

مركزية التراث وسلطة التأويل بين أفق الفهم واستعادة المعنى؛ النص القرآني نموذجاً

The centrality of heritage and the authority of interpretation between the horizon of understanding and the restoration of meaning; the Qur'anic text as a model

1ياسر أغا*

المركز الجامعي أحمد صالح-النعامة.

(yasseragha32@yahoo.com)

تاريخ النشر: 2025/09/16

تاريخ القبول: 2025-08-12

تاريخ الإرسال: 2019-04-10

ملخص:

نحاول في هذه الورقة البحثية على سبيل " التفكيك " البحث في المرجعيات التي تعمل على تحريك الخطاب من الخلف مُستدعية كل مرة حاجة الأنا إلى التراث، بوصف هذا الأخير مكوناً بارزاً في هذه الممارسة النقدية والقراءة الإستيمولوجية الواعية ، ذلك أنّ التعالق بين الظرفي والتاريخي شكّل الأس الذي انطلقت منه معظم الإشكاليات التي رازت المقاربات المعرفية للنص المقدس، ومن المعروف أن سؤال العقل إذا احتكّ بسؤال اللغة، أفضيا معاً إلى دلالة انبعاثات القراءات اللامتناهية، وهنا يبرز مكون " التأويل " .

الكلمات المفتاحية: التراث-التأويل- المعنى- الفهم- النص القرآني

ABSTRACT :

Through this research, we try, according to deconstructive mechanisms, to search for the heritage question and how to approach it cognitively to understand patterns of texts such as the sacred text, especially since research in this type of pattern will make us deal with an inductive pattern that allows us to understand its intentions, which is interpretation as a mental process that produces many readings.

key words:

Heritage - interpretation - meaning - understanding - Quranic text

1. مقدمة:

يُشكّل سؤال التراث مفهوماً نواةً إثر كل خطاب يدعو إلى مساءلة الماضي ليس كفترة زمنية مضت فحسب، بل بوصفه مكوناً هوياتياً يدعو الذات الحاضرة إلى الاستفسار عن مكوناته السوسيوثقافية والفكرية من وجهة معرفية محضة، وهي تمثل في هذا المستوى لحظة الوعي التي تدفع الذات السائلة إلى طرح أسئلة عميقة، تسلك بها نحو " التأويل " لخطابات معينة تستدعي فكّ التشفير عن مبهماها النسيجية وهي لحظة القبض على المعاني الأولية التي يحصل بها الفهم، ولئن كان حضور الديني مُتلازماً وسؤال العقل فإنّ انبعاث الدلالات سيصبح متوالية غير متناهية تختلف باختلاف الذات المتأولة تُفرزها القراءات المتباينة، التي تتحكم فيها موجهات مختلفة عقدية كانت أو ثقافية بالمفهوم الشامل.

*ياسر أغا

ومن هنا أفرزت إشكالية هذا البحث تساؤلات عدّة تُحاول الإجابة عنها وهي كالآتي:

- ما التراث ؟ و ما مستويات القراءة فيه ؟ و ما محلّ خطاب التأويل منه؟
- إلى أيّ مدى أسهمت أنماط قراءة التراث في تكوين رؤية حدائية للنص القرآني على أنّه خطاب ذو بنية لغوية رمزية، وأنّه منتج تاريخي ثقافي ؟

2 مصطلح التراث ؛ مُساءلة و مفاهيم :

أ : مفهوم التراث :

يرى محمد عابد الجابري أنّ تداول كلمة " تراث " في اللغة العربية ، لم يعرف في أيّ عصرٍ من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن ، بل إنّ المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم ، نحن عرب القرن العشرين ، لم تكن تحملها في أيّ وقت مضى ، هذا من جهة ، من جهة أخرى يُلاحظ أنّ الإشباع الذي يتميّز به مفهوم " التراث " في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل بكلّ شحناته الوجدانية ، ومضامينه الإيديولوجية إلى أيّة لغةٍ مُعاصرة ، واختصاراً للمسافة الزمنية بكل ما حملته اللفظة من ثقل مرجعي و دلالات منفتحة عبر سياقات مختلفة ، يُقرّر بأنّ "التراث" هو : ذلك الموروث الثقافي و الفكري ، و الدّيني و الأدبي و الفنّي¹ ، فرؤية الجابري من هذه الزاوية ترى " أنّ التراث يستدعي قراءة إبستمولوجية² تستوجب الحفر فيه ، قصد إعادة بنائه و تشكيله و التّواصل معه. "³ إضافة إلى وصفه " نتاج ثقافات تتباين لدرجة التناقض، لذلك لا يصح البحث عن التراث كأصل أو كجوهر أو كل، وإنما ينبغي البحث في نتاج ثقافي محدّد، في مرحلة تاريخية محدّدة "⁴

وهذا الإقرار على كلمة "تراث" يحيلنا في المقام الأوّل على زمن ثقافيّ تُريد أن نشغل عليه ، وعلى مرجعيات فكرية تتحكّم في هذا المفهوم ، وأخيراً الاشتغال على نصوص ثقافية أُنتجت في زمن محدّد، وعلى قول حسن حنفي بأنّ التراث هو: " مجموعة التفسير التي يعطيها كلّ جيل بناء على متطلّباته الخاصّة... ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة، والحقائق الدائمة التي لا تتغيّر، بل هو مجموع هذه النظريات في ظرف معيّن، وفي موقف تاريخي محدّد، وعند جماعة تضع رؤيتها، وتكوّن تصوّراتها عن العالم"⁵ إذن : فالتراث هو طريقة في التفكير تبلورت داخل هذه الإحداثيات "الزمن/ المرجعيات/ النصوص" عبر ذاكرة إنسانية، في مقام تواصل وتفاعليّ له محدّد الدّيني واللّغوي، والمعرفيّ بين أفراد معيّنين صانعين لتراث مخصوص.

