

## المناهج المعاصرة (اللّسانيّة - الأدبيّة) ومقارباتها للنّص القرآنيّ

دراسة نقدية

**Contemporary curricula (linguistic-literary) and their approaches to the Qur'anic text, a critical study**

أسامة أحمد جاسم

<sup>1</sup> كلية الإمام الأعظم الجامعة - قسم اللغة العربية (العراق)، o.7787.osama@gmail.com

تاريخ النشر: 2022/09/20

تاريخ القبول: 2022/04/09

تاريخ الاستلام: 2022/03/10

**ملخص:**

تسعى هذه الدراسة لتحليل ونقد القراءات الحدائيّة للنّص القرآنيّ المنفتحة على منهجيات النقد الغربيّ في تحليل الخطاب إذ قامت تلك القراءات بالانفتاح على مفاهيم الفكر الفلسفيّ المنتمي لثقافة مغايرة وتطبيقها على المرجعية القرآنيّة، في محاولة لتسوية ذلك المقصد بوصف النصّ القرآنيّ بنية لغويّة قابلة للقراءة ومستجيبة لكلّ منهج، وفي ذلك تجاهل مقصود يلغي بموجبه القارئ هوية النّصّ القرآنيّ المقدّس كونه نصّاً متعالياً كاشفاً عن مصدره الإلهيّة.

الحدائيّون يتغون من وراء ذلك: الانتقال من سلطة النقل إلى سلطة العقل، ومن ثقافة اليقين إلى ثقافة الشكّ، ومن الحقيقة المطلقة إلى النسبيّة المطلقة، ويرون القرآن الكريم منتوجاً سرديّاً قابلاً للمقاربات البشريّة وفق المناهج التي يدرّسها الأدب والنّصوص التاريخيّة ومناهج مقارنة الأديان، مما يفضي إلى نزع القداسة والجلال عنه. هدف الحدائيّون أن تصبح النّصيّة القرآنيّة المتفرّدة بينيتها بمثابة نصّ لغويّ ثقافيّ قابل للتّعدد الدلاليّ اللامتناهي، فلا وجود لحقيقة متعالية يتضمّنّها النّصّ.

**كلمات مفتاحية:** القراءات الحدائيّة، النّصّ القرآنيّ، التّأويل اللامتناهي، المقاربات اللسانيّة والأدبيّة.

**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.

**Keywords:** modernist readings; Infinite interpretation; Linguistic and literary approaches; Quranic text.

<sup>1</sup> المؤلف المرسل: أسامة أحمد جاسم، o.7787.osama@gmail.com

## 1. مقدمة:

تسعى هذه الدراسة لتفكيك وتحليل ونقض خطاب القراءات الحداثيّة المعاصرة للنص القرآنيّ، فالمشروع الحداثي قد استلهم مقولات الغرب ونقولاته المعرفيّة، واقتبس منهجيات التّقد الأدبيّ ومنطلقاته وآليات اشتغاله حرفيّاً، وعكف على اجترار مفاهيم الفكر الفلسفيّ ورؤاه التصوريّة واستجلبها من الآخر الغربيّ، وحاول استنبات كل تلك المناهج والتّصورات في ثقافتنا من دون مراعاة للسّياقات الفكرية وللمرجعيّات التي أنتجتها، ومن دون التوقف مليّاً عند مخاضات النشأة لميلاد الحداثة في سياقات الآخر الغربيّ، ومن دون اعتبار لهويّة النصّ القرآنيّ المقدّس، وفرادته الفدّة المميّزة له بوصفه نصّاً متعالياً كاشفاً عن مصدريّة الإلهيّة. لم يراع الحداثيون العرب كل ذلك فتورطوا في منزلقات التأويل وسوء الفهم، وتخبّطوا - في مقارباتهم للنصّ القرآنيّ - في إطلاق أحكام القيمة على نصوص الوحي، وكل ذلك المسعى مناقض لروح المنهجية العلميّة، ويتضاد جوهريّاً مع التحليل المعرفيّ الرصين.

فالبحت إذًا، يتقصّى المشروع الحدائى فى قراءة النص القرآنى، مُفصِّحاً عن مقاصده، وناقداً له، وكاشفاً عن زيغه وأباطيله، مُبيناً -وفق التصوّر المنهجى- تهافت تلك القراءات، وعدم استقامتها علمياً ومعرفياً، ومن تلك القراءات الحدائىة المطبقة على النص القرآنى ما قام به نصر حامد أبو زيد فى هرمنيوطيقيته التأويلية، ومحمد أركون فى مسعاه التفكيكي والقول بتاريخية النص القرآنى، ومحمد عابد الجابري فى متبنياته الابستمولوجية غير المنضبطة، وعبد الكريم سروش فى نزعتة العرفانية المزورة، وشطحاته البعيدة عن كمال الرشد العقلي، ومحمد شحرور فى تليفقاته المرتبكة والمتناقضة علمياً، وكل أولئك وغيرهم إنّما يسترفدون مقارباتهم لنصوص الوحي من منازع الحدائىة الغريبة التي تتمثل بـ:

- علوم اللسانيات

- البنيوية

- مناهج القراءة والتلقي

- الممارسة التفكيكية.

والبحت يعرض لكلّ تلك المقاربات بمنهجية وصفية، موضحاً مرجعياتها ومآلات مقارباتها، ومن ثمّ يستعمل المنهج التحليلي النقدي مفككاً لها، ومفنداً لعوار منطقتها.

## 2. مدخل: مفهوم الحدائىة

لن نتوقف فى سياقات نشأة هذا المصطلح عند المفهوم اللغوي للحدائىة، فليس ثمة جدوى كبيرة من تحديده، ولأننا بالمحصلة نتعامل مع مفهوم مستحلب ووافد له مدلولاته الفكرية وذاكرته المعرفية وعدّته الاصطلاحية، وخلفياتة الفلسفية، وهذا بالضبط ما يتوجّب علينا إضاءته فى هذا المقام.

إنّ تعريفات هذا المصطلح قد تعدّدت إلى حدّ كبير، غير أنّ كل الذين تناولوا الحدائىة بالتعريف ركّزوا على منطلقات ومبادئ مشتركة فى حدّهم لهذا المفهوم مثل: حرية العقل واستقلاله من جميع الوصايات، وأنّه متحرر من كلّ سلطة تحدّ نشاطه، وأنّه المعيار الوحيد والأوحد لإدراك الحقيقة، يقول إيمانويل كانت وهو أحد أقطاب التنوير والحدائىة الكبار فى سياق جوابه عن سؤال الأنوار: "أن يخرج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثل فى استخدام عقله دون توجيه من غيره" (حسين، 2020، ص 267). وكانت يقرر فى سائر منجزه الفلسفي أنّ شرط التنوير والحدائىة الحرية، وأنّ العقل يجب أن يتحرر من سلطة المقدّس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل (حسين، 2020، ص 267).

ويرى الحدائيون أنفسهم أنّ الحداثة ممارسة هدم وتقويض للأنساق القارّة السائدة، وإحلال قيم وأنساق مغايرة، وأحياناً تكون فعلاً خلاقاً للفوضى، وأنها قطيعة معرفيّة هدفها الانفصال عن الموروث طُرّاً برمته، نجد ذلك مثلاً عند جوس أورتिका كاسيت في تعريفه للحداثة إذ يقول: "إنّ الحداثة هدمٌ تقدّمِيٌّ لكلّ القيم الإنسانيّة التي كانت سائدة في الأدب الرومانسيّ والطبيعيّ، وأنها لا تعيد صياغة الشكل فقط بل تأخذ الفنّ إلى ظلمات الفوضى واليأس" (النحوي، 1992، ص: 35).

والحدائيون العرب ترسّموا خطى الثقافة الغربيّة وأعادوا إنتاج مدلولاتها الفلسفيّة وإعمالها حرفياً في السيّاقات العربيّة، وقاموا بعملية إسقاط لتلك المفاهيم الحداثيّة على النصّ المقدّس بُغية تفكيكه وإطراحه ونقضه، بوصفه معارضاً للعقل، لذا وصف الحدائيون العرب حدثهم بأنّها: "الابداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل" (وظفة، 2001، ص: 97).

### 3. معالم مشروع القراءات الحداثيّة المعاصرة:

إنّ مسعى القراءات الحداثيّة المعاصرة في مقاربتها للنصّ القرآنيّ هو إحداث القطيعة التامّة مع منهجيّات الموروث الإسلاميّ التي أسّستها القراءات المفسّرة للنصّ المقدّس، ورفضها المطلق للمجهودات التي أبجّزتها قراءتهم، جاء هذا النبذ تحت دعوى تقادم أدوات المفسرين للنصّ ومجاوزه معطيات العصر لمناهجهم، فالفارق شاسعٌ بين قراءة تجعل المؤلف والنصّ هو الأصل والأساس في المقاربة، مُعيّبة - 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 جوّال ونافذ، فهو من يستنتق المعنى في الخطاب ويعيّنه كما يشاء، فلا وجود للنصّ إلا في ذهن القارئ، ولذا تقلّد الأولويّة في مناهج تحليل الخطاب ونظريّات التّلقي.

وعليه يمكننا تحديد المقصود بالقراءات الحداثيّة المعاصرة بأنّها تلك المحاولات التي تسعى لتأسيس قطيعة معرفيّة جذريّة راديكاليّة بينها وبين الإرث العلميّ المنجز لعلمائنا، والمبتنى على رصيد هائل من: أصول مقرّرة، وقواعد رصينة، ونماذج إرشاديّة محكمة، والقراءات المعاصرة تُصادر كلّ هذا الموروث، فيتمّ التعامل مع النصّ الدّيني، وخصوصاً النصّ المؤسّس (القرآن الكريم) بفهم مزاجيّ متلوّن متقلّب مع كلّ

عصر وظرف من دون مراعاة الأصول والقواعد والضوابط (حسين، 2020، ص258). ونحاول في هذا السياق تأطير معالم المشروع الحدائي، ورسم حدوده العامة، بالتالي:

### 1.3 تبني مبدأ التعدّد الدلالي للنص بتعدّد القراءات

المعنى المتولّد من القراءات المعاصرة لنصوص الوحيّ خاضع بالضرورة لنظريّات التلقي والاستقبال، فاستجابة النصوص لقرائها يكون بحسب ثقافة كلّ قارئ، وبحسب السيّاقات التاريخيّة والاجتمعيّة الحافّة به، والمشكّلة لموسوعيّته المعرفيّة، وبالتالي فإنّ استنطاق النصّ يتعدّد بتعدّد قرائه، ويتنوّع ملابسات السياق الاجتمعيّ الحافّ بالقارئ. هذا المنزع المتعلّق بنظريّات التلقي والاستقبال أتاح للقراءات الحدائيّة مقاربة النصّ القرآنيّ وفقاً لمبتغياتهم، وتحقيقاً لمقصدياتهم، فمارسوا التجديف الدلالي بأقصى صورته، وشطحات المعنى بأشكاله المتطرفة كما سنرى.

