آليات التأويل الحداثي من الهرمنيوطيقا إلى مشاريع إعادة القراءة

بقلم

محمد كمال خليقة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة

barama.ahcene@yahoo.fr

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد : فيعتبر التأويل في الفكر الغربي من أهم الأدوات التي ساهمت في إعطاء العقل دفعة قوية نحو الإبداع لحظة التحرر من سلطة النص (الكنسي) الذي كان ضد الفكر الفلسفي وضد العلم ، لينشأ على ضوء هذا العديد من المناهج التي حاولت تبيئة الكتاب المقدس بصورة حسنة لملاءمة واقع الحياة الجديدة والفهم الجديد، ولكن الكم الهائل من التناقض الذي حواه الكتاب المقدس نحا بكثير من الفلاسفة إلى التوجه برفض الميتافيزيقا كلية، و إعطائها بعدا رمزيا بعيدا وهذا الذي فتح باب التأويل البعيد على النصوص حين وظفت هذه المناهج على النص البشري العادي الخالي من أي رمزية .

ومع هذا كله فإن الفسلفة التأويلية الغربية وتحت سطوة العلوم التجريبية، التي تتمركز فيها نظرية المعرفة وتوجهها أثرت تبعا على التوجهات الهرمنيوطيقية ، بل هي الدافع الحقيقي لتغير مفهوم التأويل من مدرسة إلى أخرى تحت ضغط التحيزات المنهجية المسبقة ، من مثالية كانط المأنسنة إلى روحية هيجل المثالية الذاهبة للمادية ، لتنشأ مادية ماركس لتزيفه الوعي الظاهر مع فرويد و نيتشه و هذه خلفيات فلاسفة الاختلاف (فوكو، دريدا ..) و كذلك مدرسة الحوليات الفرنسية .

فبفهم هذه التحيزات المعرفية والمنهجية يتضح جليا أكبر الإشكالات في نظرية التأويل الغربية للبحث عن حدود التأويل وهذا الإشكال هل كان في مفهوم التأويل أم في الممارسة ؟ أم هي في ذات الشخص المؤول ؟ أم في النص نفسه ؟ ومن هذه النتيجة بدأت مشاريع الحداثة العربية (لإعادة) قراءة التراث (المعصوم وغير المعصوم) و (تفكيكه) لإعادة (كشف) التوظيفات الأيديولوجية لحراس الحقيقة ولفهم الموثوقية المطلقة للنصوص المقدسة كما يسميهم (أركون)، فصار الله مفهوما نفسيا ليس له ما صدق فقط هو في (الشعور) من صنع الإنسان ، وتظهر النبوة والوحي بمعاني فلسفية كأنها (قوى نفسية) فقط ، فلا يصير (للأمر والنهي) في الشرع من معنى ، ولا العبادة ولا حتى الامتثال للنص (العائم) بين المعاني لا قطع فيه ولا بت .

ومن هنا صار مشروع التجديد الحداثي هدميا بامتياز (نبش الأصول وتعرية الأسس وفضح البديهيات) كما زعموا للتحرر من سلطة النص وذم التقليد وهدمه بتقليد جديد تحت اسم براق هو : " إعادة القراءة "

– **إشكالية البحث**: التأويل الغربي كان مرتبطا بسياق حضاري ومآل داخل الفكر الغربي نفسه ليتحرر من سلطة نص محرف، من أجلها بنى هذه الأدوات التأويلية للفهم الجديد للنصوص، وهذا ما قلدته مشاريع إعادة القراءة وبيئته في نقد التراث والنص (المعصوم) واستردت جميع الإشكالات لإعادة التوظيف (خصومة الكنيسة ورجال الدين للعلم ، حراسة الحقيقة ، الحقيقة المطلقة، نظرية تاريخية النص ..) ، فهل الحداثة العربية تريد الوصول للنهاية الحداثية الغربية وهي (التفكيك) ؟ حيث الفوضى والضياع والتشتت ؟.

ومن الدراسات السابقة في هذا الموضوع :

1- إشكالية تاريخية النص الديني لأستاذنا الدكتور مرزوق العمري

2- التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي لأستاذي الدكتور سرحان بن خميس

3- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر للدكتور خالد السيف

4- موقف الفكر الحداثي العربي في أصول الاستدلال في الإسلام للدكتور محمد القرني

و كذلك دراسات طه عبد الرحمن و عبد العزيز حمودة وكذلك المسيري من أكثر الدراسات المعمقة التي استفدت منها كثيرا في البحث ، ولقد اقتضت ضرورة البحث على تقسيمه على النحو التالي :

مقدمة

المبحث الأول : نشأة الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي

المطلب الأول : لمحة تاريخية نقدية

المطلب الثاني : أهم المؤثرات الفكرية في الهرمنيوطيقا

المطلب الثالث : من نظرية المعنى إلى نظرية الفهم

المبحث الثاني : مناهج مشاريع إعادة القراءة

المطلب الأول : الإصلاح الديني و النقد الكتابي

المطلب الثاني : نظرية تاريخية النص(بين التنظير الغربي والتطبيق العربي)

خاتمة .

ويتوقع الباحثُ أن يحقق أهدافا علمية من خلال هذه الدراسة، منها:

1- نقد الدِّراسات الحداثية المعاصرة خاصة في جانبها التأويلي الحديث وتبين الجذور الفلسفية الغربية الخفية وراءها .

2- العودة لضبط نظرية المعرفة و التي هي محركة الأفكار المنهجية في الفكر التأويلي الغربي والتي قلدته مشاريع إعادة القراءة العربية .والله أسألُ أنْ يضع لهذه الدراسة الحُظوة والقَبول، وأن ينفع بها ، وأن يجعل عملنا خالصا لوجهه تعالى، وصلَّى الله وسلَّم وبارك على نبي الرَّحمة ، سيدنا محمَّد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليما كثيرا.

تمهيد :

كانت محورية مسألة الإنسان في الفهم والتأويل في الفلسفة الغربية ، والتي ركزت على جانب النص للمحافظة عليه من أي إكراهات قسرية، قد يتعرض إليها من أي فهم أو تأويل. لذا كان أهم جانب اهتم به الفكر الغربي هو مسألة النص ، فجاءت جهود الفلاسفة الغربيين لمعالجة مسائل (المؤلف /النص /المتلقي) ، وكيف يستمد هذا النص حياته من انقطاعه عن مؤلفه تاريخيا ، ثم كان البحث منصبا : هل دلالة النص تختلف باختلاف التاريخ الزمني أو باختلاف المتلقي أو الفهم المسبق ؟ ، أو هل للنص دلالة ذاتية كامنه في بنيته الأصلية ؟ .

و لهذا صار التأويل من أهم القضايا التي شغلت الفلسفة الغربية ، وأعطيت له الصدارة حتى قال (**نيتشه**): " ليست هناك حقائق هناك تأويلات فقط "[1] . وكما قال (**هايدغر**) : " الفلسفة نفسها يجب أن تكون مؤولة"[2] ، وأما في مجال الأدب فقد قال (**هيرش**) : " إن فلسفة التأويل ينبغي أن يكون لها مكان الصدارة والتمهيد في دوائر الأدب " .

مع أن نظرية التأويل أخذت بعداً فلسفيا بعد ذلك خاصة في التوجهات الفلسفية النقدية، لتجعل نفسها السبيل الوحيد بفهم النص ،بغضّ النظر عن التطورات التي

[1] – انظر : تأويلات وتفكيكات ، محمد شوقي الزين ص 17 بدون عزو .
[2] –انظر : نظرية التأويل ، مصطفى ناصف ص 17.

لحقت مدلول مصطلح (**الهرمنيوطيقا**) في الفلسفة الغربية من تغليب جانب المؤلف إلى تقديم النص ثم إلغائه تمهيدا لإلغاء الكل [3] . وفي ما يأتي نلخص تاريخ مفهوم التأويل و استعماله في الفكر الغربي .

المبحث الأول : نشأة الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي

لقد استعمل التأويل منذ القدم ، أين وجد أي نص يطلب فهمه ولا يراد إلغاء هذا النص ، خاصة إذا كان (**دينيا**). فنجد أن التأويل في زمن اليونان كان لمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لمحاولة تبرير أن هذه النصوص الدينية لا تصادم العقل ، ولكن في عصور الظلام في أوروبا وبعد فرض الكنيسة تفسيرها الوحيد وإلغاء كل تفسير مخالف ، و محاصرة الفلسفة والعلم إلا ما رضيت عليه الكنيسة . فهذا الجمود الذي مهد للإصلاح الديني على يد (**ما رتن لوثر**) ، ثم تتابعت المناهج لتفسير هذا النص بعد أن ترك الإصلاح الديني (النص) يفهم من أي قارئ، فهذا جعل وجود منهج لفهم النص الديني ضرورة ملحّة . لقد كان التأويل حاضرا في الثقافة اليونانية رغم أنه لم يشتهر كمصطلح له منهج مستقل ، وأول من استخدم هذا المصطلح "**الهرمنيوطيقا** " هو (**أرسطو**) في كتابه "**الأرغنون** " و قد عنى به علم الدلالة [4] .

مفهوم الهرمنيوطيقا :

كلمة "**الهرمنيوطيقا** " من الفعل **Hermeneuein** وتعني : تفسير[5]، وقد تعني هذه الكلمة في جانب خاص تفسير نصوص فلسفية أو أدبية ، وبنحو خاص شرح الكتاب المقدس ، وتقال هذه الكلمة أيضا على ما هو رمزي [6]. و في أصل الكلمة

---

[3] – انظر: ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 72.

4 انظر : الفلسفة والتأويل ، نبيهة قارة ص 7.

[5] انظر : المورد ، منير البعلبكي ص 424.

[6] انظر : موسوعة لالاند الفلسفية 555/2.

يربطها كثير من الباحثين (**بالإله هرمس**) كما قال (**جادمير**) [7]، وأما (**هرمس**) [8] ، فهور رسول آلهة الأولمب ، والذي ينقل لغة الألهة ومقاصدهم للبشر.

كما ذكر في الإلياذة ويلخص (**هايدغير**) هذه العلاقة بين التأويل وشخصية (**هرمس**) لقوله: " إنه لما يحمل أعمق المغزى وأبلغ الدلالة أما (**هرمس**) هو رسول الآلهة وليس مجرد رسول بين البشر بعضهم لبعض، وذلك أن الرسالة التي يحملها (**هرمس**) ليست رسالة عادية . التأويل في أسمى معانيه هو أن تكون قادرا على فهم هذه الأنباء المقدورة ، أن تؤول هو أن تستمع أولا وعندئذ تصبح أنت نفسك رسول الآلهة " [9].

وبهذا صار الفكر الفلسفي اليوناني يحاول تبيئة المجازات الإلهية ونقلها لخطاب البشر وفك الشفرات إلى المتلقي ، وهذه كانت عملية (**هرمس**) ، والتي سار على دربها بعض الفلاسفة اليونانيين كما فعل (**زينون الرواقي**) في تأويل أعمال (**هوميروس**) "**صاحب الإلياذة والأوديسا** " تأويلا رمزيا حيث فسر كبير الآلهة (**تزوس**) بأنه "**اللوجس**" أي العقل الأول [10].

المطلب الأول : الإصلاح الديني و النقد الكتابي

كان أهم ما فتحه (**مارتن لوثر**) هو **موضوع الفهم وتأويل الكتاب المقدس** ، والذي دعا ضرورة إلى البحث عن المنهج في تفسير النص الديني ، ومع هذه الحاجة للمنهج للتفسير فقد أدخل (**سبينوزا**) مقولة مهمة كانت سببا في شقائه عن أهل ديانته ''**اليهود** '' واتهامه بالإلحاد في كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة** وهي مسألة : **التاريخية** ، والتي تعتبر من أهم الأسس لنظرية التأويل الحديثة ، وستستفيد منه

[7] انظر : فلسفة التأويل الأصول والمبادئ الأهداف ، جادمير ص 61 .
[8] انظر : المعجم الفلسفي ، مراد وهبة ص 716.
[9] انظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ص 28 .
[10] انظر : مذاهب الإسلامين ، عبد الرحمن بدوي ص 755.

الهرمنيوطيقا الرومانسية ،وكذلك **الهرمنيوطيقا الفلسفية** ليس مع النص الديني فقط ، بل مع جميع النصوص .

