هذا البحث لبيان أو الكشف عن قراءة المفكرين العرب المعاصرين للنص القرآني، وذلك من خلال توضيحتهم للمفاهيم أو المصطلحات الفلسفية الغربية وتطبيقها على النص القرآني، وتأتي هذه القراءة ضمن قولهم بتاريخية النص القرآني، على اعتبار أن هذه القراءة تأتي أو تتدرج تحت قراءة النص القرآني عن طريق أدوات الغرب باعتباره نصاً أو خطاباً لغوياً أو أدبياً، مُستعملين في ذلك مناهج النقد التاريخي والأدبي واللغوي، تلك الأدوات التي طُبِّقت من قبل فلاسفة الغرب على الكتاب المقدس، وقد تلقف المفكرون العرب المعاصرين تلك الأدوات والآليات على قراءة النص القرآني وذلك من أجل إثبات تاريخيته.

Abstract

The purpose of this research is to show or reveal the reading of modern Arabic thinkers of the Qur'anic text, by employing them to Western philosophical concepts or terminology and applying them to the Qur'anic text. This reading comes within the context of the Qur'anic text, The tools of the West as a text or a linguistic or literary discourse, using the methods of historical, literary and linguistic criticism, those tools applied by the philosophers of the West to the Bible. The contemporary Arab thinkers have taken these tools and mechanisms to read the Qur'anic text. Proof of its history.

المقدمة - استعمل المفكرون العرب المعاصرين جملة من المفاهيم الغربية الفلسفية ووظفوها في دراستهم للقرآن الكريم، فنجد كل فكر منهم أخذ جملة من هذه المفاهيم أو المصطلحات الفلسفية، سواء كانت تنتمي لفيلسوف واحد، أو لمدرسة بأكملها، فكانت من أبرز هذه المفاهيم الفلسفية هي: التأويل والهرمينوطيقا، والتفكيك، وكذلك مدرسة الحوليات الفرنسية.

وتعدُّ هذه المفاهيم أو المناهج من أهم الأدوات الأساسية التي طبقها فلاسفة الغرب في دراستهم للكتاب المقدس (التوراة والإنجيل)، وذلك لإخضاعه إلى هذه القواعد أو المفاهيم البشرية وتطبيقها عليه، بإعتبارها نصوص تاريخية أو أدبية. فكانت هذه المفاهيم الغربية

*. قسم الفلسفة/ كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية
**. باحث في الفلسفة.

لها الأثر البارز على المفكرين العرب المعاصرين، من خلال تطبيقها في قراءتهم للنص القرآني، من أجل إثبات تاريخيته، وبالتالي، يمكن القول إن الباحث استخدم في هذا البحث المنهج المقارن والنقدي والتحليلي، لبيان أو كشف الأثر الغربي على هؤلاء المفكرين في قراءتهم للنص القرآني.

ولذا اشتمل البحث على مقدمة وثلاثة مباحث، فتضمن المبحث الأول للتعريف بمصطلح التأويل والهرمينوطيقا في فضاءها اللغوي والاصطلاحي، وجاء المبحث الثاني لعرض آراء المفكرين العرب المعاصرين لهذه المفاهيم وبيان تطبيقها على النص القرآني، وخصص المبحث الثالث لنقد آراء قراءة هؤلاء المفكرين وعرض أهم ما توصل إليه البحث من نتائج.

المبحث الأول: تعريف التأويل (Interpretation والهرمينوطيقا Hermeneutics))

أولاً: مصطلح التأويل: يرد تعريف التأويل بأنه: مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيع، تقول أوله إليه رجعه^(١)، وقد ورد لفظ التأويل في القرآن بمعانٍ عدة منها كقوله تعالى: ((وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ)) (سورة يوسف: الآية ٦)، وقوله تعالى: ((مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ)) (سورة يوسف: الآية ٢١)، وقوله تعالى: ((وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ)) (سورة يوسف: الآية ١٠٠)، وقوله تعالى: ((رَبِّ قَدْ آتَيْنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ)) (سورة يوسف: الآية ٨٢)، وقوله تعالى: ((وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)) (سورة آل عمران: الآية ٧)، وقوله تعالى: ((فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ)) (سورة آل عمران: الآية ٧).

والتأويل في الشرع: هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يتحملة اذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى يخرج الحي من الميت. ان اراد به اخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وان اراد اخراج المؤمن من الكافر، او العالم من الجاهل كان تأويلاً^(٢).

والتأويل عند ابن رشد (ت ٥٩٥هـ - ١١٩٨م) هو: «اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يخل في ذلك بعبادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه، او لاحقه، او مقارنه، او غير ذلك من الأشياء التي عودت في التعريف اصناف الكلام المجازي»^(٣)، أما التأويل عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً او مجازياً يكشف عن معانيها الخفية^(٤).

ويقوم التفسير على الكشف عن مراد المؤلف ودلالة النص، ولهذا يعطي الأولوية للمعنى على النص، أما التأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يتحملة، فهو أذاً يقوم على الاعتراف بأهمية اللفظ ودوره في إنتاج المعنى^(٥).

ثانياً: **مصطلح الهرمينوطيقا**: تُعرّف الهرمينوطيقا بأنها: نظرية التأويل والمبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم، وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص^(٦)، وتأتي كلمة هرمينوطيقا من الفعل اليوناني (Hermeneuein) ويعني «يفسر»، والاسم (Hermeneia)) ويعني «تفسير»^(٧)، أما مفهوم الهرمينوطيقا فقد اتسع في القرن الثامن عشر والقرن العشرين ليشمل مناهج فهم النصوص الدينية والدينيوية على حد سواء^(٨)، «وأصبحت تُستعمل في التفسير، ونظرية تفسير الكتاب المقدس، وعلم المنهج اللغوي وعلم الإدراك اللغوي، وكذلك أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية»^(٩).

أما مصطلح الهرمينوطيقا في الفكر العربي المعاصر وترجمته، فلا نكاد نجد مقابلاً واحداً، أو مصطلحاً جامعاً لما يدل عليه المفهوم في أصوله الغربية؛ إذ تتباين الترجمات وتتعدد، كل والرؤية المعرفية التي يدين بها المفكر^(١٠).