إنّ إحدى غايات الحدائين، إخضاع النصوص المقدّسة للقواعد والنظريّات المطبّقة على العلوم والمعارف، دونما مراعاة لخصوصيّة النصّ القرآنيّ، وأنّه صادر عن المفارق المطلق سبحانه، هذا الإخضاع يمثّل في طرائق التلقي الاستجابة لأيّ نصّ وبتلقّيّات مفتوحة على شتىّ القراءات سواء أكان النصّ المقروء بشريّاً أو ذا مرجعيّة إلهيّة، وبهذه الرؤية نظرت المقاربات الحدائيّة في دراستها للوحيّ مُسقطّة - من حسابها- أصله ومصدره، كي يُتاح لها حرّيّة هدم وتقويض القواعد المرعيّة في قراءة النصّ المقدّس، ولكي تتجاوز بهذا الإجراء كلّ البديهيّات المتعارف عليها بما في ذلك مجاوزتها للمسلمات، ومنزعتها التقويضيّ لكلّ قديم حتى لو كان هذا القديم مما هو واجبٌ من الدّين بالضرورة. (السيف، 2005، ص195).

كلّ تلك الإجراءات القرائيّة تتفاعل وتستجيب لمحكّ التقدّ التاريخيّ المقارن والتّحليل السيميائيّ الألسنيّ والتفكيكيّ؛ أي تطبيق المناهج نفسها التي طبّقت على النصوص المسيحيّة (السيف، 2005، ص186). مثلاً على ذلك ما نجده لدى أحد الحدائين العرب وهو يدعو في مسلكه التجديديّ - حسب زعمه- لابتكار لغةٍ جديدة تنتمي إلى عالم الشهادة والحسّ والعيان، مستبدلةً بذلك كلّ المفاهيم التّصوريّة المنتمية للغيب، بزعمه أنّ هذه اللّغة تعدّ شرطاً لازماً في إحياء الرّؤية الدّينيّة، وأهمّ مقوم من مقومات التجديد، ولهذا يدلف لتغيير الألفاظ الدّالة على الغيبيّات مثل: الله والرسول والوحي والدّين والجنّة والنّار والثواب والعقاب.. الخ، هذه المفاهيم العقديّة المؤسّسة لروحيّة المسلم، والمشكّلة لرؤيته الكونيّة يستبدها بلغةٍ جديدةٍ يكون لها ما يقابلها في عالم الحسّ والمشاهدة والتجربة؛ حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقعٍ واحدٍ يكون محكّاً للمعاني، ومرجعاً إذا تضاربت وتعارضت، فألفاظ الغيب: الجن

والملائكة والشياطين بل والحلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تتجاوز الحسّ والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنّها لا تشير إلى الواقع. (حنفي، 1422هـ، ص121).

وبتأويلاته المتطرّفة يذهب حسن حنفي إلى أقصى شطحات خيالاته الاستيهاميّة، إذ يتحوّل (الدّين) عنده إلى أيديولوجيّة؛ أي إلى فكرةٍ وضعيّة، ويتحوّل (الإسلام) إلى نزعة تحرّريّة، بل ويتحوّل (الله) - تعالى الله عمّا يصفون - إلى الأرض والخبز، والحريّة، والعدل، والعتاد، والعدّة، والقوّة، فالله بنصّ عبارة حسن حنفي "اللفظة تعبّر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي أنّه تعبير أدبيّ أكثر منه وصفاً لواقع، وتعبير إنشائيّ أكثر منه وصفاً خبريّاً" (حنفي، 1422هـ، ص128-130).

هذا المقترّب ينحو - في تعامله مع النصّ القرآنيّ - وفق عقليةٍ مزاجيّةٍ تطرفيّةٍ لا تملك شرط التماسك العلميّ؛ فشرط المنهج العلميّ هو امتلاك وجهة التبرير الرصين المتّسق مع مقرّرات العقل، ومقتضيات المنهج؛ وهذه القراءة جعلت من الواقع العيانيّ أساساً ومنطقاً لفهم النصّ لا العكس، وخطاب الوحي الذي يُفترض أن تتشكّل بموجبه رؤانا وتصوّراتنا ومسالكنا تمّ إيقافه، وتغييبه عن المشهد؛ لأنّه 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" (حنفي، 1988، 372/1) (حنفي، 2004، 11/1).

فالنصّ الإلهيّ لم يعد هو المؤسّس للرؤية والتّصور والمعنى، بل معطيات الواقع المعيش هي الحاكمة عليه، وهي الموجهة للدلالات مقاصده، ولا يعدو النصّ المقدّس أن يكون سوى بنية مُعلّقة لا تنتج المعنى بنفسها، بل يتم إسقاطه عليها من الخارج حسبما تقرّره الوقائع، فالواقع يُمارس إمبراليّة التسلّط والوصاية على الخطاب القرآنيّ المتعالّي والمُفارق.

### 2.3 الانتقائيّة في التّعامل مع النصّ

أحد منزلقات القراءة الحدائيّة للنصّ القرآنيّ والنصوص الحافّة به والمُفسّرة له؛ وأعني قراءات التراث، طفق الحداثيون يقاربون كلاً من هذا وذاك برؤية تجزيئيّة لا تبالي بشموليّة النصّ وتعدّد مناحي النّظر في طروحاته المتنوعة التركيب، هذه المقاربة الانتقائيّة هي نوع من البراغماتيّة الجديدة المطبّقة على النصوص، فالحداثيون ينتقون ما يرونه منسجماً مع التّصور المزمع التّدليل عليه، مع التّعامي المتعمّد عن رؤية الجوانب الأخرى في الموروث والتي قد تكون الأكثر رصانة.

هذا المنزع البراغماتي الانتقائي يُفقدُهم حيادهم العلميّ المزعوم، وليس هذا فرية تُسقطها عليهم  
فها هو حسن حنفي يجاهر بانتقائيه المقصودة في تعاطيه من نصوص الوحيّ وقراءات التراث، يقول:  
"فضية التراث والتجديد هي قضية إعادة كلّ الاحتمالات في المسائل المطروحة، وإعادة الاختيار طبقاً  
لحاجات العصر.. وما رفضناه قديماً قد نقبله حديثاً، وما قبلناه قديماً قد نرفضه حديثاً، فكل الاحتمالات  
أماننا متساوية، ولا يوجد مقياس صوابٍ وخطأٍ نظريّ للحكم عليها؛ فالاختيار المنتج الفعّال المحب  
لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب" (حنفي، 1422هـ، ص 21-22). 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 النصّ.

### 3.3 الفهم المعكوس للاستدلال على المعنى

يتبنّى نصر حامد أبو زيد الجدلية الماركسيّة بوصفها آلية إجرائية فاعلة في قراءته للنصّ القرآنيّ،  
وينحو إلى عكس العملية التواصلية في التعامل مع النصوص، وذلك في إعطاء النصّ دلالته من قبل قارئ  
يتسلط عليه لا العكس، فهو من يُكسبه المعنى، بل إنّ النصّ القرآنيّ يتشكّل -حسب رؤية نصر أبو زيد-  
من خلال الثقافة، وكما هو معلوم فإنّ الجدل الماركسيّ (الديالكتيك) ينقسم إلى جدل هابط، وآخر  
صاعد، فالديالكتيك الهابط تُعطى فيه الأولوية عند مناقشة النصوص الوحيانية للحديث عن الله تعالى  
(قائل النصّ) يُعقّب ذلك الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بوصفه (المستقبل الأوّل للنصّ)، ومن  
بعد أولوية القائل ومُستقبل النصّ الأوّل يأتي الحديث عن الواقع. في حين أنّ القراءة التي انتهجها أبو زيد  
تمثل للديالكتيك الصاعد إذ هي تبدأ من الحسيّ والعيانيّ والمُشاهد (الواقع) لتصل إلى المجهول الماورائي  
كاشفة عمّا هو خفيّ (أبو زيد، 2000، ص 26).

إنّ الفارق بين جدل النصّ مع الواقع وبين جدل الواقع مع النصّ فارقٌ نوعيٌّ واعتباريٌّ، ففي مرحلة  
تشكيل النصّ في الثقافة وعبرها تكون الثقافة فاعلاً والنصّ منفِعلاً، وفي مرحلة تشكيل النصّ للثقافة يكون  
النصّ فاعلاً والواقع منفِعلاً، فالثقافة في هذا المقام لا تشكّل النصّ؛ بل تعيد قراءته، وهي تبعاً لذلك تعيد  
تشكيل دلالاته ولا تعيد صوغ معطياته اللغوية (أبو زيد، 2000، ص 178). والفارق بين هذا الإجراء  
وذاك -على مستوى القراءة وما ينتج عنها من دلالات شديدة التباين والاختلاف- هو فارقٌ نوعيٌّ وليس  
بمجرد إجراء شكلي اعتباري. ففي المستوى الأول من القراءة يُستشار النصّ القرآنيّ، وتتمّ عملية التلقي عبر  
ميثاق العلاقة التواصلية بين النصّ ومُستقبله، فالقارئ ههنا يتلقّى إرساليات خطاب المفارق المتعال

سبحانه، ويتكيّف مع حملتها الدلاليّة، في حين أنّ المستوى الآخر من القراءة (الديالكتيك الصاعد) يقترح فيه القارئ على الله تعالى، ومن ثمّ تتشكّل مضامين النصوص الوحيانيّة في ضوء معطيات الثقافة وضغط الواقع؛ أي أنّنا نُقولُ الله ما نريد نحن، لا أن يقول الله لنا ما يريد هو سبحانه.

هذا الجدل الماركسيّ الذي ينهض عليه المشروع الحدائبيّ لنصر حامد أبي زيد محصلته التي خلّص إليها وصدع بها: "إنّ النصّ في حقيقته (أي: القرآن) في جوهره منتج ثقافيّ، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا" (أبو زيد، 2000، ص24). وهو بهذه الرؤية ينفي أيّ وجودٍ ميتافيزيقيّ للنصّ سابق على الواقع.

