



القراءات الحداثيّة المعاصرة للنص القرآني: مقاربة نقدية

Contemporary modernist readings of the
Qur'anic text: a critical approach

م.م أسامة أحمد جاسم
كلية الإمام الأعظم رحمه الله الجامعة / قسم
اللغة العربية / البصرة
Osama Ahmed Jassim / College of the Imam
Aladham the University / Department of Arabic
Language in Basra

الكلمات المفتاحية: الحداثة - التاريخية - تعدد القراءات - التأويل اللامتناهي - النص القرآني

الملخص

تسعى هذه الدراسة لتحليل ونقد القراءات الحداثيّة للنّص القرآني المنفتحة على منهجيات النقد الغربي في تحليل الخطاب، إذ قامت تلك القراءات بتطبيق مفاهيم الفكر الفلسفي المنتمي لثقافة مغايرة على المرجعية القرآنيّة، في محاولة لتسويق ذلك المقصد بوصف النص القرآني بنية لغوية قابلة للقراءة ومستجيبة لكل منهج، وفي ذلك تجاهل مقصود يلغي بموجبه القارئ هوية النّص القرآني المقدّس كونه نصّاً متعالياً كاشفاً عن مصدرية الإلهية. الحداثيون يبتغون من وراء كل ذلك الانتقال من سلطة النقل إلى سلطة العقل، ومن ثقافة اليقين إلى ثقافة الشك، ومن الحقيقة المطلقة إلى النسبية المطلقة، ويرون القرآن الكريم منتج سردي قابل للمقاربات البشرية وفق المناهج التي يدرسها الأدب والنصوص التاريخية ومناهج مقارنة الأديان، مما يفضي إلى نزاع القداسة والجلال عنه. هدف الحداثيون أن تصبح النصية القرآنية المتفردة بينيتها بمثابة نص لغوي ثقافي قابل للتعدد الدلالي اللامتناهي، فلا وجود لحقيقة متعالية يتضمنها النص. ومن تلك القراءات ما قام به نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وحسن حنفي ومحمد شحرور وعبد الكريم سروش وغيرهم.

Abstract

The religious text today became the axis of the work of many Arab modernists, such as Arkoun, Jabri, Abu Zeid and Abdul Majeed Al Sharafi... and others, which resulted in what is known as the modernist readings of the religious text, which sees the standards of our era and the needs of the Arab individual demand moving from the Court of duplication to resort to the court of reason. From the culture of certainty to the culture of questioning and doubt, and from the culture of absolute truth to the culture of relativity, and out of this idea, the modernists began their view of the Holy Qur'an as a narrative product that can be reproduced and read in accordance with the various literary criticisms in the study of literary and historical texts. such as methods of the human and social sciences and the comparative history of religions. Which contributes to the destabilization of all the buildings of the sanctuary built by the traditional theological mind, and thus works to empty the religion from its ideological content and determine its area within the framework of secular systematic. The reading of the text accordingly becomes a cultural linguistic event and therefore there is no absolute historical fact because the absolutism deviates from the will of man the prospects for this theory remain limited in practice. These contemporary readings have benefited from the Western approaches applied in human texts, philosophical and literary..

المقدمة

تسعى هذه الدراسة لتفكيك وتحليل ونقض خطاب القراءات الحداثيّة المعاصرة للنص القرآني، فالمشروع الحداثي قد استلهم مقولات الغرب ونقولاته المعرفيّة، واقتبس منهجيّات النقد الأدبي ومنطلقاته وآليات اشتغاله حرفياً، وعكف على اجترار مفاهيم الفكر الفلسفي ورؤاه التصوريّة واستجلبها من الآخر الغربيّ، وحاول استنبات كل تلك المناهج والتصورات في ثقافتنا من دون مراعاة للسياقات الفكرية والمرجعيات التي أنتجتها، ومن دون التوقف ملياً عند مخاضات النشأة لميلاد الحداثة الغربيّة، ومن دون اعتبار لهوية النصّ القرآني المقدّس، وفرادته الفدّة المميّزة له بوصفه نصّاً متعالياً كاشفاً عن مصدره الإلهية. لم يراعِ الحداثيون العرب كل ذلك فتورطوا في منزلقات التأويل وسوء الفهم، وتخطّوا - في مقارباتهم للنصّ القرآني - في إطلاق أحكام القيمة على نصوص الوحي، وكل ذلك المسعى مناقض لروح المنهجية العلمية، ويتضاد جوهرياً مع التحليل المعرفي الرصين.

فالبحت إذًا، يتقصّى المشروع الحداثي في قراءة النصّ القرآني، مفصّحاً عن مقاصده، وناقداً له، وكاشفاً عن زيغه وأباطيله، مُبيناً - وفق التصرّو المنهجي - تهافت تلك القراءات، وعدم استقامتها علمياً ومعرفياً، ومن تلك القراءات الحداثيّة المطبقة على النصّ القرآني ما قام به نصر حامد أبو زيد في

هرمنيوطيقته التأويليّة، ومحمد أركون في مسعاه التفكيكي والقول بتاريخيّة النصّ القرآني، ومحمد عابد الجابري في متبنياته الاستمولوجية غير المنضبطة، وعبد الكريم سروش في نزعتة العرفانية المزوّرة، وشطحاته البعيدة عن كمال الرشد العقلي، ومحمد شحرور في تلفيقاته المرتبكة والمتناقضة علمياً، وكل أولئك وغيرهم إنّما يسترفدون مقارباتهم لنصوص الوحي من منازع الحداثة الغربية التي تتمثل بـ:

- علوم اللسانيات

- البنيوية

- مناهج القراءة والتلقي

- الممارسة التفكيكية.

والبحث يعرض لكل تلك المقاربات، موضحاً مرجعياتها، ومن ثم ناقداً لها ومفنداً لعوار منطقتها.



مدخل: مفهوم الحداثة:

لن نتوقف في سياقات نشأة هذا المصطلح عند المفهوم اللغوي للحداثة، فليس ثمة جدوى كبيرة من تحديده، ولأننا بالمحصلة نتعامل مع مفهوم مستجلب ووافد له مدلولاته الفكرية وذاكرته المعرفيّة وعدّته الاصطلاحية، وخلفياته الفلسفيّة، وهذا بالضبط ما يتوجّب علينا إضاءته في هذا المقام.

إنّ تعريفات هذا المصطلح قد تعدّدت إلى حدّ كبير، غير أنّ كل الذين تناولوا الحداثة بالتعريف ركّزوا على

في السياقات العربية، وقاموا بعملية إسقاط لتلك المفاهيم الحداثيّة على النصّ المقدّس بغية تفكيكه وإطراحه ونقضه، بوصفه معارضاً للعقل، لذا وصف الحداثيون العرب حداثتهم بأنّها: «الابداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل»^(٤).

معالم مشروع القراءات الحداثيّة المعاصرة:

إنّ مسعى القراءات الحداثيّة المعاصرة في مقاربتها للنصّ القرآني هو إحداث القطيعة التامة مع منهجيات الموروث الإسلامي التي أسستها القراءات المفسّرة للنصّ المقدّس، ورفضها المطلق للمجهودات التي أنجزتها قراءتهم، جاء هذا النبذ تحت دعوى تقادم أدوات المفسرين للنصّ ومجاوزة معطيات العصر لمناهجهم، فالفارق شاسع بين قراءة تجعل المؤلف والنصّ هو الأصل والأساس في المقاربة، مغيبّة -وبشكل كليّ وكامل- فعل القارئ ودوره في إنتاج المعنى، وبين قراءة تجعل للقارئ المثابة الأكبر، فهو المتسلّط على النصّ بما يمتلكه من موسوعة معرفيّة وعقل حرّ جوال نافذ، فهو من يستنطق المعنى في الخطاب ويعيّنه كما يشاء، فلا وجود لنصّ إلا في ذهن القارئ، ولذا تقلّد الأولويّة في مناهج تحليل الخطاب ونظريات التلقي.

وبالتالي فيمكننا تحديد المقصود بالقراءات الحداثيّة المعاصرة بأنها تلك المحاولات التي تسعى لتأسيس

منطلقات ومبادئ مشتركة في حدّهم لهذا المفهوم مثل: حرية العقل واستقلاله من جميع الوصايات، وأنه متحرر من كل سلطة تحدّ نشاطه، وأنّه المعيار الوحيد والأوحد لإدراك الحقيقة، يقول إيمانويل كانت وهو أحد أقطاب التنوير والحداثة الكبار في سياق جوابه عن سؤال الأنوار: «أن يخرج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثل في استخدام عقله دون توجيه من غيره»^(١)، وكانت يقرر في سائر منجزه الفلسفي أن شرط التنوير والحداثة الحرية، وأنّ العقل يجب أن يتحرر من سلطة المقدّس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل^(٢).

ويرى الحداثيون أنفسهم أن الحداثة ممارسة هدم وتقويض للأنساق القارّة السائدة، وإحلال قيم وأنساق مغايرة، وأحياناً تكون فعلاً خلاقاً للفوضى، وأنّها قطيعة معرفيّة هدفها الانفصال عن الموروث طرّاً برمته، نجد ذلك مثلاً عند جوس أورتيكا كاسيت في تعريفه للحداثة إذ يقول: «إنّ الحداثة هدم تقديمي لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة في الأدب الرومانسي والطبيعي، وأنها لا تعيد صياغة الشكل فقط بل تأخذ الفن إلى ظلمات الفوضى واليأس»^(٣).

والحداثيون العرب ترسموا خطى الثقافة الغربيّة وأعادوا إنتاج مدلولاتها الفلسفيّة وإعمالها حرفياً

(١) إشكالية القراءات الحداثيّة للنصّ الديني (دراسة نقدية)، إبراهيم طلبة حسين، ص: ٢٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص: ٢٦٧.

(٣) نظرية تقويم الحداثة، عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٢، ص: ٣٥.

(٤) مقاربات في مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة، علي وطفة، ص: ٣.

قطيعة معرفيّة جذريّة راديكاليّة بينها وبين الإرث العلمي المنجز لعلمائنا، والمبني على رصيد هائل من: أصول مقررة، وقواعد رصينة، ونماذج إرشاديّة محكمة، تُصادر هذه القراءات كل هذا الموروث، ويتمّ التعامل مع النص الديني وخصوصاً النص المؤسّس (القرآن الكريم) بفهم مزاجيّ متلون متقلب مع كل عصر وظرف من دون مراعاة الأصول والقواعد والضوابط^(١). ونحاول في هذا السياق تأطير معالم المشروع الحداثي، ورسم حدوده العامة، بالتالي:

أولاً: تبني مبدأ التعدّد الدلالي للنص بتعدد القراءات

المعنى المتولّد من القراءات المعاصرة لنصوص الوحي خاضع بالضرورة لنظريات التلقي والاستقبال، فاستجابة النصوص لقُرّائها يكون بحسب ثقافة كل قارئ، وبحسب السياقات التاريخيّة والمجتمعيّة الحافّة به، والمشكّلة لموسوعيّته المعرفيّة، وبالتالي فإن استنطاق النص يتعدد بتعدد قُرّائه، وبتنوّع ملابسات السياق المجتمعي الحافّ بالقارئ. هذا المنزع المتعلق بنظريّات التلقي والاستقبال أتاح للقراءات الحداثيّة مقارنة النص القرآني وفقاً لمبتغياتهم، وتحقيقاً لمقصديّاتهم، فمارسوا التجديف الدلالي بأقصى صوره، وشطحات المعنى بأشكاله المتطرفة كما سنرى.

