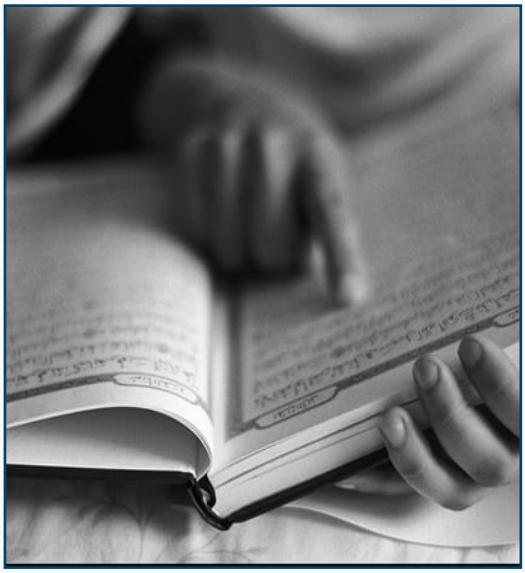
مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء

namacenter

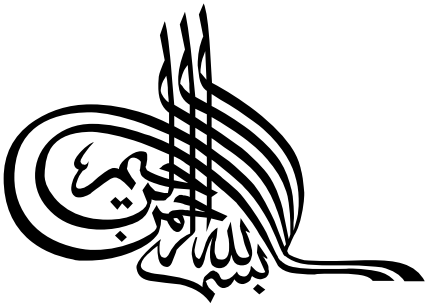
أوراق نماء



القُرْآنُ والصّرَاعُ حَول سُلْطَة المَعنى
صراع التأويلات

محمد زكارى

القُرْآنُ والصّرَاعُ حَول سُلْطَة المَعنى: صراع التأويلات


بسم الله الرحمن الرحيم

القُرْآنُ والصّرَاعُ حَول سُلْطَة المَعنى: صراع التأويلات

محمد زكارى

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٧
أولًا: النصّ القرآني وآليات تفسيره	١١
ثانيًا: النصّ القُرآني وسلطانُ تَفْسِيرِهِ	١٩
بيبليوغرافيا الدراسة	٢٧
الكتب المقدّسة	٢٧
المراجع والمصادر العربية	٢٧
المراجع الأجنبية	٢٩

مُقَدِّمَة

آذَنَ ظُهور الكِتَابَةِ بميلاد جَدِيدٍ للوعي الإنسانيّ، أصْبحت معهُ الذّاتُ تَرْسم المعنىٰ وتُخَلّدُهُ من خلال النّقش والحَرف. وتطّورت الكتابةُ إلىٰ حدّ معه استوعبت كلّ شيءٍ، وما تركت علمًا إلا طرقته موَثّقةَ ما فيه ومُجلّيةً غَوَامِضَهُ. وقدْ لا يخطر للمرء أن يتساءل: مَاذَا كَان قبل الكتابة؟ وهل مرّ علىٰ الإنسان حين من الدهر لم يكن فيه كاتبًا؟ لكنّ التاريخ الثقافي الذي به يستطيعُ الإنسان أن يُسطّر بدايات هذه الفاعلية الإنسانية والخاصية المميزة، يرتبط عادة بميلاد الحضارة نفسها؛ فَكُل حضارةٍ إذا بلغت حظًّا من القوة وأظهرت نفسها في التاريخ فإنّها تُتَوسّلُ الكتابة بحسبانها أداةً للتعبير عن مظاهر الرقيّ والتقدّم، فكانت الكتابة استمرارًا للمعنىٰ في الإنسان وبالإنسان، وسواء أ كانت الكتابة مرتبطة بالحرف أم إنّها سابقة عليه، إلا أننا نَشْهدُ أنفسنا أمام مركزيّة ثقافية، بل وصارت كلّ حضارة من خلال المكتوب تسعىٰ إلىٰ إقامة تمركز حول صوتها، بحسبانه صوت العقل، فانتقلنا علىٰ إثره من التمركز حول صوت الثقافة إلىٰ التمركز حول عقلها.[1]