### 4.3 تأليه العقل

الحدائيّون مهووسون في تأسيس مشروعهم (التنويريّ) على حساب نفس ثوابت الأمة وإسقاط مرجعيّتها والنيل من مقدّساتها، وهذا الهوس يُبتنى عندهم على أساسٍ واحدٍ لا غير، يتمثّل باستراتيجيّة الهدم والتقويض الموجّه بشراسة إلى الدّين، لذا ينادون بـ"تحقيق عصر أنوار عربيّ، يكون فيه العقل سيّد الأحكام، فلا ينازعه ولا ينافسه أيّ خصم آخر مهما كان له في صدور الناس وأفئدتهم من إعزاز وإكرام" (عمارة، 2002، ص185).

فهم في مقام الاعتراف يقرّون أنّ حدثتهم التنويريّة غربيّة الاستناد والمرجع، ولذا فهم يتوجّحون العقل بتاج السيّادة، ويُصبّونه حاكمًا على كلّ ما سواه، ولو كان القرآن العظيم كلام الله المتعالي، ويرون ما عدا العقل (خصوصاً) لا حضور لها معه، مهما كانت درجة قداستها في أفئدة النّاس، ومهما حظيت بجلال الاعتزاز وآيات التّبجيل، نحن هنا إزاء مقام يتمّ فيه تأليه للعقل، ويجري تنصيبه حاكمًا متسيّدًا على الجميع، يتعبّدون في محرابه، مُخلّين إيّاه محلّ الله والدّين، داعين إلى الانتقال من (الأسطورة) -الدين- إلى (العقل)، مترسّمين مقولات التّنوير الغربيّ عنها، وذلك في تأكيدهم أن: "لا سلطان على العقل إلا للعقل (عمارة، 2002، ص185). غير أنّ إيمانهم المبالغ فيه بسلطان العقل لا يجعلهم عقلايين بالمرّة، ويكشف -في كثير من الأحيان- عن نزوة شهويّة هويّة لا تنتمي للعقل إلا من حيث الانتساب المدّعى وليس أكثر، فلا نسب حقيقيّ يصلهم بالاستدلال العقليّ، وليس لهم تقنيّةً بمحكّم ما اقتضاه، فكيف يستقيم زعمهم بتقديس العقل وهم يقرّرون بصراحة واضحة كاشفة عن عورهم المعرفيّ فيما نصّه: "إنّ التحريب قرينُ العقل، والعقلُ نقيضُ النّقل، إنّ العقل والتجريب لا النّقل والاتباع هما أساس المعرفة" (عمارة، 2002، ص186).

فرغم النّزعة التبجيليّة للعقل لدى الحدائين وعلى الرغم من أنّهم غلاة في تأييدهم له، إلا أنّهم لم يأخذوا بقواعده، ولم يحتكموا لقوانينه، ولم ينزلوا عند محاكماته، فقد سوّغت لهم أهواؤهم أنّ العقل نقيضُ التّقل! وأن مخرجات التجريب العلميّ تقف بالصدّ من خطاب الوحي! وأنّ العلوم الطبيعيّة والمعارف والكونيّة لا تتسق مع أطروحة الدّين! ولو تصفّحوا النّص المؤسّس (القرآن) مجرد تصفّح عابر من دون مكثٍ تأمليّ طويل، لوجدوا القرآن نفسه يحضّ العقل على الاضطلاع بوظيفته التفكّريّة في اكتشاف كظائم 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 أولويّته ككائنٍ عاقلٍ مريدٍ حرٍ مختار، بل أناط الله تعالى به ولهُ التسلّط على الكون بملكّة العقل، وجعل هذه الملكّة الخصيصة التي يمتاز بها على سائر أجناس العوالم والخلائق، ولهذا فهو -بحسب السرديّة القرآنيّة- بطل الرواية الكونيّة، والسيد في هذا العالم المستخلف إلهياً فيه، والمعد لأداء الدّور المرسوم له بوصفه الذات المستعمرة في هذا الكوكب، فهو بحكم كلّ ذلك سيّد في العالم وليس سيد العالم، كما قال محمد عبده: "الإنسان عبدٌ لله وحده، وسيّد لكل شيء بعده" (عبده، 1972، ص319)

فالتقلُّ (نصوصُ الوحي) يحضُّنا على استعمال العقل ويحضُّنا على توظيفه بأقصى وتائرته فاعليّة في مجمل النشاط الإنسانيّ عموماً، وتقرير الحقائق الجوهريّة على وجه الخصوص، وإنّ غنى التقلُّ بالأدلة العقليّة مسألة ثابتة بنفسها، لا تحتاج إلى شهادة وإثبات، ومن ابتغى ذلك ما عليه إلا قراءة المصحف ليقع على كمّ وافر من البراهين العقليّة والحجج المنطقيّة والاستدلالات المتطابقة مع أنظمة العقل، وللتدليل على ذلك اكتفي بإيراد مثال واحد. القرآن يتطابق مع صريح العقل بمخاطبته الملاحدة، وإجائهم في الرجوع إلى محاكمات العقل والنزول عند قوانينه ومقرراته، فالعقل يرفض (الدور) أي: أن يكون الشيء مُوجداً نفسه؛ فيكون خالفاً مخلوقاً في الوقت عينه، كما أنّ 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 هُمْ الْخَالِقُونَ) [الطور: 35]، فالنصّ القرآنيّ في هذا السياق يدعو للاحتكام إلى سلطة العقل، وتفعيل هذه الملكّة 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 هُمْ الْخَالِقُونَ) يستدعي من خلالها (بطلان الدور) واستحالة أن يكونوا هم أنفسهم خالقين لأنفسهم.

هذه الطريقة الاستدلاليّة في تقرير مسائل الاعتقاد منهجيّة 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 القرآنيّ ينفي بشكل قاطع هذه الفرية في تشاكس النقل مع العقل، ويدفع الوهم القاضي بأنّ مسائل الاعتقاد وتقرير الحقائق إنما يُبرهن عليها بطريق الفلسفات العقليّة، وأما النصوص الوحيانيّة فلم تأتِ إلا بالإقناعيّات.

ومما يمكن عدّه نظراً عقلياً ودعوة للاستدلال بتضافر النّقل مع العقل قوله تعالى: (سُنُرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) [فصلت: 53] فهذا ثمة تأرّر متعاضد منصوص عليه من جهة التطابق بين الأدلة البرهانيّة القرآنيّة، والبرهانيّة العيانيّة، حيث يتصادق موجب الشرع المنقول، والنظر المعقول. (العريفي، 2014، ص 63). فكيف يسوّغ الحداثيون دعواهم المزعومة أنّ النّقل يعارض العقل، وأنّ طريق العقل مبين للتعاليم الإلهيّة؟ وأختم في نهاية تقرير هذه الحقيقة أنّ لشهادة العلماء الراسخين - وهم أهل العقل المستثمرين لطاقاته القصوى- اعتبار في ميزان الشرع، كما دلّ على ذلك النّص: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ) [آل عمران: 18]، فحقيقة الحقائق المتعلّقة بواجب الوجود سبحانه، للعقل المُستضيء بأنوار العلم مُدخليّة في تقريرها، وقدرة على إثباتها، فالله تعالى قرن شهادته عن نفسه بشهادة أولوا العلم له، وجاء كلّ من هذا وذاك في سياق واحد تنتظم فيه الشهاداتان، لما للعقل وآليّات عمله الجبّارة وممكناته الخلاقة من مثابة.

### 5.3 ألعيب اللّغة وفخاها

الشّرطُ الحداثيّ الذي أسّس عليه محمد شحرور بناء أطروحته في قراءته للنّصّ القرآنيّ تجسّدت في نظرتة للمعجم اللغويّ، وخصوصاً إنكاره الشّديد لوجود التّرادف في اللّسان العربيّ، وهذا النّفي وجد مرجعه الذي يستند عليه لدى ابن فارس، فمحمد شحرور بعد استقرائه لمعاجم العربيّة وجد أنّ أنسبها لمشروعه معجم (مقاييس اللّغة) لابن فارس، الذي ينفي بشكل قاطع وجود التّرادف اللغويّ في العربيّة، مع أنّ جمهور أهل اللّغة واللّسان على خلاف هذا التّصوّر، واعتمده شحرور بشكل أساس ليبرر من خلال هذا التّبني مقارباته للنّصّ المقدّس (شحرور، د.ت، ص 44).

ومحمد شحرور وإن ادّعى استناده على تصورات ابن فارس، إلا أنّ مرجعيّته الحقيقيّة في هذا الحقل قائمة على الألسنيّات المعاصرة التي تصدع بنبرة جازمة عن رفضها الصّارم للتّرادف اللغويّ، وتعدّد هذا

الرفض بمثابة مُسلّمة أصيلة في المباحث الألسنيّة لا يمكن المساس بها، تنطبق هذه الرؤية على اللغات جميعها قاطبةً بلا استثناء. وشحور لا يكشف مرجعيّته الألسنيّة بجمهرية واضحة، متخذاً من ابن فارس مُستنداً يتعكّر عليه في مقارباته لنصوص الوحيّ، لجأ لهذه الموارد المخاتلة كنوع من التخفيف من حدة ما يتوقعه من نقد لاذع لأطروحتة، حيث أنّه -وبحكم هذا الاستناد- أراد أن يقول لمنتقديه بأنّه لم يتعد عن الموروث اللساني العربيّ.

والذي مال إليه شحور في إنكاره للتّرادف هو ما أكّده بوضوح مختصّ علوم اللسانيّات جفري ليتش من أنّه ليس ثمة مفردتان تتطابقان بشكل تام في دلالتهما الصريحة وبنائهما الأسلوبيّ (السيّف، 2005، ص212) (الغذامي، 2005، ص134). كما أن شحور يفرّق بين الترادف في النص القرآني والترادف في البناء الشعري، فالشاعر قد تضطرّه ضرورات النظم ومقتضيات القافية والوزن لاستخدام ألفاظ محل غيرها (شحور، 2003، ص297).

وإذ اتضحت أسس قراءة شحور بما يخصّ نفيه للتّرادف، بانت لنا تفرقاته المستغربة لمفاهيم النّصّ القرآنيّ الجوهرية، فهو ينفي أن يكون الكتاب متطابقاً في معناه مع مفهوم القرآن، المفهومين 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 أنّها تعني كل وكامل المصحف؛ إذ الآيات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على عدّة كتب (أي: موضوعات) وكل كتاب منها يتضمّن -بدوره- عدّة كتب، ككتاب العبادات يتضمن كتاب الصلاة وكتاب الصيام وكتاب الحج وغيرها (شحور، د.ت، ص53-54).

فمصطلح القرآن كمفهوم جوهري يُجرجه محمد شحور من دلالاته ومعناه المتعارف عليه والمتداول عبر القرون، ويعرّفه بوصفه مجموعة القوانين للوجود ولظواهر الطبيعة والأحداث الإنسانيّة، وأساسه غير لغويّ، ثم جعل لغويّاً لقوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [يوسف: 2] (شحور، د.ت، ص62).