المبحث الثاني: توظيف المفاهيم الغربية عند المفكرين العرب المعاصرين على النص القرآني -

يُعتبر مفهوم التأويل والهرمينوطيقا من المفاهيم الرئيسة التي طبقها المفكرين العرب المعاصرين على القرآن الكريم، وإذا ما بحثنا عن هذين المفهومين في نصوصهم نجد أن نصر حامد أبو زيد (ت ٢٠١٠م) يقول: اقترنت مشكلات التأويل ونشأتها في الكتب الدينية المقدسة، اليهودية والمسيحية، تحت أسم «الهرمينوطيقا». التأويلية إذن مصطلح قديم كان يشير في بداية استخدامه إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم النص الديني وشرحه وتأويله^(١١).

ولهذا أصبحت «القضية الأساسية التي تناولها «الهرمينوطيقا» بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصاً تاريخياً، أم نصاً دينياً، وتدور أسئلتها حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر (أو الناقد في حالة النص الأدبي) بالنص»^(١٢)، «وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور»^(١٣).

ثم يبين نصر حامد أبو زيد طبيعة الهرمينوطيقا التي يتبناها لتطبيقها على القرآن إذ يقول: إن «الهرمينوطيقا الجدلية عند جادامير^(*) بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن»^(١٤).

ولهذا فقد اعتبر نصر حامد أبو زيد: إن دراسة قضية التأويل لا تقف عند حدود التراث بكل ما يمثله هذا التراث من قيمة، بل يمتد هذا المغزى إلى الواقع الراهن الذي نعيش فيه جميعاً، فالنص الديني بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعين في حياتنا اليومية، وفي ثقافتنا المعاصرة، يشكّل حركة هذا الواقع^(١٥)، و «إن عمليات التفسير والتأويل ليست في الحقيقة أنشطة مفارقة لبنية النصوص؛ إذ إنها تتفاعل إنسانياً وتاريخياً مع النص،

بحيث يكون الحديث عن «النص الخام» وهما يتصوره البعض، في محاولة لنفي الإنساني وعزله عن الإلهي»^(١٦).

إما منهجية أبو زيد في التعامل مع النصوص، أو تأويلها، تنطلق من زاويتين: الزاوية الأولى : زاوية التاريخ بالمعنى السسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص. أما الزاوية الثانية : زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجيه إلى تأويل -أو بالأحرى إعادة تأويل- تلك النصوص، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين «المغزى» الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة^(١٧)، «ومعنى ذلك أن التأويل حركة متكررة بين بعدي «الأصل» و «الغاية» أو بين «الدلالة» و «المغزى»، حركة بندولية وليست حركة اتجاه واحد. إنها حركة تبدأ من الواقع/ المغزى لاكتشاف دلالة النص/ الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية»^(١٨)، وبالتالي، يكون «التأويل الإنساني للعقائد يظل مشروعاً ومنتجاً خاصة في مجال الربط بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، وتحويل الأول إلى الثاني من خلال صياغة مفهوم إنساني للوحي، مفهوم يستبعد الميتافيزيقي وينحاز للتاريخي»^(١٩)، «وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين»^(٢٠).

ثم ينتقل أبو زيد إلى دور المفسر أو المؤول أو الذات العارفة في تأويل النص فيقول: «ويظل «عقل» القارئ أو المؤول ذا دور أساسي في حركة التأويل»^(٢١)، و «مادام التأويل فعالية ذهنية استنباطية فمن البديهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح إنكاره أو تجاهله»^(٢٢)، «صحيح أننا نجد بعض نظريات «التأويلية» تبالغ أحياناً في التركيز على فعالية «الذات» القارئة إلى درجة زعم «موت المؤلف» و «الوجود الوهمي للنص» لحساب «القارئ» أو «المؤول». لكننا نجد أيضاً على الجانب الآخر «تأويلية» تعلي من شأن القراءة الموضوعية المحايدة، وتبالغ إلى حد الزعم بإمكانية الوصول إلى «المعنى التاريخي» الأصلي للحدث أو للوثيقة والنص»^(٢٣).

أما محمد أركون (ت ٢٠١٠م) فيعتبر: «علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخل بعد إلى الساحة العربية- الإسلامية، إنها لم يدخلها ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللهم إلا بعض الاستثناءات القليلة الخاصة ببعض الشخصيات الجريئة ولكن المجبرة على التزام الحيطة والحذر المستمر»^(٢٤). ثم يميز أركون بين تأويلين: الأول: (الحالة التأويلية)، والثاني: (الدائرة التأويلية)، ففي الحالة التأويلية: «نجد أن القارئ المؤمن بالنص الموحى يعتبر نفسه ذاتاً مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله، إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها، أي الدخول في الدائرة التأويلية حيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع ولكنها تتردد حتماً في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيع الواقع و رؤيته حسب الشروط للتحسس والتعرف والتبصر»^(٢٥)، أما في الدائرة التأويلية: فيكون «الاعتقاد والفهم هما اللذان يشكلان جدلية الدائرة التأويلية، أي أن نفهم لكي نؤمن و أن نؤمن لكي نفهم في داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات

الروح»^(٢٦).

ويحدد أركان طبيعة العلاقة بين الحالة التأويلية و الدائرة التأويلية إذ يقول: «إن المرور أو الانتقال من الحالة التأويلية إلى الدائرة التأويلية يستدعي أولاً وقبل كل شيء إضاءة المسألة الأنطولوجية في متناول الجميع (كانت الأنطولوجيا في البداية مستقلة عن كل تنظير ثيولوجي أو فلسفي) تثق ثقة كاملة بالقوانين المستنبطة من النصوص، لكن نلاحظ في الحالة الثانية (حالة الدائرة التأويلية) أن التفحص الشكلي للمعاني الناتجة عن العملية الأولى يؤدي إلى حذف كل مرمى ثيولوجي»^(٢٧).