أدّىٰ التمركُز حول العقل إلىٰ تحولٍ جذري في خطاب كل حضارةٍ وكلّ ثقافة، حتّىٰ صارت الكتابة كتابات، ويمكنُ حصْرها، في ثلاثة نِطَاقَاتٍ: **الأول:**

(1) Jacques Derrida, De la grammatologie, *(Paris: Les éditions de minuits, Collection Critique, 1967), p11.*

يتعلّق بالكتابة العاديّة والدنيوية، التي يصْدف أن يعبّر الإنسانُ فيها عمّا يختلجهُ وعمّا يدور في خلده، وأن يصف من خلالها أحواله، ويصف بها مشاعرهُ، وهي الكتابةُ التي انطبع بها الأدب، شعرًا كان أو نثرًا. إنّ هذا النوع من الكتابة لهو رغبةٌ دفينةٌ لدىٰ الإنسان في أن يصفَ ما مرّ به، وأن ينقُل الذاكرة الخاصّة نحو الذاكرة الجماعية؛ **والثاني**: يشمل أنواع الكتابات القانونية والأخلاقية التي تضبط النظام الاجتماعي للأفراد، ويقوّم من خلالها فعلهم وسلوكهم داخل المجتمع. وتتطورُ هذه الكتابة بتطور المجتمعات التي هُيّئت لها، وفي هذا السياق ذاعت شهرة الكتابات القانونية الأولىٰ لدىٰ البابليين، لارتباط الكتابة المسمارية بقانون حمّورابي. ثم **الثالث**، ينضوي علىٰ نوع من الكتابات التي تشمل النوع الأول والثاني؛ لأنها تحتمل الخصائص الأدبية من حكي، وسرد، وتضمّ تشريعات وقيّمًا، إلا أنّها ليست من الأدب في شيء رغم التشابه الحاصل بينهما، وليست من القوانين في شيء؛ إنّها تتميز بالثبات وسط التغير، ولا تعبّر عن حال فرد أو هوىٰ، وإنّما عن الإنسانية؛ وهي ليست إبداعًا لفرد، وإنما هي من خارج دائرة الإنسانية. بالمعنىٰ هذا، تكون هذه النصوص إلهامًا أو وحيًا، ينكتب من خلال الإنسانية، وقد جعلنا هذا التمثل أمام نصوص مقدّسة تقابل النّصوص الدنيوية.

لا تجدُ الكتبُ المقدّسة واقعيتها إلا حينما تخرج من دائرة الكتابة والمدوّن والطقوسية المغلقة، والمغلّفة بهالة من القدسيّة التي لا يكاد المرء معها أن ينفذ إلىٰ المعاني والمقاصد الحقيقية للنصّ، نحو أفق القراءة المتجددة، وبالتالي سنجدُ أنفسنا أمام نصّ متجدّد لا ينضب معينه. تحقّق الوعي بمسألة العلاقة بين جمود النصّ وفاعلية القراءة في ظل الجدل الذي قام بين الدينيّ والسياسيّ، لحظة حمي الصّراع حول المعنىٰ واقتيدت المعارك تحت ألوية تأويل القرآن، «فالدين -أيُّ دين- نصوصٌ صامتة بين دفَّتين (= كالقرآن في وصفٍ شهيرٍ للإمام عليّ بن أبي طالب)، والرّجال هُمْ مَن يُنطِقون تلك النصوص علىٰ نحوٍ من الأنحاء وتبعًا للمصالح التي تحملهم علىٰ إنطاقها علىٰ هذا المقتضىٰ أو ذاك (. . .) يسعُنا أن نحسب المعركة هذه -وهي ممتدة منذ فجر الإسلام- معركة تأويل. وهي كذلك،

لأن النصوص ليست ناطقة بذاتها، مثلما قلنا، وإنما محمولة علىٰ معانٍ ومضامين يقرّرها المؤوِّلون»[1]