إنّ إحدى غايات الحداثيين، إخضاع النصوص

المقدّسة للقواعد والنظريّات المطبّقة على العلوم والمعارف، دونها مراعاة لخصوصية النصّ القرآني، وأنّه صادر عن المُفارق المطلق سبحانه، هذا الإخضاع يُماثل في طرائق التلقي الاستجابة لأيّ نصّ وبتلقيات مفتوحة على شتى القراءات سواء أكان النصّ المقروء بشريّاً أو ذا مرجعيّة إلهيّة، وبهذه الرؤية نظّرت المقاربات الحداثيّة في دراستها للوحي مُسقطّة - من حسابها - أصله ومصدره، كي يُتاح لها حرية هدم وتقويض القواعد المرعيّة في قراءة النص المقدّس، ولكي تتجاوز بهذا الإجراء كل البديهيّات المتعارف عليها بما في ذلك مجاوزتها للمسلّمات، ومنزعها التقويضيّ لكل قديم حتى لو كان هذا القديم مما هو واجب من الدين بالضرورة^(٢).

كل تلك الإجراءات القرآنيّة تتفاعل وتستجيب لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل السيميائي الألسني والتفكيكي؛ أي تطبيق المناهج نفسها التي طُبّقت على النصوص المسيحيّة^(٣)، مثلاً على ذلك نجد أحد الحداثيين العرب يدعو في مسلكه التجديدي -حسب زعمه- لابتكار لغة جديدة تنتمي إلى عالم الشهادة والحسّ والعيان، مستبدلة بذلك كل المفاهيم التصوريّة المنتمية للغيب، بزعمه أنّ هذه اللغة تعدّ شرطاً لازماً في إحياء الرؤية الدينيّة، وأهمّ مقوّم من مقومات التجديد، ولهذا يدلف لتغيير الألفاظ الدالة

(٢) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر:

قراءة نقدية إسلامية، خالد عبد العزيز السيف، ص:

١٩٥.

(٣) ينظر: المصدر السابق، ص: ١٨٦.

(١) ينظر: إشكالية القراءات الحداثيّة للنص الديني (دراسة

نقدية)، إبراهيم طلبة حسين، ص: ٢٥٨.

ومنطلقاً لفهم النص لا العكس، وخطاب الوحي الذي يفترض أن تتشكل بموجبه رؤانا وتصوراتنا ومسالكنا تم إيقافه، وتغييبه عن المشهد؛ لأنه لا يحظى بالقدرة على الصدع بالدلالة والمعنى، وما يكسبه معناه هو الواقع الذي يفرضه عليه قسراً باعتباره الأصل؛ إذ «الواقع أساس العقل والنقل على حدّ سواء»^(٣).

فالنص الإلهي لم يعد هو المؤسس للرؤية والتصور والمعنى، بل معطيات الواقع المعيش هي الحاكمة عليه، وهي الموجهة لدلالات مقاصده، ولا يعدو أن يكون النص المقدس سوى بنية مُعلّقة لا تنتج المعنى بنفسها، بل يتم إسقاطه عليها من الخارج حسبما تقرره الوقائع، فالواقع يمارس إمبريالية التسلط والوصاية على الخطاب القرآني المتعالي والمفارق.

ثانياً: الانتقائية في التعامل مع النص

أحد منزلقات القراءة الحداثية للنص القرآني والنصوص الحافة به والمفسرة له؛ وأعني قراءات التراث، طفق الحداثيون يقاربون كلاً من هذا وذاك برؤية تجزيئية لا تبالي بشمولية النص وتعدد مناحي النظر في طروحاته المتنوعة التركيب، هذه المقاربة الانتقائية هي نوع من البراغمية الجديدة المطبقة على النصوص، فالحداثيون ينتقون ما يرونه منسجماً مع التصور المزمع التدليل عليه، مع التعامي المتعمد عن رؤية الجوانب الأخرى في الموروث والتي قد تكون الأكثر رصانة.

على الغيبيات مثل: الله والرسول والوحي والدين والجنة والنار والثواب والعقاب.. الخ، هذه المفاهيم العقيدية المؤسسة لروحية المسلم والمشكلة لرؤيته الكونية يستبدلها بلغة جديدة يكون لها ما يقابلها في عالم الحس والمشاهدة والتجربة؛ حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقع واحد يكون محكاً للمعاني، ومرجعاً إذا تضاربت وتعارضت، فألفاظ الغيب: الجن والملائكة والشياطين بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تتجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى الواقع^(١).

وبتأويلاته المتطرفة يذهب حسن حنفي إلى أقصى شطحات خيالاته الاستيهامية، إذ يتحول (الدين) إلى أيديولوجية أي إلى فكرة وضعيّة، ويتحول (الإسلام) إلى نزعة تحرر، بل ويتحول (الله) - تعالى الله عما يصفون- إلى الأرض والخبز، والحرية، والعدل، والعتاد، والعدّة، والقوة، فالله بنص عبارة حسن حنفي «لفظة نعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً»^(٢).

هذا المقرب ينحو - في تعامله مع النص القرآني - وفق عقلية مزاجية تطرفيّة لا تملك شرط التماسك العلمي؛ فشرط المنهج العلمي هو امتلاك وجهة التبرير الرصين المتسق مع مقررات العقل، ومقتضيات المنهج؛ وهذه القراءة جعلت من الواقع العياني أساساً

(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ١/ ٣٧٢. وينظر:

من النص إلى الواقع، حسن حنفي، ١/ ١١.

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي، ص: ١٢١.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص: ١٢٨ - ١٣٠.

هذا المنزع البراغماقي الانتقائي يُفقددهم حيادهم العلمي المزعوم، وليس هذا فرية نُسقطها عليهم فهذا هو حسن حنفي يباهر بانتقائيه المقصودة في تعاطيه من نصوص الوحي وقراءات التراث، يقول: «قضية التراث والتجديد هي قضية إعادة كل الاحتمالات في المسائل المطروحة، وإعادة الاختيار طبقاً لحاجات العصر.. وما رفضناه قديماً قد نقبله حديثاً، وما قبلناه قديماً قد نرفضه حديثاً، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية، ولا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها؛ فالاختيار المنتج الفعّال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب»^(١). لقد جمع هذا الطرح المضطرب بين الانتقائية المزاجية وأنسنة الدين ونسبية الحقيقة، ودعا في تصوره غير المتسق مع روح المنهجية العلمية إلى أسبقية الواقع على النص.

ثالثاً: الفهم المعكوس للاستدلال على المعنى

يتبنّى نصر حامد أبو زيد الجدلية الماركسية بوصفها آلية إجرائية فاعلة في قراءته للنص القرآني، وينحو إلى عكس العملية التواصلية في التعامل مع النصوص، وذلك في إعطاء النص دلالة من قبل قارئ يتسلط عليه لا العكس، فهو من يُكسبه المعنى، بل إن النص القرآني يتشكل -حسب رؤية نصر أبو زيد- من خلال الثقافة، وكما هو معلوم فإنّ الجدل الماركسي (الديالكتيك) ينقسم إلى جدل هابط، وآخر صاعد، فالديالكتيك الهابط تُعطى فيه الأولوية عند مناقشة

النصوص الوحيانية للحديث عن الله تعالى (قائل النصّ) يَعْقُبُ ذلك الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بوصفه (المُسْتَقْبِلُ الأول للنصّ)، ومن بعد أولوية القائل ومستقبل النص الأول يأتي الحديث عن الواقع. في حين أن القراءة التي انتهجها أبو زيد تتمثل للديالكتيك الصاعد إذ هي تبدأ من الحسي والعياني والمُشَاهَد (الواقع) لتصل إلى المجهول الماورائي كاشفة عما هو خفي^(٢).

إنّ الفارق بين جدل النص مع الواقع وبين جدل الواقع مع النص فارق نوعي واعتباري، ففي مرحلة تشكيل النص في الثقافة وعبرها تكون الثقافة فاعلاً والنص منفعلاً، وفي مرحلة تشكيل النص للثقافة يكون النص فاعلاً والواقع منفعلاً، فالثقافة في هذا المقام لا تشكّل النص؛ بل تعيد قراءته، وهي تبعاً لذلك تعيد تشكيل دلالاته ولا تعيد صوغ معطياته اللغوية^(٣)، والفارق بين هذا الإجراء وذاك -على مستوى القراءة وما ينتج عنها من دلالات شديدة التباين والاختلاف- هو فارق نوعي وليس مجرد إجراء شكلي اعتباري. ففي المستوى الأول من القراءة يُستشار النص القرآني، وتتم عملية التلقي عبر ميثاق العلاقة التواصلية بين النصّ ومستقبله، فالقارئ ههنا يتلقى إرساليات خطاب المفارق المتعالي سبحانه، ويتكيّف مع حملتها الدلالية، في حين أنّ المستوى

(٢) ينظر: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ص: ٢٦.

(٣) ينظر: المصدر السابق، ص: ١٧٨.

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي، ص: ٢١-٢٢.

الآخر من القراءة (الديالكتيك الصاعد) يقترح فيه القارئ على الله، ومن ثم تتشكل مضامين النصوص الوحيانية في ضوء معطيات الثقافة وضغط الواقع؛ أي أننا نقول الله ما نريد نحن، لا أن يقول الله لنا ما يريد هو سبحانه.

هذا الجدل الماركسي الذي ينهض عليه المشروع الحداثي لنصر حامد أبي زيد محصلته التي خلص إليها وصدع بها: «إن النص في حقيقته (أي: القرآن) في جوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»^(١). وهو بهذه الرؤية ينفي أي وجود ميتافيزيقي للنص سابق على الواقع.

رابعاً: تأليه العقل

الحداثيون مهووسون في تأسيس مشروعهم (التنويري) على حساب نفس ثوابت الأمة وإسقاط مرجعيتها والنيل من مقدساتها، وهذا الهوس يبتني عندهم على أساس واحد لا غير، يتمثل باستراتيجية الهدم والتقويض الموجهة بشراسة إلى الدين، لذا ينادون بـ«تحقيق عصر أنوار عربي، يكون فيه العقل سيّد الأحكام، فلا ينازعه ولا ينافسه أي خصم آخر مهما كان له في صدور الناس وأفئدتهم من إعزاز وإكرام»^(٢).