وواضح أنّ أفكاره وتأويلاته في هذه المقاربة وفي سائر آرائه القرائية إنّما جاءت باستناده على هذا اللعب الحُرّ للغة، فهو يُتيح لنفسه الاجتهاد في أن يقول ما يشاء من دون أيّ إطار منهجيّ يضبط منظومة القول، وهو بذلك يُسبغ المعنى على ما شاء من نصوص الكتاب العزيز، مع أنّ هذه الألاعيب اللغويّة التي ينتهجها في استنباطاته، وبما يتمّ تقويل النّصّ، لا يعود بها إلى أيّ مرجع أو معجم؛ إذ حجم

كتاب محمد شحرور يربو على 800 صفحة، ولا نجد في هذا الكم الهائل من الصفحات إحالة على أيّ مرجع أو مصدر على طول الكتاب. فهو أئماً ينحت المصطلحات ويضفي عليها ما يشاء من الدلالات والمعاني مُقرراً لها 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 الحُر يصم قراءة محمد شحرور بعدم الموضوعيّة، جاعلاً من استدلالاته محض تلفيقات غير متماسكة، وشذوذات لمنظومات متعددة.

ولو أخذنا مثلاً آخر لهذا اللعب عند شحرور 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 المقتبسات كلّها مأخوذة من مؤلفه (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة) وكالتالي:

آيات أم الكتاب	آيات القرآن
آيات أم الكتاب ليست معجزة	آيات القرآن آيات معجزة
آيات أم الكتاب آيات مُبيّبات	آيات القرآن آيات بَيِّنات
آيات أم الكتاب تشكّل الرسالة	آيات القرآن تشكّل النبوة
آيات أم الكتاب تقتضي أسباب نزول	آيات القرآن لا تقتضي أسباب النزول
آيات الكتاب هدى للمتقين فحسب	آيات القرآن هدى للناس جميعاً
آيات أم الكتاب محكمات	آيات القرآن متشابهات
آيات أم الكتاب قابلة للاستبدال	آيات القرآن لا تبدّل

وبحكم هذا التفريق المُبتنى على قاعدة: أن لا ترادف مطلقاً في اللّغة واللّسان، ترتّب على هذا التّصوّر إعادة النّظر في الأحكام الشرعيّة، والمُسلّمات اليقينيّة والخطاب الإلهيّ بعامّة، فلو أخذنا مثلاً على ذلك ممّا طرحه محمد شحرور وهو يصوغ تقريره لهذا التغيّر الحاصل في الأحكام تبعاً للتفريق الدّلالي الحاصل في النّظرة إلى المفاهيم والمصطلحات المنفي عنها سمة الترادف المعنويّ وقد عرض ذلك على شكل سؤال بقوله: هل آيات الإرث من القرآن؟ ثم يجيب: لا، هي ليست من القرآن، ولكنّها من أم الكتاب، وآيات أم الكتاب عبارة عن تشريع يمكن تحويره (شحرور، د.ت، ص38). ومن هنا تبدأ القراءة الشاطحة، والممارسة التأويليّة غير المنضبطة بمنهج رصين.

بمثل هذه المقاربة الإجرائيّة النابذة من تصوّرها العمليّ للترادف اللغويّ يقرأ محمد شحرور النصّ القرآني، مُحدِّدًا عددًا كبيرًا من المصطلحات التي لا يستقيم فيها المعنى الواحد - حسب زعمه - فهو لا يمثّل بين مفهوم النّبي ومفهوم الرسول، - وهذا مثال آخر على طريقته 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 إلى أنّ النبوة هي الجزء الثابت بينما الرسالة هي الجزء المتغيّر (شحرور، د.ت، ص 54-55).

#### 4. تاريخيّة النصّ القرآنيّ

المطابقة حدّ التساوي بين النصّيّة القرآنيّة وغيرها من النصوص بحسب المشتغلين في نظريّات الحداثة وما بعدها، هاتان النظريّتان تبحثان في الكيفيّة والملابسات الظرفيّة التي تشكّل فيها النصّ بوصفه نصّاً واقعاً في الزمان ومرتبّطاً بالمكان، وهذه الظرفيّة (الزمكانيّة) تنطلق من النّظر إلى النصّ بوصفه حاملاً للظروف التي تشكّل منها وليس بكونه نصّاً مفارقاً أو نصّاً مجرداً متعالياً عن المؤثرات الواقعيّة (السيّف، 2005، ص 223). يرى محمد أركون خطأ استشهاد المسلم بأية قرآنيّة لدعم موقفه تجاه حالة خاصّة بالعصر الراهن؛ بأنّ هذا يفترض ذهنيّة أسطوريّة تعترف بالمطابقة والانسجام بين الحالة الأولى التي قيلت فيها الآية وبين الحالة الجديدة الراهنة (أركون، 1996، ص 261) (أركون، 1998، ص 86).

ثمّة تطابق في المنظور بين تاريخيّة النصّ وبين الرؤية الماركسيّة، فالأولى ترى أنّ النصّ لا يستقلّ مبدعه ولا مستقبله في تشكيله، إذ المؤثرات الواقعيّة التي وُجد فيها، وخلق من رحمها هي من أفرزته، فالنصّ - بهذا المعنى - لا يعدو أن يكون مُنتجاً اجتماعياً ثقافياً ساهمت الظروف التاريخيّة في بنائه وصنعه. ومنظومة التّصورات الماركسيّة ترى الفكر الإنسانيّ 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" (السيّف، 2005، ص 233).

في ضوء الرؤية السابقة لطبيعة تخلّق النصوص وضرورة عبورها ومن خلال الثقافة والتاريخ، يفرض بنا هذا التّصور الحداثيّ الى سلب الوحيّ قدسيّته، فهذا التّصور يقرّر حكماً قاطعاً مفاده: إنّ تشكّل النصوص الوحيانيّة من رحم الفضاء/ الزمكان، يُلغي وجود أيّ أصل مفارق أو سابق للنصّ، وهذا ما قرّره

نصر حامد أبو زيد إذ يقول: "إذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيةً ومتفقاً عليها، فإنّ الإيمان بوجود متيتافيزيقيّ سابقٍ للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكّر من ثم إمكانيّة الفهم العلميّ لظاهرة النصّ" (أبو زيد، 2000، ص32).

إنّ الرؤية المادّية التي استندت إليها تاريخيّة النصّ من حيث أنّ الوحي مشيّد كنصّ وفق هذا الأساس استعانت أيضاً بنظريّة التناص لتعضّد بهذا الإجراء أطروحتها، ولتصدر حكمها على نصوص الوحيّ بأنّها تشكّلت واقعياً من تلاقي النصوص وتداخلها الحاضرة آنذاك في الزمان والمكان إبان انبثاق الوحيّ، وبهذا قطع الحداثيون بحكمهم على أنّ الوحيّ نصّ لا يتّسم بالنقاء، وأنّ روافد كثيرة متنوعة المشارب تضافرت في خلقه، وراحوا يدلّلون على رؤيتهم هذه في استعراضهم لبعض مناحي الخطاب القرآنيّ من أنّ القرآن يتبنّى أطروحة الأديان السّابقة عليه بصورة واضحة لا تقبل اللبس كالحنيفيّة ديانة الخليل إبراهيم، مضافاً إليها الطّقوس العباديّة التي ترسمها أتباع الدّين الجديد عن الأديان كتبجيل البيت الحرام وتعظيمه وما يحفّ ذلك من شعائر مستلهمة ومقتبسة، وما يستلهمه الدّين الجديد من الأديان السّالفة قبله أو حتى من رويّة المكان الذي انبثق منه الوحيّ كالرقى والتعاويد والتعدّد في الزواج وغنيمة الخمس وسواها من الأمور المنصوص عليها في التّصور الجاهلي، فضلاً عن الظواهر العجائبيّة كالجن والالتقاء بهم وأنّ سورة برمتها خُصّصت للحديث عن أوضاعهم (أركون، 2012، ص88).

الحداثيون في هذا المقام تقصّدوا في مقارنتهم هذه تمرير قضية القول بالتناص، وأنّ القرآن ما هو إلا ملتمقى نصوصٍ دينيّةٍ وطقوسٍ مكانيّةٍ وأعرافٍ وتقاليدٍ ونصيّاتٍ للبيئات والملابسة والحافّة بموطن النّشأة، وأنّه قد تشكّل من مجموع كلّ تلك الروافد والمصبّات السّابقة عليه، وهي من كوّنته، مع أنّ القراءة الحدائيّة هذه تعمّدت إغفال الفارق الكبير بين أن يحكي الوحي الواقع، وبين أن يكون الواقع أصلاً له. ووضّم القرآن بالتناصيّة من قبل القراءات الحدائيّة مقصده الأساس أنّ النصّ متّصلٌ بعصره، ومرتبّطٌ بالحديثات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والدينيّة، وأنّه بحكم هذا الاتّصال والارتباط قد تحدّد في ظرفٍ بعينه ويبقى والحالة هذه، حبيساً للمعطيات التي شكّلتها، وبذلك لا يلزم امتداده في الأزمنة والأمكنة؛ إذ ليس له خاصيّة العبور، وأنّه مرهونٌ بعصره فقط وحسب، وهذا ما دفع بمحمد أركون أن يقول في الوحيّ ما نصّه: "أن يدرس أو يقارب منهجياً بصفته تركيبة اجتماعيّة لغويّة مُدعّمة من قبل العصبيّات التاريخيّة المشتركة" (أركون، 2005، ص21).

إنَّ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ - حسب هذا القول- لا يعدو كونه بنية لغويّة تستجيب وتعكس روح وذهنيّة ومزاج التركيبة الاجتماعية آنذاك، ومن العصبانيّات القبائليّة بتنوّع تصوراتهم ومختلف منتحلاتهم، المتواجدين تاريخيّاً في موطن الوحيّ صُنِعَ الوحي، من اشترك وتآزر كلّ تلك العناصر وتنافذها تشكل الوحي وتمتّ عمليّة تخليقه وتدعيمه كنصّ. وأنّ هذا النَّصَّ بالنهاية هو جزء من مكونات الواقع المتحرّك بتغيّراته المستمرة، وبالمحصلة فإنّ كلام الله تعالى فعلٌ تاريخيّ، كما يدّعي نصر أبو زيد، وهو حدثٌ تحقّق في التاريخ وارتهن بعقل المخاطبين وبطبيعة الواقع الاجتماعيّ والثقافيّ الذي تحقّق فيه، فتاريخيّة الكلام الإلهي أمرٌ لا يحتاج إلى دليل من خارج التاريخ ذاته (أبو زيد، 2005، ص 287-288).