أما مهمة علم التأويل عند أركون: لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث، ولكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الابدستولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً^(٢٨).

ثم يختم أركون بطبيعة العلاقة بين مؤلف النص، والنص، والقارئ، بقوله: إن «الشك هو الذي يمكننا من ألا نعتبر آثار المعنى بمثابة المعنى الجوهراني والموثوق لمجرد أنه متجذر في انطولوجيا مُعطاة داخل الوحي، ... فالواقع أننا إذا ما تفحصنا الأمور جيداً، فإننا نرى أن هذا المعنى الموثوق ليس في الحقيقة إلا عبارة عن آثار معنى متغيرة طبقاً للتفاعلات المعقدة الكائنة بين المؤلف - الناطق للخطاب/ النص، وبين القارئ الذي وُجِهَ إليه هذا الخطاب أو هذا النص»^(٢٩).

وتبدأ الهرمنيوطيقا عند حسن حنفي (١٩٣٥م-...) بالمعنى الدقيق : ابتداء من تحليل وجودي للكائن الإنساني ولم يعد الأمر خاصاً بالنص أو الخطاب بل يتعلق الآن بإحالة النص إلى الواقع المطابق^(٣٠)، و«أنه لا يوجد نص لا يمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به»^(٣١)، وهذا التأويل يقوم بتحويل: القرآن إلى علم النص، والتفسير إلى علم الهرمنيوطيقا، والسيرة النبوية إلى علم التاريخ، من خلال تحويلها إلى علوم إنسانية خالصة. وتجريدها من مصدرها الأول (المقدس)، واعتبارها علوم تخضع لمناهج الإنسانية^(٣٢).

ولذا فقد اعدَ حنفي: لا يوجد «فرق بين الظاهرة الطبيعية والنص الديني، كلاهما يخضع للعقل وقواعده»^(٣٣)، فقد أعلن العقل استقلاله ضد القطيعة في اللاهوت والميتافيزيقا وضد الشك في العلوم المادية. ودخل في نسيج الوجود الإنساني، فالظاهريات^(٣٣*) (تقريباً وللمرة الأولى في تاريخ الفلسفة الغربية فلسفة من دون افتراضات مسبقة، وتستطيع ظاهريات الدين مرة واحدة وإلى الأبد رفع الشك واضعه معطى الوحي كقبلي تعتمد عليه من دون افتراض مسبق)^(٣٤).

المبحث الثالث: نقد وتقويم - ومما تقدم من نصوص المفكرين العرب المعاصرين يمكن إعطاء مجموعة من الملاحظات النقدية الآتية:

أولاً: اعتمدت قراءة المفكرين العرب المعاصرين للقرآن على منظومة من المفاهيم الفلسفية

للفلاسفة الغربيين التي تناولوها من خلال تقديمهم للكتاب المقدس (التوراة والإنجيل)، ووظفوها بقراءتهم للقرآن الكريم، فنجد كل واحد من هؤلاء المفكرين أثر واضح لهؤلاء الفلاسفة الغربيين في تبني أطروحاتهم^(٣٥)، لذا بدأت تُمنهَجُ علاقةُ القارئ بالنص القرآني على وفق منهجية أُرست دعائمها الوجهة النقدية المعاصرة، حيث تمَّ إسقاط الاتجاهات المعرفية الموروثة في قراءة النص القرآني، وإبدالها باتجاهات أخرى على وفق عاملين: أولهما رفع عائق القدسية عن النص القرآني، ثم زحزحة الثوابت أو المركز في النص، وصنع قطيعة منهجية مع ضوابط الموروث التفسيري، مما جعل النص يفتح على جميع الفهوم، بعد ذلك تم العمل على إلغاء درجة الصفر في النص، حتى لا يوجد هناك معنى معلوم أو متيقن^(٣٦).

ثانياً: إن من أهم خصائص الهرمينوطيقا الغربية هي التقاطع بين الإنسان وانتمائه لموروثه، يقول بول ريكور^(٣٧): «الهرمينوطيقا تبدأ بدورها عندما لا نكون مسرورين بالانتماء إلى تقليد متوارث، فنقطع علاقة الانتماء لمنحها دلالة مّا»^(٣٨)، أما عن غايتها فيقول غادامير: نَمِيزَ من خلالها «التأويل اللاهوتي - الفيلولوجي عن التأويل القانوني»^(٣٩)، وذلك من أجل «قصد الحصول على فهم جديد للمعنى الذي ظل محل تحريف وإفساد سببه الاعوجاجات والتشوهات والاستعمالات السيئة وغير الوجهية، كما هو الحال بالنسبة للإنجيل مع سلطة الكنيسة، والآداب القديمة مع اللاتينية البربرية، وللقوانين الرومانية مع الأحكام القضائية الجهورية»^(٤٠).

عمل غادامير في كتابه (الحقيقة والمنهج) على ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي، وضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه، ثم ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها، في حيثياتها الخفية، وفي بعدها التاريخي^(٤١)، أو كما يصفها ريكور: «ربط خطاب جديد بخطاب النص»^(٤٢)، ويمكن القارئ أن يستخرج من النص «دلالة» ليست ما قصد إليها المؤلف، حتى ولو كانت هذه «الدلالة» من إسقاط القارئ، فهدف الهرمينوطيقا الأخير هو فهم المؤلف أحسن مما يفهم المؤلف نفسه^(٤٣).

ثالثاً: إن هذه «الهرمينوطيقا»، قد بلغت في الغلو إلى الحد الذي حكمت فيه بموت الإله، وفي تأويل النصوص المقدسة، وبموت الكاتب والمؤلف في النصوص الأدبية والفنية، وبالقطيعة مع «المعنى» الذي قصده الكاتب، وإحلال «الدلالة»، أي في عالم القارئ وكيونته وفهمه الذاتي محل مقاصد الكاتب والمتكلم^(٤٤)، وحكمت أيضاً «بالتاريخية والنسبية» على عالم المؤلف، ونفسيته، وملابسات خطابه، ومقاصده، والمعاني التي أودعها النص الذي أبدعه، وأقامت - هذه الهرمينوطيقا - القطيعة المعرفية الكبرى مع منظومة القيم التي جاء بها النص، فكانت - في هذا النسق الفكري الغربي - علم فهم النص، الذي أحل «الدلالة» و «المغزى» محل «المعنى»، فأقام القطيعة مع الموروث، والموروث الديني على وجه الخصوص^(٤٥).