لقد مثّل النصّ المقدّس مدماكًا للتفكير الدّينيّ؛ فمنه تُسْتَمدُّ كل أصناف التشريعات، وعِلمُ ما انقضىٰ وما هو آتٍ. لقد حوىٰ كل شيءٍ، في نظر أصحابه. ومثلما هو الأمر في كلّ دين يتأسس علىٰ النصّ، فليست الأديان التوحيدية بمبعدٍ عن هذا، وكما يشير إلىٰ ذلك المستعرب الياباني تويشيهيكو إيزوتسو[2] قائلًا: «ويمكننا أن نلفت الانتباه إلىٰ أن أكثر الصفات التي تميّز الأديان الثلاثة الكبرىٰ ذات الأصول السامية -اليهودية والمسيحية والإسلام- هي تلك النظرة الشائعة فيها من أن المصدر التاريخي الحقيقي والضامن النهائي لصدق تجربة المؤمنين الدينية يتمثل في حقيقة أساسية هي أن الله قد أظهر نفسه للبشر. والوحي يعني في الإسلام أن الله «تكلّم»، أو أنه أظهر نفسه من خلال اللغة، وأن ذلك لم يتم بلغة غير إنسانية غامضة، بل بلغة مبينة قابلة للفهم. وهذه هي الحقيقة الأولىٰ والحاسمة، فمن دون هذا الفعل الأساسي من جانب الله، لن يكون ثمة دين حقيقي علىٰ الأرض، وفقًا للفهم الإسلامي لكلمة دين. «**فهل بوسعنا أن نتحدّث عن تاريخيّة النصّ الديني القرآني دون الوقوع في تضاربٍ بين الحقيقة والتأويل الممكن، ومن دون الوقوع في جدل الكتابة والقراءة؟**».

---

(١) عبد الإله بلقزيز، **الدولة والدين: في الاجتماع العربي الإسلامي**؛ (بيروت: منتدىٰ المعارف، ٢٠١٥)، ص٢٠.

(٢) تويشيهيكو إيزوتسو، الله **والإنسان في القرآن**؛ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص٢٤٠

أولًا
النصّ القرآني وآليات تفسيره

جاء القرآن علىٰ لغة العرب، متماشيًا مع أساليبهم وبلاغتهم؛ ففهموا مقاصده وأدركوا غاياته، والحق أن الإدراك والفهم تختلف درجاتهما من شخصٍ إلىٰ آخر، وإلىٰ ذلك يذهب ابن قتيبة حين يقول [1]: «إن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه، بل إن بعضها يفضل في ذلك علىٰ بعض»؛ وفي ذلك ردٌّ وجيه علىٰ ما ذهب إليه ابن خلدون من أن الصحابة كلّهم قد خبروا معاني القرآن وفهموا مقاصده. ولعلّ التفكير في النصّ القرآني بدأ في المراحل الأولىٰ لتدوينه، وإن كان المسلمون لا يختلفون في حقيقته بحُسبانه نصًّا موحىٰ به، وأنه من النبيّ محمد، والأمر الذي أثار انتباه من حاولوا التأريخ للقرآن، هو ذلك الاختلاف الحاصل في الروايات الأوليّة للقرآن، قبل أن يهمّ الخليفة الثالث عثمان بن عفّان بجمع تلك المصاحف التي دوّنت أجزاءٌ منها، علىٰ اختلافها، وضمّها إلىٰ مصحف واحد. أفضت عملية **جمع القرآن** إلىٰ توحيد قسري لما يمكن أن تحملهُ تلك القراءات الأخرىٰ من اختلافات معنوية، كبيرة كانت أم صغيرة، الأمر الذي يمكن أن نفهم معه أن عملية التجميع والتوحيد كانت من الآليات الأولية التي لم يكن من الممكن أن نتصوّر القرآن من دونها، وإن كان أمرُ الجمع هذا لم يكن مما وقع عليه اتفاق المسلمين جميعًا، بل وقع في أوّل الأمر اعتراض البعض علىٰ ما فيه ممّن أكّدوا أن القرآن هو ما جاء به

---

(١) ابن قتيبة، **المسائل والأجوبة**، .٨ نقلًا عن، **تفسير مقاتل بن سليمان**، الج ٥، ط١، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي)، ص٥.