تقود هذه القراءة الحدائيّة للوحي المبنية على تاريخيّة النَّصِّ، المُبْتَنِي هو الآخر على تاريخيّة الواقع، إلى تأويلاتٍ جديدة، تنتج عنها أحكام مغايرة ومختلفة، على اعتبار أنّ الزمان سيّالٌ، وحركة العصر مؤارة متجددة، وأنّ الفهم الواجب للنصّ القرآنيّ إنّما يكون بمراعاة تاريخيّته، وسياقاته الاجتماعية المنتجة للأحكام، ومن ثمّ تحدد التشريعات على ضوءها، وهذا يفتح الباب لتأويلٍ منتج كما يزعمون، وهذه الآليّة تقودنا لإسقاط كثير من التشريعات بوصفها أحكاماً تاريخيّة كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً (أبو زيد، 2006، ص 139).

وبحسب هذه التّظيرة (تاريخيّة النَّصِّ) فالمسلم المعاصر لا يلزمه فهم المستقبل الأول للنصّ (الرسول) عليه الصلاة والسلام، ولا فهم وتأويلات القرون الأولى المعاصرة للوحي، إذ لكلّ دورة حضارية تأويلها الخاص، وهذا ما دفع محمد سعيد العشماوي لكي يتبنّى هذا الطّرح، ويصدر عن هذه القناعة بقوله: "إنّ أحكام المعاملات لا تتصف بشبوتها وديمومتها، بل هي أحكامٌ ظرفيّةٌ محلّيةٌ مؤقتة، تنطبق في وقت محدّد وفي مكان بعينه، وأرى أنّ أحكام الميراث تشريعاتٌ تاريخيّةٌ وخاصّةً بواقع مجتمع القبائل والعشائر (العشماوي، 1979، ص 135). يتّضح في العمق أنّ جوهر نظريّة تاريخيّة النَّصِّ ما هي إلا (مركسة) للواقع والتاريخ (السيف، 2005، ص: 273).

ومنطلقات أصحاب نظريّة (تاريخيّة النَّصِّ) وحدث مستنداً لها في علوم اللّغة المعاصرة، فالقراءات المعاصرة المتنبية لتاريخيّة النَّصِّ القرآنيّ اعتمدت كثيراً على معطيات الألسنيّة الحديثة واللّسانيات المعاصرة بمختلف نظريّاتها الجديدة، وخاصّةً تلك المتعلقة بما أنجزه عالم اللّسانيات دي سوسير، فنظريته تأسست في جوهرها على أنّ اللّغة الإنسانيّة ترتبط بشكلٍ مباشر بالعلاقة بين الدال والمدلول، واللّغة بوصفها منظومة حاملة للدلالات والقيم والمضامين المختلفة تفسّح عن المعنى المشروط بالظرفيّة التاريخيّة التي تتميز بها كلّ

مرحلة، فالنظام اللغوي يعكس الأوضاع الاجتماعية وأنساق الثقافة المتغيرين على الدوام؛ واللغة، إذًا، حسب رؤية دي سوسير منتج اجتماعي وثقافي تتشكل في صيرورة مستمرة لا تتوقف، ولذا فهي تتغير بتغير الواقع والقوانين التي يتأسس عليها نظام المجتمع، بهذا المعنى فإن المدلولات اللغوية سيالة ومتحركة 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 لمتوالية 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 وعها مستقبل النص الأول؛ لأن ذلك الوعي المتحصّل 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 (السيف، 2005، ص 238).

وطالما أنّ اللغة كائنٌ حيٌّ متغيّر باستمرار ومتحرك على الدوام، فلا يمكن -والحال هذه- الحديث عن معنى ثابت راسخ لا يعتريه التبدل لتغيّر المعنى التاريخي فيه، لهذا يقترح محمد أركون في مقارنته 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 تُماثلها، والمعلوم حسب الألسنيات الحديثة أنّ معطيات اللغة بألفاظها وتراكيبها ينتابها التطور والتجديد، وتختلف مدلولاتها من عصر إلى آخر، فلا تُستنطق بمعاني اليوم وإنما بما كانت تعنيه تلك المدلولات آنذاك (أركون، 1996، ص 213) (أركون، 1998، ص 239).

المقاربات الحدائثة استثمرت هذا المنطلق الألسني، وطفقت تؤكد أنّ 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 تبدل فيها أنظمة اللغة واللسان التابعان للفاعلية الاجتماعية سينتج 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 الأطروحة عضدها نصر حامد أبو زيد حين قال: "ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها، إذ ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص" (أبو زيد، 1992، ص 83).

ويصرُّ الحداثيون في تعاطيهم مع النص الديني عموماً والقرآني منه على وجه الخصوص، بما يتعلق بفهمهم للحبنة اللغوية، على اعتبارية تلازم اللفظ بالمعنى، وهم إنما يصدرن عن الطرح عينه الذي نظر له دي سوسير في مباحثه اللسانية من ضرورة فك ارتباط الدال والمدلول فلا تلازم مستمر بينهما في الحقب الزمانية، العلاقة بين الدال والمدلول أو الألفاظ والمعاني دلالة غير تلازمية، موصوفة بكونها اعتبارية صدقية، فلكل دال علاقاته المتغيرة بالمدلولات، إذ اللغة بوصفها نظاماً تواصلياً وحاملاً للمفاهيم ومنتجاً لها في الوقت نفسه، هذه اللغة مصطبغة بطابع التطور وموشومة بالتجدد؛ لكونها تجل من تجليات حراك جماعي، وأنها وعاء لثقافة الجماعة المتحينة، يقول أبو زيد بهذا المعنى: "النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه، وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك أن اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وتطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز" (أبو زيد، 1992، ص 198).

المحصلة النهائية التي خلصت إليها القراءات الحداثية وهي تفتح على اللسانيات الحديثة، موظفة مخرجاتها في مقارباتها للنص القرآني، وجاعلة منها منطلقاً جوهرياً في تشييد أركان نظرية (تاريخية النص) أن الدلالة اللغوية التي تحصل بها الفهم للنص القرآني عند متلقيه 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 أن المدلولات يجتاحها التغيير المستمر بناءً على المعطيات الاجتماعية التي تنصاع لها أنظمة اللغة في حركتها مع الزمن، وعلى هذا فإن آليات الفهم وكيفيات الاستدلال ومنجزات

التفسير وطرائق استقبال المعنى عند المتلقي الأول للقرآن أمر موشوم بالتاريخيّة النّصيّة، وهذه حقيقة تفرض نفسها لسانيّاً، وعليه فإنّ هذا تصوّر المنبثق من طبيعة اللّغة نفسها يؤكّد أن لا ثبات للمدلولات مع حركة اللّغة المستمرة.

## 5. أنسنة النّص المقدّس

الحدائثيون يساؤون بين النّص القرآنيّ وبين أيّ نصّ بشريّ آخر، فلا امتياز للوحي في شيء طالما أنّه بنية لغويّة، فإنّه يحمل مقوماته الأساسيّة في ذاته بصرف النّظر عن مصدره، يؤكّد هذا المنحى القرآني طيب تيزيني بقوله: إنّ القرآن نصّ لغويّ تاريخيّ مثله في ذلك مثل أيّ نصّ آخر، وفي القول بأصله الإلهيّ ومرجعيتّه المفارقة لا يعني ذلك أنّه ذو خصوصيّة منهجيّة تنأى به عن مناهج البحث العلمي المعتادة (تيزيني، 2006، ص373).

فلا فرق، إذًا، - حسب الرؤية الحدائثية- بين نصّ مقدّسٍ مصدره الله تعالى، والنّصوص الأدبيّة والفلسفيّة والتاريخيّة والقانونيّة الصادرة عن الذوات الإنسانيّة(حنفي، 1992، ص194). وهذا الضّرب من المساواة التامة بين النّصوص الإلهيّة ونصّيّات البشر من حيث الوصول إلى دلالاتها عبر النّصوص نفسها من دون الاستناد لأمر خارج عن بنيتها النّصيّة، يُسقط من الاعتبار منشؤها، وفي ذلك إلغاءٌ للمسافة بين الله والإنسان، وبين المفارق المتعالي والمحايث.

إنّ القول بالمساواة النّصيّة بين مختلف أنواع الخطاب، وإن تنوّعت مرجعيّاتها من حيث الصدور (إلهيّة، بشريّة) ينتهي بنا لنتيجة خطيرة تدور حول التعدّد اللّانهائي للتأويلات، على اعتبار أنّ القرآن فضاءٌ تأويليّ(حرب، 1994، ص103-104). وبنية نصيّة مفتوحة على جميع المعاني والاحتمالات ولا يمكن لأيّ قراءة مفسّرة أن تستنفده بشكلٍ نهائيّ (أركون، 1998، ص145). واعتماد مبدأ التأويل اللامتناهي في مقارنة النّصوص وسيلاّمها اللامحدود لدلالاتها، سيُفضي بدوره إلى القول بنسبيّة النّص القرآنيّ، ونسبيّة الحقيقة المتعدّدة بتعدّد قرائتها، فليس ثمة ما يوصف بأنّه حقيقة ثابتة مطلقة متماسكة، إذ كلّ قراءة تأويليّة -بهذا الاعتبار- هي حقيقة ظرفيّة، وبذلك فلا مسوغ البتّة في إجراء فرز وتفریق للمقاربات التأويليّة من حيث كونها قابلة أن يُحكّم عليها أمّا حق أو تُدمغ ببطلانها.

هذا التّصور بنسبيّة الحقيقة دفع بعلي حرب للقول: لا مجال للحديث عن الخطأ والصواب في نصّ من النّصوص، كما هو شأن كلاسيكيّات النّقد التي تستخدم أحكام القيمة فتصمّم النّصوص بالمتهافنة والمتناقضة وتمارس بحقها الدّحض(حرب، 2000، ص13). ومن ثمّ راح يقرر وفق توالد الحقائق

ونسبتيها بتعدد القراءات التأويلية أن: "ليس هناك إسلامٌ صحيحٌ وإسلامٌ غير صحيح، بل كلٌّ يمارس إسلامه وينتج حقيقته وكلٌّ واحد يملك حقه ومشروعيته" (حرب، 2005، ص 180).