فهم في مقام الاعتراف يقرون أن حداثتهم التنويرية غريبة الاستناد والمرجع، ولذا فهم يتوجون

العقل بتاج السيادة، وينصبونه حاكماً على كل ما سواه، ولو كان القرآن العظيم كلام الله المتعالي، ويرون ما عدا العقل (خصوصاً) لا حضور لها معه، مهما كانت درجة قداستها في أفئدة الناس، ومهما حظيت بجلال الاعتزاز وآيات التبجيل، نحن هنا إزاء مقام يتم فيه تأليه للعقل، ويجري تنصيبه حاكماً متسيّداً على الجميع، يتعبدون في محرابه، مُحلّين إياه محل الله والدين، داعين إلى الانتقال من (الأسطورة) -الدين- إلى (العقل)، مترسمين مقولات التنوير الغربي عينها، وذلك في تأكيدهم أن: «لا سلطان على العقل إلا للعقل»^(٣). غير أن إيمانهم المبالغ فيه بسلطان العقل لا يجعلهم عقلانيين بالمرّة، ويكشف -في كثير من الأحيان- عن نزوة شهوية هوائية لا تنتمي للعقل إلا من حيث الانتساب المدعى وليس أكثر، فلا نسب حقيقي يصلهم بالاستدلال العقلي، وليس لهم تقيّدًا بمحكم ما اقتضاه، فكيف يستقيم زعمهم بتقديس العقل وهم يقرّرون بصراحة واضحة كاشفة عن عورهم المعرفي فيما نصّه: «إنّ التجريب قرين العقل، والعقل نقيض النقل، إنّ العقل والتجريب لا النقل والاتباع هما أساس المعرفة»^(٤).

فرغم النزعة التبجيلية للعقل لدى الحداثيين وعلى الرغم من أنّهم غلاة في تأليههم له، إلا أنّهم لم يأخذوا بقواعده، ولم يحتكموا لقوانينه، ولم ينزلوا عند محاكماته، فقد سوّغت لهم أهواؤهم أنّ العقل

(٣) ينظر: المصدر السابق، ص: ١٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ص: ١٨٦.

(١) المصدر نفسه، ص: ٢٤.

(٢) الإسلام بين التنوير والتزوير، محمد عمارة، ص: ١٨٥.

نقيض النقل! وأن مخرجات التجريب العلمي تقف بالصدّ من خطاب الوحي! وأن العلوم الطبيعيّة والمعارف والكونيّة لا تتسق مع أطروحة الدين! ولو تصفّحوا النصّ المؤسس (القرآن) مجرّد تصفّح عابر من دون مكث تأملي طويل، لوجدوا القرآن نفسه يحضّ العقل على الاضطلاع بوظيفته التفكيرية في اكتشاف كظام الكون، واستنطاق حقائقه، والقبض على قوانينه وضبطها، ومن ثم ارتفاقها وتسخيرها في رحلة الحياة، فالإنسان في الأطروحة القرآنيّة لا يحضر في حاق الوجود حضوراً هامشياً، ولم تُقصه الإرادة الإلهيّة من أولويته ككائن عاقل مريد حر مختار، بل أناط الله تعالى به وله التسلّط على الكون بملكة العقل، وجعل هذه الملكة الخصيصة التي يمتاز بها على سائر أجناس العوالم والخلائق، ولهذا فهو -بحسب السردية القرآنيّة- بطل الرواية الكونيّة، والسيد في هذا العالم المستخلف إلهياً فيه، والمعد لأداء الدور المرسوم له بوصفه الذات المستعمرة في هذا الكوكب، فهو بحكم كل ذلك سيّد في العالم وليس سيد العالم، كما قال محمد عبده: «الإنسان عبدٌ لله وحده، وسيّد لكل شيء بعده»^(١).

فالنقل (نصوص الوحي) يحضنا ويحثنا على استعمال العقل وتوظيفه بأقصى وتأثره فاعلية في مجمل النشاط الإنساني عموماً، وتقرير الحقائق الجوهرية على وجه الخصوص، وإن غنى النقل بالأدلة العقلية مسألة

ثابتة بنفسها، لا تحتاج إلى شهادة وإثبات، ومن ابتغى ذلك ما عليه إلا قراءة المصحف ليقع على كمّ وافر من البراهين العقلية والحجج المنطقية والاستدلالات المتطابقة مع أنظمة العقل، وللتدليل على ذلك اكتفي بإيراد مثال واحد، القرآن يتطابق مع صريح العقل بمخاطبته الملاحظة، وإلجائهم في الرجوع إلى محاكمات العقل والنزول عند قوانينه ومقرراته، فالعقل يرفض (الدور) أي: أن يكون الشيء مُوجداً نفسه؛ فيكون خالقاً مخلوقاً في الوقت عينه، كما أن نظام العقل يرفض الترجيح من دون مرجّح، أي: وجود شيء بلا مُوجد، قوانين العقل هذه نصّ عليها القرآن العزيز وتطابق معها بشكل واضح وإن لم يحددها بذكر التسميات، قال تعالى: (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) [الطور: ٣٥]، فالنصّ القرآني في هذا السياق يدعو للاحتكام إلى سلطة العقل، وتفعيل هذه الملكة في إدراك الحقائق وتمحيص المنتخبات الاعتقاديّة، (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ) يطابق هذا الشرط من الآية قانون العقل القاضي: (أن لا ترجيح إلا بمرجّح)، والشرط الثاني من الآية: (أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) يستدعي من خلالها (بطلان الدور) واستحالة أن يكونوا هم أنفسهم خالقين لأنفسهم.

هذه الطريقة الاستدلالية في تقرير مسائل الاعتقاد منهجية ثابتة وراسخة في كتاب الله تعالى، والبراهين عليها لا حصر لها، ولا يمكننا الإتيان بكل الأدلة إذ المقام في هذا السياق لا يتسع، وهذا النوع من الاستدلال القرآني ينفي بشكل قاطع هذه الفرية في

(١) الأعمال الكاملة، محمد عبده، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، ص: ٣١٩.

تشاكس النقل مع العقل، ويدفع الوهم القاضي بأن مسائل الاعتقاد وتقرير الحقائق إنما يُبرهن عليها بطريق الفلسفات العقلية، وأما النصوص الوحيانية فلم تأت إلا بالإقناعات.

وما يمكن عدّه نظراً عقلياً ودعوة للاستدلال بتضافر النقل مع العقل قوله تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) [فصلت: ٥٣] فهنا ثمة تآزر متعاقد منصوص عليه من جهة التطابق بين الأدلة البرهانية القرآنية، والبرهانية العيانية، حيث يتصادق موجب الشرع المنقول، والنظر المعقول^(١). فكيف يسوغ الحداثيون دعاوهم المزعومة أن النقل يعارض العقل، وأن طريق العقل مبين للتعاليم الإلهية؟

وأختم في نهاية تقرير هذه الحقيقة أن لشهادة العلماء الراسخين - وهم أهل العقل المستثمرين لطاقتهم القصوى - اعتبار في ميزان الشرع، كما دلّ على ذلك النص: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ) [آل عمران: ١٨]، فحقيقة الحقائق المتعلقة بواجب الوجود سبحانه، للعقل المستضيء بأنوار العلم مُدخِلة في تقريرها، وقدرة على إثباتها، فالله تعالى قرن شهادته عن نفسه بشهادة أولوا العلم له، وجاء كل من هذا وذاك في سياق واحد تنتظم فيه الشهادتان، لما للعقل وآليات عمله الجبارة وممكناته

الخلاقة من مثابة.

خامساً: ألعيب اللغة وفخاها

الشرط الحدائي الذي أسس عليه محمد شحرور بناء أطروحته في قراءته للنص القرآني تجسدت في نظرته للمعجم اللغوي، وخصوصاً إنكاره الشديد لوجود الترادف في اللسان العربي، وهذا النفي وجد مرجعه الذي يستند عليه لدى ابن فارس، فمحمد شحرور يؤكد بعد استقراءه لمعاجم العربية وجد أن أنسبها لمشروعه معجم (مقاييس اللغة) لابن فارس، الذي ينفي بشكل قاطع وجود الترادف اللغوي في العربية، مع أن جمهور أهل اللغة واللسان على خلاف هذا التصور، واعتمده شحرور بشكل أساس ليبرر من خلال هذا التبني مقارباته للنص المقدس^(٢).

ومحمد شحرور وإن ادّعى استناده على تصورات ابن فارس، إلا أن مرجعيته الحقيقية في هذا الحقل قائمة على الألسنيات المعاصرة التي تصدع بنبذة جازمة عن رفضها الصارم للترادف اللغوي، وتعدّ هذا الرفض بمثابة مُسلمة أصيلة في المباحث الألسنية لا يمكن المساس بها، تنطبق هذه الرؤية على اللغات جميعها قاطبة بلا استثناء. وشحرور لا يكشف مرجعيته الألسنية بجهريّة واضحة، متخذاً من ابن فارس مُستنداً يتعكّز عليه في مقارباته لنصوص الوحي، لجأ لهذه الموارد المخاتلة كنوع من التخفيف من حدة ما يتوقعه من نقد لاذع لأطروحته، حيث أنه

(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، ص: ٤٤.

(١) ينظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود بن عبد العزيز بن محمد العريفي، ص: ٦٣.

-وبحكم هذا الاستناد- أراد أن يقول لمنتقديه بأنّه لم يبتعد عن الموروث اللساني العربي.

والذي مال إليه شحور في إنكاره للترادف هو ما أكّده بوضوح مختص علوم اللسانيات جفري ليتش من أنّه ليس ثمة مفردتان تتطابقان بشكل تام في دلّتهما الصريحة وبنائهما الأسلوب^(١). كما أن شحور يفرّق بين الترادف في النص القرآني والترادف في البناء الشعري، فالشاعر قد تضطره ضرورات النظم ومقتضيات القافية والوزن لاستخدام ألفاظ محل غيرها^(٢).

وإذ اتضحت أسس قراءة شحور بما يخص نفيه للترادف، بانت لنا تفريقاته المستغربة لمفاهيم النصّ القرآني الجوهرية، فهو ينفي أن يكون الكتاب متطابقاً في معناه مع مفهوم القرآن، فالمفهومين مختلفان دلالة ومعنى، وعنده أنّ الكتاب بأل التعريف هو مجموعة الموضوعات الموحى بها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، ويرى أنّ من الخطأ المستبشع أن نعتقد حينما ترد كلمة كتاب -بدون أل التعريف- في المصحف أنها تعني كل وكامل المصحف؛ إذ الآيات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على عدّة كتب (أي: موضوعات) وكل كتاب منها يتضمن -بدوره- عدّة كتب، ككتاب العبادات يتضمن كتاب الصلاة وكتاب

الصيام وكتاب الحج وغيرها^(٣).

فمصطلح القرآن كمفهوم جوهري يُخرجه محمد شحور من دلّته ومعناه المتعارف عليه والمتداول عبر القرون، ويعرّفه بوصفه مجموعة القوانين للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانية، وأساسه غير لغوي، ثم جعل لغوياً لقوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [يوسف: ٢]^(٤).

وواضح أنّ أفكاره وتأويلاته في هذه المقاربة وفي سائر آرائه القرائية إنّما جاءت باستناده على هذا اللعب الحرّ للغة، فهو يُتيح لنفسه الاجتهاد في أن يقول ما يشاء من دون أي إطار منهجي يضبط منظومة القول، وهو بذلك يُسبغ المعنى على ما شاء من نصوص الكتاب العزيز، مع أنّ هذه الألاعيب اللغوية التي ينتهجها في استنباطاته، وبها يتم تقويل النصّ، لا يعود بها إلى أي مرجع أو معجم^(٥)، يأتي بها من عنديّاته وحسبما يرى هو من دون استدلال معتبر، ومن دون أيّ مرجح يسوغها، أو برهان -مهما كان واهياً- يجعل لمقارباته نوع وجاهة واعتبار، هذا اللعب اللغوي الحرّ يصم قراءة محمد شحور بعدم الموضوعية، جاعلاً من استدلالاته محض تلفيقات غير متماسكة، وشذوذات لمنظومات متعددة.