وهكذا «نشأ التأويل للنصوص، كمحاولة من القارئ للفكاك من قيود هذه النصوص، وفي مواجهة النصوص ذات السلطة والنفوذ الفكري والاجتماعي نشأ التأويل للفكاك والتحرر

من هذه السلطة وهذا النفوذ»^(٤٦)، ولقد كانت دواعي التأويل -الذي يتجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه، ويتعدى حقيقة معناه إلى المجاز - متعددة، منها:

١. التحرر من قيود النص المقدس، ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأي الذي يذهب إليه صاحب التأويل.

٢. التحرر من قيد النص المقدس، ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل.

٣. الرغبة في تعميق صريح النص المقدس الساذج، ابتغاء مزيد من العمق في الآراء التي يحتويها^(٤٧).

رابعاً : لم يُطبق نصر حامد أبو زيد على القرآن هرمينوطيقاً وتأويلية غادامير فقط^(٤٨)، وإنما استعمل أيضاً أطروحات الفلاسفة الغربيين في مفهومهم للهرمينوطيقا والتأويل، وعلاقة المفسر بالنص^(٤٩)، ومن أبرزهم شيلاير ماخر^(٥٠)، و فلهلم دلتاي^(٥١)، ومارتن هيدجر^(٥٢)، وغيرهم.

ولهذا نجد إن مقارنة أبو زيد التأويلية تجعل من النص مجرد خطاب تاريخي ثقافي يتماهى مع الواقع، فيفقد بذلك خصوصيته وتميزه، باعتباره حياً، فتأويل النصوص يجب أن يراعي خصوصيتها وفردانيتها الأصيلة، ولا يمكن، والحالة هذه، جعل جميع النصوص على المستوى نفسه، وطمس الاختلافات الموجودة بينها^(٥٣)، «فهم النص في ضوء السلسلة التاريخية أفقده قداسته وتعاليه وجعله تابع لزمان بشري استعدته ضرورات المرحلة ليس غير، وبالتالي حين نقرر فهماً موضوعياً له لا بد أن نحترم هذه الخصوصية الدنيوية والبشرية وأن لا نجعله مفارقاً لتلك الطبيعة البشرية والزمنية»^(٥٤)، «وهنا تكمن حركة التعلمن في مشروع الرجل هو استناده إلى جملة من المنهجيات الغربية التي توافق ايدولوجيا البحثية النافذة في التحديد من القداسة إلى البشرية من خلال قاعدة بيانات أملت عليها الهرمينوطيقا فالأسئلة التي طرحتها هذه الأخيرة جعلت النص يترجل بين البشر وفق نسق مخصوص هو النسق المصلحي/الدنيوي»^(٥٥).

خامساً: لم ينهل أركون من المصادر الاستشراقية، فحسب، وإنما نهل أيضاً، من مدرسة الحوليات الفرنسية^(٥٦)، والمنهج التفكيكي عند جاك دريدا^(٥٧)، وتأويلية بول ريكور، فقد كان له بالغ الأثر في توجيه نتائج بحوثه؛ التي لم تتزحزح قيد أنملة عن هذه المرجعيات الغربية وأطروحاتها^(٥٨)، ويقول هاشم صالح مترجم وشارح كتب أركون: إن أركون يستفيد من أبحاث علماء أوروبا المرتكزة على العهد القديم أو الجديد (أي على التوراة والإنجيل) من أجل تطبيقها على القرآن. ومن الفلاسفة الذين تأثر بهم أركون بول ريكور. ولكن علماء أوروبا لا يعطون القرآن حتى الآن نفس المكانة التي يعطونها للتوراة والإنجيل^(٥٩).

إن مزاعم أركون في التفريق بين معنى ومغزى النصوص، إذ المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها، والمغزى ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة قراءة عصر غير عصر النزول، إن هذه المزاعم وهذا التفريق المزعوم بين المعنى يقتضي الطعن المباشر في كتاب الله والحكم عليه باعتباره (نصوصاً) تاريخية^(٦٠).

سادساً: يمثل حسن حنفي إنموذجاً يدفع بالموقف العلماني من التراث والدين والنسق

العقدي الإسلامي خاصة إلى حدوده القصوى، خاصة وأن مشروعه في تجديد العقيدة والتراث يمثل آخر مرحلة في تطوره الفكري، ويسمىها «مرحلة التأسيس العلمي» أو مرحلة «التراث والتجديد»، حين إن التجديد عنده إعادة قراءة فينومينولوجية^(٦١)، والتي تنتسب إلى الفلسفة الظاهرية لقراءة النص الديني^(٦٢)، وبالتالي، إن التأويل الهرمينوطيقي الذي طبقه حنفي على القرآن -قد ذهب إلى عكس الاتجاه الباطني في التأويل- فالتأويل الباطني يزعم أنه ينتقل بالنص من «جسده» إلى «روحه» بينما الهرمينوطيقا تنتقل بالنص من «روحه» إلى «جسده»، وبعبارة أدق تنتقل بالدين من الإلهية إلى «الطبيعة» ومن الميتافيزيقا إلى الفيزيقا، ومن الوحي إلى العقل والتجربة الحسية^(٦٣).

سابعاً: أن التأويل في الخطاب الفكري العربي، عمل على نقل الذات القارئة وفرضيات الخطاب إلى جهة لا تتعادل في المعنى، وإذ لا تعادل فلا نهاية للتأويل^(٦٤)، «ولأن التأويل قد يخطئ وقد يصيب، فإن حدوده لا تتعدى حدود الذات الفردية والتاريخية، وتلك الحدود هي احتمالية في جذورها»^(٦٥)، ولهذا نجد «إن علاقة التأويل بالتاريخية تتجلى في كون التأويل آلية من آليات القراءة ومساءلة النص التي تعتمدها القراءة المعاصرة في مجال النصوص عموماً وفي مجال النص الديني خصوصاً»^(٦٦).