ب : سؤال التراث و منهج القراءة ؛ التأويل و مآزق التأسيس:

ب-1: مفهوم القراءة أولاً:

إنّ ما ندعوه هنا بالقراءة، هو تلك العملية العقلية الموضوعية والممارسة الواعية لمنتوج ثقافي قصد تحيينه⁶، إذ لهذه القراءة آلياتها الخاصة وغايتها المنشودة، "تقتزئ بإعادة إنتاج المعرفة عن طريق التأويل"⁷، بحيث لا تقلّ فيه قيمة القارئ عن الموضوع، وتصبح مع النصوص قابلة لمستويات متعددة من القراءة، تختلف باختلاف الذات القارئة وشروطها التاريخية من أجل جعل معنى النص في تحدّد مستمر عبر تصوّر شامل للمعرفة بأدوات إجرائية تستنتج النص التراثي، وتحوّره في سياقاته العلمية⁸.

ب-2: إشكالية القراءة :

لنا أن نستذكر في هذا المقام ونحن نعالج هذه الإشكالية، التساؤل ثلاثي الاستفهامات الذي وضعه رولان بارت في كتابه "the rustle of language" وهو يُعالج إشكالية القراءة: ما القراءة؟ وكيف نقرأ؟ ولماذا نقرأ؟⁹ وحسب نصر حامد أبو زيد فإنّ إشكالية القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدّى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي في أيّ مجال معرفي، وفي ظنه أنّ الوصول إلى المغزى أمر اختياري، فالقراءة من حيث هي فعل - تتحقّق في الحاضر بكلّ ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي تاريخي إيديولوجي، ومن أفق معرفي وخبرة محدّدين¹⁰، وتتحدّد وظيفتها على قول تودوروف في جمع المتباعد وفصل المتلاحم¹¹، وإنّ المشتغل بمسألة التراث سيجد نفسه مُحاطاً بأسئلة ذات طرّح عميق يتساءل فيها عن الحفريات الأولى، التي تتمثّل بوصفها عتبة من عتبات التكوين الحضاري والثقافي، "وليس في هذا الأمر مدعاة إلى غرابة فسؤال التراث في أيّ ثقافة هو سؤال الصلة التي تربط حاضر الثقافة والمجتمع بماضيه، ولا فرق بين أن تكون الصلة تلك المُفكّر فيها، صلة واقعية تاريخية، وهو - على الأغلب - ما يُدعى، أو صلة مفترضة متوهّمة اصطناعية وهو الغالب على تفكير أيّ مجتمع في ماضيه"¹²، ورهان القراءة لهذا التراث، سيضع القارئ الباحث يتلمّس أولوية المنهج بوصفه - "تجمّعاً نسقيّاً من عمليّات معرفيّة ترتبط بتقنيات نوعيّة أو بإجراءات خاصّة"¹³ - كوساطة مُنصفة وصريحة في الآن نفسه، تكون قادرة هي الأخرى على النفاذ إلى مضامين هذا التراث، لأنّ هذا الأخير هو في الأخير ضحيّة معترك السّجال المنهجي، الذي يفرض قراءة بعينها تنقاد لأوامر سلطة هذا المنهج، من أجل تملكه "أي؛ التراث" وإحكام السيطرة عليه، وهذه العملية تُعدّ نسقاً ثاوياً لأبعاد "المنهج" تحمل غايةً منشودةً لذاتها، وهو ما يجعل أسئلة التراث أسئلة ضيقة تحكمها ممارسات ذات استراتيجيات سلطوية، تكون بها قد كسرت أفقاً آخر من أخلاقيات المعاملة المنهجية في بعدها القرائي لهذا التراث عبر أنساقه الثقافية المتباينة معرفياً، وهذا كلّ راجع في الأخير إلى إشكالية استعمالات المنهج الذي تتحكّم في سيرورة تفعيله بُؤر مضمرة في تصوّره للعلاقة بموضوع التراث، ومن الميسور ذكره أنّ "إشكالية المنهج من قبل و بعد جزء من إشكالية شاملة كبرى ما نفتأ نعيّ من ثقلها على أكثر من صعيد"¹⁴ كما أنّ "الاهتمام بالنقاش المنهجي لا يرجع إلى مجرد فضول فكريّ أو نشوة ذهنية، فهو من كُنّه مالنا من قدرة على الإبداع والتجديد والتوضيح"¹⁵.

ب-2: أنماط قراءة التراث :

- ب 2- أ: الأنماط: les types

ب 2- أ-1: القراءة السلفية / المأضوية Lecture précédente :

لا شك أنّ هذه القراءة هي قراءة عَوْدَوِيَّة رجعيّة تتمّ فيها "قراءة المستقبل بواسطة الماضي"¹⁶، ولعلّ أهمّ ما يُثير الباحث في هذا النمط من القراءة هو اقتصارها على التلخيص والشرح والبحث عن مواطن القوّة و الصّواب في التراث ، كما لا تُريد أن تعني بوجوهه الأخرى فهي تقوم في كثير من الأحيان على ثنائية الإقصاء والانتقاء، وهو الأمر الذي يؤدي بها إلى الانحصار في الحدود السطحية للتراث من غير أن يكون لها أدنى استيعاب علمي، إذ يُمكننا القول إنّها "قراءة إسقاطية"¹⁷ بالدرجة الأولى بحيث "لا يُمكن أن تُنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث"¹⁸، دون التحرّر من الرّواسب التراثية من عملية الفهم لهذا التراث¹⁹ ولعل الاطلاع على النتاج والكتب التراثية لا يكفي لتحقيق الفهم والاستيعاب، لأنّ هذه العملية لا تُمثّل سوى مرحلة من مراحل القراءة، وهذا هو موطن القصور الذي وقع فيه هذا النمط من أنماط القراءة.²⁰

ب 2- أ-2: القراءة التاريخية Lecture historique - :