(٣) ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحور، ص: ٥٣ - ٥٤.

(٤) المصدر السابق، ص: ٦٢.

(٥) إن حجم كتاب محمد شحور يربو على ٨٠٠ صفحة، لا نجد في هذا الكم الهائل من الصفحات إحالة على أي مرجع أو مصدر على طول الكتاب.

(١) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، ص: ٢١٢. وينظر: الخطيئة والتكفير، عبد الله الغدامي، ص: ١٣٤.

(٢) ينظر: القراءة المعاصرة للنص القرآني إشكالية المنهج وأدواته، حوار مع محمد شحور، ص: ٢٩٧.

ولو أخذنا مثلاً آخر لهذا اللعب عند شحورر متمثلاً في تفريقه بين مفهوم القرآن ومصطلح أم الكتاب، مؤسساً تفريقه على ركيزته الأساس التي ينطلق منها (بطلان الترادف) لوجدنا اختلافاً جذرياً بين المصطلحين، كما توضحه المقارنة التالية:

آيات القرآن	آيات أم الكتاب
آيات القرآن آيات معجزة	آيات أم الكتاب ليست معجزة ^(١)
آيات القرآن آيات بينات	آيات أم الكتاب آيات مبيّنات ^(٢)
آيات القرآن تشكّل النبوة	آيات أم الكتاب تشكّل الرسالة ^(٣)
آيات القرآن لا تقتضي أسباب النزول	آيات أم الكتاب تقتضي أسباب نزول ^(٤)
آيات القرآن هدى للناس جميعاً	آيات أم الكتاب هدى للمتقين فحسب ^(٥)
آيات القرآن متشابهات	آيات أم الكتاب محكمات ^(٦)
آيات القرآن لا تبدّل	آيات أم الكتاب قابلة للاستبدال ^(٧)

وبحكم هذا التفریق المبني على قاعدة: أن لا ترادف مطلقاً في اللغة واللسان، ترتّب على هذا التصوّر إعادة النظر في الأحكام الشرعيّة، والمسلّمات اليقينيّة والخطاب الإلهي بعامة، فلو أخذنا مثلاً على ذلك ممّا طرحه محمد شحورر وهو يصوغ تقريره لهذا التغيّر الحاصل في الأحكام تبعاً للتفریق الدلالي الحاصل في النظرة إلى المفاهيم والمصطلحات المنفي عنها سمة الترادف المعنوي وقد عرض ذلك على شكل سؤال بقوله: هل آيات الإرث من القرآن؟ ثم يجيب: لا، هي ليست من القرآن، ولكنها من أم الكتاب، وآيات أم الكتاب عبارة عن تشريع يمكن تحويره^(٨). ومن هنا تبدأ القراءة الشاطحة، والممارسة التأويليّة غير المنضبطة بمنهج رصين.

بمثل هذه المقاربة الإجرائيّة النابذة من تصورها العملي للترادف اللغوي يقرأ محمد شحورر النصّ القرآني،

(١) ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحورر، ص: ٧٧.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص: ١١٣.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٣٧ - ٣٨.

(٤) ينظر: نفسه، ص: ٩٢.

(٥) ينظر: نفسه، ص: ٣٨ - ٩١.

(٦) ينظر: نفسه، ص: ٣٧.

(٧) ينظر: نفسه، ص: ٣٨.

(٨) ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحورر، ص: ٣٨ - ٣٨.

مُحدّداً عدداً كبيراً من المصطلحات التي لا يستقيم فيها المعنى الواحد - حسب زعمه - فهو لا يماثل بين مفهوم النبي ومفهوم الرسول، - وهذا مثال آخر على طريقتة التي اختطّها في التفريق بين المفاهيم - فالرسالة هي مجموعة التعليمات الواجب على الإنسان التقيّد بها (عبادات). والنبوة هي مجموعة المواضيع التي تحتوي على المعلومات الكونيّة والتاريخيّة (الحق والباطل)، استناداً على أنّ النبوة هي الجزء الثابت بينما الرسالة هي الجزء المتغيّر^(١).

تاريخيّة النص القرآني

المطابقة حدّ التساوي بين النصيّة القرآنيّة وغيرها من النصوص بحسب المشتغلين في نظريّات الحداثة وما بعدها، هاتان النظريّتان تبحثان في الكيفيّة والملازمات الظرفيّة التي تشكّل فيها النص بوصفه نصّاً واقعاً في الزمان ومرتبّطاً بالمكان، وهذه الظرفيّة (الزمكانيّة) تنطلق من النظر إلى النص بوصفه حاملاً للظروف التي تشكّل منها وليس بكونه نصّاً مفارقاً أو نصّاً مجرداً متعالياً عن المؤثرات الواقعيّة^(٢).

يرى محمد أركون خطأ استشهاد المسلم بآية قرآنيّة لدعم موقفه تجاه حالة خاصة بالعصر الراهن؛ بأنّ هذا يفترض ذهنيّة أسطوريّة تعترف بالمطابقة والانسجام بين الحالة الأوليّة التي قيلت فيها الآية وبين الحالة الجديدة الراهنة^(٣).

ثمة تطابق في المنظور بين تاريخيّة النصّ وبين الرؤية الماركسيّة، فالأولى ترى أنّ النص لا يستقل مبدعه ولا مستقبله في تشكيله، إذ المؤثرات الواقعيّة التي وُجد فيها، وُخلق من رحمها هي من أفرزته، فالنص - بهذا المعنى - لا يعدو أن يكون مُنتجاً اجتماعياً ثقافياً ساهمت الظروف التاريخيّة في بئائه وصنعه. ومنظومة التصورات الماركسيّة ترى الفكر الإنساني ما هو إلا نتاج الواقع وهو بالتالي انعكاس للعالم الخارجي سواء كان ذلك قوى الإنتاج أو العوامل الاقتصاديّة أو نظام العلاقات، وليس هناك فكر يأتي من جهة مفارقة، كما قال كارل ماركس: «إنّ حركة الفكر ليست سوى انعكاس لحركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان»^(٤).

في ضوء الرؤية السابقة لطبيعة تخلق النصوص وصيرورتها عبر ومن خلال الثقافة والتاريخ، يفضي بنا هذا التصور الحداثي الى سلب الوحي قدسيته، فهذا التصور يقرر حكماً قاطعاً مفاده: أن تشكّل النصوص الوحيانيّة من رحم الفضاء/ الزمكان، يلغي وجود أي أصل مفارق أو سابق للنصّ، وهذا ما قرّره نصر حامد أبو زيد إذ يقول: «إذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإنّ الإيمان بوجود متيتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكّر من ثم إمكانيّة الفهم العلمي

وينظر: تاريخية الفكر الغربي الإسلامي، محمد أركون، ص: ٨٦.

(٤) نقلا عن كتاب: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي

المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، ص: ٢٣٣.

(١) ينظر: المصدر السابق، ص: ٥٤ - ٥٥.

(٢) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر،

خالد بن عبد العزيز السيف، ص: ٢٢٣.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص: ٢٦١.

لظاهرة النص»^(١).

هذه تمرير قضية القول بالتناص، وأنَّ القرآن ما هو إلا ملتقى نصوص دينية وطقوس مكانية وأعراف وتقاليد ونصيّات للبيئات الملابس والحافة بموطن النشأة، وأنه قد تشكّل من مجموع كل تلك الروافد والمصبّات السابقة عليه، وهي من كوّنته، مع أنَّ القراءة الحداثيّة هذه تعمّدت إغفال الفارق الكبير بين أن يحكي الوحي الواقع، وبين أن يكون الواقع أصلاً له. ووصم القرآن بالتناصيّة من قبل القراءات الحداثيّة مقصده الأساس أن النص متصل بعصره، ومرتبطة بالحيشات الاجتماعية والاقتصادية والدينية، وأنّه بحكم هذا الاتصال والارتباط قد تحدّد في ظرف بعينه ويبقى والحالة هذه، حبيساً للمعطيات التي شكلته، وبذلك لا يلزم امتداده في الأزمنة والأمكنة إذ ليس له خاصية العبور، وأنه مرهون بعصره فقط وحسب، وهذا ما دفع بمحمد أركون أن يقول في الوحي ما نصّه: «أن يدرس أو يقارب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعيّة لغويّة مدعّمة من قبل العصبّيّات التاريخيّة المشتركة»^(٣).

إن النص القرآني - بحسب هذا القول - لا يعدو كونه بنية لغويّة تستجيب وتعكس روح وذهنيّة ومزاج التركيبة الاجتماعية آنذاك، ومن العصبّيّات القبائلية بتنوّع تصوراتهم ومختلف متحولاتهم، المتواجدين تاريخياً في موطن الوحي صنّع الوحي، من اشترك وتآزر كل تلك العناصر وتنافذها تشكّل الوحي

إنَّ الرؤية المادية التي استندت إليها تاريخيّة النص من حيث أن الوحي مشيّد كنص وفق هذا الأساس استعانت أيضاً بنظرية التناص لتعضّد بهذا الإجراء أطروحتها، ولتصدر حكمها على نصوص الوحي بأنها تشكّلت واقعياً من تلاقي النصوص وتداخلها الحاضرة آنذاك في الزمان والمكان إبان انبثاق الوحي، وبهذا قطع الحداثيون بحكمهم على أنَّ الوحي نص لا يتسم بالنقاء، وأنَّ روافد كثيرة متنوعة المشارب تضافرت في خلقه، وراحوا يدلّلون على رؤيتهم هذه في استعراضهم لبعض مناحي الخطاب القرآني من أنَّ القرآن يتبنّى أطروحة الأديان السابقة عليه بصورة واضحة لا تقبل اللبس كالحنيفيّة ديانة الخليل إبراهيم، مضافاً إليها الطقوس العبادية التي ترسّمها أتباع الدين الجديد عن الأديان كتبجيل البيت الحرام وتعظيمه وما يحفّ ذلك من شعائر مستلهمة ومقتبسة، وما يستلهمه الدين الجديد من الأديان السالفة قبله أو حتى من رويّة المكان الذي انبثق منه الوحي كالرقى والتعاويد والتعدد في الزواج وغنيمة الخمس وسواها من الأمور المنصوص عليها في التصور الجاهلي، فضلاً عن الظواهر العجائبيّة كالجن والالتقاء بهم وأنَّ سورة برمتها خصّصت للحديث عن أوضاعهم^(٢).

الحداثيون في هذا المقام تقصّدوا في مقاربتهم

(١) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ص: ٢٤.

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص: ٨٨.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص: ٢١.

وتمت عملية تخليقه وتدعيمه كنص. وأنّ هذا النصّ بالنهاية هو جزء من مكونات الواقع المتحرّك بتغيّراته المستمرة، وبالمحصلة فإنّ كلام الله فعل تاريخي، كما يدّعي نصر أبو زيد، وهو حدثٌ تحقق في التاريخ وارتهن بعقل المخاطبين وبطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي تحقق فيه، فتاريخيّة الكلام الإلهي أمر لا يحتاج إلى دليل من خارج التاريخ ذاته^(١).