وكان أهم سبب دعا إلى التأويل ، هو التعارض بين الإيمان والعلم ، ومن أهم التأويلات السابقة التي مورست على النص المقدس التالي :

أولا : التأويل عند القديس أوغسطين : كان دخول الفلسفة اليونانية إلى حقل التفكير الأوروبي ، في حدود القرن الرابع ميلادي والذي تولى فيها مهمة الدفاع عن العقائد آباء الكنيسة ، ومن أهم من دخل هذا المعترك من أجل فهم الكتاب المقدس فهما لا يخالف الكنيسة و يتماشى مع العقل هو (**القديس أوغسطين**) .

ويدور (**توفيق أوغسطين**) ، على أن العقل غير قادر وحده على فهم الحقيقة الكلية ، و لكن النص المقدس يستطيع ذلك وحده . وهذا ما كان يؤكده دفاعا عن النص المقدس ضد هجمات الفلسفة اليونانية ، على النص الديني في العصر الوسيط محاولا تطويع العقل للدفاع عن الإيمان بقوله : " ليس الإيمان عاطفة غامضة وتصديقا عاطلا من الأسباب العقلية، ولكنه قبول عقلي لحقائق إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية .وهنا الإيمان سابق للتعقل معين عليه " [11] .

ثانيا : التأويل عند توما الإكويني : كان (**توما الإكويني**) في القرن الثالث عشرة الميلادي متأثرا بفلسفة "**أرسطو**" ، ولهذا قال : أن للفلسفة حقيقة وللكتاب المقدس حقيقة ، فلا تناقض بينهما فلكل منهما نظام معرفي مستقل ،وهذا ما يعرف في الحقل الفلسفي بالحقيقة المزدوجة ،والتي دخلت الحقل الفلسفي الغربي مع فلسفة (**ابن رشد الحفيد**) ، وهي الفكرة التي أعادها (**سبينوزا**) فيما بعد وطورها ليتم العمل كانط إلى

[11] انظر : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، يوسف كرم ص 29 . و أنظر أيضا نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ترجمة وتعليق : حسن حنفي ص 14 .

النهاية الأخلاقية لفلسفته كما سيأتي .

ولهذا قال (**توما الإكويني**) : " ما من حقيقية من حقائق الإيمان يمكن أن تبطل حقيقة من حقائق العقل أو بالعكس ،تبقى الفلسفة خادمة للإيمان " [12].

ولكن هذا التوفيق من (**أوغسطين**) و(**توما الإكويني**) قد أخذ منحى مختلف في الفلسفة المعاصرة والحديثة ،خاصة بعد الإصلاح الديني مع (**مارتن لوثر**) في القرن **الخامس عشر الميلادي** ، بنزع الوساطة بين الله والإنسان ومنحه حق الفهم للنص المقدس دون رقابة الكنيسة، ولا وصايتها ومع هذه الثورة **البروتستانتية** دعت الحاجة لمنهج واضح لتفسير وتأويل وفهم النصوص الدينية ، وقد كان أول كتاب في هذا المجال حمل اسم (**الهرمنيوطيقا**) سنة 1645 ل"**دان هارو**" ذكر فيه منهج لتفسير الكتاب المقدس كما قال(**جادمير**)[13].

لقد كانت **الهرمنيوطيقا** في بداياتها تصب اهتمامها حول النص الديني وفقط ولا تهتم لغيره . لذا نجد في تعريفاتها الأولى منحصرة في تفسير النص الديني وقد قال بعض الباحثين أن : " الحق أن هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنص الأدبي ، وإنما هو من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتخذة لتأويل النصوص الدينية والفلسفية عامة ، ونصوص التوراة خاصة، حتى قيل له (**التأويل المقدس**)، ثم تُوسّع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي فأمسى يطبق على تأويل كل ما هو رمزي " [14].

---

[12] انظر : تاريخ الفلسفة، إميل برهييه 3/174 ،175.

[13] انظر: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، جادمير ص 65، 66 ، الهرمنيوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح، حميد سمير، ص 10، 11 ، إشكالية القراءة وأليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ص 13 ، دليل النظرية النقدية المعاصرة ، بسام قطوس ص 203.

[14] التأويلية بين المقدس والمدنس، عبد المالك مرتاض ، مجلة عالم الفكر ، ع1،سبتمبر 2000،ص 264 ،نقلا من : إشكالية التأويل المعاصر عند محمد شحرور ،خالد أبو حيط ، مجلة الحياة الطيبة ، ع8، ص 239، 240.

ورغم ذلك فهذه **الهرمنيوطيقا** التي اصطلح عليها فيما بعد **بالهرمنيوطيقا الكلاسيكية** لا تمانع من إكتشاف قصد المؤلف وفهم النص فهما موضوعيا ، فتكون أشبه بالتفسير بالمعنى التقليدي والذي ستعتريه هزة إصلاحية جديدة مع (**سبينوزا**) في القرن السابع عشر الميلادي .

- **نقد سبينوزا للنص المقدس :**

كانت التأويلات والفهم للنص المقدس زمن (**سبينوزا**)، في مواجهة حادة مع العلم الطبيعي والذي أدى إلى تبني بعض الفلاسفة لمسائل نقدية جديدة في النص الديني ، وكان (**سبينوزا**) ممن نحا هذا المنحى التأويلي بالنقد الكتابي وتبعته المدارس الحديثة والمعاصرة في ذلك .

وتدور فكرة (**سبينوزا**) في نقده للنص الديني ،بتميزه بين علاقة النص والعقل في نقد الكتاب المقدس بشكل يشبه ما ذهب إليه (**توما الإكويني**) بالتفريق بين مجال الفلسفة (**العقل**) ومجال **الإيمان** ، حيث يقول (**سبينوزا**) : "فقد اقتنعت اقتناعا جازما بأن الكتاب يترك حرية للعقل حريته الكاملة ، وبأنه لا يشترك مع الفلسفة في شيء بل إن لكل منهما ميدانه الخاص "[15] . ومع هذه المفاصلة عند (**سبينوزا**) فإنه يرى أن الوحي مستحيل إثباته فلسفيا [16]،وإنما يتقبله أخلاقيا [17].

وينتهي نقد (**سبينوزا**) للقول : بأن المنهج التاريخي في نقد النصوص الدينية – باعتبار أن النص زمن التدوين لم يسلم من تأثير البيئة والتاريخ و الظروف الاجتماعية – لهذا لابد من إعادة الفهم مع مراعاة جميع هذه الظروف ،حيث قال : "أنه لم تدون

[15] رسالة في اللاهوت والسياسة ، سبينوزا ص 116.
[16] انظر: ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 80 .
[17] انظر : رسالة في اللاهوت والسياسة.سبينوزا ص 362.

أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاص ، وفي عصر واحد يسري على كل الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة ، وقصد منها أناس معينون ، ودونت بحيث تلائم مقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء الناس ، وهذا ما تدل عليه رسالات الأنبياء الذين أرسلوا نذرا لكفار عصرهم وكذلك رسائل الحواريين "[18].

ولهذا انتهى **(سبينوزا)** بنقده الديني وبإتباع المنهج التاريخي ، إلى نتائج خرج بها عن المألوف . حيث اعتبر أن النبوة عبارة عن خيال[19] و كذب بالمعجزات [20] ، بل وكذب ببعض الأسفار المقدسة [21] لهذه الأقوال فاتهم بالإلحاد وكانت سبب شقائقه حتى آخر حياته .

- **نقد كانط للنص المقدس :**

إن ما فتحه **(مارتن لوثر)** في موضوع الفهم والتأويل للكتاب المقدس ، وما زاده **(سبينوزا)** في منهجه التاريخي ، كان أهم تطور في نظرية التأويل خاصة في جانب النصوص الدينية ، وهذا ما ستستفيد منه في **الهرمنوطيقا الرومانسية** وكذلك **الهرمنيوطيقا الفلسفية** في كافة النصوص فيما بعد .

وبالنسبة لـ **كانط** ، فقد أعطى دفعة قوية للمنهج السبينوزي في القرن الثامن عشر الميلادي لاستعماله نفس المنهج أي المنهج التاريخي وأيضا بعقيدته **البروتستانتية** ، وقد حاول **كانط** أن يبرهن على تاريخية الإيمان الكنسي بقوله :" إن الكنيسة قائمة على الإيمان الكنسي، ولكن ما يثبته التاريخ وما يثبته اللاهوت الحر هو أن الإيمان الكنسي قائم على الكنيسة أي : أن الكنيسة وجدت لظروف تاريخية معينة ثم فرضت الإيمان

[18] رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص 333.
[19] انظر : رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص 231 .
[20] انظر : رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص 214 .
[21] انظر : رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا ص 257.

بها "[22] ، ولهذا ينتهي **كانط** بمقولته المشهورة "إن الإيمان التاريخي قد مات "[23] وذلك لعدم تقبله للتفسير الحرفي وقال بضرورة تأويل الوحي ولو كان الأمر متعسفا ولكن لابد منه، ليتفق مع دين العقل و الأخلاق العلمية " ،لابد من أن يقوم الإيمان الديني بتأويل الإيمان الكنسي وتحويله إلى أخلاق عن طريق العقل حتى يتفق مع الإيمان الديني ..."[24]

المطلب الثاني : أهم المؤثرات الفكرية الحديثة في الهرمنيوطيقا المعاصرة

لفهم النظرية التأويلية الحديثة لابد من التنقيب في الجذور والتحيزات المنهجية ومحركات الأفكار الرئيسية وراء كل هذه المقولات الفكرية والتأويلية ، في جانب الفهم ودلالات الألفاظ والتي دعمت نظرية التأويل الحديثة وجعلتها بهذه الصورة المتطورة والتي نراها في مدرسة الارتياب[25] واللسانيات الحديثة، وارتباطها الوثيق بنظرية التأويل الحديثة .

الفرع الأول : مدرسة الارتياب

كان أهم ما عنيت به هذه المدرسة هو تزييف الوعي وأن الوعي ما هو إلا خداع، فالحقيقة لا تكون في الوعي المباشر أو الظاهر وإنما التأويل هو إزالة هذا الظاهر للبحث عن الباطن المستتر . وتمثل هذه المدرسة كما قال **(ريكور)** : في **(ماركس، نيتشه، فرويد)** رغم اختلاف فلسفاتهم إلا أنهم في مسألة تزيف الوعي ولابد من تأويله فإنهم يشتركون ، وقد أعادت هذه المدرسة شكية **(ديكارت)** في**(الأشياء)** وجعلتها في**(الوعي)** وهذا الذي عمل على تسريع حركة التطور في نظرية التأويل

---

[22] الدين في حدود العقل ، كانط ،نقلا من كتاب: في الفكر الغربي المعاصر .حسن حنفي ص 125 ..

[23] المرجع السابق ص 129.

[24] المرجع السابق ص 129.

[25] هذه التسمية مأخوذة من بول ريكور ، انظر من النص إلى الفعل، بول ريكور ص 101 ، وأنظر: صراع التأويلات، بول ريكور ص 191 ، انظر: ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 104.

الحديثة في الفكر الغربي [26].

فيعمل التأويل على مساعدة الذهن في التعرف على آليات حجب معرفة الحقيقة ،وهذا ما سيعطى بعدا منهجيا جديدا لنظرية التأويل في أواخر القرن العشرين خصوصا مع (**مشيل فوكو**) من أقطاب البنيوية و(**جاك دريدا**) رائد التفكيكية، اللذين سيجدان في مدرسة الارتياب السبيل الناجح في منهجهما التأويلي الهدمي .[27]

وقد ذكر (**فوكو**) بالغ تأثره **بنيتشه** حين قال : "إن تجربتي مع (**نيتشه**) وتجربتي مع (**هايدغير**) هما التجربتان الأساسيتان في مصيري الفلسفي، فمن المحتمل لو لم أقرأ (**هايدغير**) لما كنت قرأت نيتشه...فأنا نيتشوي بكل بساطة وأحاول قدر المستطاع انطلاقا من بعض النقاط وبالاعتماد على نصوص **نيتشه** أن أفعل بهذا ما يمكنني أن أفعله "[28] ، وكذلك الصلة بين التفكيكية ومدرسة الارتياب لم تكن خفية على النقاد في الفكر الغربي فقد وصف (**بول ريكور**) (**ماركس ، نيتشه ، فرويد**) بالمنهج التفكيكي [29].