عادةً ما يعمد هذا النوع أو النمط من القراءة إلى فحص المقروء في حدود سياقه التاريخي من خلال عملية التحقيق الزمني، وذلك باستقراء المدونة التراثية وتفسيرها في ضوء الأحداث والسياقات السوسيوثقافية، وهو نمط "يتغيّ البحث عن المصادر التراثية والحياة المعرفية وتطوّر الممارسات الفكرية والنقدية والإبداعية"²¹، ولعلّ المغزى من هذا النمط كما عبّر بذلك الباحث محمد الكتّاني؛ هو تقويم التراث وإعادة إحيائه بما هو أفكار ونتائج ثقافيّ وحضاريّ مُرتّب بحسب منطق توالي الزمن متّصلاً بالإحاطة التاريخية للحركة المعرفية ولما ظهر التطوّر، بُغية الارتقاء بالتراث العربي إلى مستوى إنتاج المعرفة²²

ب 2- أ-3: القراءة التأويلية Lecture interprétative :

لا شك أنّ هذا النمط من القراءة يتمّ أساساً على معرفة سياق النص، من منظور حاضر القارئ وفق طريقة إجرائية في قراءة النصّ لتتمّ بعد ذلك عملية التأويل "interprétation"، حيث تقوم القراءة التأويلية على الحفر في بنية الخطاب التراثي بشكل عام تستنطق مضمّناته المسكوت عنها بالدرجة الأولى، وذلك قصد الكشف عن محرّك الوعي الذي يقود مسارها المعرفي، وإذا ما أرادت هذه القراءة لنفسها جانب الموضوعية الدقيقة فيجب أن تُستثمر فيها قراءة النصّ التراثي توظيفاً "استعمالياً" بالدرجة الأولى على حدّ تمييز أمبرطو إيكو في كتابه: "Les limites d'interprétation"²³ وذلك قصد البرهنة على بعض الظواهر وتدعيم التصدّوات بعيداً عن كلّ "تقويض أو تشييت أو تفكيك"²⁴ بالمفهوم الديريدي²⁵.

ب 2- أ-4: القراءة الحداثيّة Lecture moderne²⁶ :

يقوم هذا النمط من القراءة على تجريد النصوص من مكوّن القداسة والتعظيم مهما كان مستوى هذا النص، وفي رؤيتها للتراث فإنّها تعتمد على ثنائية العودة والتجاوز حسب فتحي التريكي، فهي تعود إليه -أي؛ التراث- بعقل نقدي متجذر متجاوزة التقاليد المكبلة ومحرّرة الأنا من الإنمائية الدغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق أم للغرب، للماضي أم للحاضر، لتجعل من الحضور آنية فاعلة مُبدعة في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصرا معيارا للفكر والعمل²⁷، ذلك أنّ الحداثة " تتخذ دلالتها الفعلية عندما تُصبح هذه المقولات مُمارسات فاعلة أو عقلا عمليا مفتوحا "²⁸ من خلال مُمارسة عقلانية في مُساءلة هذا التراث عبر كلّ مُنجزاته كما ذهب إلى ذلك محمد أركون²⁹، وبعبارة أخرى على قول طيب تيزيني "... إنّها تعني تنمية القوى المنتجة وتنمية الوعي بالذات في الوقت نفسه."³⁰ أي؛ أنّها تتجاوز المؤلف وتكسر السائد المعتاد على حدّ تعبير جان فرانسوا ليوتار في كتابه: *the inhuman reflections on time*³¹، وما تتسم به هذه القراءة من أسس ومقولات الحداثة الفلسفية الغربية، هو طابع التجرؤ على كلّ نص وإخضاعه لسلطة الإنسان والعقل والواقع، متجاهلة مقومات النص الخاصة به وخصوصيته الوجودية، وذلك قصد توظيفه كمصدر من مصادر المعرفة الإنسانية بآليات مفاهيمية ورؤى إجرائية لتوظيفه في تلبية حاجيات العصر³²

ب-3: قراءة التراث ؛ بين أفق " التأويل " و مأرق " التأسيس " :

عطفا على ما سبق في عرضنا لأنماط قراءة التراث، يمكن القول بأنّه "... لا تُوجد قراءة بريئة أو مُحايدة للتراث ذلك لأنّنا عندما نطلق من مواقف فكرية محدّدة، لا سبيل إلى تجاهلها ونحن نفقّش في التراث عن عناصر للقيمة الموجبة أو السالبة بالمعنى الذي يتحدّد إطاره المرجعيّ بالمواقف الفكرية التي نطلق منها ".³³ وإنّ القراءة المعاصرة للتراث لن تحيد عن إحدى الرؤيتين الإستيمولوجيتين؛ الإستيمولوجيا المباشرة وإستيمولوجيا الخلق، حيث إنّ الأولى تكرارية استنساخية للتراث، أمّا الثانية فخلاقة استكشافية له وهي ما يهتمّنا في عملية القراءة للإعراب عن هذا الكائن أي؛ " التراث " إذ تنصهر فيها الذوات الفاعلة ؛ فعلُ المقروء وزمن القراءة فينتقل فيها التراث من مجرّد كائن ورقيّ ذي وجود وقائعيّ، ماثّل وقائم منطرح إلى وجود أصيل يبرز منه نصّ القراءة³⁴، وإنّ ما ندعوه و نركّز عليه في مثل هذه العملية هو أن نجعل فعل المقروء مُعاصرا لنفسه، ومن جهة أخرى أن نُتيح لهذه القراءة بأن تجعل المقروء معاصرا لنا، على حدّ قول محمد عابد الجابري في كتابه " نحن والتراث " حينما قال : " جعلُ المقروء مُعاصرا لنفسه معناه فصله عنّا، و جعله مُعاصرا لنا معناه وصله بنا، قراءتنا تعتمد إذن الفصل³⁵ والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين "³⁶.

وعلى لغة جابر عصفور " دفاعا عن التراث "³⁷ يبقى " حضور التراثيّ فينا وفي خطاباتنا والانشغال به والرجوع إليه ما هو إلّا جزء من الانشغال بمشروعنا وتأصيلنا لهويتنا الثقافية "³⁸ وإنّ قراءتنا له وتوظيف مقولاته سيحدّد موقفنا منه ، إنّهُ موقف الامتداد والاستمرارية عكس القطيعة، والتجاوز كما دعت إلى ذلك بعض الأصوات في نظرها الدغمائية الضيقة التي تنفي الحقيقة التاريخية للتراث³⁹.