تقود هذه القراءة الحداثيّة للوحي المبنيّة على تاريخيّة النص، المبنيّة هو الآخر على تاريخيّة الواقع، إلى تأويلات جديدة، تنتج عنها أحكام مغايرة ومختلفة، على اعتبار أن الزمان سيّال وحركة العصر مؤّارة متجددة، وأنّ الفهم الواجب للنص القرآني إنما يكون بمراعاة تاريخيّة، وسياقاته الاجتماعيّة المنتجة للأحكام، ومن ثمّ تحدّد التشريعات على ضوءها، وهذا يفتح الباب لتأويل منتج كما يزعمون، وهذه الآليّة تقودنا لإسقاط كثير من التشريعات بوصفها أحكاماً تاريخيّة كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً^(٢).

وبحسب هذه النظرية (تاريخيّة النص) فالمسلم المعاصر لا يلزمه فهم المستقبل الأول للنص (الرسول) عليه الصلاة والسلام، ولا فهم وتأويلات القرون الأولى المعاصرة للوحي، إذ لكل دورة حضارية تأويلها الخاص، وهذا ما دفع محمد سعيد العشماوي

لكي يتبنّى هذا الطرح، ويصدر عن هذه القناعة بقوله: «إنّ أحكام المعاملات لا تتصف بثبوتها وديمومتها، بل هي أحكام ظرفيّة محلية مؤقتة، تنطبق في وقت محدد وفي مكان بعينه، وأرى أن أحكام الميراث تشريعات تاريخيّة وخاصة بواقع مجتمع القبائل والعشائر^(٣). يتضح في العمق أن جوهر نظرية تاريخيّة النص ما هي إلا (مركسة) للواقع والتاريخ^(٤).

ومنطلقات أصحاب نظريّة (تاريخيّة النص) وجدت مستنداً لها في علوم اللغة المعاصرة، فالقراءات المعاصرة المتبنّية لتاريخيّة النص القرآني اعتمدت كثيراً على معطيات الألسنيّة الحديثة واللسانيات المعاصرة بمختلف نظرياتها الجديدة، وخاصّة تلك المتعلقة بما أنجزه عالم اللسانيّات دي سوسير، فنظريته تأسست في جوهرها على أن اللغة الإنسانيّة ترتبط بشكل مباشر بالعلاقة بين الدال والمدلول، واللغة بوصفها منظومة حاملة لدلالات والقيم والمضامين المختلفة تفصح عن المعنى المشروط بالظرفيّة التاريخيّة التي تميّز بها كل مرحلة، فالنظام اللغوي يعكس الأوضاع الاجتماعيّة وأنساق الثقافة المتغيّرين على الدوام؛ واللغة، إذًا، حسب رؤية دي سوسير منتج اجتماعي وثقافي تتشكل في صيرورة مستمرة لا تتوقف، ولذا فهي تتغيّر بتغيّر الواقع والقوانين التي يتأسس عليها نظام المجتمع، بهذا المعنى فإنّ المدلولات اللغويّة سيّالة ومتحرّكة

(٣) ينظر: أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، ص: ١٣٥.

(٤) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، ص: ٢٣٧.

(١) ينظر: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة: نصر حامد أبو زيد، ص: ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٢) ينظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص: ١٣٩.

تبعاً لتحرك اللغة بالمفهوم الاجتماعي.

النص المقدس طبقاً لهذه النظرية مشروطة دواله بأنظمة اللغة التي صاغتها القوى الاجتماعية إبان نزول الوحي في القرن الأول الهجري، أي زمن مستقبل النص الأول، والنظام اللغوي آنذاك لا يلزم منه إفراز المدلولات ذاتها في أزمنة أخرى متغيرة تبعاً لمتواليه حركة التاريخ المستمرة في الزمان والمكان، والتي لا تكف عن ولادة نظام لغوي جديد صاغته قوى اجتماعية برؤية مغايرة كما عليه واقع الحال في العصور المتأخرة وفي زماننا الراهن المعيش، وبهذا الاعتبار لا يستقيم في المنظور اللساني الاستدلال بالمفاهيم التي وعاما مستقبل النص الأول؛ لأن ذلك الوعي المتحصل لديه انطلق من نظام لغوي موغل في تاريخه ومغاير في دلالاته، وهو مما يُدرج في عداد الفهم التاريخي للنص؛ لأن كل نظام لغوي اجتماعي يقيم علاقته الخاصة بين دوال النص ومدلولاته التي لا يشاركه فيها أي نظام لغوي تاريخي آخر^(١).

وطالما أن اللغة كائن حي متغير باستمرار ومتحرك على الدوام، فلا يمكن -والحال هذه- الحديث عن معنى ثابت راسخ لا يعتريه التبدل لتغير المعنى التاريخي فيه، لهذا يجترح محمد أركون في مقاربته للنص ما يدعوه بالقراءة التزامنية، ويعني بها: القراءة المتطابقة زمانياً للنص المقروء؛ أي القراءة التي ترتد للوراء إلى زمان النص لأجل قراءته في مستوى بنيته

التركيبية وتشكلاته الأسلوبية واللسانية، وفهم ما أفرزته هذه البنية اللغوية من معاني كانت شائعة وسائدة حينذاك، وليس بالدلالة السائدة الآن وهنا، وهذه الاستراتيجية في مقاربتها للنصوص تقع بالصد من المقاربة الإسقاطية التي تتورط - حسب أركون- في فخاخ المعنى المعاصر الشائع بيننا اليوم، لهذا تبقى هذه القراءة الإسقاطية عالقة في المغالطات التاريخية، إذ هي تُسقط على نص ما دلالات ومعاني أزمنة أخرى وعصور أخرى لا تماثلها، والمعلوم حسب الألسنيات الحديثة أن معطيات اللغة بألفاظها وتراكيبها ينتابها التطور والتجديد، وتختلف مدلولاتها من عصر إلى آخر، فلا تُستنطق بمعاني اليوم وإنما بما كانت تعنيه تلك المدلولات آنذاك^(٢).

المقاربات الحداثيّة استثمرت هذا المنطلق الألسني، وطفقت تؤكد أن العلاقة بين مفهومات النص الديني وبين أنظمة اللغة إنما هي علاقة منتج ثقافي ومعطى اجتماعي وحدث تاريخي، وهذه المعطيات متغيرة بالحتم والضرورة، وفي كل مرة تتبدل فيها أنظمة اللغة واللسان التابعان للفاعلية الاجتماعية سيبتج عن هذا التبدل معاني أخرى، ومدلولات مغايرة.

ينتقد محمد أركون في هذا السياق الاعتقاد باستمرارية اللغة وثباتها الممتد في الزمان، لأنه يرى أن تاريخية النص نتيجة حتمية لتاريخية اللغة، وهذه

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص: ٢١٣.

وينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص: ٢٣٩.

(١) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر،

خالد بن عبد العزيز السيف، ص: ٢٣٨.

الأطروحة عضدها نصر حامد أبو زيد حين قال: «ولا خلاف في أنّ تاريخيّة اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكّد أنّ للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها، إذ ليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص»^(١).

ويصرّ الحداثيون في تعاطيهم مع النص الديني عموماً والقرآني منه على وجه الخصوص، بما يتعلّق بفهمهم للجنبة اللغويّة، على اعتباريّة تلازم اللفظ بالمعنى، وهم إنّما يصدرّون عن الطرح عينه الذي نظّر له دي سوسير في مباحثه اللسانية من ضرورة فكّ ارتباط الدال بالمدلول فلا تلازم مستمر بينهما في الحقب الزمانيّة، العلاقة بين الدال والمدلول أو الألفاظ والمعاني دلالة غير تلازميّة، موصوفة بكونها اعتباريّة صدفية، فلكل دال علاقاته المتغيرة بالمدلولات، إذ اللغة بوصفها نظاماً تواصلياً وحاملاً للمفاهيم ومنتجاً لها في الوقت نفسه، هذه اللغة مصطبغة بطابع التطور وموشومة بالتجدّد؛ لكونها تجلّ من تجليات حراك جماعي، وأنّها وعاء لثقافة الجماعة المتحيّنة، يقول أبو زيد بهذا المعنى: «النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخيّة محدّدة هي فترة تشكّلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخيّة، بمعنى أنّ دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعدّد جزءاً

منه، وليس معنى القول بتاريخيّة الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكّل النصوص، ذلك أنّ اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرّك وتتطور مع الثقافة والواقع، وتطور اللغة يعود ليحرّك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز»^(٢).

المحصّلة النهائيّة التي خلّصت إليها القراءات الحداثيّة وهي تفتّح على اللسانيات الحديثة، موظفة مخرجاتها في مقارباتها للنص القرآني، وجاعلةً منها منطلقاً جوهريّاً في تشييد أركان نظرية (تاريخيّة النصّ) أنّ الدلالة اللغويّة التي تحصّل بها الفهم للنص القرآني عند متلقّيه الأول لا تستلزم على الإطلاق أن تكون هي الدلالات اللغوية نفسها المتداولة بين بني البشر في الأزمنة المعاصرة، وإن كانت الدوال المستعملة (الألفاظ والتراكيب) هي نفسها، إلا أنّ المدلولات يحتاجها التغير المستمر بناءً على المعطيات الاجتماعيّة التي تنصاع لها أنظمة اللغة في حركتها مع الزمن، وعلى هذا فإنّ آليات الفهم وكيفيّات الاستدلال ومنجزات التفسير وطرائق استقبال المعنى عند المتلقّي الأول للقرآن أمر موشوم بالتاريخيّة النصيّة، وهذه حقيقة تفرض نفسها لسانياً، وعليه فإنّ هذا تصوّر المنبثق من طبيعة اللغة نفسها يؤكّد أنّ لا ثبات للمدلولات مع حركة اللغة المستمرة.

أنسنة النص المقدّس

الحداثيون يساوون بين النص القرآني وبين أي نص

(٢) المصدر السابق، ص: ١٩٨.

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص: ٨٣.

والاحتمالات ولا يمكن لأي قراءة مفسّرة أن تستنفده بشكل نهائي^(٤)، واعتماد مبدأ التأويل اللامتناهي في مقارنة النصوص وسيلانها للامحدود لدلالاتها، سيفضي بدوره إلى القول بنسبية النص القرآني، ونسبية الحقيقة المتعددة بتعدد قرائها، فليس ثمة ما يوصف بأنه حقيقة ثابتة مطلقة متماسكة، إذ كل قراءة تأويلية - بهذا الاعتبار - هي حقيقة ظرفية، وبذلك فلا مسوغ البتة في إجراء فرز وتفریق للمقاربات التأويلية من حيث كونها قابلة أن يُحكم عليها أنها حق أو تُدفع بطلانها.

هذا التصور بنسبية الحقيقة دفع بعلي حرب للقول: لا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص، كما هو شأن كلاسيكيات النقد التي تستخدم أحكام القيمة فتصمّ النصوص بالمتهافة والمتناقضة وتمارس بحقها الدحض^(٥)، ومن ثم راح يقرر وفق توالد الحقائق ونسبيتها بتعدد القراءات التأويلية أن: «ليس هناك إسلام صحيح وإسلام غير صحيح، بل كلٌّ يمارس إسلامه وينتج حقيقته وكلٌّ واحد يملك حقه ومشروعيته»^(٦).