فإن حضور الماركسية والنيتشوية و الفرويدية في فكر (**جاك دريدا**) ظاهر وبقوة ، حيث استعان بالمنهج التفكيكي المتمركز حول النص وبنى نظريته على ذلك لتكون بعد ذلك من أهم الامتدادات لنظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي ، و أيضا ستكون حاضرة وبقوة في تأويلات الفكر العلماني العربي في مجال نقد النصوص الدينية [30].

---

[26] انظر : الفلسفة والتأويل ، تبيعة قارة ص 25.

[27] انظر : ظاهرة التأويل الحديثة، خالد السيف ص 133، 136.

[28] انظر : حوار مع مشيل فوكو، مجلة كتابات معاصرة .المجلد الثاني،العدد الخامس كانون الثاني 1990، ص 98.

[29] انظر : صراع التأويلات، بول ريكور ص 193.

[30] انظر : ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 107.

أولا : التأويل الماركسي

رغم أن فلسفة (**ماركس**) هي في الأصل نظرية في الاقتصاد السياسي، إلا أن نظرياته الأساسية فيما يسمى بالماركسية كان لها تأثير في دراسة الآداب والنصوص الدينية في العلوم الإنسانية، فحتى الأدب "شأنه شأن أنماط الحياة العقلية الأخرى، خاضع في التصور الماركسي للقوى الاقتصادية والإيديولوجية وليس لأي قيمة فنية جوهرية أو مستقلة، هذا بالإضافة إلى الهيمنة التي تفرضها الحركة الأفقية التصاعدية للتاريخ ، والتي بمقتضاها يتحرك تاريخ الفن من البدائي إلى المتطور المعقد "[31].

فإن أهم ما يميز فلسفة (**ماركس**) هو قلبه لجدلية (**هيجل**) الروحية ، التي تجعل الحقيقة متمثلة في الوعي والذهن ليست في الواقع وأن جميع القوانين العلمية النابعة من الفكر هي أساس القوانين العادية الطبيعية والواقع[32]، فتكون فلسفة (**ماركس**) عكس الجدل الهيجلي ، وذلك بجعل الحقيقة الأساسية هي قوانين المادة والطبيعة لا القوانين النابعة من الذهن[33] . " فليس الوعي الذي يحدد الحياة وإنما الحياة هي التي تحدد الوعي "[34] .

وبذلك استبدل (**ماركس**) المثالية بالمادية ،وهذا ما سيؤثر على النظرة المعرفية لمدرسة الحوليات الفرنسية لتبنيها المنهج (الهيجلي / الماركسي) : "هذا الجدل الماركسي القائم أساسا على المادة ينظر إلى الوقائع الظاهرة و سلوك الأفراد والمجتمعات ، وان المحرك الأساسي لها ليس كما يبدو عليه الظاهر وإنما هو مرتبط ارتباطا وثيقا بالظروف المادية ، والتفسير الصحيح للوعي على الأساس الصحيح ،

---

[31] دليل الناقد الأدبي ، سعد البازعي وميجان الرويلي ص 324.

[32] انظر : فلسفة هيجل في : موسوعة الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي 2/ 576.

[33] انظر: المرجع في الفكر الفلسفي، نوال الصائغ ص223، موسوعة الفلسفة 2/407.

[34] انظر: الأيدولوجيا الألمانية، ماركس وإنجلز ص 16 .نقلا عن كتاب الفلسفة والتأويل نبيهة قارة ص 26.

هو التفسير الذي ينبع من المادة "[35] .

لهذا رأى (**ماركس**) أن الذي يحرك التاريخ هو الصراع بين الطبقات المتنازعة، وهذا هو الصراع المحرك الفعلي للتاريخ و ليس الأفراد العظام (أنبياء أو فلاسفة أو مصلحين ..)، فليس لهم دور أساسا في تحريك التاريخ ،بل يعتبره ماركس من تزيف الوعي الذي سعى للتخلص منه للوصول إلى الحقيقة المتمثلة في المادة [36].

وكما قلنا فإن **نظرية ماركس** تتمركز في جانب الاقتصاد ولكن فلسفته الأساسية هي عبارة عن التأصيل المادي لأساس العلم والفكر والبناء المادي ، وهذا جوهر فلسفته في (الفهم والتفسير) ، حتى مع النص الديني وهكذا يصير المنطلق الماركسي (أولية المادة على الفكر) ، وبهذه المقولة بنيت امتدادات جديدة لنظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي بتأويل الكثير من المفاهيم سواء كانت – عقائدية أو فكرية – بناء على أنها (نتاج الواقع) ، ومن باب تفسيرات المادة خرجت مقولة المفكر الماركسي (**ألتوسير**) " **لا توجد قراءة بريئة** ".

ثانيا : التأويل التشوي

قد ارتبط اسم (**نيتشه**) بالتقويض الجذري للدين والفلسفة والأخلاق ويشبه (**ماركس**) في جانبها التأويلي للوعي الظاهر والبحث عن المعنى الحقيقي، رغم اختلاف فلسفته عن (**ماركس**) من عدة جوانب ، ففلسفة (**نيتشه**) تتمحور باعتقاد أن : "في العالم من الأصنام أكثر مما فيه من الحقائق"[37]، ويقصد (**نيتشه**) بالأصنام (أصنام الأخلاق والسياسة والفلسفة) ، حيث جعل مهمة فلسفته الرئيسة كشف وبيان خداع هذه الأصنام ، وإظهار الوعي الحقيقي الذي ستر خلف هذه الأصنام ، وتحت

[35] أنظر : ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 109.

[36] انظر / موسوعة الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي 422/2، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص 402.

[37] أفول الأصنام ، نيتشه ص 6 .

مسميات وهمية وقد عدد نيتشة بعضها وأهمها وهي : المبادئ الأخلاقية والتصورات القروسطية لمفهوم الألوهية – حسب قوله –.

لهذا نجد أن (**نيتشه**) يفسر الخير والشر الذي ينبع من فكره الأخلاقي، لقوله : "ما هو الخير؟ إنه كل ما يربي الشعور بالقوة إرادة القوة والقدرة ذاتها داخل الإنسان . ما هو الشر ؟ إنه كل ما يأتي عن الضعف . ما هي السعادة ؟ الشعور بأن القوة تتنامى وأن المقاومة تتجاوز .. "[38]، فالفكرة الأخلاقية التي تزعمها (**نيتشه**) قائمة على تقديس القوة، فهو يرى أن إرادة القوة جوهر الوجود وبها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود فليس الوجود إلا الحياة وليست الحياة إلا الإرادة وليست هذه الإرادة إلا إرادة القوة وعي مقياس القيم [39]. وبهذا قسم (**نيتشه**) الأخلاق إلى أخلاق السادة وأخلاق العبيد ، وجعل من زيف الوعي أن تكون صورة الأخلاق في الرجل المسالم والمتواضع الوديع ، فهذه ليست أخلاق السادة المحاربون الباحثون عن الزعامة والسيطرة وإنما هي صفات العبيد التي لا مطمع عندها ولا سيادة " ، فتزييف الحقائق إنما جاء لتخفيف العبء عن كاهل المتألمين لأن تزييف الحقائق هنا هو الأنفع لجعل الوجود محتملا "[40] .

وأهم مقولة اشتهرت عن (**نيتشه**) والذي أراد من خلالها هدم مبدأ الحقيقة والمطلق هي مقولته (موت الاله) حيث قال :" إنه لأمر مستغرب ، ألم يسمع الشيخ في غابة أن الاله قد مات "[41].

---

[38] عدو المسيح ، فردنيك نيتشه ص 25 ، 26.

[39] انظر : ما وراء الخير والشر ، فردنيك نيتشه ص 246 ، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي 514/2 ، القيم عند نيتشه، أحمد عبد الحليم عطيه، مجلة أوراق فلسفة العدد الأول ص 8 ، 13.

[40] انظر : ما وراء الخير والشر ، فردنيك نيتشه ص 250 ، 277 ، موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي 511/2 .

[41] هكذا تكلم زرادشت.نيتشه ص 5 .

وقال في كتاب أخر "لقد مات الله سيبقى الله ميتا ونحن الذين قتلناه .."[42]، ومن أهم التفسيرات لكلام (**نيتشه**) السابق هو : "القضاء على بقايا الميتافيزيقا ، وإنكار وجود أي حقيقة ثابتة متجاوزة لعالم التجربة المادية المباشرة وعالم الصورة " [43].

وبهذا صار الأصل في الفكر القول بالسيرورة للمفاهيم التي كانت محل ثبات، فأخذت النظرية التأويلية الحديثة هذه الأفكار ووظفتها في نقدها للنصوص ، سواء كانت دينية أو أدبية لتساهم في الأخير في بناء القول ب (موت المؤلف) .

ثالثا : التأويل الفرويدي

قد دفعت أبحاث (**فرويد**) في تحليله النفسي إلى التشكيك في الوعي الظاهر للسلوك الإنساني من حيث الدوافع والانفعالات، وأن جزءا كبيرا من دوافع الإنسان وسلوكاته لها أبعاد خفية في النفس وهي المحرك الفعلي لها ، وبهذا يتفقان (**ماركس ونيتشه**) في أن : الدوافع للظواهر قد تكون حجبا مخفيا ، ولهذا قال (**فرويد**) : أن اللاوعي يبنى واقعا بناء على رغبات مكبوتة ، ومهمة التأويل الفرويدي هي : الكشف عن هذا الخداع في الوعي وبيان أن الحقيقة كامنة في اللاشعور لهذا يقول :" إننا نتقبل بهذه كشف كل اعتراض يقول : إن اللاشعوري لا يطابق أي واقع بالمعنى العلمي للكلمة، وأنه ليس سوى أسوأ الفروض ، بما أن اللاشعور الذي نريد إنكار واقعيته يتمخض عن نتائج واقعها ملموس والسهل المتناوب كالفعل الوسواسي "[44].

وقد استعمل (**فرويد**) منهجه التأويلي في بعض المجالات الأدبية والفنية وحتى الدينية ، فبتحليله لأعمال (**ليوناردو دافينشي**) توصل إلى رأي قاطع أنه كان يعاني من

---

[42] انظر : العلم الجذل، نيتشه ص 118 .

[43] انظر : نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر ، عبد الوهاب المسيري، مجلة أوراق العدد الأول ص 98 ، 99.

[44] مدخل إلى التحليل النفسي، فرويد ص 259 نقلا عن الفلسفة والتأويل ، نبيهة قارة ص 31، أنظر: ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 116 .

الشذوذ الجنسي ،وأيضا توصل لرأي قاطع أن الأديب الروسي (**فيودور ديستوفسكي**) مصاب بالصرع [45]، وكذلك في النصوص الدينية فقط طبق نفس المنهج بعد دراسته للأديان التوحيدية كما جاء بها موسى –عليه السلام – من وجهة نظر التحليل النفسي والتي انتهى فيها أن التوحيد يرجع إلى العقدة الجنسية الأولى في التاريخ البشري وهي جريمة قتل الأب البدائي على يد أبنائه الطامعين في نسائه [46] ، وقد كان فرويد يحاول تفسير بعض عقائد النصرانية بناء على هذه القصة مثل الخطيئة الأصلية وغيرها [47].

لهذا نلاحظ من فلسفة (**فرويد**) في الوعي واللاوعي انبثق المنهج النقدي للنصوص القائم على التحليل النفسي وصار التأويل الفرويدي تأويلا حاضرا في الثقافة الحديثة ، بل وشكل مدرسة في النقد وتفسير النصوص يسعى إلى التركيز على نفسية مبدع النص ، مع أنه تجاوز المنطلقات التي حددها (**فرويد**) إلى مجالات عديدة لكنه ظل يحافظ على التوجه الفرويدي النفسي إجمالا.

الفرع الثاني : اللسانيات الحديثة:

تعتبر اللسانيات الحديثة أبرز عنوان عريض تندرج تحته العديد من العناوين الفرعية المتعددة والتي تنصب في خدمة النص وموضوع الدلالة والصوتيات والذي يعرف بأنه :" عبارة عن العلم الذي يدرس اللغة البشرية من أجل اكتشاف القوانين والأحكام العامة المشتركة بين البشر في جانبها اللغوي "[48].