بعيدا عن فعل " التغييب" على قول بول ريكور في كتابه " Essays in Hermeneutics"⁴⁰ وما دام فعل القراءة يعد شكلا من أشكال التفسير والتأويل لمنتوج معين فإننا " لا نؤول التراث استناداً إلى انغلاقه في أفق مضى وانقطع عنا، بل نؤوله في ضوء انحداره إلينا وانتقاله المتواتر إلى أفقنا، أي في ضوء أفق مسكون هو أيضا بالمسبقات التراثية ومُشبع بالتقاليد التأويلية، وهو ما يعني كذلك أنّ أفقنا التأويلي ليس أفقا مغلقا على ذاته وعلى حاضره، وإنما هو أفق منفتح ومتفاعل مع السابق من الآفاق، وهو مما لم يكن له أن يتشكل البتة دون أفق الماضي"⁴¹ أي؛ أن نجعل منه حقل إنتاج لممارسات دالة على صعيد الفكر والمعرفة -تناصاً- مع تعبير جوليا كريستيفا في كتابها "Recherche pour une Semanalyse"⁴² بحيث تكون هذه الممارسة ممارسة واعية لمنتوج معرفي قصد إفراز منظومة معرفية مُتناسقة .

ج- سُلة التأويل والخطاب القرآني؛ محاولات أولى لفهم نصوص الوحي :

يقول الدكتور ناصر عماره : "إننا نلغي في كلّ ثقافة إنسانية جهداً مدفوعاً نحو التاريخ يتعاطى مع الأشكال الإنتاجية لوعي الجماعة المؤسسة ثم يعيد التعبير عن نفسه بطريقة تسمح له بالبقاء حيّاً على مستوى الذاكرة كتاريخ، وأوسع طرق البقاء هي التوضع داخل رمزية الشفهي وفعل التغييب داخل المكتوب ، ثم يتم استدعاؤه في كلّ مرة بفك رمزيته ليتلفقه وعي التاريخ ضمن كينونة مضافة إلى النص و لكن تمّ التزواج النصي بين الرمز والتاريخ داخل الثقافة الغربية باستدعاء الأسطورة و التراث الديني المبني على الكتابة المقدسة ، فإنّ الرمز اللغوي في الثقافة العربية يكون قد تأسس داخل اللغة ذاتها تم تكاثف مع الحمولة المجازية للنص الديني الأساس " النص القرآني " ، و يعلن هذا النص الأخير ؛ أي القرآن ، نصّاً حيّاً لأنّ الفهم المتعلّق به لم يكتمل ، بل إنّه يعيد نقد الأفهام السابقة عليه و هو ما يجعله في كلّ مرة منتجاً لنصّ أو نصوص مركزية ، و الاشتغال على رمزية النصّ بالتأويل لا يتأتى إلا عندما تستيق اللغة نفسها ؛ أي حينما تُعطى كقوة محايثة لفعل الفهم نفسه"⁴³، وانطلاقاً من هذا النسق السوسيوثقافي إن صحّ التعبير يُمكن القول إنّ مرتبة التأويل عند العقل العربي كانت تروم البحث و الحفر في سياقات النصوص التي تورّد فيها و تُفعل فيها القرائن اللفظية أو المعنوية ، بحسب مرجعية القارئ الممتاز آنذاك سواء أكان من النحويين أو علماء الأصول أو البلاغيين أو أهل الكلام و غيرهم، حيث كان منهج التأويل عندهم " ينحو إلى عدم الاكتفاء بسطحية الخطاب و إنّما كان البحث فيه عن تلك القرائن التي توصل إلى المعنى الخفي و الباطني حتى ينتفي التعارض المزعوم بين العقل و النصّ عند طبقة الأصوليين مثلاً وما العقل إلا تراكم لعلاقة تعرّف الإنسان على الأشياء و تلك العلاقة تمرّ حتماً عبر اللغة ."⁴⁴ ، وعلى ذكر طبقة الأصوليين مثلاً فإنّ مقام الحديث يستحضر لنا بطريقة غير مباشرة فرقة من الفرق الكلامية التي شكّلت منعطفاً بأطروحاتها في مسار الثقافة العربية الإسلامية ألا وهي " المعتزلة" ففضلهم لا يُنكر في الغوص في أسرار اللغة وما يحمله خطابها و أصولها ، وقد حاول العقل المعتزلي في مرحلة ما البحث عن المعاني والمقاصد وإبدائها كحجج دامغة على خصومه قصد إقناعه لفك نزاع عقديّ يمثّل مشكلاً لغوياً محضاً في مقامه الأول ، إذ التّصور اللّغوي عندهم حسب مُختار لزعر عندهم كان يسير سيراً جدلياً بين النفس الإنسانية و ما ورد في الخطاب القرآني من معاني و أبعادٍ توحى بالبعد

الوجودي ، و في الإطار نفسه كَانَ للمعتزلة وقفات مع الآيات التي لها صلة بالذات القدسية ، وكذا الجانب التكليفي الشرعي فراحوا يسلطون عليها سلطان العقل مستخدمين في ذلك اللغة ليستنكها أبعاد الخطاب القرآني بشكل خاص و النصوص الأخرى بشكل عام ، وما تحمله من معانٍ و دلالات ⁴⁵ وإذا عَدَدْنَا هذا الجهد الذي أَرَهَقَ العقل العربي في مرحلة من المراحل نسقاً إستيمولوجياً يحاول بطريقةٍ أو بأخرى أن يؤسس مقارنةً تأويلية في مشكلة من مشكلات المعرفة لاسيما اللغوية منها ، وعدّها مشكلاً أيضاً من وجهة أخرى لاسيما إذا ارتبطت بالنص المقدس في محاولة منها لاستنتاج دلالاته الخفية و مقصدياته الضمنية ، "فإنّ صدور الذوات المؤولة عن مثل هذا الوعي لا يضمن فقط موقفاً معرفياً من النص بل يضمن أيضاً أخلاقياً منه ؛ فالعلاقة بموضوع لانهاية لمعانيه لا تلازمها شروط معرفية من نوع نسبية الاستقصاء ومحدوديته فحسب ، وإنما تُلازمها كذلك مستلزمات أخلاقية يتبوأ من خلالها النص مكانة قيميّة لا نظير لها ولا مثيل، وبموجب هذا تتوارى "سُلْطُ" الذوات المؤولة أو بالأحرى تليّنُ أمام نصّ قاهر السلطان نافذ الحكم في الحق والباطل ⁴⁶