مثل هذه المقاربات الحداثيّة التي تنتج اللايقين بأي شيء، وأنّ اللايقين هو اليقين الوحيد، فالحقائق متعدّدة متغيّرة، أو إن شئت متعيّنة متحدّدة بحسب

بشريّ آخر، فلا امتياز للوحي في شيء طالما أنه بنية لغويّة، فإنّه يحمل مقوماته الأساسيّة في ذاته بصرف النظر عن مصدره، يؤكّد هذا المنحى القرائي طيب تيزيني بقوله: إنّ القرآن نصّ لغويّ تاريخيّ مثله في ذلك مثل أيّ نص آخر، وفي القول بأصله الإلهي ومرجعيته المفارقة لا يعني ذلك أنّه ذو خصوصيّة منهجيّة تنأى به عن مناهج البحث العلمي المعتادة^(١).

فلا فرق، إذًا، - حسب الرؤية الحداثيّة - بين نصّ مقدّس مصدره الله تعالى، والنصوص الأدبية والفلسفية والتاريخية والقانونية الصادرة عن الذات الإنسانيّة^(٢). وهذا الضرب من المساواة التامة بين النصوص الإلهيّة ونصيّات البشر من حيث الوصول إلى دلالاتها عبر النصوص نفسها من دون الاستناد لأمر خارج عن بنيتها النصيّة، يُسقط من الاعتبار منشؤها، وفي ذلك إلغاء للمسافة بين الله والإنسان، وبين المفارق المتعالي والمحايث.

إنّ القول بالمساواة النصيّة بين مختلف أنواع الخطاب، وإن تنوّعت مرجعياتها من حيث الصدور (إلهية، بشرية) ينتهي بنا لنتيجة خطيرة تدور حول التعدّد اللانهائي للتأويلات، على اعتبار أنّ القرآن فضاء تأويلي^(٣)، وبنية نصيّة مفتوحة على جميع المعاني

(١) ينظر: النص القرآني أما إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، ص: ٣٧٣.

(٢) ينظر: قراءة مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد، حسن حنفي، ص: ١٩٤.

(٣) ينظر: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، علي حرب، ص: ١٠٣-١٠٤.

(٤) ينظر: تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص: ١٤٥.

(٥) ينظر: نقد النص، علي حرب، ص: ١٣.

(٦) الممنوع والممتنع نقد الذاكرة المفكرة، علي حرب، ص: ١٨٠.

انتهازية كل قارئ وبرغماتيته - إن جاز التعبير- فالحقائق سائلة غير صلبة ولا تتسم بالثبات بل بالميوعة بتعبير (زيجمونت باومان)، والحادثة المائعة أو السائلة تتمظهر في تفكك المفهومات الصلبة والتحرر من كل الحقائق والمفاهيم والمقدّسات، فليس ثمة معنى نهائي، ولا رغبة من الأصل في وجود حقيقة كتلك^(١). هذا التصوّر الإطلاقي الخاص بنسبيّة المعنى وتعدّده حتى لو صدر عن المتعالي وكان بطبيعته غير قابل للتأويل وللتعدد الدلالي كالأيات المحكّمة، هذا التصوّر يتطابق الى حدّ التماهي مع الاتجاه الفلسفي البرغماتي بشطريه التنظيري والتطبيقي، إذ يقول أحد أقطاب البرغماتية (وليم جيمس): «الحقيقة ليست تصوراً مطابقاً للشيء كما يعتقد عامة الناس، وإنما هي التصوّر الذي يؤدي بنا إلى الإحساس بالشيء أو إلى تحقيق غرض، وبعبارة أخرى فإنّ الحقيقة هي التصوّر الذي نستسيغه ونحققه فنجعله صادقاً بتصديقنا إياه»^(٢).

ليس ثمة قيمة مطلقة، ولا اعتقاد راسخ مدلّل عليه، ولا مقررات ناجزة بدواها على مدلولاتها، ولا مقدّس مبرهن على صدقيّة معناه وإطلاقيته، ولا حقّ مرسومة حدوده بدقة ووضوح، ولا مقاصد قاطعة صدع بتقريرها الوحي بلا موارد، كل الحقائق الصلبة تكتنفها الميوعة وتعتورها النسبيّة، فليس هناك معنى

محسوماً ومفروغاً منه، وكل التأويلات تحظى بمقبوليّة الاستدلال، ولا سلطان لأحد في إصدار حكم قيمة بصدها، والحقيقة الوحيدة التي يمكن أن تتصف بوصف (الحقيقة) هي تلك التي تحقق المصلحة والمصلحة وحدها من دون أي اعتبار آخر (وبالطبع هي المصلحة المتماشية مع غرض المؤول ومنفعته لا غير)، وهذا ما قرره بالنص حسن حنفي بقوله: «كل التفسيرات ممكنة إذا كان فيها تلبية لمطالب العصر، فلا توجد صحّة نظريّة بقدر ما هناك من فائدة عملية»^(٣). يتضح أنّ القراءات الحداثيّة للنص القرآني وتبنيها لمبدأ (التأويل اللانهائي) في أطروحة الحداثة الغربيّة، وتطبيقها على النص القرآني، بوصفه نصاً لغوياً -بالمعنى اللساني للكلمة- مفتوحاً على الاحتمالات اللامحدودة كافة، إنما لجأت لتلك المناهج والنظريات والمقاربات لإفراغ المقدّس من يقينيّاته، وسلّبه قدسيّة التعالي المفاوق، وإسقاط نسبيّة الحقائق عليه، وذلك الفعل القرائي المراءوغ يتغيّاً تطويع النصّ لحقيقة متوهمة، لأجل إصابة منفعة مخصوصة، أو تحقيق غرض مقصود، أو المصادقة على فهم جديد محدّث لا تسعفه بنية النص اللغويّة، ولا تسوغه مقررات الشريعة^(٤).

إنّ التفريق بين مميزات نصّ ما عن غيره هو مقرب أوليّ للشروع في تحديد مستوى قراءته، وطرائق تلقّيه،

(١) ينظر: الحداثة السائلة، زيجمونت باومان، ترجمة: حجاج

أبو جبر، ص: ٢٧.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص: ٤١٨.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ٤٢/١ - ٤٣.

(٤) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر،

خالد عبد العزيز السيف، ص: ٢٥٨.

واحد منهم استنطقها وفق خلفيته المعرفية وموسوعته الثقافية ووجد فيها ما لم يجده الآخر، ويمكن إثبات شيئين متعارضين من فريقين مختلفين بقراءتهم للنص نفسه^(٣)، ومن ثراء هذا التعدد والتنوع في مقاربات النص القرآني تشكّلت المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية والاتجاهات التفسيرية والتيارات الفكرية.

ما يسوقه الحداثيون من مماثلة بين قراءاتهم والقراءات التراثية للنص القرآني لا مشابهة بينهما البتة، هي مجرد تسويغات تبريرية لمقارباتهم لا أكثر، وما ساقوه من شواهد أعلاه لا يمكن أن نجادل فيها، ولا نساجل في صحتها، غير أن الفارق الذي يبطل أقيستهم عليها فارق جوهري، القراءة التراثية تعتقد بالقطع الجازم أن الوحي الإلهي بث الحقيقة وأوجدها قاصداً لها في رسائل نصّه، في حين أن القراءة الحداثية تفرغ النص من أي مقصد، وتعدّم وجود الحقيقة فيه البتة، ففارق كبير ونوعي وفاصل بين أن اعتقد أن الحق سبحانه أوجد في خطابه مقاصداً وقرر حقائق تباينت إزاءها فهوم العلماء، وتنوّعت منادح النظر عندهم في تحديدها والقبض على دلالاتها، وبين أن يُلغى القصد أصالة ويُعدم المعنى وتُنفى الحقيقة، فالأسس التي تنطلق منها القراءة التراثية مباينة بالكامل للمبادئ التي انطلقت منها القراءات الحداثية المعاصرة للنص القرآني.

حين نؤكد أن القرآن تتباين فيه أنظار العلماء في تعيين مقصوداته، وتحديد مراميهِ الدلالية، لا يعني

واستراتيجيات فهمه، (فالحكم على الشيء فرع عن تصوره) كما هو معلوم ومقرر، وعدم التفرقة بين نصّ إلهي وآخر بشري في مستوى القراءة وطريقة التلقي، هو خلط معيب بين مجالين مختلفين متغايرين تماماً، العلاقة تباينية بينهما وليست تماثلية، إذ بين التراب وربّ الأرباب هوّة لا تُردم، وهذا ما أسقطته القراءات المعاصرة للنص القرآني من حسابها، وناظرت بين نصيّة القرآن وبقية النصوص الأخرى.

تسويغ القراءة المعاصرة بمماثلتها للقراءات التراثية يسوغ الحداثيون تأويلاتهم اللامتناهية للنص القرآني، أن القرآن يقبل -بطبيعته النصيّة- تعددية القراءات، فهذا هو الإمام علي -كما يستدلّ به نصر حامد أبو زيد- يؤكّد في مقولته الشهيرة: «وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال»^(١)، إن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى^(٢).

كما أن الأسس التي ينطلقون منها في مقارباتهم التأويلية موجودة في التراث الإسلامي نفسه، إذ العلماء في السياق الإسلامي تنوّعت تفاسيرهم، واختلفت آراؤهم، وتباينت أحكامهم، وتعدّدت مذاهبهم، واختلفت مشاربهم ومنتحلاتهم، وكل ذلك التنوع الخلاق جاء نتيجة اختلافهم في قراءتهم للنص الواحد ذاته، إذ الآيات هي هي، غير أن كل

(١) تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ١١٠/٣.

(٢) ينظر: التفكير في زمن التكفير، نصر حامد أبو زيد، ص:

(٣) ينظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ١/ ٣١٧.

هذا أن ينسحب هذا التأكيد على كلّ وكامل النصوص القرآنيّة، فثمة نصوص لا تقبل التأويل ولا تعدد المعنى، وتُلازم دلالة واحدة واضحة وصریحة بحكم بنيتها النصيّة، وبالتالي لا تخضع تلك النصوص لتعدد القراءات، وقد حدّد علماؤنا مراتب الدلالة من حيث الوضوح والخفاء، فالجمهور يقسمون واضح الدلالة إلى قسمين: الظاهر والنص، في حين أنّ المذهب الحنفي لديه تقسيمات أكثر تفصيليّة، هي بالتحديد أربعة أقسام لواضح الدلالة: الظاهر والنص والمفسّر والمحکم، ما يعيننا تحديداً في هذا المقام هو المحکم عند الحنفيّة الذي يعادل بالضبط مفهوم النص عند الجمهور، فقد حدّد الإمام الشافعي النص بقوله: «النص: هو المستغني فيه بالتنزيل عن التأويل»^(١)، والمحکم لدى الحنفيّة: هو دلالة اللفظ على المعنى دلالة في غاية الوضوح، لا احتمال فيها للتأويل أو التبديل أو التخصيص أو النسخ.^(٢)

فالنص القرآني - بهذا الاعتبار - لا يسمح بالتعدد ولا يقبل جولان الدلالات السيّالة المتنوعة المختلفة باختلاف المتلقين، إذ (النص/ المحکم) على اختلاف تقسيمات العلماء لواضح الدلالة هي نصوص مؤسّسة للقطعيّات الاعتقاديّة كالوجود بالنسبة لواجب الوجود سبحانه، وما يتّصل به من أسماء وصفات متعالية، وما تقرره تلك النصوص من وحدانيّة

الخالق، أو مفاهيم ثابتة راسخة كالنبوة، واليوم الآخر وغيرها من اليقينيّات الثابتة في تصورات العقل المسلم وغير قابلة بخصائصها النصيّة وبنيتها اللغويّة للتعدد الدلالي، ويعود ثبات معناها غير المتعدد أنّها تخبر عن حقائق موضوعيّة ولا تسرد دوالاً قابلة للتبدّل والتغيّر. في حين تتجاسر القراءة المعاصرة للنص القرآني دونها مسكة من عقل، وتحكم على الوحي كلّ، بكل خصائصه ومكوناته بتاريخيّةه وبصيغة القطع والإطلاق والتعميم، وكشاهد على ذلك يقول عبد الكريم سروش: «عندما نقول بتاريخيّة القرآن، فهذا يعني أنّ كل وجوده ومجيئه إلى عالم الطبيعة يرتدي لباس حال تاريخيّة معينة، سواء ذاتيّة أو عرضيّة، ومن هذه الجهة لا يختلف الحال بين هذين البعدين»^(٣).