وإن كانت اللسانيات بدأت في الغرب متأخرة نسبيا لتصير منهلا خصبا لنظرية التأويل في الفكر الغربي الحديث بعدما عالج (**دي سوسير**) كثيرا من الأبحاث

---

[45] انظر: في النقد والنقد الألسني : إبراهيم خليل ص 41 .

[46] انظر : لهذه القصه المتخيلة والتي يبنى عليها منهجه وفهمه في كتاب موسى والتوحيد ، فرويد ص 112 وما بعدها .

[47] المرجع السابق ص 187.

[48] مدخل إلى الألسنية ، بول فابر وكريستيان بايلون ث 9 .

الألسنية المتعلقة بالأصوات والتراكيب والسياق ووظائف اللغة وغيرها ، وما يهمنا في بحثنا هي المباحث المتعلقة بالدلالة والتي كان لها الأثر الكبير في دفع عجلة التأويل سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي المعاصر من خلال محورين أساسيين [49]:

المحور الأول : الدال والمدلول بدلا من اللفظ والمعنى

كان الفكر اللغوي الغربي وحتى العربي القديم يرى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاحية مباشرة، فكانت اللغة بهذا المفهوم عبارة عن نظام من العلامات ، حتى جاء (**دي سوسير**) وأضاف إلى مفهوم العلامات بعدا جديدا باستعمال الدال والمدلول بدلا من اللفظ و المعنى، وجعل المدلول يمثل أحد جانبي العلامة اللغوية التي لا تدل على شيء ، بل تحيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة المدلول دون الشيء ، وكذلك الدال ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب ، بل هو الصورة السمعية وهذه النتيجة التي توصل إليها (**دي سوسير**) أن العلامة اللغوية عبارة عن وحدة مزدوجة يترابط فيها العنصران : المفهوم و الصورة السمعية ارتباطا وثيقا بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الآخر [50]، يقول (**دي سوسير**) :" إن العلامة اللسانية لا تربط شيئا باسم بل تصوره بصورة سمعية، وهذه الأخيرة ليست الصوت المادي الذي هو شيء فيزيائي صرف بل هو الدافع النفسي لهذا الصوت، أو التمثل الذي تهبنا إياه شهادة حواسنا "[51] . إلا أن (**دي سوسير**) جعل العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية ، فلا توجد علاقة حقيقية بين الدال والمدلول كما قال :" وذلك لتعريفنا العلامة أنها مجموعة ما ينجم عن ترابط الدال والمدلول، وهكذا فكرة (أخت) لا

[49] ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 119.

[50] أنظر: نظريات من التراث العربي في اللسانيات الحديثة، حلام الجيلاني، مجلة الدراسات اللغوية ، المجلد السادس ، العدد الأول ، ربيع الأول 1425 هـ ..

[51] محاضرة في الألسنية العامة ، دي سوسير ص 88.

ترتبط بأي صلة داخلية مع تعاقب الأصوات أ خ ت تلك التي تقوم مقام الدلالة بالنسبة لها ، ويمكن تمثيل هذا الأخير بأي تعاقب آخر أيا يكن شكله، وحجتنا في ذلك إنما الاختلافات القائمة بين اللغات " [52] .

المحور الثاني : اللغة بوصفها حراكا اجتماعيا

بعد أن استبدل (**دي سوسير**) ثنائية اللفظ والمعنى بثنائية الدال والمدلول ، لأنه كان يرمي إلى تحرك الدلالات اللغوية من خلال هذه الثنائية، لما جعل المدلول ليس هو نفسه الشيء بل هو ما تحدثه الصورة الصوتية في الذهن للدلالة على هذا الشيء المراد ، وهذا هو الجديد في الحقيقة الذي أحدثه (**دي سوسير**) في موضوع دلالات الألفاظ ، فالمعنى الناتج من تمازج ما تحدثه الصورة الصوتية بالصورة الذهنية ليس ثابتا في نفسه بل هو متغير بناء على أن اللغة فعالية اجتماعية تعيش في الوعي الجمعي، وهي بذلك تعيش فوق الظاهرة الفردية يقول (**دي سوسير**) :"اللغة نتاج للقوى الاجتماعية ومجموعة المواصفات التي يتبناها الكيان الاجتماعي وهذه القوى تعمل بفعل الزمن في قوانينه في التغيير والصيرورة ، وما كان يظهر من ثبات اللغة فهي بحسب تموضعها في الزمن نفسه "[53].

وبهذه التقريرات جعل (**دي سوسير**) يقول : أن لا مرجعية للمدلول في القاموس والمعجم بل في النظام اللغوي العام الذي يتسم به اللغة في كل مرحلة ليعكسه الواقع الاجتماعي والبنية المعرفية في كل مرحلة من المراحل [54] ، فإن ربط حركة التغير في جانب الدلالات اللغوية من (**دي سوسير**) بالسلطة الاجتماعية وحركة المجتمع يحيلنا مباشرة إلى عالم الاجتماع (**دوركايم**) وهذا يظهر جليا حضوره في فكر (**دي سوسير**)

[52] محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير ص 90 .
[53] المرجع السابق ص 96.
[54] أنظر : مبادئ اللسانيات العامة، أندريه مارتينيه ص 175، 179.

الألسني وتأثيره بفكر (**دوركايم**) الجمعي [55]، فهذا التطور الذي دفع به (**دي سوسير**) للمباحث الألسنية من فصل بين الدال وأي مدلولات خارجية ، وهذا ذروة التطور في المبحث الألسنية والذي سينتهي مع شتراوس للقول أنه "**لا وجود للمدلولات بل يوجد دلالات فقط** " . و بهذا فتح المجال للقول ب(**لا نهائية التأويل**) [56].

المطلب الثالث : من نظرية المعنى إلى نظرية الفهم

استقر الصراع بين النظريات التأويلية في الفكر الغربي بين البنيوية والتفكيكية وما تفرع عنهما من نظريات ، إلى انتقال البحث التأويلي من نظريات المعنى إلى نظريات الفهم ، وذلك أن البنيوية أرادت من الناحية الفلسفية أن تبتعد عن الاتجاهيين المتقابلين آنذاك : "اتجاه الوجودية المغرق في نظرية المركزية الإنسانية ، واتجاه المنطقية الوضعية المغرقة في الموضوعية المتطرفة " ، ووجدت ما تسعى له في مفهوم البنية اللغوية [57]، وهذا الذي لم تقبله التفكيكية لمفهوم اللغة عموما عند **دي سوسير** لأنه لا يزال ملوثا بالميتافيزيقا ، فهو وجود عقلي يشبه **مقولات كانط** الفطرية المتجاوزة لعالم التفاصيل الحسية و الصيرورة ، حيث قامت التفكيكية على الشك في كل الأنظمة والقوانين ، واستبدلت ب "النموذج ": ذاتية القراءة ورفض نهائية النص أو إغلاقه لتصل إلى نظرية لا نهائية المعنى .[58]

فبعد أن تم للإتجاه الحسي التجريبي التشكيك في إمكانية المعرفة اليقينية الموضوعية

---

[55] انظر: مدارس اللسانيات التسابق والتطور، جفري سامسون ص 39 ، 40 ، نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى ، بول ريكور ص 25، 26 .

[56] انظر : المرايا المحدبة ، عبد العزيز حمودة ص 239.

[57] انظر : رهان التأويل ، محمد بو عزة ، مجلة ثقافات ، البحرين، ربيع الثاني 2004،العدد 21 ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، كيحل مصطفى ص 245، والحداثة وما بعد الحداثة ، المسيري ص 69، البنيوية وما بعدها –تحرير جون ستروك– ترجمة : محمد عصفور ص 13، 27.

[58] انظر : المرايا المحدبة : من البنيوية إلى التفكيكية ، عبد العزيز حمودة ص 9، 10، 177 وما بعدها .

ولم تفلح محاولة عقلانية كانط النقدية في ردم الهوة بين عقلانية ديكارت وشكية هيوم فانتهى الأمر به للقول بنسبية الحقيقة المتمثلة في تفريقه بين إدراك ظواهر الأشياء الممكنة وإدراك الأشياء في ذاتها غير الممكنة بالنسبة له ، ومن ثم ظهرت النسبية ونظريات عدم "**التحدد**" الكوانتم والتي تصر على أن الذات الإنسانية لا تدرك الواقع بشكل دقيق ، وأن الواقع نفسه متغير متحول لا يمكن القيض عليه ولا الإمساك به . وظهرت الفلسفات التي سددت ضربة قاضية إلى الثبات في كل أشكاله الممكنة في الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية وإنما هو تغير مستمر وصراع دائم. وتم تقويض الطبيعة الإنسانية وجوديا ومعرفيا فالإنسان ما هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية، وإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانيا وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية ورغباته، ومن ثم فلا يمكن بناء أنساق معرفية وأخلاقية مشتركة تستند إليها الطبيعة الإنسانية ، فقد كان هذا هو التأسيس الفلسفي الذي قام عليه التحول من نظرية المعنى إلى نظرية الفهم أو من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة أو من موضوعية التأويل إلى ذاتية القراءة .[59]

فقد كان الأصل الأولي التأسيسي الذي قام عليه منطلق التأويلية الحديثة هو إقامة الفهم بدلا عن المعنى والانتقال من النظريات التي كانت تبحث عن المعنى الحرفي أو المجازي إلى النظرية التأويلية الحداثية "نظرية الفهم " والتي ترفض التفسير الحرفي والمجازي [60]، حيث اعتبر **بول ريكور** هذا التحول في نظرية التأويل بالثورة الكوبرنيكية الأولى في تاريخ الهرمنيوطيقا ، إذ كان التحول فيها كما يقول : "من سؤال ما معنى النص في الهـرمنيوطيقا الكلاسيكية إلى سـؤال ما الفهـم في الهرمنيوطيقا

[59] انظر : الحداثة وما بعد الحداثة ، للمسيري ص 16، 29 ، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني ص 188.

[60] انظر : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، عبد الكريم شرفي ص 24.

الحديثة "[61].

* **نظرية الفهم عند شلاير ماخر ودلتاي :** إذا كان التباعد بين زمن " تولد النص " وزمن فهمه يظل يمتد، فإن المنطق يقضي بأنه لابد من وضع قواعد وأصول تضبط فهم النص، وهو ما سعى إليه **شلاير ماخر** حيث انطلق من مبدأ أولية سوء الفهم ودعا لحاجة تأسيس علم أو فن للتأويل يعصمنا من سوء الفهم [62]. وقد لاحظ **جادمير** أن التأويل عند **شلاير ماخر ودلتاي** كان يركز كثيرا على البعد النفسي السيكولوجي لمؤلف النص، ومن ثم التعامل مع النص على أنه تعبير عن مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية، وأن التأويل من هذا المنظور هو القدرة على إعادة بناء النص بناء على مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية كما كانت وفق إجراءين جوهريين : "ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية (**شلاير ماخر و دلتاي**)، 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 أي انفتاح النص على الوجود الاجتماعي والتاريخي ".[63]

* **نظرية الفهم عند هايدغير و جادمير :** اعتبر **جادمير** وريث فكر **هايدغير** والذي كانت لحظته منعطفا حاسما في التفكير الفلسفي وفي الممارسة التأويلية، خاصة بتحريره النشاط الفلسفي من هيمنة الضوابط العلمية الصارمة وما صحبها من أطر إجرائية في

---

[61] انظر: الهرمنيوطيقا والفلسفة ، عبد الغني بارة ص 124، 125 ، 186، ومن فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، عبد الكريم شرفي ص 18، 24، 36. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام محمد القرني ص 189.

[62] انظر : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ،عبد الكرين شرفي ص 25، 26.

[63] انظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر أبو زيد ص 20، 21 ، ومن فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، عبد الكريم شرفي ص 36 .