د- النصّ القرآني وطبيعة القراءة؛ سياق التلفظ ومحددات التأويل:

1-د: النصّ القرآني؛ بين فعل الجدل وإحالية التأويل:

لا شكّ أنّ النصّ القرآني من حيث هو نصّ ليس كباقي النصوص وهو ما اصطلاح عليه في أدبيات أصحاب الشريعة بـ: "الوحي" الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا بين يديه، له خصوصيّة معيّنة في تلقّيه وفهم معانيه، واستنباط المُضمّر منه، يترقّى بالقارئ إلى مستوى يمكن تسميته بالمستوى "الجدلي" الذي تتداخل فيه آفاق الفُهوم ففي مستويات خطابه حسب ما ذهب إليه الدكتور ناصر عمارة " يتمّ إقحام أفق القارئ في الأفق المزدوج للكاتب ونصّه، ومنه تنشأ لغة تحمل القارئ إلى الحقل التخيلي لأفعال لغة النصّ من خلال الجدل الناشئ بين القارئ والمجادل ومعاني النصّ المعروضة بذاتها للمساءلة، وفي القرآن عرض لمختلف الأسئلة المحركة للقضايا الإيمانية أو التي تفرض إطارها البياني-التاريخي، ثمّ يتحول الجدل إلى فعل متناغم مع سيولة المعاني القرآنية لاستعادة البنية الظاهرية للإيمان أي لتعليق شيئية الحقيقة وترك المجال مفتوحاً للاستقبال اللانهائي لمعاني النصّ القرآني من خلال توليد "الحالة" التي تسمح بترجيح الإشارات وتعديل العلامة النهائية للإنسان...، وبهذا يتميّز الخطاب القرآني بكونه لا ينفصل ولو لحظة عن الرابطة الانتمائية لقارئه لحظة إيمانه، أي لحظة تعاطفه وتمازجه مع المكوّن الدلالي للنصّ القرآني، ولهذا يحصل الفهم الذي لا يمكن ألاّ يُستعاد في جسم اللغة، وإنّما يرتبط بشكل مباشر بالممارسة الدّينية التي تصطبغ بنظام العقيدة ومقتضيات الفهم عن النصّ الديني. ⁴⁷

2-د: النصّ القرآني وحاملية اللغة؛ تشكّل الفارق بين الفهم والنصّ:

ما ندعوه بالحاملية هنا؛ هو قدرة النصّ الذاتية على حمل المعاني وتخزينها وتقديمها للتأويل ⁴⁸ ، وما من شكّ أنّ النصّ القرآني " يمثّل نهاية اللغة واكتمال المعاني فلم يكن من الممكن القفز على لغة النصّ القرآني التي تشغل حيزاً من مستقبل الإنسان وبداية خلقه والمعنى الذي يصبغه بشكل نهائي على حاضره مهما كانت مرونته لأنّه في كلّ مرّة يربط اللغة بأسس الوجود... وبهذا يشكّل القرآن خطاباً يمسخ جغرافية الفهم لأنه يجعل القارئ يحتاج أن يفهم، وينشأ الفهم المستمر

بشقيه: فهم النص وفهم الذات أمّا هذا النص وهو ما يؤول إلى حلقة بين الذات والنص⁴⁹ ولأنّ وحدة النص القرآني تطرح موضوعات التغير في أفق فهم القارئ، ستخترط فيها الذات التأويلية إلى عمق النص للبحث عن إجابات ممكنة تحت الذات القارئة عبر إيجاد أنطولوجي إلى استيعاب المعاني وامتلاك ماهيتها عبر أفق المسألة بوصفه آلية تأملية تقوم بحمل المعنى إلى مستوى الإفهام.

هـ- النصّ القرآني وتمثلات التأويل ؛ بين تجميع المعنى وانفتاح الدلالة:

في هذا السياق نستذكر "إيكو" في رؤيته المنهجية التي دعا إليها في التفريق بين استعمال النصوص وتأويلها أثناء تقريره بأنّ "تأويل النص يعني الخضوع إلى وحدته العضوية وانسجامة الداخلي الخاص وقصده العميق أمّا قهر النص دون مساءلة قصدية المؤلف فهذه كيفية لا يتعامل معها إلا قارئ سيء"⁵⁰، حيث إنّ محاولة فهم النص القرآني ستتطلب لا شكّ قارئاً ممتازاً يتمتع بمعرفة عالمة، ومفاهيم مثبتة يستغلها كأدوات للولوج إلى ضمنيّات هذا النص المشروع تدبره وتأمّله، وهي مهمة التفسير التي تسعى إلى "النفوذ إلى مستويات المعنى في النصّ بوسائل التحليل اللغوي"⁵¹، ومن النماذج التي يمكن أن نجعلها مثالا في هذا السياق وهو يعدّ من أبرز "الظواهر اللغوية التي لها أثرها في التأويل ما يُسمّى "بحروف التسق" وأمّ هذا الباب "الواو" لكثرة مجالها فيه، وهي مشرّكة في الإعراب والحكم وتعالجها كعلامة دلالية من خلال السياق الذي ترد فيه، كما أنّنا نريد أن نبين أثرها في التأويل عند علماء الكلام، وخاصة عند الأشعرية والمعتزلة، وذلك في معرض الآية الكريمة في سورة النساء الآيتين: (17-18)، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَيْ سَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمْ آلَمُ مَوْتٍ قَالَ إِنِّي تُبْتُ آلَئِنْ وَلَا الَّذِينَ يَمْوُتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾، نصّ الآية ينفي التوبة عن الذين يصرون على الذنوب إلى الوقت الذي لا تقبل فيه توبتهم فيه الذين يعملون السيئات، معطوف على الذين يموتون وهم كُفَّار، وهو ما اعتمد عليه الزمخشريّ قائلا: "ولا الذين يموتون" عطف على الذين يعملون السيئات سوى الذين سوفوا توبتهم إلى حضرة الموت وبين الذين ماتوا على الكفر في أنّه لا توبة لهم، ولهذا العطف فإنّ مرتكب الكبيرة مخلّد في النار عند الزمخشريّ إذا مات على غير توبة، فموضع "الذين" جرّ بالعطف على قوله [وَلَيْ سَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ] وَ [وَلَا الَّذِينَ يَمْوُتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا]، وهذا الإعراب يؤيد مذهب الزمخشريّ أمّا الأشعرية فإنّهم نظروا إلى النصّ في إطار سياقه العام، قال الإمام الكلبي: "فإن كانوا كفارا فهم مخلّدون في النار بإجماع، وإن كانوا مسلمين فهم في مشيئة الله، إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم"، ويتبين لنا من هذا موقف الأشعرية وأهل السنة من التفسير الإعتزالي الذي يتجه إلى النصّ القرآني ويتناوله من أوجه متعدّدة، والتعرّض لجزيئات العقيدة وكان الغرض الذي يحدوهم هو التمكين لعقيدة الإسلام ونصرها وتأييداً لهيمنة سلطاتها، وهو تفسير منهجه الإتجاه إلى اللغة والاعتماد عليها وتتبع سير خطاها فيما تتناوله من دلالات⁵²

و- النصّ القرآني والخطاب المُحكم؛ من التسق التركيبي إلى الإسهاب التعبيري:

نستذكر في هذا الشأن ما ذهب إليه الدكتور عبد الجليل منقور أنّ مقصدية النص القرآني الإرشادية والتبينية لتشكيل مجتمع قرآني، هي التي أُوْحَتْ لكثير من المفسرين والأصوليين إلى اعتبار النص القرآني نصّ محكم وليس فيه من المتشابه، بل إنّ علّة التكليف بالفهم الواضح والدلالة الظاهرة من النصوص الشرعية أفضت منطقياً إلى أنّ النص القرآني محكم الآيات واضح الدلالات، لأمكان للتأويل فيه، والخطاب المحكم هو ما دلّت صيغته دلالة واضحة على معنى لا يقبل إبطالا ولا تبديلا، ولا يبقى معها احتمال التأويل، فالخطاب المحكم اكتسب وضوح دلالة في شكله التعبيري بالأساس وهو يتعلّق بالنسق التركيبيّ إذ يخلو هذا النسق من القراءات النحوية المتباينة ومن غرابة العناصر اللفظية المشكلة له في حين تكون الدلالة النسقية دلالة تقوم على وضع ثابت أشبه بالقانون الذي لا يتغيّر أو ينتهي، ولذلك كان المحكم دالاً على الأطر الثابتة في حياة الناس ومعتقداتهم، أمّا الإسهاب في التعبير فإنّ الخطاب المحكم يتجاوز فيه دائرة التأويل إلى دائرة الإسهاب في إبداء الحكم وإيضاح الدلالة⁵³

خاتمة :

يمكننا القول من خلال ما سبق استنتاجاً أنّ قراءة النص القرآني بكلّ وضعياته الدقيقة وفق أيّ مستوى قرائي وليكن التأويلي محلاً لهذه العملية الواعية، ما هو إلا استدعاء لخطاب ضمني تحركه قرائن سياقية أو مقامية متصلة بهذا النص كوحدة عضوية بوصفه المؤسس للرئيس للفكر الديني والمجال الاجتماعي والثقافي للأمة الإسلامية وإنّ محاولة البحث عن أسباب تباين قراءات هذا النص المقدّس ما هو إلا دليل واضح على مكان قوة هذا النص المنزل الذي لا يستهان بسياقاته وأساليبه وأسبابه، ونظراً لما يمثّله من مكانة معرفيّة وتقديسيّة مُبجّلة في عقل الفرد المسلم ، فقد شهد انعطافات ثقافية أفرزت لنا قراءات جديدة عبر فترات أسهمت بشكل إيجابي في رسم سيورة هذا المجتمع الذي ارتبطت ذاكرته الثقافية وإرادته الفردية بجوهر هذا النص " القرآن " ومادام فعل القراءة متّصلاً ينحو المهيع القويم لاستنباط مسائل سوسيوثقافية من هذا الوحي الكريم سيصبح لا شكّ فعلاً مستمراً لا يتوقّف يبدأ من الماضي ويستمرّ إلى الحاضر الزاهن، في حركية جدليّة لا تهدأ ولا تنفذ.

المصادر والمراجع:

1. أدونيس ، الثابت و المتحوّل ، دار الفكر ، ط5، 1986
2. اليامين بن ثومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الاختلاف-الجزائر، ط1، 2011
3. تزيفيتان تودورف، الشعرية، ترجمة: شكري المبخوث، رجاء سلامة ، دار توبقال للنشر-المغرب، ط2، 1990
4. جابر عصفور ، دفاعاً عن التراث ، الدار المصرية اللبنانية- القاهرة- ط1، 2013
5. جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، دار سعاد الصباح- الكويت، ط1، 1991
6. جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي-لبنان، ط3، 2012
7. حسن حنفي، التراث والتجديد ؛ موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر-القاهرة، ط1، 1980
8. حكيم سلمان السلطاني، القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع-الأردن، ط1، 2018،