القراءات الحداثيّة والعرفان الزائف

الهوس الحداثي بمبدأ (تاريخيّة النص) أدى إلى الإغراق في هذه النزعة حدّ التهوّك، حتى امتدت لتشمل إنكار أنّ الله تعالى هو المتكلم في القرآن وهو قائله ومُنزله، وأنّ النص القرآني منبثق من نفسيّة الرسول عليه الصلاة والسلام، تحقق ذلك عبر عيشه تجربة روحيّة متفاعلة حدّ الغليان مع الواقع، هذه التجربة تصل به لدرجة عالية من العرفان، يمتلك بموجب ذلك قدرة الكشف نتيجة لرياضاته الروحيّة، فاطّلع على بعض أسرار الغيب وتلقّى إشاراته، والنبی عندما (تغلي شخصيته) يتخلّق عن هذا الغليان الوحي

(١) الرسالة، الشافعي، ص: ٥٤.

(٢) ينظر: أصول السرخسي، أبو بكر محمد السرخسي،

١٦٥/١.

(٣) بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ص: ٢٣٩.

والقرآن والرسالة^(١).

فالنص القرآني ما هو إلا حالة من التجلي تبلغ ذروة الكشف عند الرسول، وبهذا يتم سلب القرآن إلهيته من حيث الصدور، فليس هناك تنزيل من أعلى ومن المتجاوز للمأوراء والواقع الإنساني، وإنما نحن قبالة إنتاج بشري خاضع للتاريخية، أي أن خطابه ومرسلاته ظرفية متعينة بوقت، ومرتهنة بفضاء محدد، ومتعلقة بالسياق الثقافي الذي وُجد فيه، فهو بذلك ثمرة له وانعكاس للأحداث والجدليات والسجلات التي شهدت وقائع التاريخ، فالوحي القرآني (ديالكتيك صاعد) بتعبير أبو زيد، منتفٍ عنه خاصية الإنزال من فوق، وهو بحكم ذلك منتج تاريخي، ككل ضروب الفكر التي يفرزها الواقع. وبنص تعبیر سروش الذي يعتمد أن يجعل الوحي خصيصة بشرية، ويحاول أن يُكسب فكرته هذه روح العقل والمنطق وهي عارية عنهما، يقول: «يوسوس الشيطان في واقع الإنسان وعمقه الداخلي فكأنه يوحى إليه، والأنبياء بدورهم يتعرضون لـ(وسوسة الملك)، ثم تعرض عليهم الكشوفات»^(٢)

إنَّ الوحي -بحسب سروش- طاقة من الإشراق تنبثق في رُوع النبي، وهو نوع من الاستبصار الخاص به، لقد كانت شخصية النبي بمثابة الخزانة التي تحوي أسراراً وعلومًا، وهذه الشخصية عندما تفور وتغلي

وتستبطن في العمق ذلك الإشراق الذي يغمرها يطفح الوحي الإلهي من مطاوي كلماتها، بمعنى أن ما يقدمه النبي من وحي للآخرين عبارة عن غليان بركان وجوده المؤيد والمسدّد، ولقد كان النبي يمارس رياضة مدّة أربعين سنة، ثم تجلّت له حقيقة النبوة، وصار نبيّاً كبوذا^(٣).

القدح في اللغة النصية للقرآن

ثمة قدحٌ يوجهه الحداثيون للغة القرآنية، بوصفها لغة غامضة مستغلقة على الفهم، لما تنطوي عليه من إشارات خفية، ومجازات تعبّر عن تصورات ماورائية، تشكّل عائقاً حقيقياً أمام العملية الإبداعية التواصلية، إذ نصية القرآن منضّدة بترميزات كثيرة يصعب القبض على شيفرتها وفكّ طلاسمها للوصول لمرادات الذات هذا النصّ، فنسيج البنية اللغوية يحتاج قدرة استثنائية وخاصةً للتعاطي معه مما يجعله غير صالح لعامة المؤمنين، هذا القدح يتبنّاه على سبيل المثال والتدليل محمد أركون إذ يقول: «نعلم أن القرآن يظل مستغلقاً وغير مفهوم لدى المؤرخين أو المثقفين الأكثر تخصصاً وتبحراً في العلم، فما بالك بجمهور المؤمنين! ولا أحد يفكر بشرحه وتفسيره بناء على المناهج الحديثة من أجل تقريبه من الأذهان والعقول»^(٤).

الزعم بأن لغة القرآن مستغلقة غير قابلة للفهم بحكم غموضها، وأنه مرشح - بما توفر لديه من إحاطة بلغة القائل لهذا النص وفاهة لمقصوده في

(١) ينظر: المصدر السابق، ص: ١٩٧.

(٢) بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ص: ١٩٩،

٢١٨.

(٣) المصدر السابق، ص: ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٤) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص: ٥٩.

نصّه - لتقديم القراءة الشارحة الدّالة على المراد يتسنى له ذلك باستعمال أدوات ومقاربات المناهج الحداثيّة المعاصرة، هذا الزعم متهافت، ومن يقول به إما شخصٌ يدّعي أنه قد حاز الحقيقة بكل وجوها ومن جميع أطرافها، وإما هو يعرف جيّداً أنّ اللغة القرآنيّة على خلاف ما ذكر لكنه يكابر ويتحايل على واقعيتها لأغراض مبطنّة في نفسه، وإما حظّه من الذوق البلاغي منقوص، ومُكنته من علوم اللسان العربي منزورة لا تؤهله للتفاعل المتجاوب مع بلاغة النصيّة القرآنيّة الزاخرة باقتضاءات، ومحاذيف، وإيجازات، وتقديّمات وتأخيرات، وإيجاءات ومؤثرات، لا يحيط بها خبراً إلا الحاذق للبيان العربي، والمرتاح بأساليب الفصحاء، فأين أركون من هذا الحذق وذاك الارتياض حتى تسلس له العبارة القرآنيّة قيادها، وحتى إذا فقه منها شيئاً من الإعجاز، وتهدى إلى مكمنه، فإنّ موقفه الأيديولوجي من الوحي يدفعه دفعاً غير رفيق إلى كتمان الحقيقة أو تحريفها^(١).

النص القرآني أنزل في واقع أقوامه، وهم أناس متمرسون بالفصاحة، ولا يباري عاقلٌ في كونهم يمتلكون ناصية اللغة وأساليب البيان، وذوقهم في ذلك تشكّل بالسليقة الصافية، ولم نعهد من عتاة الكفار أنفسهم أن أحدهم غمز القرآن ولو بكلمة من ناحيته اللغويّة، هذا على المستوى التاريخي، أما على المستوى الواقعي فالقرآن يُتلى عبر مدارات الأزمنة

المتعاقبة، ومتلقّوه: علماء ومثقفون وعامة يفقهون دلالات مقرراته الكبرى في باب الاعتقاد والعبادات والأخلاق والقدر العام من المعاملات والأحكام، لأنّه تنزيل ميسّر لفهم، والهداية العامة أحد مقاصد إنزاله (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ) [القمر: ٢٢]، فالدّعوى بكونه مستعصٍ على أفهام المختصّين وأرباب الفكر والثقافة فضلاً عن عوام المسلمين دعوى تبطلها حقائق الواقع ودلائل التاريخ. فلا يحتاج المسلم المعاصر للمناهج الغربيّة الحداثيّة ليفقه عن القرآن مراده، وإن كنّا لا نصادر الأدوات والآليات المعاصرة في قراءتها للنصوص القرآنيّة شريطة أن يتم استعمالها وفقاً للقواعد المرعيّة، والأصول الضابطة للتأويل والتحليل والتفسير.

وأنا سأسوق عامداً متقصّداً كلام أركون نفسه بخصوص لغته هو واصطلاحاته في مجموع تأليفه وهو هنا ينقل عن قرّائه وتلامذته شكائهم من صعوبة والتواء تلك اللغة التي يستعملها، يقول: «معظم الطلبة الذين قرؤوا كتبتي يشكون من صعوبة النظام الدلالي أو المصطلحي الذي أستخدمه، وأواصل تجديده وإثرائه انطلاقاً من النصوص والمؤلفات والتجارب الفكرية الإسلامية»^(٢). فهل نقرّ أركون على حكمه الصادر منه وعنه بخصوص الغموض الذي يغلف اللغة القرآنيّة وقرّائه -باعتباره هو نفسه- مطبقون على صعوبة التواصل مع لغته في نصوصه، ووعورة

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص: ٢٢١.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص: ٨ - ٩.

تستساغ البتة في النقل المتواتر الموجب لليقين، وإن سلّمنا بها في النصوص التي لم تأخذ شكلها التدويني إلا بعد أن استطال عليها الأمد، فلا نسلّم بها حين يتعلّق الأمر بنصّ يتصادق فيه المقروء مع المكتوب في أوقات التنزيل نفسها، فلا مسافة تفصل بين النص المتلو وبين أن يأخذ شكله المزبور في الصحائف المكتوبة، وإن قُبلت في النصوص البشرية المتروكة أمر حفظها للناس، فهي بالقطع والجزم مرفوضة في النص الإلهي الموكول حفظه للذات المقدّسة.

إنّ فحوى هذا التّعيد لا يستقيم على النص القرآني محل التطبيق؛ لأنّ متعلّقه النصّ الذي تناءت فيه الفجوة الزمنية بين الإبلاغ الشفاهي وفعل التدوين، أما النص القرآني فهو مخصوص بعلاقة التلازم التي لا تنفك بين المقروء والمكتوب، وذلك متحقّق حتى في تسميات هذا النصّ الأجلّ فهو (القرآن) إشارة إلى مستواه في القراءة/ التلاوة، وهو (الكتاب) إشارة إلى مستواه المزبور في السطور، وهذه الثنائية المتلازمة مدلّل على صدقيّتها من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم إبان مهبط الوحي، فصنّعه حينذاك المسارعة الفوريّة في إنفاذ أمرين، الأول: تلاوة المنزل عليه من آيات لسمعها الناس، ويتلقونها بتفاعل، ولتنطبع في أذهانهم بعد تأثيرها على أفئدتهم ووعيها في العقول وفي الصدور. والثاني: استدعاء كتّبة الوحي لتدوين هذا الكلام المنزل عليه مباشرة وبشكل فوري بلا فاصل بين لحظة النزول وفعل الكتابة. وواضح جداً هذا التعالق بين القراءة والكتابة من خلال الدلالة

فهم نظامه الدلالي والاصطلاحي المستعمل في كتبه؟ ثم كيف يُراد لمجال معرفي - كمعطيات الحداثة بكل نظريّاتها ومناهجها- يتعذّر فيه التواصل بين أفراد المتخصصين أن تجدي عدّته وأدواته ولغته في تقريب القرآن إلى مدارك وعقول الناس^(١).