تحديد الفهم إلى جعل الفهم إمكانية وجودية غير ثابته، تتفاعل فيه الذات المؤولة مع النص على سبيل الاختلاف الوجودي لكل طرف لا على سبيل التطابق والمماثلة[64]، وهذا ما أتمه **جادمير** وجعله مشروعه الذي عُرف بمشروع **فهم الفهم** ووضع له كتابه المعنون ب"**الحقيقة والمنهج** "إشارة منه إلى أن الحقيقة أكبر من أن يحيط بها منهج مهما تغنّي بالعلمية والموضوعية. ودعوة إلى تحرير الحقيقة من قيود المنهج. والذي استقبل بحفاوة غير معهودة من قبل أنصار العقلانية النقدية ودعاة العقل الجدلي وأصحاب النقد التفكيكي .[65]

وإن كان الفهم مع **هايدغير** هو نمط وجود، فإنه مع **جادمير** بالإضافة إلى ذلك بحث في تشكل هذا الفهم ، على اعتبار أن محور الممارسة التأويلية عنده يتمثل في قضية الفهم كيف يتحقق، وكيف يكون؟[66].

وهكذا تصل النظرية التأويلية الحداثية إلى التفكيكية التي ارتبطت **بجاك دريدا** والتي تنتمي في جذورها الفلسفية إلى **نيتشه** ، حيث وجدت نزعته الهدمية واللاعقلانية صدى مناسبا لدى التيار الفكري الذي عرف ب "فلاسفة الاختلاف أو الشك أو التفكيك" وهكذا نجد أثرا ل **"نيتشه** " في فلسفتهم جميعا .

إن التفكيك كما ينتقده **امبرتو إيكو** يعني أنه يستحيل القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف يرجحه التأويل من بين احتمالات عدة .[67]، ويقول **على حرب** عن التفكيك "يقطع الصلة مع المؤلف ومرادة ومع المعنى واحتمالاته .به

---

[64] انظر الهرمنيوطيقا والفلسفة ، عبد الغني بارة ص 225، 236 ، 239 .

[65] انظر : مدخل إلى الهرمنيوطيقا ، عادل مصطفى ص 274 وما لعدها ، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني 202

[66] انظر: الهرمنيوطيقا والفلسفة ، عبد الغني بارة ص 265، 266.

[67] انظر : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ،عبد الكرين شرفي ص 59.

يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لا بصفتها إشارات تدل أو علامات تنبئ ..ولهذا فإن التفكيك يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله.. "[68]

* **امبرو ايكو وحدود التأويل :** لقد سعى **إيكو** إلى محاولة الدفاع عن شرعية نظرية (التأويل المفارق) ولكنه في الوقت نفسه جعل (محدودية التعددية) بالهجوم على تفكيكية **جاك دريدا** و الانتصار لما دعا إليه **شلاير ماخر** من نظريته في سوء الفهم لمشروع حدود التأويل . أملا منه في إيقاف مد التفكيكية لكي لا تكون النتيجة الحتمية للنظرية التأويلية الحداثية هي التفكيك والهدم .

إلا أنه في الحقيقة أن **إيكو** يحاول أن يسير عكس إتجاه النظرية التأويلية وهو يستعمل نفس أدواتها وهو ما جعله يتناقض بين وضع قواعد تحكم العملية التأويلية وبين استعمال النص وتأويله [69] ، وهذا النوع من التأويل ما يدافع عنه "**امبرتو ايكو**" في حدود التأويل ويقول :"حاولت أن أبرهن أن مقولة السيموزين اللامتناهية يجب ألا تقودنا إلى القول بغياب قاعدة للتأويل. فالقول بأن التأويل قد يكون لا متناهيا لا يعني غياب أي موضوع للتأويل . كما لا يمكن القول بأن هذا التأويل تائه بلا موضوع ولا يهتم سوى بنفسه، فالقول بلا نهائية النص لا يعني أن كل تأويل هو بالضرورة تأويل جيد "[70] و هذا أيضا كان موقف **ريكور** من نظرية **هايدغير** واعتبار عملية الفهم والتأويل مسألة تتجاوز إطار المنهج .[71]

وبهذا تنتهي التأويلية الحداثية إلى **الهدم** الصريح للنصوص بالتأويل اللامتناهي كما أكد **رولان بارت** أنها النتيجة المنطقية لمسار التأويلية الحداثية .

---

[68] الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة ، على حرب ص 22.

[69] انظر: حدود التأويل ، امبرتو إيكو ، والتأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، ترجمة : سعيد بنكراد .

[70] التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، ترجمة : سعيد بنكراد . ص 21.

[71] النظرية التأويلية عند ريكور ، حسن بن حسن ص 40.

المبحث الثاني : مناهج مشاريع إعادة القراءة

المطلب الأول : لمحة تاريخية نقدية

إن الاعتزاز بالإيمان والإسلام يُخرج من القلب الانهزام والانبهار بمخرجات الحضارات الأخرى سواء في جانبها المادي العلمي أو جانبها الفكري ، ففي أواسط القرن **الخامس هجري** تأمل **شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي (ت 481 ه)** كيف انبهر بعض المنسبين للعلم الشرعي بالثقافة الفلسفية اليونانية فحاولوا تطويع النصوص الشرعية لها فقال :" ينظر الناظر الفهم في جذرها فيرى مخ الفلسفة يكسى لحاء السنة "[72] ، وهذا الانبهار بالثقافة الفلسفية التي يهولها أصحابها قاد عددا من المنتسبين للعلم في زمان **الغزالي** لاعتقاد ذات الأفكار الفلسفية ، حيث قال **أبو حامد** :"فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس ،وطوائف من متبعيهم في وصف عقولهم ودقة علمهم وأنهم من رزانة عقلهم منكرون للشرائع فلما قرع سمعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر "[73] ، وهذا حاصل أيضا في حضارتنا المعاصرة من الذين يريدون التجديد بأدوات الغرب المعرفية والفلسفية ..

وقد سجل **الإمام ابن تيمية** هذه الملاحظات أيضا في القرنين **السابع / الثامن** وكان من أهمها شحن الألفاظ القرآنية بالمحتوى الثقافي الأجنبي لتمريره في الداخل الإسلامي فقال : " يعبرون بالعبارات الإسلامية القرآنية عن الإلحاديات الفلسفية اليونانية " [74] وهذا حاصل في زماننا أيضا في استيراد ترسانة الأدوات ومعدات

---

[72] ذم الكلام وأهله ، الهروى ص 134/5 .

[73] تهافت الفلاسفة ، الغزالي ص 41 .

[74] مجموع الفتاوى ، ابن تيمية 597/7.

الاستشراق المعرفية في خطاب المجددين الحداثيين المعاصرين وذلك يظهر في اقتباساتهم وتحليلاتهم في العلوم الإنسانية وغيرها [75]، وفي القرن **الثامن /التاسع** أعطى **ابن خلدون** نفس الملاحظة أن غياب الاعتزاز بالموروث الديني وذهاب الإيمان وغياب التجديد الذي يعيد الأمور إلى نصابها سيورث الانهزام وتمجيد الغالب ثقافيا حيث قال في :" الفصل الثالث والعشرون : في أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الآمال في من غلبها وانقادت إليه .. فإذا غالطت بذلك وأتصل لها اعتقاد ، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به .."[76] .

وفي العصور المتأخرة ظهر هذا الشعور العميق بالهزيمة النفسية أمام ثقافة الغالب فعادت وكررت نفس الخطأ القديم وهو : **تأويل المعطيات الشرعية لتتوافق مع ثقافة الغالب** وخاصة بحقن الألفاظ التراثية بالمضمون الغربي وهذا بدل من أن تحيي معاني العزة والتحدي والثقة بالنفس وبهذا يكون التجديد ونهضة الأمة ، وعلى هذا ذهب **رفاعة الطهطاوي (ت 1873) والأفغاني (1897)** وغيرهم من حركات الإصلاح ، وهنا نسجل ملاحظة مهمة للمؤرخ النصراني **ألبرت حوراني** لاحظها في حركات التجديد والإصلاح النهضوية :

1- **أنها حاولت تطويع المعطيات الشرعية للثقافة الغربية**

2- **أن الآلية التي استخدمها هي ضخ المفاهيم الغربية في المصطلحات التراثية**

---

[75] حياتي ، أحمد أمين 107 ، أنظر مشروع رؤية جديد للفكر العربي في العصر الوسيط ، الطيب تيزيني ، ص 127 ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، حسين مروة ، 8/1 ، الثابت والمتحول ، أدونيس ، ص 13 ، التراث والتجديد ، حسن حنفي ، ص 19 ، نقد الخطاب الديني ، نصر حامد أبوزيد ، ص 137 ،حفريات في الذاكرة ، محمد عابد الجابري ، ص 176 التراث والحداثة ، الجابري ، ص 113 .

[76] المقدمة ، ابن خلدون ، ص 283/1.

حيث قال عن حركة الإصلاح التي يرأسها **محمد عبده (ت 1905)** :"كانت هذه الحركة إصلاحية لأنها استهدفت إحياء ما كانت تعتبره العناصر المهملة في التراث الإسلامي ، غير أن عملية هذا الإحياء قد تمت تحت تأثير الفكر الليبرالي الأوروبي ،فأدت تدريجيا إلى تفسير جديد للمفاهيم الإسلامية بغية جعلها معادلة للمبادئ الموجهة للفكر الأوروبي في ذلك الحين . ف **(عمران) ابن خلدون** تحول تدريجيا إلى **(تمدن) و (مصلحة)** الفقهاء المالكين وابن تيمية تحولت إلى **(منفعة)** جون ستيوارت مل ، **(إجماع)** الفقه الإسلامي إلى (**الرأي العام**)في النظرية الديمقراطية ، (**أهل الحل والعقد**) إلى أعضاء المجالس البرلمانية ، وكانت نتيجة ذلك لدى ما سميناه بالجناح العلماني لمدرسة **محمد عبده** الفصل الواقعي الحاسم بين دائرة الحياة المدنية ودائرة الدين ، ثم فتح باب جديد أمام القومية العلمانية "[77]

ولهذا لم تنجح ظاهرة تطويع الشريعة للثقافة الغربية في تحقيق النهضة ، وقد قدم بعض المفكرين الإسلاميين إجابات حول ذلك فمن ذلك ما كان يكرره **مالك بن نبي** بأن الشعور بمركب النقص لا يبعث نهضة فيقول في **كتابه دور المسلم** :"**لماذا استطاع أولئك الأعراب الفقراء في عهد محمد صلى الله عليه وسلم ؟ لماذا قام أولئك الأعراب الفقراء الأميون بإنقاذ الإنسانية وشعروا أنهم جاؤوا من أجل إنقاذها ؟ فقد كانوا يعلنون هذا في أقوالهم ومخاطباتهم للآخرين سواء من أهل الفرس أو من أهل روما ، كانوا يقولون لهم : لقد أتينا لننقذكم ، إنهم لم يشعروا ب(مركب النقص)، لماذا لم يشعروا ؟! لأن الإمكانيات الحضارية المتكدسة أمامهم في فارس أو بيزنطة أو في روما لم تفرض عليهم النقص ، وبعبارة أخرى لم تبهرهم** "[78].

---

[77] الفكر العربي في عصر النهضة ، ألبرت حوراني ، ص 410، 411.

[78] دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين ، مالك بن نبي ص 49 .

ومن جانب آخر فقد تنبه **المودودي** لمثل هذا الأمر في بناء النهضة وحصول التجديد لواقع الأمة بمحاربة **(مركب النقص)** وقد لخص **الندوي** كلامه بقوله : " استرعى الأستاذ أبو الأعلى المودودي في منتصف هذا القرن انتباه (الطبقة المثقفة) من المسلمين بمقالاته القيمة التي كان يكتبها في مجلته الغراء (ترجمان القرآن) في نقد الحضارة الغربية ونظام الحياة الغربي تلك المقالات التي تتميز بأسلوبها الهجومي .. وسيكون من الإجحاف إذا لم نوفه حقه من الاعتراف بما لعبته مقالاته هذه والتي ظهرت فيما بعد في صورة كتب ورسائل ومؤلفاته المستقلة من دور رائع في إعادة الثقة إلى الطبقة الذكية المثقفة بالثقافة الغربية ، بالإسلام وقيمه وتصوراته ، **وفي تخليصها من (مركب النقص) ونفسية (الهزيمة الداخلية) حيال الإسلام وتعاليمه**"[79] .