مثل هذه المقاربات الحدائيه التي تنتج اللايقين بأي شيء، وأن اللايقين هو اليقين الوحيد، فالحقائق متعدده متغيره، أو إن شئت متعيّنه متحدده بحسب انتهازيه كل قارئ وبرغماتيته - إن جاز التعبير - فالحقائق سائله غير صلبة ولا تتسم بالثبات بل بالميوعة بتعبير (زيجمونت باومان)، والحادثة المائعة أو السائله تتمظهر في تفكك المفهومات الصلبة والتحرر من كل الحقائق والمفاهيم والمقدسات، فليس ثمة معنى نهائي، ولا رغبة من الأصل في وجود حقيقة كنتلك (باومان، 2016، ص 27). هذا التصور الإطلاقي الخاص بنسبية المعنى وتعدده حتى لو صدر عن المتعالي وكان بطبيعته غير قابل للتأويل وللتعدد الدلالي كآليات المحكّمة، هذا التصور 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 التصور الذي يؤدي بنا إلى الإحساس بالشيء أو إلى تحقيق غرض، وبعبارة أخرى فإنّ الحقيقة هي التصور الذي نستسيغه ونحققه فنجعله صادقاً بتصديقنا إيّاه" (كرم، 1969، ص 418).

ليس ثمة قيمة مطلقة، ولا اعتقاد راسخ مدلل عليه، ولا مقررات ناجزة بدواها على مدلولاتها، ولا مقدّس مبرهن على صدقيته معناه وإطلاقيته، ولا حق مرسومة حدوده بدقة ووضوح، ولا مقاصد قاطعة صدع بتقريرها الوحي بلا مواربة، كلّ الحقائق الصلبة تكتنفها الميوعة وتعتورها النسبية، فليس هناك معنى محسوماً ومفروغاً منه، وكلّ التأويلات تحظى بمقبولية 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: "كلّ التفسيرات ممكنة إذا كان فيها تلبية لمطالب العصر، فلا توجد صحّة نظريّة بقدر ما هناك من فائدة عملية" (حنفي، 1988، ص 42-43).

يتّضح أنّ القراءات الحدائيه للنص القرآني وبتبنيها لمبدأ (التأويل اللانهائي) في أطروحة الحدائيه الغريبه، وتطبيقها على النص القرآني، بوصفه نصاً لغوياً - بالمعنى اللساني للكلمة - مفتوحاً على الاحتمالات اللامحدودة كافة، إنّما لجأت لتلك المناهج والنظريات لإفراغ المقدّس من يقينياته، وسلبه قدسيه التعالي المفارق، وإسقاط نسبية الحقائق عليه، وذلك الفعل القرآني المروغ يتغيّاً تطويع النص لحقيقة متوهمة،

لأجل إصابة منفعة مخصوصة، أو تحقيق غرض مقصود، أو المصادفة على فهم جديد مُحدّث لا تسعفه بنية النصّ اللغوية، ولا تسوغه مقررات الشريعة (السيف، 2005، ص258).

إنّ التفريق بين مميزات نصّ ما عن غيره هو مقرب أولي للشروع في تحديد مستوى قراءته، وطرائق تلقّيه، واستراتيجيات فهمه، (فالحكم على الشيء فرع عن تصوره) كما هو معلوم ومقرر، وعدم التفرقة بين نصّ إلهيّ وآخر بشريّ في مستوى القراءة وطريقة التلقّي، هو خلطٌ معيبٌ بين مجالين مختلفين متغايرين تماماً، العلاقة تباينيّة بينهما وليست تماثليّة، إذ بين التراب وربّ الأرباب هوّة لا تُردم، وهذا ما أسقطته القراءات المعاصرة للنصّ القرآنيّ من حسابها، وناظرت بين نصيّة القرآن وبقية النصوص الأخرى.

### 1.5 تسويق القراءات المعاصرة بمماثلتها للقراءات التراثيّة

يسوغ الحداثيون تأويلاتهم اللامتناهية للنصّ القرآنيّ، أنّ القرآن يقبل -بطبيعته النصيّة- تعدّد القراءات، فهذا هو الإمام علي -كما يستدلّ به نصر حامد أبو زيد- يؤكّد في مقولته الشهيرة: "وهذا القرآن إنّما هو خطٌّ مسطوّرٌ بين دفتين لا ينطق إنّما يتكلّم به الرجال" (الطبري، 1407هـ، ص110/3). إنّ عقل الرجال، ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدّد الدلالة ويصوغ المعنى (أبو زيد، 1995، ص38-39).

كما أنّ الأسس التي ينطلقون منها في مقارباتهم التأويليّة موجودة في التراث الإسلامي نفسه، إذ العلماء في السّياق الإسلامي تنوّعت تفاسيرهم، واختلفت آراؤهم، وتباينت أحكامهم، وتعدّدت مذاهبهم، واختلفت مشارهم ومنتحلّاتهم، وكلّ ذلك التنوّع الخلاق جاء نتيجة اختلافهم في قراءتهم للنصّ الواحد ذاته، إذ الآيات هي هي، غير أنّ كلّ واحدٍ منهم استنطقها وفق خلفيّة معرفيّة وموسوعته الثقافيّة ووجد فيها ما لم يجده الآخر، ويمكن إثبات شيئين متعارضين من فريقين مختلفين بقراءتهم للنصّ نفسه (حنفي، 1988، ص307/1). ومن ثراء هذا التعدّد والتنوّع في مقاربات النصّ القرآنيّ تشكّلت المدارس الكلاميّة والمذاهب الفقهيّة والاتجاهات التفسيريّة والتيارات الفكرية.

ما يسوقه الحداثيون من مماثلة بين قراءاتهم والقراءات التراثيّة للنصّ القرآنيّ لا مشابهة بينهما البتّة، فدعواهم مجرد تسويغات تبريريّة لمقارباتهم لا أكثر، وما ساقوه من شواهد أعلاه لا يمكن أن نجادل فيها، ولا نساجل في صحتها، غير أنّ الفارق الذي يبطل أقيستهم عليها فارقٌ جوهريّ، القراءة التراثيّة تعتقد بالقطع الجازم أنّ الوحي الإلهيّ بثّ الحقيقة وأوجدها قاصداً لها في مراسلات نصّه، في حين أنّ القراءة الحدائيّة تُفرغ النصّ من أيّ مقصد، وتعدّم وجود الحقيقة فيه البتّة، ففارقٌ كبيرٌ ونوعيّ وفاصلٌ بين أن

اعتقد أنّ الحقّ سبحانه أوجد في خطابه مقاصداً وقرر حقائق تباينت إزاءها فهوم العلماء، وتنوّعت منادح النّظر عندهم في تحديدها والقبض على دالاتها، وبين أن يُلغى القصدُ أصالةً، ويُعدم المعنى وتُنفى الحقيقة، فالأسس التي تنطلق منها القراءة التراتبيّة مباينة بالكامل للمبادئ التي انطلقت منها القراءات الحدائيّة المعاصرة للنّص القرآنيّ.

حين نوّكد أنّ القرآن تتباين فيه أنظار العلماء في تعيين مقصوداته، وتحديد مراميهِ الدلاليّة، ولا يعني هذا أن ينسحب هذا التأكيد على كلّ وكامل النّصوص القرآنيّة، فثمة نصوص لا تقبل التأويل ولا تعدّد المعنى، وتُلائمُ دلالة واحدة واضحة وصریحة بحكم بنيتها النّصيّة، وبالتالي لا تخضع تلك النّصوص لتعدّد القراءات، والتعدّد الدلالي في النّظر إلى النّص القرآنيّ واقع في الآيات ظنيّة المعنى لا غير، وقد حدّد علماءنا مراتب الدلالة من حيث الوضوح والخفاء، فالجمهور يقسمون واضح الدلالة إلى قسمين: الظاهر والنّص، في حين أنّ المذهب الحنفي لديه تقسيمات أكثر تفصيليّة، هي بالتحديد أربعة أقسام لوضح الدلالة: الظاهر والنّص والمفسّر والمحكم، ما يعنينا تحديداً في هذا المقام هو المحكم عند الحنفيّة الذي يعادل بالضبط مفهوم النّص عند الجمهور، فقد حدّد الإمام الشافعي النّص بقوله: "النّص: هو المستغني فيه بالتنزيل عن التأويل" (الشافعي، 2005، ص 54). والمحكم لدى الحنفيّة: هو دلالة اللفظ على المعنى دلالة في غاية الوضوح، لا احتمال فيها للتأويل أو التبديل أو التخصيص أو النسخ (السرخسي، د.ت، ص 165/1).

فالنّص القرآنيّ - بهذا اللّحاظ - لا يسمح بالتعدّد، ولا يقبل جولان الدلالات السيّالة المتنوّعة المختلفة باختلاف المتلقين، إذ (النّص/المحكم) على اختلاف تقسيمات العلماء لوضح الدلالة هي نصوصٌ مؤسّسة للقطعيّات الاعتقاديّة كالوجود بالنسبة لواجب الوجود سبحانه، وما يتّصلُ به من أسماء وصفات متعالية، وما تقرّره تلك النّصوص من وحدانيّة الخالق، أو مفاهيم ثابتة راسخة كالنبوة، واليوم الآخر وغيرها من اليقينيّات الثابتة في تصورات العقل المسلم وغير قابلة بخصائصها النّصيّة وبنيتها اللّغوية لتعدّد الدلالي، ويعود ثبات معناها غير المتعدّد أنّها تخبر عن حقائق موضوعيّة ولا تسرد دوالاً قابلة للتبدّل والتغيير. في حين تتحاصر القراءة المعاصرة للنّص القرآنيّ دونما مسكّة من عقل، فتتحكّم على الوحي كلّهُ، بكلّ خصائصه ومكوناته بتاريخيّته وبصيغة القطع والإطلاق والتعميم، وكشاهد على ذلك يقول عبد الكريم سروش: "عندما نقول بتاريخيّة القرآن، فهذا يعني أنّ كلّ وجوده ومجيئه إلى عالم الطبيعة يرتدي لباس حال تاريخيّة معينة، سواء ذاتيّاته أو عرضيّاته، ومن هذه الجهة لا يختلف الحال بين هذين البعدين" (سروش، 2006، ص 239).

## 2.5 القراءات الحدائيّة والعرفان الزائف

الهوس الحدائي مبدأ (تاريخيّة النص) أدى إلى الإغراق في هذه النزعة حدّ التهوك، حتى امتدت لتشمل إنكار أنّ الله تعالى هو المتكلّم في القرآن وهو قائله ومُنزله، وأنّ النصّ القرآنيّ منبثق من نفسيّة الرسول عليه الصلاة والسلام، تحقّق 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 إشارات، والنبي عندما (تغلي شخصيّه) يتخلّق عن هذا الغليان الوحي والقرآن والرسالة (سروش، 2006، ص 197).