إن «هذه القراءة التي كانت من أهم نتائجها تأسيس الرؤية التاريخية بعد أن كانت من أهم أدواتها التأويل؛ ذلك لأن القراءة تغيرت مناهجها وتعددت خاصة عندما ازدهرت البحوث اللغوية الحديثة، الأمر الذي جعل من عملية القراءة عملية شاملة تجمع بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي؛ وهذا لأن تاريخ الفكر يعتمد على قراءة النصوص»^(٦٧). وأن الخطاب الحداثي العربي المعاصر لم يمارس التأويل كما هو في الثقافة الإسلامية، بل كانت التأويلية عند الحداثيين العرب امتداداً للتأويلية الغربية وهذا ما جعل دراساتهم تقضي إلى نتائج كرست القول بتاريخية النص القرآني^(٦٨)، «وأما القرآن فإنه يختلف اختلافاً أساسياً عن النصوص البشرية، من جملة ذلك أن القرآن مؤلف من قبل الله، وترتيبه الموجود ليس ترتيباً فكرياً ومطالبه غير مبوبة بحسب ترتيب النزول، ومتى كان ذلك أفلا يتطلب نوعاً آخر من الهرمينوطيقا؟»^(٦٩).

هوامش البحث

(١). ينظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج ١، الناشر: ذوي القربى، إيران، ط ١، ١٣٨٥هـ، ص ٢٣٤ (مادة: التأويل). وقارن مع: ابن منظور، أبي الفضل محمد بن مكرم: لسان العرب، ج ١١، ضبط نصه وعلق حواشيه: خالد رشيد القاضي، دار صبح، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٣٣.

(٢). ينظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت ٤٧١هـ): كتاب التعريفات، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٨٦ (مادة: التأويل).

(٣). ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم ومدخل: محمد

عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٧، ٢٠١٧م، ص ٩٧.

(٤). ينظر: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج ١، المرجع السابق، ص ٢٣٤ (مادة: التأويل).

(٥). ينظر: حرب، علي: النص والحقيقة (٣)، الممنوع والممتع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م، ص ٨١.

(٦). ينظر: مصطفى، عادل: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى

- (جادمير)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ١٢.
- (٧). ينظر: المرجع السابق، ص ٢٤.
- (٨). ينظر: المرجع السابق، ص ٢٦.
- (٩). السيد أحمد، معتصم: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي (بين حقائق النص ونسبية المعرفة)، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٢٧.
- (١٠). ينظر: بارة، عبد الغني: الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، منشورات الأختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٨٥.
- (١١). ينظر: أبو زيد، نصر حامد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٨م، ص ١٧٣.
- (١٢). ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- (١٣). أبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٥، ٢٠٠٧م، ص ١٣.
- (*) هانز جورج جادامير (1900-2002) Hans Georg Gadamer م: فيلسوف ألماني معاصر. يعد من أبرز مؤسسي مبحث التأويلية والهرمينوطيقا. تقوم محاولة جادامير على ضرورة إبراز العنصر المشترك الذي يقوم بربط العلائق المتشابهة بين أنماط الفهم المختلفة، وإظهار الفهم، ومن ثم التأويل. (ينظر: غراندان، جان: المنعرج الهرمينوطيقا لـ فيلغينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، 2007م، ص 22 ضمن هامش المترجم). كما عني جادامير بالبحث في مشكلة الحقيقة؛ وتجلي ذلك في كتابه الرئيسي "الحقيقة والمنهج". فقد قدم جادامير تفسيراً تاريخياً دقيقاً لمعنى "التفسير". وفيها ميز أولاً بين "التفسير اللاهوتي" و"التفسير القانوني". فالتفسير اللاهوتي هو من تأويل الكتاب المقدس. وقد بدأ في المسيحية في عصر أباء الكنيسة، وقال إن نواة التفسير القديم هي مشكلة التأويل الرمزي. أما في العصر الحديث فالتفسير اللاهوتي وجد في اشليز ماخر أكبر مؤسسيه. ثم جاء دلتاي فطبق التفسير على حوادث التاريخ وبدلتاي تأثر هيدجر. كما جعل جادامير جماع فلسفته في التفسير، وتوسع خصوصاً في مسألة اللغة والتفسير. من مؤلفاته: "الأخلاق الديالكتيكية عند أفلاطون" و"في أولية الفلسفة" و"الحقيقة والمنهج" وغيرها من المؤلفات الأخرى. ينظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج 3، الناشر: ذوالقربي، قم، ط 2، ص 101-102.
- (١٤). أبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المرجع السابق، ص ١٣.
- (١٥). أبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٤٩. وقارن: نفسه: النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م، ص ٨.
- (١٦). ينظر: أبو زيد، نصر حامد: فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م، ص ١٧.
- (١٧). أبو زيد، نصر حامد: التجديد والتحريم والتأويل (بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠١٠م، ص ٧٧.
- (١٨). ينظر: أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، الناشر: سينا للنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤م، ص ١٤٢-١٤٣.
- (١٩). المرجع نفسه، ص ١٤٤.
- (٢٠). المرجع نفسه، ص ١٨٧.
- (٢١). أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧م، ط ١، ص ٦٤.
- (٢٢). المرجع نفسه، ص ٢٧٦.
- (٢٣). المرجع نفسه، ص ١٤٢.

(٢٤). أركون، محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ص ٢٦١.

(٢٥). أركون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الانماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م، ص ١٣٤.

(٢٦). أركون، محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المرجع السابق، ص ٢٨٠.

(٢٧). أركون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٢٨). ينظر: أركون، محمد: القرآن (من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م، ص ٥٨.