ضياح أصالة النص بين الشفاهيّة والكتابة

تُشكّك القراءة الحداثيّة في صحّة النص القرآني من حيث نقله من الشفاهيّة إلى التدوين الكتابي، وأن عملية الانتقال هذه تضيع معها أشياء كثيرة، وتضاف للنص أشياء ما كانت فيه ولا من طبيعته، إذ لكل من الشفاهيّة والكتّابية خصائصها التي تنماز بها عن الأخرى، مستندين بذلك على قواعد النظرية الألسنيّة التي يؤسس عليها محمد أركون أطروحته بقوله: «هناك أشياء تضيع أو تتحوّر في أثناء الانتقال من المرحلة الشفهيّة إلى المرحلة الكتابيّة»^(٢).

إذا وافقنا تنزلاً على هذه القاعدة فلا يصحّ إسقاطها على النص القرآني، ولا تجوز المساواة بينه وبين أي نصّ آخر في هذا المقام، فإن صحت هذه القاعدة في النصّيات الطويلة فلن تُقبل في النص الموجز، وإذا جرت صدقيّتها على المركّب من النصوص فلن تصدق على النص البسيط، وإذا استسيغت هذه القاعدة في المنقولات عبر خبر الأحاد الذي يوجب الظنّ، فلا

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص: ٢٢٢.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص:

ثانياً: الحداثة الغربيّة نفسها كان لها موقفها الشرس في موضوعة (موت المؤلف) وإقصائه لصالح النص والقارئ، إذ من روادها من يؤكّد أنّ مقصد المؤلف يجب أن يكون هو المعيار الذي تقاس به صحة أي تفسير، وبالتالي فإنّ التعامل الحداثي مع النص القرآني يجب أن يأخذ في حسبانها مقصدية الناص (الله) تعالى ولا يتم تنحيته من المقاربة القرائيّة، ولا النظر للقرآن بوصفه بنية لغوية معزولة عن قائلها، وتُقارب كما يقارب أي نصّ بشري.

ثالثاً: القراءات الحداثيّة للنص القرآني ما تزال تؤكّد رغبتها ومسعاها - من ممارسة إجرائيّة النقد - أن تجعل ما هو (مستحيل التفكير فيه) أو (لا مفكّر فيه) أمراً ممكنًا التفكير فيه، والخطوة الأولى في بلوغ هذا المقصد تتجسّد في نزاع الحقيقة المطلقة المتعالية من نصوص الوحي، فهذه القراءات ترى أنّ الحقيقة لا يمكن عدّها جوهرًا نهائيًّا أو أمراً معطى على نحو ناجز ومكتمل، إنّها على الضد من ذلك فهي (مجموع آثار المعنى) التي يسمح بها لكل ذات فردية أجماعية نظام الدلالات الإيحائية المستعمل في لغته. فالحقيقة بهذا الاعتبار هي مجموعة التصورات المجعولة المختزنة في المخيال الحي للجماعات البشريّة، فكل أمة تعدّ تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. من حيث أنّ الحقيقة ليست جوهرًا معطى بشكل ناجز ونهائي، وإنّما هي تركيبٌ أو أثر ناتج عن تراكيب لفظيّة أو معنويّة ينهار لاحقاً لكي يحلّ محله تركيب جديد، أي حقائق جديدة.

رابعاً: القراءات الحداثيّة تدعو بشكل جهير وبنبرة

القرآنيّة الصريحة في تقريرها لهذا التلازم، يقول تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) [القيامة: ١٧]. فالقرآن بهذا الاعتبار نصّ مدون قابل للقراءة^(١).



الخاتمة

أولاً: تعاملت القراءات المعاصرة مع الدلالات الراسخة والمفاهيم القرآنية الصلبة المؤسسة للمعاني الاعتقادية الكبرى كمفهوم (الله) ومفهوم (النبوات) ومفهوم (البعث) مخرجة إياها من معناها السائد الى معاني مجازية لا تشفع لها القرائن بأي حال، وبهذا التأويل المجازي الذي هو - بالحقيقة - قراءة إسقاطيّة تقع في مغالطة التاريخيّة، فتسقط على نصّ ما معاني زمن آخر وعصر آخر، وهو إسقاط اعتباطي؛ إذ البنية الدلالية للمفاهيم الاعتقاديّة الكبرى المقرّرة في النصّ القرآني غير قابلة للتأويل بطبيعتها التجريدية القارّة في التصرّ والذهن. ووفقاً لهذا المنزع التأويلي في القراءة المفرّغة فإن العقائد المؤسسة للتصور الإسلامي المنزلة من عند الله تعالى لا تتسم بوصفها حقائق موضوعيّة؛ بل هي إنتاج بشري، وقد عبّر محمد أركون عن المعتقدات الدينيّة بأنّها: مرتبطة بلحظة تاريخيّة ما، وبصراعات إيديولوجيّة معينة، وليست نازلة من السماء، إنّها من صنع البشر.

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة وأفق التدبر، قطب الريسوني، ص: ٢٢٨.

المناسبات واستجاب للأحداث الجارية في المجتمع، غير أن استجابته تلك لا تعني قَصْرَهُ وسجنه وانغلاقه على تاريخيته، بقدر ما كانت تفاعلاً موجّهاً لمسار الأحداث، ومرشداً في تحقيق الهداية المتعالية الممتدة في الزمان والمكان، ومختطاً لمنهجية الحكمة بعدّها خطة ارشادية حيّة في التعاطي مع الحوادث الواقعة وممتدة متجاوزة للوقائع الآنيّة في انفتاحها اللانهائي على المستقبل، فهي حكمة غير مشروطة بظرف، بل وعابرة للأزمنة والأمكنة والتواريخ والأحداث، وفاعلة على مرّ الدهور وكرّ العصور؛ كونها صادرة عن الله المفارق والمتعالي على الظروف والمشروطيات طُرّاً.



المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود بن عبد العزيز بن محمد العريفي، دار العلم للفوائد، مكة المكرمة، ط ١، ٢٠١٤م.
٢. الإسلام بين التنوير والتزوير، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط ٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٣. أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، علي حرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
٤. إشكالية القراءات الحداثيّة للنص الديني (دراسة نقدية)، إبراهيم طلبة حسين، مجلة الميعار، صادرة عن كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم

استعلائية لا تتخذ موقف مغاير من النص. ولا بأس من المقاربات النقدية في الكشف عن دلالات ومعاني جديدة تضمنها المحتوى القرآني لم يتم الكشف عنها من قبل، غير أن تلك القراءات قدّمت مفاهيم جديدة مختلفة لا تركز على أسس منهجية منضبطة، فلم يتم قراءة النص القرآني كما هو في حقيقته بوصفه بنية لها خصائصها الذاتية المفارقة لخصائص المنتج البشري، ولها معمارها اللغوي المحدّد لطبيعة مصدره الإلهي المتعالي، ولهذا فالقارئ الحداثي يسابق الكلمات بحثاً عن المعنى أو بعبارة أدق إسقاطاً للمعنى الموجود مسبقاً في ذهنه والذي يستجيب لحاجته، يقرأ شيئاً ويهمل أشياء، ممزقاً وحدة النص ومهملاً سياقاته وبالتالي مُحَرِّفاً لدلالاته، القارئ الحداثي يقرأ كل مشاغله ومشكلاته في النصوص قبل أن يقرأ النصوص ذاتها. إن أي قراءة تتوخى الدقة العلمية والفهم الرصين وهي تقارب النص القرآني عليها أن تفهمه من داخله، أي بواسطة معطياته ومشمولات بنيته، هذه هي العلاقة السديدة التي يمكن بناء المقاربات القرائية وتأسيسها في ضوءها، وإلا أصبحت تلك القراءات ضرباً من الاسقاط والتأويل الخارجين عن المنهجية العلمية.

خامساً: تصرّ القراءات الحداثيّة على إثبات حقيقة أن النص القرآني سجين تاريخيته، وأنّه في التاريخ فعلاً وليس خارج التاريخ، خلافاً لما هو شائع وسائد ومتعارف عليه قديماً وحديثاً من أن النص القرآني لا يخضع للتاريخ، ولا يتأطّر به، بل يتعالى عليه، فالوحي الإلهي تفاعل مع التاريخ والواقع، وراعى

- الإسلامية، مج ٢٤، العدد: ٥٢، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٢٠ م.
٥. أصول السرخسي، أبو بكر محمد السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، منشورات لجنة المعارف العمانية، حيدر آباد، (د.ت).
٦. أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط ١، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
٧. الأعمال الكاملة، محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، ١٩٧٢ م.
٨. بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، بغداد، سلسلة ثقافة إسلامية معاصرة (١٣)، ٢٠٠٦ م.
٩. تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٧ هـ.
١٠. تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، ١٩٦٩ م.
١١. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٨ م.
١٢. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٥، ١٤٢٢ هـ.
١٣. التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة، نصر حامد أبو زيد، دار سيناء، القاهرة، ط ١، ١٩٩٥ م.
١٤. الحداثة السائلة، زيجمونت باومان، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٦ م.
١٥. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريةقية قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر، عبد الله الغدامي، النادي الأدبي، جدة، ط ١، ١٤٠٥ هـ.
١٦. دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠٠ م.
١٧. الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥ م.
١٨. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر قراءة نقدية إسلامية، خالد عبد العزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط ٣، ٤٣٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
١٩. الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦ م.
٢٠. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، لندن، ط ٢، ١٩٩٢ م.
٢١. القراءة المعاصرة للنص القرآني إشكالية المنهج وأدواته، حوار مع محمد شحرور، مجلة الحياة الطيبة، تونس، العدد الثالث خريف ٢٠٠٣ م.
٢٢. قراءة مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد،

- حسن حنفي، مجلة فصول، المجلد التاسع، العدد: -٢٠١٠م.
- ٣-٤ فبراير ١٩٩٢م. ٣٢. النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة
٢٣. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي،
- الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م.
٢٤. قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم ٣٣. نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، دار
- الإسلام اليوم؟، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، سينا، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م.
- دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م. ٣٤. نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي،
٢٥. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد دار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٠م.
- شحرور، دار الأهالي، دمشق، (د.ط)، (د.ت).
٢٦. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط٥، ٢٠٠٠م.
٢٧. الممنوع والممتنع نقد الذاكرة المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٥م.
٢٨. من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط١، ١٩٨٨م.
٢٩. من النص إلى الواقع، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.
٣٠. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ط٢، ٢٠٠٦م.
٣١. النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر
- القرآني، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط١، ١٤٣١هـ