فالنصّ القرآنيّ ما هو إلا حالة من التحلّي تبلغ ذروة الكشف عند الرسول، وبهذا يتمّ سلب القرآن إلهيّه من حيث الصدور، فليس هناك تنزيل من أعلى ومن المتجاوز للما وراء والواقع الإنسانيّ، وإمّا نحن قبالة انتاج بشريّ خاضع للتاريخيّة، أي أنّ خطابه ومرسلاته ظرفيّة متعيّنة بوقت، ومرتهنة بفضاء محدد، ومتعلّقة بالسياق الثقافيّ الذي وُجد فيه، فهو بذلك ثمرة له، وانعكاس للأحداث والحدليّات والسجلات التي شهدتها وقائع التاريخ، فالوحي القرآنيّ (ديالكتيك صاعد) بتعبير أبو زيد، منتفٍ عنه خاصيّة الإنزال من فوق، وهو بحكم ذلك منتج تاريخيّ، ككلّ ضروب الفكر التي يفرزها الواقع. وبنصّ تعبير سروش الذي يعمد أن يجعل الوحي خصيصة بشريّة، ويحاول أن يُكسب فكرته هذه روح العقل والمنطق وهي عارية عنهما، يقول: "يوسوس الشيطان في واقع الإنسان وعمقه الداخليّ فكأنّه يوحى إليه، والأنبياء بدورهم يتعرضون ل(وسوسة الملّك)، ثمّ تعرض عليهم الكشوفات" (سروش، 2006، ص 199-218).

إنّ الوحي -بحسب سروش- طاقة من الإشراق تنبثق في رُوع النبي، وهو نوع من الاستبصار الخاصّ به، لقد كانت شخصيّة النبي بمثابة الخزانة التي تحوي أسراراً وعلومًا، وهذه الشخصيّة عندما تفور وتغلي وتستبطن في العمق ذلك الإشراق الذي يغمرها يطفح الوحي الإلهي من مطاوي كلماتها، بمعنى أنّ ما يقدمه النبي من وحي للآخرين عبارة عن غليان بركان وجوده المؤيد والمسدّد، ولقد كان النبي يمارس رياضة مدّة أربعين سنة، ثمّ تجلّت له حقيقة النبوة، وصار نبيّاً كبوذا (سروش، 2006، ص 342-343).

## 3.5 ضياع أصالة النصّ بين الشفاهيّة والكتابة

ثمّة قدح يوجهه الحدائيون للغة القرآنيّة، بوصفها لغة غامضة مستغلقة على الفهم، لما تنطوي عليه من إشارات خفيّة، ومجازات تعبر عن تصورات ماورائيّة، تشكّل عائقاً حقيقياً أمام العمليّة الإبلاغيّة التواصليّة، إذ نصيّة القرآن منصّدة بترميزات كثيرة يصعب القبض على شيفرتها وفكّ طلاسمها للوصول

لمرات هذا النص، فسيح البنية اللغوية يحتاج قدرة استثنائية وخاصة للتعاطي معه مما يجعله غير صالح لعامة المؤمنين، هذا القدر يتبناه 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" (أركون، 2009، ص59).

الزعم بأن لغة القرآن مستغلق غير قابلة للفهم بحكم غموضها، وأنه مرشح - بوصفه مثقفاً حديثاً تتوافر لديه إحاطة بلغة القائل لهذا النص، وفاقية لمقصوده في نصه - لتقديم القراءة الشارحة الدالة على المراد يتسنى له ذلك باستعمال أدوات ومقاربات المناهج الحديثة المعاصرة، هذا الزعم متهافت، ومن يقول به إما شخص يدعي أنه قد حاز الحقيقة بكلّ وجوهها ومن جميع أطرافها، وإما هو يعرف جيداً أن اللغة القرآنية على خلاف ما ذكر لكنه يُكابِر ويتحايل على واقعيّتها لأغراض مبطنّة في نفسه، وإما حظّه من الذوق البلاغيّ منقوص، ومُكنته من علوم اللسان العربيّ منزورة لا تؤهله للتفاعل المتجاوب مع بلاغة النصّية القرآنية الزاخرة باقتضاءات، ومحاذيف، وإجازات، وتقديمات وتأخيرات، وإيحاءات ومؤثرات، لا يحيط بها خُبراً إلا الحاذق للبيان العربيّ، والمرئاض بأساليب الفصحاء، فأين أركون من هذا الحدق وذاك الارتياض حتى تُسلس له العبارة القرآنية قيادها، وحتى إذا فقه منها شيئاً من الإعجاز، وتهدى إلى مكمنه، فإنّ موقفه الأيديولوجي من الوحي يدفعه دفعاً غير رقيق إلى كتمان الحقيقة أو تحريفها (الريسوني، 2010، ص221).

النص القرآنيّ أنزل في واقع أقوامه، وهم أناس متمرّسون بالفصاحة، ولا يُماري عاقل 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 اللغوية، هذا على المستوى التاريخي، أما على المستوى الواقعيّ 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 للفهم، والهداية العامة أحد مقاصد إنزاله (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ) [القمر: 22]، فالدعوى بكونه مستعص على أفهام المختصّين وأرباب الفكر والثقافة فضلاً عن عوام المسلمين دعوى تبطلها حقائق الواقع ودلائل التاريخ. فلا يحتاج المسلم المعاصر للمناهج الغربية الحديثة

ليفقه عن القرآن مراده، وإن كنا لا نصادر الأدوات والآليات المعاصرة في قراءتها للتفحص القرآنيّة شريطة أن يتم استعمالها وفقاً للقواعد المرعيّة، والأصول الضابطة للتأويل والتحليل والتفسير.

وأنا سأسوق عامداً متقصداً كلام أركون نفسه بخصوص لغته هو واصطلاحاته في مجموع تأليفه وهو هنا ينقل عن قرائه وتلامذته شكايته من صعوبة والتواء تلك اللّغة التي يستعملها، يقول في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: "معظم الطلبة الذين قرؤوا كتيبي يشكون من صعوبة النظام الدلاليّ أو المصطلحيّ الذي استخدمه، وأواصل تجديده وإثراءه انطلاقاً من النصوص والمؤلفات والتجارب الفكرية الإسلامية" (أركون، 2005، ص 8-9) فهل نقرُّ أركون على حكمه الصادر منه وعنه بخصوص الغموض الذي يغلف اللّغة القرآنيّة وقرآؤه - باعترافه هو نفسه - مُتطبّقون على صعوبة التواصل مع لغته في نصوصه، ووعورة فهم نظامه الدلاليّ والاصطلاحيّ المستعمل في كتبه؟ ثم كيف يُراد لجالٍ معرفيّ - كمعطيات الحدائث بكلّ نظريّاتها ومناهجها - يتعدّد فيه التواصل بين أفراد المتخصصين أن تجدي عدّته وأدواته ولغته في تقريب القرآن إلى مدارك وعقول الناس (الريسوني، 2010، ص 222).

## 6. القدح في اللّغة النصيّة للقرآن

ثمة قدح يوجهه الحدائثيون للّغة القرآنيّة، بوصفها لغة غامضة مستغلقة على الفهم، لما تنطوي عليه من إشارات خفيّة، ومجازات تعبّر عن تصورات ماورائيّة، تشكّل عائفاً حقيقياً أمام العمليّة الإبلاغيّة التّواصلية، إذ نصيّة القرآن منصّدة بترميزات كثيرة يصعب القبض على شيفرتها، وفكّ طلاسمها، للوصول لمرادات هذا النصّ، فنسيج البنية اللّغويّة يحتاج قدرة استثنائيّة وخاصة للتعاطي معه مما يجعله غير صالح لعامة المؤمنين، هذا القدح يتبنّاه على سبيل المثال والتدليل محمد أركون إذ يقول: "نعلم أنّ القرآن يظلّ مستغلّفاً وغير مفهوم لدى المؤرخين أو المثقفين الأكثر تحضُّباً وتبحُّراً في العلم، فما بالك بجمهور المؤمنين! ولا أحد يفكر بشرحه وتفسيره بناء على المناهج الحديثة من أجل تقريبه من الأذهان والعقول" (أركون، 2009، ص 59).

الزعم بأنّ لغة القرآن مستغلقة غير قابلة للفهم بحكم غموضها، وأنّه مرشح - بوصفه مثقفاً حدائثياً تتوافر لديه إحاطة بلغة القائل لهذا النصّ، وفاقيةً لمقصوده في نصّه - لتقديم القراءة الشارحة الدالة على المراد يتسنى له ذلك باستعمال أدوات ومقاربات المناهج الحدائثية المعاصرة، هذا الزعم متهافّ، ومن يقول به إما شخصٌ يدّعي أنّه قد حاز الحقيقة بكلّ وجوهها ومن جميع أطرافها، وإما هو يعرف جيّداً أنّ اللّغة القرآنيّة على خلاف ما ذكر لكنّه يُكابّر ويتحايل على واقعيتها لأغراض مبطنّة في نفسه، وإما حظّه من الذوق

البلاغيّ منقوص، ومُكنته من علوم اللّسان العربيّ منزورة لا تؤهله للتفاعل المتجاوب مع بلاغة النّصيّة القرآنيّة الزاخرة باقتضاءات، ومحاذيف، وإيجازات، وتقديمات وتأخيرات، وإيحاءات ومؤثرات، لا يحيط بها خبراً إلا الحاذق للبيان العربيّ، والمرتااض بأساليب الفصحاء، فأين أركون من هذا الحدق وذاك الارتياض حتى تُسلس له العبارة القرآنيّة قيادها، وحتى إذا فقه منها شيئاً من الإعجاز، وتهدى إلى مكمنه، فإنّ موقفه الأيديولوجيّ من الوحيّ يدفعه دعفاً غير رقيق إلى كتمان الحقيقة أو تحريفها(الريسوني، 2010، ص221).

النّص القرآنيّ أنزل في واقع أقوامه، وهم أناس متمرّسون بالفصاحة، ولا يُماري عاقلٌ في كونهم يمتلكون ناصية اللّغة وأساليب البيان، وذوقهم في ذلك تشكّل بالسليقة الصافية، ولم نعهد من عتاة الكفار أنفسهم أنّ أحدهم غمز القرآن ولو بكلمة من ناحيته اللّغويّة، هذا على المستوى التاريخيّ، أما على المستوى الواقعيّ 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 للفهم، والهداية العامة أحد مقاصد إنزاله (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ [القم: 22])، فالدّعوى بكونه مستعص على أفهام المختصّين وأرباب الفكر والثقافة فضلاً عن عوام المسلمين دعوى تبطلها حقائق الواقع ودلائل التاريخ. فلا يحتاج المسلم المعاصر للمناهج الغربيّة الحدائيّة 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 قرائه وتلامذته شكايته من صعوبة والتواء تلك اللّغة التي يستعملها، يقول في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: "معظم الطلبة الذين قرؤوا كتيبي يشكون من صعوبة النظام الدلاليّ أو المصطلحيّ الذي أستخدمه، وأواصل تجديده وإثراءه انطلاقاً من النصوص والمؤلفات والتجارب الفكرية الإسلاميّة" (أركون، 2005، ص8-9) فهل نقرّ أركون على حكمه الصادر منه وعنه بخصوص الغموض الذي يغلف اللّغة القرآنيّة وقرآؤه -باعترافه هو نفسه- مُطبّقون على صعوبة التواصل مع لغته في نصوصه، ووعورة فهم نظامه الدلاليّ والاصطلاحيّ المستعمل في كتبه؟ ثم كيف يُراد لمجال معرفيّ - كمعطيات الحدائث بكلّ نظريّاتها ومناهجها- يتعدّد فيه التواصل بين أفراد المختصّين أن تجدي عدته وأدواته ولغته في تقريب القرآن إلى مدارك وعقول الناس(الريسوني، 2010، ص222).