النبي محمد، وأن ما في القرآن الذي جمعهُ عثمان لا يخلو من زيادة في مواضع منه أو نقص في مواضع أخرىٰ، بل ذهبوا إلىٰ اعتبار أن النصّ العثماني إنّما فيه استئصال لآيات بعينها فهذا ما يفسّر التجاذبات التّي حدثت حول تفسير القرآن وآليات ذلك التفسير، ولا غرابة من أن مرد ذلك إنما إلىٰ الاختلاف في حقيقة النصّ نفسه والتشككّ في سلامة جمْعه.[١]

جاء العلم بالنصّ الديني القرآني نتاجًا لعامل **ثقافي**؛ ذلك أنّ الفقهاء انتبهوا، في لحظات مبكّرة، إلىٰ ضرورة بناء أساسٍ ثقافي ترتكزُ عليه الحضارة العربية الإسلامية، في مواجهتها للآخر الذي تسلّح بثقافته وتاريخه وتجاربه « . . .[و] لم يَكْتَف المفسّرون بالنصّ القرآني ومعطياته، وإنما فعلوا ما فعله كتاب السيرة والأَخباريون والمؤرخون: طفقوا يبحثون في العهد القديم (التوراة) وأخبار أهل الكتاب عامّةً عن المادة التاريخية التي «تضيء» المعطىٰ الغامض في النصّ، أو تسعف بالمزيد من المعلومات. لكن ليس لنا دليل -لنقص في الأبحاث المتخصصة- علىٰ أنّ المفسّرين المسلمين استفادوا من المفسّرين اليهود لأسفار العهد القديم، ومن المفسرين النصارىٰ للأناجيل، وإن لم تكنِ الفرضيةُ هذه مستبعدة» [٢] حمل المسلمون سيوفهم ورياتهم، وكان عليهم، أيضًا، أن يحملوا في الآن عينه كتبهم. لقد مثّلت تلك المرحلة تحدّيًا كبيرًا، يُجسّدُ نفسه في حجم ما قد يؤديه العاملُ الثقافي في ترسيخ قيم الدين الجديد لدىٰ الأمم التي وقعت تحت سلطة الإسلام؛ فليست الثقافة كالسياسة لأن فعل الثانية وأثرها ضيقٌ في المجال الزمني، في حين أن الأولىٰ تجسّدُ نفسها وتثبتُ أثرها في المجال الزّمني المديد.[٣]

لقد صار التفسير موضوعًا مشكلًا، حين لم يحصُل **الفصل المنهجي** بين الذات المفسّرة وموضوعات التفسير، فتداخلت بذلك المستويات المعرفية مع

---

(١) إجنتس جولد تسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**؛ (بغداد: مكتبة المثنىٰ، ١٩٥٥)، ص٢٩٣.

(٢) عبد الإله بلقزيز، **الديني والدنيوي: نقد الوساطة والكهنتة**؛ (بيروت: منتدىٰ المعارف، ٢٠١٨)، ص١٥٥.

(٣) عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني**، (القاهرة: سينا للنشر،١٩٩٨)، ص٧٦.