ومن جانب آخر فإن الله لم يبعث نبيه لينذر قومه من التخلف المدني ابتداء فقد كان أمامه حضارتان عظيمتان متقدمتان (فارس والروم) لكنهم في ميزان الله (ممقوتين) لقوله صلى الله عليه وسلم : **(إن *الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم* إلا بقايا من *أهل* الكتاب)** [80] ،فالميزان ليس بالتقدم والرقي بل هو تحقيق الإيمان بالنبوات والشرائع ومركزية الآخرة لا الحياة الدنيا رغم كل ذاك التقدم المادي إلا أنهم في نظر الله ليسوا بشيء لأن الله جل وعلا خلق الإنسان لتحقيق العبودية ، وأما الحياة المادية من عمارة وغيرها فهي لاستعادة على هذه العبودية ووسيلة لإظهار هذا الدين وإقامة الشعائر **(فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)** ، لهذا كانت وظيفة الدولة في التصور الإسلامي كما قال **ابن تيمية** في **(السياسة الشرعية)** : "المقصود الواجب بالولايات :

1- إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانا مبينا ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا

---

[79] التفسير السياسي للإسلام ، الندوي ص 14 ، 15

[80] صحيح مسلم ، 2865

2- إصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم "[81]

فالله تعالى جعل الإيمان المطلب المنجي في الحياة الدنيا ولم يجعل مسلوب الإيمان في أي درجة من درجات الرقي بل على العكس ، فقد جعل من هو الآن بميزان العصر هو المبدع الحضاري الذي يكسى بالتعظيم والتهويل ونسوا أن يرتكب أكبر جناية وأعظمها وهي الجهل بالله ، ناهيك عن الفواحش والحياة البهيمية وقد صدق الله في وصفه **{*والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام*} محمد : 12** و هذا صراحة قد لا يعجب الكثير بل ربما يزعجهم ، فبلا مجاملة ولا مداورة نحن لا نريد كسب تعاطف النخب المثقفة تجاه الإسلام بل يجب كسب انتماء الناس للإسلام والقرآن والنبي محمد صلى الله عليه وسلم ، الإسلام في صورته الحقيقية لا المصطنعة والتي تناسب ذوق المستمع أو الذوق الفرانكفوني . [82]

فقد جاء القرآن ليؤسس مركزية الآخرة في مقابل مركزية الدنيا وهذا الأمر واضح في القرآن وعليه يجب أن يبنى كل تجديد في الفهم والتصور ومعالجة التحديات ، فليس العمران المادي مطلب رئيسا لكن العمارة الإيمانية مقدمة عليه وهذا هو العاصم من (**ثقافة الانبهار**) وقد جعل الله كل هذه الدنيا (**امتحان و ابتلاء للإيمان**) لقوله تعالى : **{*إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا* } الكهف :7** ، بل جعل الله التمكين المدني دون إيمان موجب لعقوبته فقال تعالى : **{ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون } الأحقاف : 26**

وأخيرا إن الانبهار بالمظاهر المادية هو أساس كل انحراف سلوكي وضلال فكري

---

[81] السياسة الشرعية ، ابن تيمية ، ص 30

[82] أنظر : سلطة الثقافة الغالبة ، إبراهيم السكران ، ص 56 .

لأنه تعظيم للدنيا وزهد في الآخرة قال تعالى {***كلا بل تحبون العاجلة وتذرون الآخرة***} القيامة : 20 .

فإن كانت البدايات تحت سطوة أدوات المنطق الأرسطي الذي يستمد ماديته من واقعية أرسطو فهو جهد كبير لتوضيح معلوم ، ومشكلة الكليات لها حمولة فلسفية عادة على نصوص الوحي بالتبديل قديما مع مشاحنات المتكلمين وخصومهم من الفلاسفة والملاحدة وحتى علماء المسلمين الذين لم يتقبلوا علم الكلام واعتبروه ضلالة ودخيلا على الفكر الإسلامي ، لكون المنطق الأرسطي أداته الكبرى ، وفي العصر الراهن نجد من مظاهر الخضوع للثقافة الغالبة تأويل النصوص الدينية وفق مخرجات الثقافة الغربية ابتداء من **جمال الدين الأفغاني. (ت 1897 م) والكواكبي ورشيد رضا إلى مصطفى محمود** .

وفي تأويلات هذه المدرسة وفق العلوم والنظريات الغربية نهج **محمد عبده والشيخ الطنطاوي جوهري** والذي دعا إلى إحياء النظرية التأويلية وتطبيقها ، وبهذا كتب تفسيره [83]، ووفق هذا المنهج التأويلي كانت كتابات **محمد مصطفى المراغي وعبد العزيز إسماعيل والشيخ رشيد رضا والأستاذ محمد فريد وجدي والكواكبي وغيرهم** .وقد نظر كبار هذه المدرسة للتأويل بناء على الجمع بين النص والعلم الحديث خاصة **نظرية التطور والانتخاب الطبيعي الذي انتهى إليه داروين** [84].

ثم صار التأويل عبر استخدام المنهجيات الغربية الحديثة والتي نشأت أساسا بعد الإصلاح الديني الكنسي مع **مارتن لوثر** والنقد الكتابي والذي يقصي الظاهر (**المحرف**) لحساب المؤول وقد كان الطور الأول مع **شلاير ماخر ودلتاي** يبحث عن

[83] أنظر : التفسير والمفسرون الدكتور الذهبي 2/505

[84] أنظر : ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ص 54.، خطرات جمال الدين الأفغاني ، محمد المخزومي ص 100 ، تفسير المنار ، رشيد رضا 2/497 ، رسالة التوحيد ، محمد عبده ص 88 ، 89 .

الفهم والمعنى وفق منهج للظفر بمراد المتكلم فإن العملية التأويلية في الفكر الغربي صارت تهرب من سلطة الميتافيزيقا والدين (**الثابت**) والذي جعل رمز التخلف والعلم (**المتحول والمتغير**) وهو رمز التطور والصيرورة في أدب الحداثة الغربية اللادينية ليصير التأويل قولا بلا منهج وفهما بلا معنى وفق منهج **جادمير ليسقط مع التفكيكية إلى العدمية .**

ومن أوائل من استخدم هذه المنهجيات هو **طه حسين** في دراسته (**في الشعر الجاهلي**) حيث استخدم المنهج الديكارتي على نصوص منهجه وكان أول من استخدم المنهج الديكارتي في نصوص التوراة هو **سبينوزا** في كتابه (**رسالة في اللاهوت والسياسة**)[85] ، وبعده **محمد أحمد خلف الله** في رسالته في الدكتوراه (**الفن القصصي في القرآن**) بإشراف **أمين الخولي** حيث استعمل نفس منهج **طه حسين** في التفريق بين الوقائع التاريخية والنصوص القرآنية وأن القصص القرآني أشبه **بالأسطورة** [86]، وهذا اللفظ سيصير مع **أركون** مصطلحا متكاملا .

وقد تكاملت أدوات **طه حسين ومحمد أحمد خلف الله** في إعمال المنهجيات الغربية في تأويل النصوص الدينية وأخذت امتدادا أكثر تطورا في السبعينيات الميلادية مع النقد الأدبي ومدارس اللسانيات الحديثة والذي استخدمه الباحث الباكستاني **فضل الرحمن** لدراسته للإسلام ونصوصه وقراءته تاريخيا واتبار الظروف الاجتماعية لهذه النصوص[87]، وبعد ذلك جاء المفكر السوداني **حاج حمد** ليبني فكرته الجديدة في التجديد على المناهج الغربية حيث قال : "إن القرآن هو المصدر الكلي للمعرفة الكونية المطلقة ..وأن إدراك خصائصه المنهجية والمعرفية يتطلب الجمع بين القراءتين وصولا

[85] أنر: في الشعر الجاهلي ، طه حسين ص 23

[86] وقد رفضت الرسالة وأقيل صاحب الرسالة ومنع المشرف من الإشراف نهائيا

[87] الاسلام وضرورة التحديث ، فضل الرحمن ص 19 وما بعدها .

لاكتشاف جدلية الغيب والإنسان والطبيعة "[88] .

وفي الثمانينات بدأت التوجهات التأويلية الحداثية النقدية في الظهور لإعادة تجديد الدين – حسب زعمهم – . فقد صدر عام 1984 كتاب أركون (**نقد العقل الإسلامي**) لإعادة الفهم والتأويل مع ترسانة ضخمة من الأدوات المعرفية من الفكر الغربي ثم صدر كتاب (**نقد العقل العربي**) للجابري كمشروع لنقد التراث من داخله ليصير لفظ (**التأويل**) من مصطلح شرعي إلى مصطلح محقون بدلالات غربية جديدة وعلى هذا النحو اتجهت مشاريع الحداثة الجديدة (**محمد شحرور ، الطيب تيزيني ، علي حرب ، حسن حنفي ، نصر حامد أبو زيد ، عبد المجيد الشرفي .. وغيرهم**) .[89]

المطلب الثاني : نظرية تاريخية النص

تعد نظرية تاريخية النص أهم نظرية استخدمت في الطرح المعاصر لتأويل النص الديني ، والتي ربطت فهم النص بلحظة تاريخية شكلت ظروفه سواء كانت هذه الظروف مادية أو لغوية ، وقد تفرعت على هذه النظرية عدة نظريات اتفقت معها في **(حبس دلالات النص عن الامتداد)** إلا أنها اختلفت في تمحورها حول جانب خاص سواء كان ماديا **(كالتأويل الماركسي)** أو على الجانب اللغوي **(كالتأويل الألسني)**، ومن أشهر النظريات المتفرعة على نظرية تاريخية النص هي : **نظرية الأنسنة** ، وإن كانت قد اعتمدت كأنها منفصلة على نظرية تاريخية النص إلا أنها تلتقي معها في بناها الفلسفية ، وفي التأويل الفلسفي العربي أيضا تؤخذ بشكل منفصل تقريبا وهذا راجع إلى أن النزعة الإنسانية تعد محور الفلسفة الغربية في صورتها المتأخرة والتي تجعل الإنسان محولا للمعرفة ولهذا يتم التعاطي مع نظرية الأنسنة كنظرية تتفق مع التاريخية

[88] العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ، محمد أبو القاسم حاج حمد ، ص 33 .
[89] ظاهرة التأويل الحديثة ، خالد السيف ، ص 52 وما بعدها .

في النتيجة وتختلف نوعا ما في المنطلق .[90]

فالتاريخية هي" التي شكلت المقولة الأساسية لمنطق الفكر الغربي والمفهوم المركزي الذي استعملته منذ بداية نهضته في اقصاء سيطرة الموروث الديني وتأسيس بناء معرفي جديد " [91]، يؤسس هذا المنهج لنقلة نوعية من بعد حركة إحياء التراث اليوناني ثم الإصلاح الديني المتمركز حول الكشف عن تاريخية التفسير الكنسي ، ثم تجاوزه إلى تشيل الإطار العام لإنتاج المعرفة في الاتجاهين التجريبي والعقلاني وبهذا التأسيس الجديد انتقل الفر الغربي إلى طور مختلف وإلى مرحلته الجديدة مرحلة (الفلسفة الحديثة) التي أصبحت فلسفة القرن السادس عشر والقرون التوالي حتى أيامنا .[92]

لهذا يستعيد مفكرو الحداثة العرب تلك التجربة الغربية مع (النص المحرف) في التعامل مع (**النص المعصوم**) والتراث الإسلامي لإنجاز مشروع النهضة عن طريق (**قانون التاريخية**) على سنن المنطق النهضوي العربي الحديث حيث يقول هشام صالح : "تبيان تاريخية ما قدم نفسه على أساس أنه فوق التاريخ هو الذي يشكل لب الحداثة الأوروبية من قرنين وهو الذي شغل فلاسفة الغرب من كانط إلى هيغل إلى نتشه.. ولايزال "[93]،ولهذا يقول بعدها أن : "الرؤية الجديدة للدين والعالم يمكن أن تنتصر على الرؤية القديمة حتى ولو كانت راسخة الجذور في العقلية الجماعية منذ مئات السنين. ولكنها لن تنتصر إلا بعد تفكيك العقلية القديمة واقتلاعها من جذورها عن طريق تبيان تاريخها ونزع القداسة عنها "[94] وبهذا أيضا يقول (عبد الله العروي) في

---

[90] أنظر: المصدر السابق ص 239

[91] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني ص 85

[92] انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ،ترجمة د.أحمد خليل : 822/2

[93] تعليق هشام صالح على أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون ص 76

[94] مدخل إلى التنوير الأوروبي ،هشام صالح ص 10

توصيفه لأزمة المثقف و أزمة المجتمع في العالم العربي فيقول :" إن المثقفين يفكرون حسب منطقين ،القسم الأكبر منهم حسب الفكر التقليدي والقسم الباقي حسب الفكر الانتقائي وإن الاتجاهين الإثنين يوصلان إلى حذف ونفي العمق التاريخي ..لقد قلنا إن الطريق الوحيد للتخلص من الاتجاهين معا هو الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته "[95]

*** التاريخية من المفهوم الغربي إلى التطبيق العربي :**

كان الأساس الذي انطلق منه مفهوم التاريخية في الفكر الغربي على تحديد بعدي التاريخ على أنه بين الماضي والمستقبل وليس بين الأعلى والأدنى ومن ثم انتقل المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الإنساني [96]، فيصير المفهوم قد مر بطورين [97]:

الأول : كان ينطلق من ثبات الذات وثبات الموضوع ومنه إلى إمكانية الوصول الواعي إلى الحقيقة أو الاقتراب منها .