## 7. خاتمة:

بعد هذا البسط لطبيعة القراءات المتصدّية للقرآن العزيز، وكشف أوجه الخلل المنهجيّ في التعامل مع البنية النَّصِّيَّة القرآنيَّة المتفردة، وإيضاح المرجعيّات والمناهج المتَّبعة في ذلك، توصلت الدّراسة إلى النتائج التالية:

أولاً: تعاملت القراءات المعاصرة مع الدّلالات الراسخة والمفاهيم القرآنية الصلبة المؤسسة للمعاني الاعتقاديَّة الكبرى كمفهوم (الله) ومفهوم (النبوت) ومفهوم (البعث) مخرجة إيّاها من معانيها السائدة الى معاني مجازية لا تشفع لها القرائن بأيّ حال، وبهذا التأويل المجازيّ الذي هو - بالحقيقة - قراءة إسقاطيّة تقع في مغالطة التاريخيّة، فُتسقط على نصّ ما معاني زمن آخر وعصر آخر، وهو إسقاطٌ اعتباطيٌّ؛ إذ البنية الدّلالية للمفاهيم الاعتقاديَّة الكبرى المُتقرّرة في النَّص القرآنيّ غير قابلة للتأويل بطبيعتها التجريديَّة القارّة في التّصوّر والذهن. ووفقاً لهذا المنزع التأويليّ في القراءة المفرّغة فإنّ العقائد المؤسّسة للتّصور الإسلاميّ المنزلة من عند الله تعالى لا تتّسم بوصفها حقائق موضوعيّة؛ بل هي إنتاج بشريّ، وقد عبّر محمد أركون عن المعتقدات الدّينيّة بأثما: مرتبطة بلحظة تاريخيّة ما، وبصرعات إيديولوجيّة معينة، وليست نازلة من السماء، إنّها من صنع البشر.

ثانياً: الحدائث الغربيّة نفسها كان لها موقفها الشرس في موضوعة (موت المؤلف) وإقصائه لصالح النَّص والقارئ، إذ من روادها من يؤكّد أنّ مقصد المؤلف يجب أن يكون هو المعيار الذي تقاس به صحّة أيّ تفسير، وبالتالي فإنّ التعامل الحدائثيّ مع النَّص القرآنيّ يجب أن يأخذ في حُسابه مقصدية النَّاص (الله) تعالى، ولا يتمّ تنحيته من المقاربة القرائيّة، ولا النّظر للقرآن بوصفه بنية لغويّة معزولة عن قائلها، وتُقارَب كما يقارب أيّ نصّ بشريّ.

ثالثاً: القراءات الحدائثيّة للنصّ القرآنيّ ما تزال تؤكّد رغبتها ومسعاها - من ممارسة إجرائيّة التّقد - أن تجعل ما هو (مستحيل التفكير فيه) أو (لا مفكّر فيه) أمراً ممكناً للتفكير فيه، والخطوة الأولى في بلوغ هذا المقصد تتجسّد في نزع 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 الضدّ من ذلك فهي (مجموع آثار

المعنى) التي يسمح بها لكلّ ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستعمل في لغته. فالحقيقة بهذا الاعتبار هي مجموعة التصورات الجملة المختزنة في المخيال الحيّ للجماعات البشرية، فكلّ أمة تعدّ تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. من حيث أنّ الحقيقة ليست جوهرًا معطى بشكلّ ناجز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تراكيب لفظية أو معنوية ينهار لاحقاً لكي يحلّ محله تركيب جديد، أي حقائق جديدة.

رابعاً: القراءات الحدائرية تدعو بشكلّ جهير وبنبرة استعلائية لاتخاذ 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 أنّ تلك القراءات قدّمت مفاهيم جديدة مختلفة لا تركز على أسس منهجية منضبطة، فلم يتم قراءة النصّ القرآني كما هو في حقيقته بوصفه بنية لها خصائصها الذاتية المفارقة لخصائص المنتج البشري، ولها معمارها اللغوي المحدّد لطبيعة مصدره الإلهي المتعالي، ولهذا فالقارئ الحدائي يسابق الكلمات بحثاً عن المعنى، أو بعبارة أدق إسقاطاً للمعنى الموجود مسبقاً في ذهنه، والذي يستجيب لحاجته، يقرأ شيئاً ويهمل أشياء، ممزقاً وحدة النصّ ومهملاً سياقاته وبالتالي مُحزناً لدلالاته، القارئ الحدائي يقرأ كلّ مشاغله ومشكلاته في النصوص قبل أن يقرأ النصوص ذاتها. إنّ أيّ قراءة تتوخى الدقة العلميّة والفهم الرصين وهي تقارب النصّ القرآني عليها أن تفهمه من داخله، أي بواسطة معطياته ومشمولات بنيته، هذه هي العلاقة السديدة التي يمكن بناء المقاربات القرآنية وتأسيسها في ضوءها، وإلا أصبحت تلك القراءات ضرباً من الاسقاط والتأويل الخارجين عن المنهجية العلميّة.

خامساً: تصرّ القراءات الحدائرية على إثبات حقيقة أنّ النصّ القرآني سجين تاريخيته، وأنّه في التاريخ فعلاً وليس خارج التاريخ، خلافاً لما هو شائعّ وسائدّ ومتعارفٌ عليه قديماً وحديثاً من أنّ النصّ القرآني لا يخضع للتاريخ، ولا يتأطرّ به، بل يتعالى عليه، فالوحي الإلهي تفاعل مع التاريخ والواقع، وراعى المناسبات واستجاب للأحداث الجارية في المجتمع، غير أنّ استجابته تلك لا تعني قصوره وسجنه وانغلاقه على تاريخيته، بقدر ما كانت تفاعلاً موجّهاً لمسار الأحداث، ومرشداً في تحقيق الهداية المتعالية الممتدة في الزمان والمكان، ومختطاً لمنهجية الحكمة بعدها خطة ارشادية حيّة في التعاطي مع الحوادث الواقعة، وممتدة متجاوزة للوقائع الآتية في انفتاحها اللانهائي على المستقبل، فهي حكمة غير مشروطة بظرف، بل وعابرة للأزمنة

والأمكنة والتواريخ والأحداث، وفاعلة على مرّ الدهور وكّر العصور؛ كونها صادرة عن الله المفارق والمتعالي على الظروف والمشروطيات طُرّاً.

## 8. قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- أبو زيد، نصر حامد، (1992)، نقد الخطاب الديني، ط1، دار سيناء، القاهرة.
- أبو زيد، نصر حامد، (1995)، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، ط1، دار سيناء، القاهرة.
- أبو زيد، نصر حامد، (2000)، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- أبو زيد، نصر حامد، (2000)، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- أبو زيد، نصر حامد، (2006)، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- أركون، محمد، (1992)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط2، دار الساقى، لندن.
- أركون، محمد، (1996)، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- أركون، محمد، (1998)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط3، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- أركون، محمد، (2004)، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- أركون، محمد، (2005)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت.
- أركون، محمد، (2009)، قضايا في نقد العقل الديني، ط4، دار الطليعة، بيروت.

- باومان، زيجمونت، (2016)، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رؤوف عزت، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
- تيزيني، طيب، (2006)، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ط2، دار الينايع، دمشق.
- حرب، علي، (1994)، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- حرب، علي، (2000)، نقد النص، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- حرب، علي، (2005)، المنوع والمتنوع نقد الذاكرة المفكرة، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- حسين، إبراهيم طلبة، (2020)، إشكالية القراءات الحداثيّة للنصّ الديني (دراسة نقدية)، مجلة المعيار، مج24، العدد: 52، صادرة عن كآية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.
- حنفي، حسن، (1422)، التراث والتّجديد موقفنا من التراث القديم، ط5، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.
- حنفي، حسن، (1988)، من العقيدة إلى الثورة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- حنفي، حسن، (1992)، قراءة مفهوم النصّ لنصر حامد أبو زيد، مجلة فصول، المجلد التاسع، العدد: 3-4، القاهرة.
- حنفي، حسن، (2004)، من النصّ إلى الواقع، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة.
- الريبسوني، قطب، (2010)، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: مدخل إلى نقد القراءات وتأسيس علم التدبر القرآني، ط1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.
- السرخسي، أبو بكر محمد، (د.ت)، أصول السرخسي، تح: أبو الوفاء الأفغاني، (د.ط)، منشورات لجنة المعارف العمانية، حيدر آباد.
- سروش، عبد الكريم، (2006)، بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي، (د.ط)، دار الفكر الجديد، سلسلة ثقافة إسلامية معاصرة (13)، بغداد.
- السيف، خالد عبد العزيز، (2005)، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر قراءة نقدية إسلامية، ط3، مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

- الشافعي، محمد بن إدريس، (2005)، الرسالة، تحقيق: عبد اللطيف المميم وماهر الفحل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- شحرور، محمد، (2003)، القراءة المعاصرة للنص القرآني إشكالية المنهج وأدواته، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثالث، تونس.
- شحرور، محمد، (د.ت)، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، (د.ط)، دار الأهالي، دمشق.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (1407)، تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- عبده، محمد، (1972)، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- العريفي، سعود بن عبد العزيز بن محمد، (2014)، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، ط1، دار العلم للفوائد، مكة المكرمة.
- العشماوي، محمد سعيد، (1979)، أصول الشريعة، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة.
- عمارة، محمد، (2002)، الإسلام بين التنوير والتزوير، ط2، دار الشروق، القاهرة.
- الغدامي، عبد الله، (1405هـ)، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشریحية قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر، ط1، النادي الأدبي، جدة.
- كرم، يوسف (1969)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، دار المعارف، القاهرة.
- وطفة، علي، (2001)، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، العدد: 43، مجلة فكر ونقد، المغرب.