9. حلمي مرزوق، المنهجية في الأدب و العلوم الإنسانية، أعمال ندوة، دار توبقال - المغرب، ط1، 1986
10. خالد سليكي، الخطاب النقدي بين إدماج التراث و أفق التأويل، سليكي إخوان- طنجة، المغرب، ط1، 2007
11. ريكان، منهج جديد للدراسات الإنسانية؛ محاولة فلسفية، ترجمة: علي عد المعطي محمد، محمد علي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت-لبنان، ط1،
12. سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للتفري، منشورات الاختلاف-الجزائر، ط1، 2014/1999
13. شريف رضا، الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع-الجزائر، ط1
14. طه عبد الرحمن، روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006
15. طيب تيزيني، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة؛ إشكالية ونقد، مجلة الكرمل، العدد 54، 1998
16. عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 2014، ص: 21
17. عبد الكريم الشريفي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف-الجزائر، ط1، 2008، ص: 58
18. عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة و ما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ط3، 2010
19. عرابي أحمد، جدلية الفعل القرائي عند علماء التراث؛ دراسة دلالية حول النص القرآني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2010
20. عمارة الناصر اللغة و التأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي منشورات الاختلاف-الجزائر، ط1، 2007
21. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني؛ كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر-بيروت، ط2، 2000
22. محمد الحيرش، النص و آليات الفهم في علوم القرآن؛ دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة - لبنان، ط1، 2013
23. محمد الكتاني، الصراع بين القديم و الجديد في الأدب العربي الحديث، دار الثقافة، ط1، 1982، ج1
24. محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة -القاهرة، ط1، 1986
25. محمد خالد الشايب، القراءة الإستيمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد 4، 2012
26. محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية؛ مقاربات في الحداثة و المثقف، منشورات الاختلاف-الجزائر، ط1، 2008
27. محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة؛ دراسات و مناقشات، بيروت-لبنان - مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991
28. محمد عابد الجابري، نحن والتراث؛ قراءة مُعاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، المغرب، ط6، 1993
29. مختار لزعر، التصور اللغوي في الفكر الاعترالي؛ مقارنة تأويلية في مشكلات المعرفة، دار الأديب للنشر و التوزيع، وهران-الجزائر، ص: 122-123.
30. مصطفى الشريف، الإسلام والحداثة اليوم؛ هل يكون غذا عالم عربي، دار الشروق-مصر، ط1، 1999
31. منقور عبد الجليل، دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، ديوان المطبوعات الجامعية، 2010،
32. نجيب العوفي، ظواهر نصية، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1992،

33. نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب. لبنان، ط7، 2007

34. نعيمة سبتي ، النص التراثي بين المفهوم و القراءة ، مجلة قراءات ، جامعة بسكرة ، العدد 10 ، 2011

المصادر الأجنبية:

- Julia Kristeva, **Recherche pour une Semanalyse**, Editions de Seuil, 1969 -
- Jean-François Lyotard, **The Inhuman Reflections on Time**, Translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Stanford University Press 1991 ,
- Paul Ricoeur, from text to action *Essays in Hermeneutic* ii, Translated by , Kathleen Blamey, John B. Thompson, Northwestern University Press, 1991
- umberto éco, Les limites d'interprétation, Biblio Essais, Édition : Le Livre de Poche , 1994.
- Roland barthes , **the rustle of language**, Translated by richard howard university of california, press berkeley and los angeles 1989.

إحالات:

¹ : محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة ؛ دراسات و مناقشات ، بيروت-لبنان- مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، 1991، بتصرف، ص: 23.

² : Lecture épistémologique:

³ : محمد خالد الشايب ، القراءة الإستيمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري ، مجلة جامعة دمشق ، المجلد 28 ، العدد 4 ، 2012، ص: 409.

⁴ : نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب. لبنان، ط7، 2005، ص: 231.

⁵ : حسن حنفي، التراث والتجديد ؛ موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر-القاهرة، ط1، 1980، ص: 11.

⁶ : actualisation.

⁷ : Interprétation:

⁸ : نعيمة سبتي ، النص التراثي بين المفهوم و القراءة ، مجلة قراءات ، جامعة بسكرة ، العدد 10 ، 2011 ، ص: 58، 59، بتصرف.

13 : Roland barthes , **the rustle of language**, Translated by richard howard university of california, press berkeley and los angeles 1989 p.33

¹⁰ : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ص: 06، يُنظر أيضاً : اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد ، منشورات الاختلاف-الجزائر، ط1، 2011، ص: 98.

¹¹ : تزيفيتان تودورف، الشعرية، ترجمة: شكري المبخوث، رجاء سلامة ، دار توبقال للنشر-المغرب، ط2، 1990، ص: 22.

¹² : عبد الإله بلقزيز ، نقد التراث ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت- لبنان ، ط1 ، 2014، ص: 21.

¹³ : ريكمان ، منهج جديد للدراسات الإنسانية ؛ محاولة فلسفية ، ترجمة : علي عد المعطي محمد ، محمد علي محمد ، مكتبة مكاوي ، بيروت-لبنان ، ط1 ، 1999 ، ص: 199.

¹⁴ : نجيب العوفي ، ظواهر نصية ، دار النجاش الجديدة ، الدار البيضاء- المغرب ، ط1 ، 1992 ، ص: 7.

¹⁵ : حلمي مرزوق، المنهجية في الأدب و العلوم الإنسانية ، أعمال ندوة، دار توبقال- المغرب، ط1، 1986، ص: 05.

¹⁶ : أدونيس ، الثابت و المتحول ، دار الفكر ، ط5، 1986، ص: 143، بتصرف.