(**). إن الشعار الذي رفعته البنيوية (وبخاصة فوكو) حول موت المؤلف، أو عدم وجود مؤلف بالمعنى التقليدي المعطى لهذه الكلمة. فأى نص مخترق من قبل عدة مؤلفين وليس مؤلف واحد يضع اسمه عليه، لأنه متأثر حتماً بعدة نصوص سابقة عليه وليس مخلوقاً من العدم. وكما رأينا، هناك تداخلية نصانية، صريحة أو ضمنية، في كل نص. وبالتالي، فنحن نتوهم عندما نكتب نصاً ما ونضع اسماً عليه أننا خلقناه من العدم.. في الواقع أننا كنا متأثرين عندما كتبناه بكل ما كنا قد قرأناه سابقاً، وبكل ما يحيط بنا من كلام شفهي عن نفس الموضوع. وبالتالي، فلا ينبغي أن نغتر كثيراً بكلمة «مؤلف». فربما كان المؤلف جماعياً لا فردياً. على هذا النحو بالغت البنيوية في حذف المؤلف أو إعدامه. ينظر: أركون، محمد: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، المرجع السابق، ص ٥٤ (ضمن هامش المترجم).

(٢٩). أركون، محمد: القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص ٥٤.

(٣٠). ينظر: حنفي، حسن: ظاهريات التأويل (محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد)، ج٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص ٥٠٢.

(٣١). حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، ج١، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ص ٣٩٧-٣٩٨.

(٣٢). ينظر: حنفي، حسن: من النقل إلى العقل (علوم الحديث من نقد السند إلى نقد المتن)، ج٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص ٧.

(٣٣). سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص ١٩ (ضمن مقدمة المترجم).

(***) . فلسفة الظاهريات نسبة إلى الفيلسوف الماني ادموند هوسرل Edmund Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨م). مؤسس فلسفة الظواهر Phänomenologie. تقوم فلسفة هوسرل بالتمييز بين عالم الخبرات التي نعيشها، والعالم كما يعرفه العالم، ومهمة الفلسفة الفينومينولوجية الأولى هي دراسة العالم المعاش Lebenswelt، ودراسة خبراتنا به. من مؤلفاته: «فلسفة الحساب» و «بحوث منطقية» و «الفلسفة كعلم دقيق» و «أفكار لايجاد ظاهريات محضة وفلسفة ظاهراتية» وغيرها من المؤلفات الأخرى. ينظر: الحنفي، عبد المنعم: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج٢، الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠١٠م، ص ١٤٨٦-١٤٨٧.

(٣٤). ينظر: حنفي، حسن: تأويل الظاهريات (الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين)، ج١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص ١٧٦.

(٣٥). للاستزادة حول هذا الموضوع يراجع: أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٣، ٢٠٧. ونفسه: النص، السلطة، الحقيقة، المرجع السابق، ص ٧٩-٨٠، ٨٦، ٩٨. ونفسه: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٤٩. ونفسه: التفكير في زمن التكفير (ضد الجهل والزيغ والخرافة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م، ص ٢١٧، ٢٢٧. و أركون، محمد: نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهم، دار عطية للنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص ٦٧. ونفسه: قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ص ١٤٩. ونفسه:

القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ص ٤٥، ٤٧-٤٨، ٤٩، ٦٠. ونفسه: من فيصل التفارقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط ١، ص ٦٠-٦١، ٨١. ونفسه: التشكيل البشري للإسلام (مقابلات رشيد بن زين وجان لوي شليجيل)، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ١، ٢٠١٣م، ص ٤٠-٤١، ٥٢، ٦٦، ٦٩. ونفسه: الإسلام، أوروبا، الغرب (رهانات المعنى واردة الهيمنة)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨م، ص ١٩٦. ونفسه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦م، ص ١٤. ونفسه: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦م، ص ٣٣-٣٤، ٩٤، ١٢١، ٢٣٢. ونفسه: الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط ١، ت بلا، ص ٧٨. ونفسه: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط ١، ١٩٩١م، ص ٥١. وحنفي، حسن: من النص إلى الواقع (تكوين النص)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٢٠. ونفسه: من النص إلى الواقع (بنية النص)، ج ٢، مركزالكتاب للنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٨. ونفسه: من النقل إلى العقل (علوم الحديث من نقد السند إلى نقد المتن)، ج ٢، المرجع السابق، ص ٧. ونفسه: من النقل إلى العقل (علم السيرة من الرسول إلى الرسالة)، ج ٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، ٢٠١٣م، ص ٣٥. ونفسه: تأويل الظاهريات (الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين)، ج ١، المرجع السابق، ص ١٧٦. ونفسه: ظاهريات التأويل (محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد)، ج ٢، المرجع السابق، ص ٥٠٢. و تيزيني، طيب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة في أثني عشر جزءاً، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ج ٥، دار الينابيع، دمشق، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٤٤، ٤٨-٤٩، ٥١-٥٢، ٥٣، ٥٨. (٣٦). ينظر: غالي، أسامة: النص القرآني (بين سلطة الموروث والقراءات المعاصرة)، دار المدينة الفاضلة، بغداد، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٤٧.

(٣٧). بول ريكور (1913-2005م): فيلسوف فرنسي معاصر. يمثل في الفلسفة الفرنسية المعاصرة محاولة أصلية تستلهم الوجودية والفيونومولوجيا وتريد، بالإضافة إلى التيارات البنيوية والعقلانية، أن تحصر نفسها بمسألة التأويل. إن بول ريكور كمفكر مسيحي وثيق الارتباط بالبروتستانتية، يرمي بمذهبه إلى تعقل "كلية الإنسان" ككائن يعرف ويحس ويفعل، أي في التحليل الأخير كشخص غير قابل للاختزال، ينطلق من أحدث منجزات تيارات الفكر: من التحليل النفسي وصولاً إلى جاك لاكان، ومن الاثنولوجيا وصولاً إلى كولد ليفي ستراوس، ومن الأسنوية والبنيوية، وهذا بالإضافة إلى معلمي الشك كما يتجسدون في ماركس ونييتشه وفرويد، إلى إنشاء فلسفة في اللغة تقدم المعنى على البنى. من مؤلفاته: "الإرادي والإلارادي" و "التماهي والإثم" و "في التأويل، محاولة في فكر فرويد" و "تنازع التأويلات". ينظر: طرابيشي، جورج: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، 1997م، ص 338. (٣٨). ريكور، بول: من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، ترجمة: محمد برادة، حسان بوريقة، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٤٦. (٣٩). غادامير، هانس غيورغ: فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ٢، ٢٠٠٦م، ص ٦٣. (٤٠). المرجع نفسه، ص ٦٦.