الثاني : التشكيك في وجود مضمون جوهري أزلي للحقيقة ، والنظر للمعرفة على أساس إكراه اللاوعي ونفي فكرة الثبات ونفي فكرة الخطأ والصواب وإنما موافقة الشرط التاريخي الآني .

ومع الطور الثاني لمفهوم التاريخية وبعد التفاؤل بمقدرة الإنسان على (صناعة واقعه وامتلاك المعرفة)، عرف الفلاسفة حقيقة عجزهم مع حاجتهم لمصدر للمعرفة (إلهي) فوق التاريخ بشكل المعيار اليقيني لأن التاريخية قد أحدثت أزمة عندهم في اليقين، خاصة بعد تسلط قوانين الفيزياء في الطبيعة على مجال الإنسانيات لهذا يقول

---

[95] العرب والفكر التاريخي ،عبد الله العروي ص 205-206

[96] انظر: دراسة حسن حنفي عن فلسفة التاريخ التي وضعها على كتاب "تربية الجنس البشري " ل (لسنج) ص 46

[97] موسوعة لالاند الفلسفية :2/ 561، وأنظر : المعجم الفلسفي ،جميل صليبا :1/ 230،229.

محمد سبيلا :"أدى التطور التاريخي للفيزياء إلى إبراز ميكانيكية الطبيعة وإلى الكشف عن القوانين المختلفة التي تخضع لها ..ثم أخذ هذا المبدأ يرتسم في الإنسانيات .وما يسمى بثورة العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ليس إلا إدخالا لمبدأ الحتمية إلى الميدان الإنساني لفهم المجتمع والفرد والتاريخ على ضوئه "[98].

فكانت بعدها إشكالات الأسئلة الفلسفية والتي تشكل معها مفهوم التاريخية : (العلاقة بين المطلق والنسبي الزمني)، (العلاقة بين الحقيقة وإدراك الحقيقة)، (العلاقة بين الفكر والواقع والطبيعة الإنسانية) .. وقد مثلت بحوث (لوك) وبركلي و هيوم ومن بعدهم كانط مرحلة تكوينية لمفهوم التاريخية والتي سيقترب هيغل من إتمامها لتستوي أخيرا على يد ماركس[99]، ليتأسس مفهوم التاريخية على أربعة أسس [100]:

1- تحديد بعدي التاريخ على أنه بين الماضي والمستقبل وليس بين الأعلى والأدنى انتقل المحور الرأسي الديني إلى المحور الأفقي الإنساني .

2- فكرة الصيرورة والتغير المستمر .

3- الهجوم على فكرة ثبوتية الطبيعة البشرية، يقول المسيري :" أسقطت العلوم الإنسانية مفهوم المعيارية بل ومفهوم البشرية بحيث يصبح كل شيء تقريبا مقبولا، وأصبح من المستحيل الحديث عن طبيعة بشرية تتسم بشيء من الثبات وهذا يشكل سقوطا كاملا في قبضة الصيرورة" .[101]

---

[98] مدارات الحداثة ، محمد سبيلا ص 127،129.

[99] أنظر : موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني ص 97

[100] أنظر: العرب والفكر التاريخي ، عبد الله العروي ص 206

[101] اللغة والمجاز ، عبد الوهاب المسيري ، ص 152 ، و دراسة حسن حنفي عن فلسفة التاريخ التي وضعها على كتاب "تربية الجنس البشري " ل (لسنج) ص 46

4- استحالة إدراك الحقيقة والتعبير عنها دون تأثير الرؤية الذاتية عليها .

وقد كان أهم ما أضافه هيغل لمفهوم التاريخية وفق نظرية (التاريخية الجدلية) والتي تُسيّر الإنسان وفق قانون جبر التاريخ وهو الأمر الذي اتسع بعده مع ماركس وفرويد و دوركايم ..ومع فلسفة العلم الحديث في النظر إلى العلم والعقل بشكل مرحلي ، بمعنى تاريخية العقل والعلم [102] والذي أثر في مفهوم التاريخية بإحلال الاستقراء بديلا على الاستنباط ، وهو الأمر الذي يعني أن الحقيقة المعرفية تتكون ولا تصنع من خلال استقراء الأجزاء وتركيبها، فليست الحقيقة أو المعنى جوهرا معطى مسبقا وكل ما هنالك هو استنباطه والاستدلال عليه بل يركب ، ما يعني نفي جوهرة الحقيقة وماهيتها، وقد فصل جان فرانسوا دورتيه هذه المفاهيم بشيء من البسط .[103]

وهذا الأصل (من الاستنباط إلى الاستقراء) أيضا قد قامت عليه نظرية الفكر الحداثي العربي حول (إعادة بناء التراث) بشهادة حسن حنفي بقوله : "من منهج النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد كان المنهج السائد في التراث القديم هو المنهج النصي القائم على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة وهي الأصول المكتوبة .. وكان من الطبيعي قديما أن يحدث ذلك فكان الوحي هو مصدر المعرفة والعلم، ولما تغير الوضع الآن أصبح الواقع هو مصدر المعرفة والتحليل الكمي للواقع هو أساس القرار ومادة التخطيط ولزم الانتقال من منهج النص النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد "[104]، ولهذا كان سعي الماركسية هو العمل على إماطة اللثام عن الأفكار والأيديولوجيات السابقة والكشف عنها والتخلص من قيود المراحل التاريخية

[102] أنظر التراث والعلمانية ، عبد الكريم سروش ص 180،181 ، و قصة الفلسفة الحديثة ، أحمد أمين وزكي نجيب محمود ص 376 ، 377 ، وفلسفة الحداثة في فكر هيغل ، محمد الشيخ ص 66 ،67 .

[103] معجم العلوم الإنسانية ،إشراف جان فرانسوا دورتيه ، ترجمة د.جورج كتورة ص 185 .

[104] دراسات فلسفية ، حسن حنفي ص 147

السابقة .[105] ليقلب ماركس نتائج هيغل لكي تحل المشكلة: لا يصنع الدين الإنسان لتصير: الإنسان يصنع الدين، لا وجد الدستور الشعب، لتصير: الشعب يوجد الدستور .[106]

ومن هنا بدأت فكرة غائية التاريخ تتضاءل أمام الحتميات المختلفة لتشكل مفهوما جديدا للتاريخية ينفي ضرورة نفي تدبير الله تعالى لأمر العالم وتصريفه له ، بل يؤول إلى إنكار وجوده تعالى . وعلى هذا قام التفكير الفلسفي منذ بدايته (إنكار تدبير الخالق للعالم) يقول الجابري : "..تبقى أخير ا الفلسفة الأوروبية الحديثة التي جعلت من الله إما قوة مندمجة في الطبيعة ، وفي هذه الحالة فهو المظهر النظامي فيها (سبينوزا، هيغل)، وإما قوة منفصلة عن الطبيعة، وفي هذه الحالة ينظر إليه على أنه سبب اتساق مبادئ العقل وقوانين الطبيعة، وأما في العلم الحديث والمعاصر ففكرة الإله مستبعدة تماما ولكن دون أن يعي هذا بالضرورة عدم الاعتراف بوجوده ".[107]وهذا ما يؤيد مقولة **محمد سبيلا** أن الحداثة هي **عبادة التاريخ** [108]،وهو ما يؤكده أركون بقوله :" النموذج الدنيوي (العلماني)يقدم صورة أخرى عن توليد التاريخ البشري غير الصورة التي يقدمها النموذج الديني التقليدي ، وسوف يؤدي تقدم النموذج الدنيوي في المجتمعات العربية والإسلامية، على المدى البعيد إلى إلغاء

---

[105] أنر : بحث تاريخ فكرة الفلسفة منذ هيغل – أندريه نواراي ضمن كتاب مداخل الفلسفة المعاصرة ، ص 27،7 ، العرب والفكر التاريخي ، عبد الله العروي ، ص172 وما بعدها، التراث والعلمانية ،عبد الكريم سروج ص 170، 172.

[106] أنظر :رأس المال ،كارل ماركس : سيرة فرانسيس وين ص 24،25 ، ويذكر عبد الكريم سروش أن فيورباخ يمثل حلقة متوسطة بين هيغل وماركس: وكان قرأ الفلسفة على هيغل وراسل ماركس ، أنظر التراث والعلمانية ص 30

[107] تكوين العقل العربي ، محمد عابد الجابري ص 27، 28

[108] أنظر : الحداثة ومابعد الحداثة محمد سبيلا ص 11

النموذج الإلهي لتوليد التاريخ كما حصل في الغرب الحديث "[109]

فيصبح مفهوم التاريخية بهذا التصور يتضمن إنكار مبدأين أساسين في المعرفة والوجود :

1- إنكار تدبير الله الخالق وتصريفه للكون بل إنكار وجوده ، الذي يشكل مركز ثبات الموضوع .

2- إنكار المبادئ الفطرية التي تشكل مركز ثبات الذات أمام الموضوع

وقد كان الانتشار لمفهوم التاريخية الذي انتهى إليه ماركس مع توسيعه وابتكار المناهج البحثية في تطبيقه على يد مدرسة الحوليات الفرنسية والتي قامت بعملين أساسيين قامت عليه مشاريع إعادة القراءة هما :

1- التصدي لمنهجية التاريخية الوضعية الفيلولوجية التي سادت منذ القرن 19 وحتى منتصف القرن 20والتي تبنتها المدرسة الاستشراقية .

2- تطوير منهجية التاريخية الماركسية وتوسيع دائرة الرؤية الفلسفية التي قامت عليها في الكشف عن أيديولوجية الأفكار والتصورات وعلاقة الفكر والنظام المعرفي بواقع المرحلة التاريخية التي يظهر فيها .[110]

فبهذا ينتهي المفهوم الحداثي للتاريخية إلى النتيجتين المنطقيتين لفلسفة التاريخية والتي تتشكل مقدماتها من صيرورتها التاريخية حيث تنتهي إلى : نفي الحقيقة المتعالية والمطلقة ، ونفي امتلاكها بل نفي وجودها ، وإلى القطيعة المعرفية مع التراث والماضي المعرفي .[111] ومن هنا انطلقت مشاريع إعادة القراءة العربية لتبني على فكرة التاريخية الغربية جوهر الإصلاح الثوري للفكر الإسلامي والتأكيد على النسبية من خلال

---

[109] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، محمد أركون ص 23 .

[110] أنظر : التاريخ الجديد ،أشراف جاك لوغوف ، ترجمة د.محمد المنصوري ص 125، 134 و410، 430.