- ¹⁷: يُنظر، جورج طرابيشي، *مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة*، دار الساقي-لبنان، ط3، 2012، ص:13.
- ¹⁸: مُجدّ عابد الجابري، *نحن والتراث؛ قراءة مُعاصرة في تراثنا الفلسفي*، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، المغرب، ط6، 1993، ص:13.
- ¹⁹: يُنظر: شريف رضا، *الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري*، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع-الجزائر، ط1، 2011، ص:82.
- ²⁰: يُنظر: خالد سليكي، *الخطاب النقدي بين إدماج التراث و أفق التأويل*، سليكي إخوان-طنجة، المغرب، ط1، 2007، ص:109.
- ²¹: المرجع نفسه، ص:118.
- ²²: يُنظر: مُجدّ الكتاني، *الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث*، دار الثقافة، ط1، 1982، ج1، ص:491-492.
- ²³: umberto éco, *Les limites d'interprétation*, Biblio Essais, Édition : Le Livre de Poche : 23, 1994, p144.
- ²⁴: ترجع هذه الحمولة المفاهيمية إلى النظرية التفكيكية بزعامة جاك ديريدا و هي تُحيل إلى استراتيجيات "التفكيك".
- ²⁵: نسبةً إلى جاك ديريدا صاحب النظرية التفكيكية .
- ²⁶: يفرّق المفكر المغربي طه عبد الرحمن بين " القراءة الحداثيّة " و " القراءة العصريّة "؛ ذلك أنّ القراءة الأولى " ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي في حين أنّ المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ أن القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسباب تاريخية أخرى تخصّ مجال التداؤل الذي يشهد قراءته ويتلقاها." أنظر: طه عبد الرحمن، *روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص:177.
- ²⁷: يُنظر، عبد الوهاب المسيري، *فتحي التريكي، الحداثة و ما بعد الحداثة*، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ط3، 2010، ص:
- ²⁸: مُجدّ شوقي الزين، *إزاحات فكرية؛ مقاربات في الحداثة و المثقف*، منشورات الاختلاف-الجزائر، ط1، 2008، ص:22.
- ²⁹: يُنظر، مُجدّ أركون، *قضايا في نقد العقل الديني؛ كيف نفهم الإسلام اليوم*، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر-بيروت، ط2، 2000، ص:303.
- ³⁰: ينظر، طيب تيزيني، *من الحداثة إلى ما بعد الحداثة؛ إشكالية ونقد*، مجلة الكرمل، العدد 54، 1998، ص:158.
- ³¹: see: Jean-François Lyotard, **The Inhuman Reflections on Time**, Translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Stanford University Press 1991, p.26
- ³²: يُنظر، حكيم سلمان السلطاني، *القراءة الحداثيّة للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب*، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع-الأردن، ط1، 2018، ص"52-". يُنظر أيضاً: مصطفى الشريف، *الإسلام والحداثة اليوم؛ هل يكون غداً عالم عربيّ*، دار الشروق-مصر، ط1، 1999، ص:21.
- ³³: جابر عصفور، *قراءة التراث النقدي*، دار سعاد الصباح-الكويت، ط1، 1991، ص:14. بتصرّف.
- ³⁴: يُنظر، سامية بن عكوش، *تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للتفريّ*، منشورات الاختلاف-الجزائر، ط1، 2014، ص:23، 24.

- ³⁵: ما يقصده محمد عابد الجابري من هذه الإستراتيجية القرائية " الفصل "؛ أن يتحقق شرط الموضوعية في التعامل مع التراث. أنظر كتابه: نحن والتراث ؛ قراءة مُعاصرة في تراثنا الفلسفي، ص: 21.
- ³⁶: المرجع نفسه، ص: 12.
- ³⁷: جابر عصفور ، دفاعا عن التراث ، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة - ط1، 2013.
- ³⁸: محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة ؛ دراسات و مناقشات، ص: 46.
- ³⁹: نشير في ذلك إلى ما ذهب إليه محمود أمين العالم في نصّه: " الموقف من التراث، ليس موقفنا من الماضي، وإنما هو موقف من الحاضر ، فبحسب موقفنا من الحاضر يكون موقفنا من الماضي ، وليس العكس كما يُقال أو كما يُظنّ " أنظر ، محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، دار الثقافة الجديدة - القاهرة، ط1، 1986، ص: 222.

4: Paul Ricoeur, **from text to action** Essays in Hermeneutic, ii, Translated by ,

Kathleen Blamey, John B. Thompson, Northwestern University Press, 1991. P.107

- ⁴¹: محمد الحيرش ، النص و آليات الفهم في علوم القرآن ؛ دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة ، دار الكتاب الجديد المتحدة - لبنان ، ط1، 2013 ، ص: 57.
- ⁴²: Julia Kristeva, **Recherche pour une Semanalyse**, Editions de Seuil, 1969, p17
- ⁴³: اللغة و التأويل ، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي ، عمارة الناصر ، منشورات الاختلاف - الجزائر ، ط1 ، 2007 ، ص: 95.
- ⁴⁴: ينظر ، النص و التأويل ، دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي ، منقور عبد الجليل ، ديوان المطبوعات الجامعية ، 2010، ص: 20.
- ⁴⁵: التصور اللغوي في الفكر الاعترالي ؛ مقارنة تأويلية في مشكلات المعرفة ، مختار لزعر ، دار الأديب للنشر و التوزيع ، وهران - الجزائر ، ص: 122-123.
- ⁴⁶: النص و آليات الفهم في علوم القرآن ؛ دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة ، محمد الحيرش ، دار الكتاب الجديد المتحدة - لبنان ، ط1، 2013 ، ص: 165.
- ⁴⁷: اللغة و التأويل ، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي، ص: 103-104.
- ⁴⁸: المرجع نفسه، ص: 144.
- ⁴⁹: المرجع نفسه، ص: 100-101. بتصرف
- ⁵⁰: عبد الكريم الشرفي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف - الجزائر، ط1، 2008، ص: 58، بتصرف.
- ⁵¹: إشكالية القراءة والتأويل، ص: 48، بتصرف.
- ⁵²: عرابي أحمد، جدلية الفعل القرائي عند علماء التراث؛ دراسة دلالية حول النص القرآني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2010، ص: 161، بتصرف
- ⁵³: النص و التأويل ، دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، ص: 89-90، بتصرف.