(٤١). ينظر: شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٣٦.

(٤٢). ريكور، بول: من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، المرجع السابق، ص ١١٧.

(٤٣). ينظر: المرجع نفسه، ص ٤٦.

(٤٤). ينظر: عمارة، محمد: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٧.

- (٤٥). المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- (٤٦). المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- (٤٧). ينظر: بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الاسلاميين (المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية)، ق ٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٧ م، ص ٧٥٤.
- (٤٨). ينظر: أبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٤٩. وقارن: نفسه: النص، السلطة، الحقيقة، ص ٨.
- (٤٩). ينظر: أبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٧، ١٣، ٢٠، ٢٣، ٢٦، ٣٠، ٣٢، ٣٨، ٤١، ٤٨. ونصر حامد أبو زيد، الهرمونيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، العدد ٣، المجلد ١، سنة ١٩٨١، ص ١٤٤، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢-١٥٣. نقلاً عن: شرفي، عبد الكريم: من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص ٢٦ وما بعدها.
- (٥٠). شلاير ماخر (1768-1834) Schleiermacher م): فيلسوف ألماني شهير، يعد بحق مؤسس ما صار يعرف بمبحث الهرمونيوطيقا (أو التأويلية) إلى جانب دلتاي، غادامير، ريكور، وهيدغر. والهرمونيوطيقا تعني فيما تعني فن الفهم والتأويل. وهي تجد لها سنداً قوياً في مجال اللغة لهجة أن الفهم ومن ثمة التأويل يقع فيها وبها، ليست منظومة مجردة ونسقية كما كان يراها دو سويسير مثلاً. كما أن الحاجة الى الفهم تزداد بشكل متوتر كلما وجد هناك سوء فهم، وسوء الفهم يولد رغبة في الفهم، وهكذا إلى أن تكتمل حلقات الدائرة الهرمونيوطيقية عند شلاير ماخر. من أهم مؤلفاته: كتاب الهرمونيوطيقا. ينظر: غراندان، جان: المنعرج الهرمونيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، ص 101 (ضمن هامش المترجم).
- (٥١). فلهلم دلتاي (1833-1911) Dilthey م): فيلسوف ألماني. يعد من أهم رموز الهرمونيوطيقا. تركزت جهوده على ضرورة تحقيق التقاء التأويل الفيلولوجي بالفهم القابل للتفسير المطبق في العلوم الطبيعية، هذا، بالإضافة الى محاولة إدخال البعد الهرمونيوطيقي في العلوم الإنسانية، ومن ثم التأكيد على تاريخانية الوجود الإنساني، وضرورة فهم الإنسان بوصفه موجوداً تاريخ جوهرياً في جوهرة. من أهم كتبه: عالم الروح ج 3. نقد العقل التاريخي. ينظر: غراندان، جان: المنعرج الهرمونيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، ص 43 (ضمن هامش المترجم).
- (٥٢). مارتين هيدغر (1889-1976) Martin Heidegger م): فيلسوف ألماني ذائع الصيت. من أبرز ممثلي الفلسفة الأنطولوجية؛ فهو وإن كان يهدف الى فهم لغز الوجود بوجه عام إلا أنه يرى السبيل الأوحى إلى تحقيق ذلك هو المرور حتماً عبر البحث في كينونة الموجود. من أهم كتبه: الكينونة والزمان. كانط ومشكلة الميتافيزيقا. ما الميتافيزيقا. ما هية الحقيقة. ينظر: غراندان، جان: المنعرج الهرمونيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، ص 21 (ضمن هامش المترجم).
- (٥٣). ينظر: العارف، مصطفى: تاريخية النص الديني عند نصر حامد أبو زيد (نحو منهج إسلامي جديد للتأويل)، بحث منشور ضمن مشروع «محاولات تجديد الفكر الإسلامي مقاربات نقدية (١)، تقديم بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، ٢٠١٧ م، ص ٢٨.
- (٥٤). أبو تومي، اليامين: الملهيات الكبرى للعلمانية (قراءة في اوجه النضال لدى المفكر نصر حامد أبو زيد)، بحث منشور ضمن كتاب: العلمانية والسجلات الكبرى في الفكر العربي المعاصر (منه واجس التأسيس المتعالي إلى مأزق النقد المباحث)، مجموعة باحثين، إشراف وتقديم وتنسيق: البشير ربوح، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ١، ٢٠١٥ م، ص ٦٧-٧٧.
- (٥٥). المرجع نفسه، ص ٨١-٨٢.
- (٥٦). مدرسة الحوليات: ظهرت مدرسة الحوليات سنة ١٩٢٩ بتأسيس المجلة التاريخية الاقتصادية الاجتماعية التي قام بتأسيسها أستاذان شابان هما لوسيان فيفر، ومارك بلوخ حيث قرر الرجلان أن ينفخا في دراسة التاريخ روحاً قومياً جديدة، بحيث ستأخذ الكتابة التاريخية أبعاداً جديدة سوسيولوجية ولسانية وجغرافية وديموغرافية، و تحول التاريخ إلى دراسة كل ما له علاقة بالإنسان، واهتم المؤرخ بالمدة الزمنية

الطويلة عكس المدرسة المنهجية، وتقوم علي الانفتاح على كل الحقول والميادين لكن بتحفظ ومع إبقاء كل علم علي خصوصياته ، وبذلك أصبح التاريخ يدرس المجتمع بدل الفرد.