[111] أنظر : موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني ص 122

إثبات القراءة التاريخية لمقاربته مقاربة نقدية. [112]

ونجد أن أركون يصرح بمركزية التاريخية في مشروعه الفكري بقوله : "توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى اعتبار الشريعة وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره "[113]، مع تجاهله للتداول والسياق الغربي للمفهوم والذي نبه عليه طه عبد الرحمن[114]، وذلك لأن الفكر الحداثي يعتبر التاريخية شرط الحداثة والحداثة نتاج التاريخية [115]، يقول هشام جعيط :" إن أهم شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورخته ، إن هذه التورخة تعين كثيرا على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة المحمدية ".[116]

وعلى هذا يقوم مشروع نصر حامد أبو زيد بتطبيق قانون "العلاقة الجدلية " بين النص والواقع ليحكم على النص القرآني بأنه (منتج ثقافي) فيقول :"إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما "[117]، فيظهر جليا في خطابات الحداثة العربية أنها تنقل النتائج الأخيرة للفكر الغربي دون أن تكون لها نفس المقدمات والإشكالات التي لازمت الحداثة الغربية ، فلهذا يدعو الفكر الحداثي إلى أهمية تعددية منهج قراءة النص الديني

---

[112] أنظر : نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ،مختار الفجاري ص 117 وما بعدها ، إسلام المجددين ، محمد حمزة ص 56 وما بعدها ، الإسلام السني ، بسام الجمل ص 9 وما بعدها .

[113] تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ص 21.

[114] أنظر : روح الحداثة ، د .طه عبد الرحمن ص 177، 189 ، وأنظر : تجديد المنهج في تقويم التراث ، له أيضا ص 19، 21 .

[115] أنر : الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، كحيل مصطفى ص 264

[116] تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ، هشام جعيط ص 129و 194، أنظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ص 16، 17 ، مدخل إلى القرآن الكريم ، محمد عابد الجابري ص 257 ،259 .

[117] مفهوم النص ، نصر حامد أبو زيد ص 24،25 .

فالتقيد بمنهج وحيد يؤدي بنظرهم إلى الجمود [118]،لهذا يدعو إلى مساءلة العلوم المتصلة بالنص القرآني (علوم القرآن) للكشف عن تاريخية تلك العلوم والقواعد وكذلك تاريخية التفسير القرآني ولذلك من المشروع جدا : "أن يعاد النظر فيها نظرا إلى أنها **مصادر بشرية تاريخية**. فالنص الديني يمثل عقبة في ذهن الكثير من المسلمين هو في الواقع نتيجة تأويل مغين قد تبلور هو كذلك عبر التاريخ وفي ظروف مخصوصة"[119].

ولهذا نلاحظ أن التأويلية الحداثية العربية المقلدة لأصلها الغربي تريد الانفلات بدعوتها الاختلاف والتعدد ونبذ التوحد، لتصل إلى النتيجة الحتمية التي وصلت إليها التأويلية الغربية وهي **التفكيك** حيث الفوضى والضياع ولا حرج في استعمال نوع من المخاتلة بالتشكك في النص من أجل التحرر منه فالنصوص المقدسة (خاصة القرآن) هي أكبر عائق أمام تبيئة الحادثة في الفكر العربي .

الخاتمة :

إن المتأمل في التأويل الحداثي بشقيه الغربي أولا والتطبيق الحداثي العربي لا يجد فيه أيّ جانب للبناء أو لإقامة النصوص من أجل فهمها كما أراد صاحب النص بل نجد العكس تماما، فالنصوص المقدسة يسعى لانتهاك قدسيتها خاصة النص القرآني بل يتعامل معه على أساس أنه عائق يجب إزاحته ولذا أسجل هذه النتائج :

1-يقوم الفكر الحداثي على مقولة النظرية التاريخية فلا توجد حقيقة مطلقة، بل الحقيقة ملاءمة المعرفة للواقع الذي يعيشه الإنسان

[118] أنظر: إسلام المجددين ، محمد حمزة ص 63

[119] تحديث الفر الإسلامي ، عبد المجيد الشرفي ص 39 ، وأنر إسلام المجددين : ص 69، 70 .

2-النظريات التأويلية التي يفعّلها الحداثيون العرب هي تطبيق للهرمنيوطيقا بصورتها الغربية على النصوص وفق منهج انتقائي للنصوص الشرعية.

3-إن تفعيل النظريات التأويلية على النصوص الشرعية سيؤدي ضرورة إلى :

- فتح باب الإلحاد
- التشكيك في النصوص الشرعية
- نفي أن يكون للقرآن وجود سماوي متعال
- إنكار الوحي وتأكيد بشرية تكوينه
- إنكار النبوة ومنها التشكيك في السنة

التوصيات :

- لابد من فهم أصول النظريات الفلسفية الغربية المشكلة للحداثة العربية لحسن الفهم ومتانة النقد والرد .
- إبراز المشاريع النافعة لبعض المفكرين المميزين في نقد الخطاب العلماني والحداثي مثل دراسات الدكتور عبد الوهاب المسيري –رحمه الله – والدكتور أبو يعرب المرزوقي والدكتور طه عبد الرحمن .

مراجع الدراسة :

1. القرآن الكريم
2. التاريخ والحقيقة لدى مشيل فوكو، السيد ولد أباه ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ط2 ، 2004 م
3. التأويل بين السيميائات والتفكيكية ، امبرتو ايكو ، ترجمة: سعيد بنكراد ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، بيروت ، ط 1 ، 2000 م
4. التفكير اللساني في الحضارة العربية ، عبد السلام المسدي ،دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، ط3 ، 2009 م .

5. جاك دريدا والتفكيك ، مجموعة باحثين ، تحرير ، أحمد عبد الحليم عطية ، دار الفرابي ، بيروت ، ط 1، 2010 م .
6. الحداثة وما بعد الحداثة ، عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي ، سلسلة حوارات لقرن جديد ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 2003 م .
7. حفريات المعرفة ، مشيل فوكو ، ترجمة : سالم يفوت، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط2 ، 1987 م ،
8. دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، عبد الوهاب المسيري ، مكتبة الشروق الدولية ،القاهرة ، ط1 ،2006 م
9. دروس في الألسنية العامة ، فرديناند دي سوسير ، ترجمة : صالح الفرماوي ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب ، تونس /طرابلس ليبيا ، ط1، 1985م .
10. دليل الناقد لأدبي ، ميجان الرويلي وسعد البازعي ، المركزالثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ،ط 4، 2005 م .
11. رسالة في اللاهوت والسياسة ، باروخ سبينوزا ، ترجمة وتقديم: حسن حنفي ، مراجعة :فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة .
12. سوسيولوجيا الثقافة : المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، عبد الغني عماد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 2008 م .
13. صراع التأويلات : دراسات هرمنيوطيقية ، بول ريكور، ترجمة: منذر عياشي ، مراجعة : جورج زيناتي ،دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ،ط 1 ، 2005 م.
14. فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف ، هانس جورج جادمير ، ترجمة : محمد شوقي الزين ، الدار العربية للعلوم ، منشورات الإختلاف ، المركز الثقافي العربي ، بيروت / الجزائر / الدار البيضاء ، ط2، 2006م .

15.فلسفة الحداثة ، فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت : ط 1 ،1992 م .

16.فلسفة التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،بيروت ، ط3 ،1996م.

17.فلسفة الحداثة في فكر هيجل ، محمد الشيخ ،الشبكة العربية للأبحاث ، بيروت ، ط1 ، 2008 م .

18.الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، عبد الوهاب المسيري ، دار الفكر المعاصر/ دار الفكر ، بيروت / دمشق ،ط2 ،2007 م .

19.فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا المعاصرة : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، عادل مصطفى ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1 ،2007 م .

20.الأسلوب والأسلوبية ، عبد السلام المسدي ،دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ، ط 1، 1993 م.

21.إشكالية القراءة والتأويل ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت ، ط6، 2001 م .

22.إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر : مقاربة حوارية في الأصول المعرفية ، عبد الغني بارة، الهيئة العامة للكتاب : القاهرة ، 2005 م .

23.آلام العقل الغربي : فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم ، ريتشارد تارناس، نقله إلى العربية فاضل جتكر، كلمة /العبيكان، أبوظبي / الرياض ، ط 1 ، 2010 م .

24.الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، كحيل مصطفى ، منشورات الاختلاف/ دار الأمان ، الجزائر / الرباط ، ط 1 ، 2011 م .

25.البنبوية وما بعدها : من ليفي شتراوس إلى إلى دريردا ، مجموعة باحثين : تحرير جون ستروك ، ترجمة : محمد عصفور ، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ط 1 ، 1996 م .

26.التأملات في الفلسفة الأولى ، ديكارت ، ترجمة عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، 1951 م .

27.تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ،دار المعارف ، القاهرة ، 1962 م .

28.تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط2 ، 1946 م .

29.حفريات المعرفة ، ميشيل فوكو ، ترجمة : سالم يفوت ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، بيروت ، ط 2 ،1987 م .

30.القول الفلسفي للحداثة ، هبرناس ، ترجمة : فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق ، 1995 م .

31.الكلمات والأشياء ، ميشيل فوكو ، ترجمة : مطاع الصفدي وفريقة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1989 ، 1990 م .

32.اللسانيات والدلالة ،منذر عياشي ، مركز الإنماء القومي الحضاري ، حلب ، ط 2 ، 2007 م .

33.اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، عبد الوهاب المسيري ، دار الشروق ، القاهرة ، ذ 2 ، 2002 م .

34.ما بعد الحداثة والتنوير : موقف الانطلوجيا التاريخية –دراسة نقدية – ، الزواوي بوغره، دار الطليعة ،بيروت ، ط 1 ، 2009 م .

35.نا وراء الخير والشر : تباشير فلسفة المستقبل ، فريدريش نيتشه ، ترجمة جيزيلا فالور حجاز ، مراجعة موسى هبة ، دار الفرابي ، بيروت ، ط1 ، 2003 م .

36.المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية ، عبد العزيز حمودة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت. ط 1 ، 1985 م .

37.المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني / دار الكتاب المصري ، بيروت ، القاهرة ، 1978 م .

38.مقدمة في الهرمنيوطيقا ، دايفيد جاسبير ، ترجمة وجيه قانصو ، الدار العربية للعلوم / منشورات الاختلاف ، بيروت / الجزائر ، ط 1 ، 2007 م .

39.الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة ، على حرب ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء / بيروت ، ط 1 ، 1995 م .

40.من فلسفات التأويل إلى نظرات القراءة : دراسة تحليلية في النظريات الغربية الحديثة ، عبد الكريم شرفي ، منشورات الإختلاف / الدار العربية للعلوم ، الجزائر / بيروت ، ط 1 ، 2007 م .

41.من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل ، بول ريكور ، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية ، دار الأمان/وزارة الثقافة المغربية ، الرباط ، ط 1 ، 2004 م .

42.موسوعة الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ، ط 1 ، 1983 م .

43.موسوعة لالاند الفلسفية ، إشراف أندريه لالاند ، ترجمة خليل أحمد خليل ، مكتبة عويدات ، بيروت ، ط 2 ، 2001 م .

44.ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصرة ، الزواوي بغوره، دار الطليعة ، بيروت ، ط2 ، 2007 م .

45.النظرية الاجتماعية : من بارسونز إلى هابرماس ، إيان كريب ، ترجمة محمد حسين غلوم ، مراجعة محمد عصفور ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، الكويت ، ط 1 ، 1999م .

46.نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد ، أحمد الوردني ، مركز النشر الجامعي ، تونس ، ط 1 ، 2007 م .
47.النظرية التواصلية : يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، حسن مصدق المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء / بيروت ، ط 1 ، 2005 م .
48.نقد الحداثة آلان تورين ، ترجمة صياح الجهيم ، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق ، ط 1 ، 1998 م .
49.نقد العقل المحض ، عمانويل كانط ، ترجمة موسى وهبة ، مركزة الإنماء القومي ، بيروت ، ط 1 ، 1998 م .
50.نهاية الحداثة : الفلسفات العدمية والتفسير في ثقافة ما بعد الحداثة ، جياني فاتيمو ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق ، 1998 م .
51.الهرمنيوطيقا والفلسفة : نحو مشروع عقل تأويلي ، عبد الغني بارة ، منشورات الاختلاف /الدار العربية للعلوم ، الجزائر / بيروت ، ط 1 ، 2008 م .
52.التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي ، سرحان خميس ،دار الأيام للنشر والتوزيع ،الأردن، ط1 ، 2017 م .
53.ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ، خالد السيف ، مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، المملكة العربية السعودية ، ط 2 ، 2015 م .
54.موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد القرني ، البيان مركز البحوث والدراسات ، الرياض ، ط 1 ، 2014 م .