أما أهم أفكار مدرسة الحوليات الفرنسية: ١. الابتعاد عن السرد السطحي والتركيز علي الأبطال والشخصيات والأساطير والخرافات ، إلي الاهتمام بالمجتمع بكل مكوناته بما فيها الطبقات المسحوقة والمهمشة والطبقة العاملة والكادحة. ٢. مفهوم الوثيقة اتساع مجاله ومداه وأصبحت تشمل كل مخلفات الإنسان من وثائق وكتب ورسائل، والاعتماد على الكشوفات الأثرية وعلم النوميات ، وكل شيء يساعد المؤرخ علي استجلاء الحقيقة. ٣. ظهور تخصصات وحقول معرفية جديدة تفرعت عن التاريخ ، ظهر التاريخ الإشكالي وتاريخ العقليات والذهنيات والعديد من الميادين من علم التاريخ. ٤. الانفتاح على كل الميادين والحقول والعلوم والآداب التي يمكن أن تقيد المؤرخ ، فالتاريخ هو حصلة كل التواريخ الممكنة ، جميع المهن وجميع وجهات النظر بالأمس واليوم وغدا. ينظر: موحن، وليد: مدرسة الحوليات الفرنسية، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن على شبكة الانترنت، [www. m. ahewar. org](http://www.m.ahewar.org).

(٥٧). (جاك دريدا 1930-2004 Jacques Derrida م): فيلسوف فرنسي يمثل الجيل اللاحق للبنىوية، أي ذلك الجيل الذي أستفاد من البنوية ولم يقبلها كلية، ورفضها ولم يتخلص منها كلية أيضاً. عرف دريدا عبر مصطلحه الشهير التفكيك، ومن ثمة عرفت فلسفته بالتفكيكية. وهي كما قال هو ذاته ليست منهجاً، وليست فلسفة، وليست إيديولوجيا، فهي لا شيء وكل شيء في الوقت ذاته. في كتابه العمدة علم الكتابة أو الغراماتولوجيا نادى دريدا بأولية الكتابة على الكلام، وبهذا خالف القاعدة الأساس التي استند إليها الألسنيون المعاصرون وعلى رأسهم دو سوسير من أن الكلام هو أسبق من الكتابة، وأن الأصوات هي أكثر بكثير من الحروف. (ينظر: غراندان، جان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، ص 23 ضمن هامش المترجم). وإن التفكيك لا يتعامل إلا مع ما هو بالمتناول، أي يعالج النص ويسعى إلى استكشاف إمكاناته، ولهذا يعتبر التفكيك خلخلة لبنية النص وحفر في طبقات الخطاب. (ينظر: حرب، علي: الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، ص 53). والتفكيك يقطع الصلة بالمؤلف ومراده، ويتعدى المعنى واحتمالاته. إنه لا يهتم بالمعنى بقدر ما هو يسعى للتححرر من أمبرياليته. ولا يبحث عن الدلالة الحقيقية للنص، بل يتعامل مع النص نفسه بوصفه واقعة مستقلة تملك حقيقتها وتقرض نفسها. (ينظر: المرجع نفسه، ص 54-53). التفكيك فإنه يقطع الصلة نهائياً مع المؤلف ومراده. إنه لا يلتفت إلى المعنى واحتمالاته ولا إلى القول وطروحاته، وإنما يهتم بما لا يقوله الخطاب أي بما يستبعده أو يتناساه أو يهمله أو يحجبه... بكلام آخر في المنظور التفكيكي لا ينص الخطاب على المراد، بل هو أكثر مما يقول أو غير ما يقول، بحيث يكون هناك دوماً مجال لأن نقرأه قراءة جديدة مغايرة ولكن فاعله وخلّاقة. ولهذا فالتفكيك يقوم على الاشتغال على بنية النص للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقيقة أو ألعابيه في إخفاء ذاته وحقيقته وسلطته. (ينظر: المرجع نفسه، ص 81). ولهذا فإن التفكيك هو اشتغال على بنية النص وتحليل لفاعليته للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إقرار الحقائق أو ألعابيه في إخفاء ذاته وحقيقته. باختصار: التفكيك يتعامل مع النص بوصفه استراتيجية للحجب والخداع والنسخ والتحويل أو التحريف. والنص يحجب في النهاية ذاته وسلطته أو موضوعه وشروط إمكانه. وهذه مفاهيم محورية في استراتيجية التفكيك. (ينظر: المرجع نفسه، ص 54). من أهم كتبه الأخرى: الكتابة والاختلاف. الصوت والظاهرة. هوامش الفلسفة. (ينظر: غراندان، جان: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، ص 23 ضمن هامش المترجم).

(٥٨). ينظر: السالمي، حاتم: التجديد في فكر أركون (مظاهره وحدوده)، بحث منشور ضمن مشروع «تجديد الفكر الإسلامي (١) محاولات تجديد الفكر الإسلامي مقارنة نقدية»، تقديم: بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، الرباط، ٢٠١٤م، ص ٢٢.

(٥٩). ينظر: أركون، محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٦٠ (ضمن هامش المترجم).

- (٦٠). ينظر: السرحاني، محمد بن سعيد: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، بدون تفاصيل، ص ٥٤-٥٥.
- (٦١). ينظر: السحمودي، شاكير أحمد: مناهج الفكر العربي المعاصر، في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط ٢، ٢٠١٥م، ص ١٤١.
- (٦٢). ينظر: العالم، محمود أمين: مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦م، ص ٦٥.
- (٦٣). ينظر: الطعان، أحمد إدريس: العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، تقديم: محمد عمارة، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ١٠ (من مقدمة التقديم).
- (٦٤). ينظر: الناصر، عمارة: اللغة والتأويل (مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ١٢٢-١٢٣.
- (٦٥). العمري، مرزوق: إشكالية تاريخية النص الديني (في الخطاب العربي المعاصر)، منشورات ضفاف، بيروت، ط ١، ٢٠١٢م، ص ١٩.
- (٦٦). المرجع نفسه، ص ٨٩.
- (٦٧). المرجع نفسه، ص ٨٩.
- (٦٨). ينظر: المرجع نفسه، ص ١١٦.
- (٦٩). روشن، محمد باقر سعدي: تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه، ترجمة: علي عباس الموسوي، دار اللواء، بيروت، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٤٩٤.