المستويات المنهجية، وهذا ما يفسّرُ دخول الإسرائيليات، رأسًا، في مضمار فهم النصوص القرآنية. ويرجعُ هذا الأمر إلىٰ أن السائد في المجال الاجتماعي العربي من قصص النبوات السابقة إنّما هو معلوم عند أهل الكتاب من اليهود، وقد علمته العرب، وهذا ما دعاهم إلىٰ عدّه من أساطير الأولين(*)، فكانت المعرفة بما في القرآن مشروطة بخطوط عامة، كما وضعها ابن عباس حين يقول(١): «التفسير علىٰ أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعرفه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله». وهذه الأنواع هي بمثابة المرجع الذي يحدّدُ ما يستوجبُ فعله إزاء النصّ القرآني. فهل التفسيرُ له من آليات تحدّدُ نطاق عمله واشتغاله؟

لم يَرِدْ فعل التّفسير بمادته في القرآن إلّا في موضع واحد، حيث ينسبه الله إلىٰ نفسه كما جاء في الآية ٣٣ من سورة الفرقان: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [**الفرقان**: ٣٣]، أما التأويل فأُشير إليه في مواضع شتىٰ من القرآن. وقد تعدّدت التفاسيرُ القرآنية حَسَبَ الأغراض والمساعي التي يصبو إليها كلّ تفسير. والتفسير في اللغة علىٰ وزن (تفعيل) والمرادُ به الكشف والإبانة والإظهار لمعقول المعاني، وفي الاصطلاح، علىٰ حدّ ما جاء به تعريف أبي حيان(٢) بأنه: «علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك». يعبّر التفسير عن **الإبانة والإظهار** وفق ما هو معقول، وهو أيضًا، مطابقة الألفاظ للأحكام وللمعاني العامة، ويشمل علم التفسير علومًا أخرىٰ كعلم القراءات، وعلم اللغة، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع، وما يقع ضمن الحقيقة أو ضمن المجاز، ومعرفة النسخ وسبب النزول، ونحو ذلك.

ولا يخرُجُ التفسير عن دائرة أمورٍ **ثلاثة**، تُحتَسَبُ شروطًا، **أوّلها** حضُورُ النصّ في متناول المفسّر؛ فلا تفسير يتمّ من غير وجود لقاءٍ مباشر بين المفسّر

(*) سنناقش هذا الأمر بالتفصيل في الفصل الثالث، «**قصص القرآن بين الموروث وراهن الأدب**».

(١) نقلًا عن، **تفسير مقاتل بن سليمان**، الج ٥، ط١، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي)، ص٥.

(٢) مناع القطان، **مباحث في علوم القرآن**؛ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٥)، ص٣١٦.

والنصّ المفسَّر (أيًّا يكن ذلك النص شعريًا أو نثريًا أو حتّىٰ دينيًا)؛ **وثانيها** الغاية من التّفسير التي توجّه عمل المفسّر وتجسّدُ هدفًا يبتغيه؛ **وثالثها** تأسيس التّفسير علىٰ آليات وأدوات خاصّة بالمفسّر في التعامل مع النصّ وفي استخلاص معانيه.[1] ولا يستقيم تفسير القرآن إلّا في ضوء منهج العلوم اللفظيّة والعقليّة والذوقية؛ فيحتاج المفسّرون في هذا الأمر إلىٰ الدّراية بالألفاظ التي تؤسّسُ النصّ القرآني، وفي هذا الأمر يكون استنادهم إلىٰ علوم اللغة ممّا لا بد منه، وأيضًا، معرفةُ التناسب الحاصل بين الألفاظ، وذلك موضوع علم الاشتقاق، أو ما يلزم تلك الألفاظ من أحكام البناء والصرف والإعراب، وهو ما يختصّ به علم النحو، وفيما يختصُّ بذات التنزيل وهو ما تلتزم به القراءات، وفي شأن نزول الآيات وسير السابقين فهو من شأن علم الآثار والأخبار، وما تواتر نقله عن النبي من تفصيل لأحكام القرآن المجملة، أو بيان لبعض المواضع المبهمة وبيانها في السنة النبوية، وكذلك معرفة الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمجمع عليه والمختلف فيه ومدار ذلك علىٰ علم الأصول، ويقع الاطلاع علىٰ أحكام الدين وآدابه والسياسات الإسلامية ضمن مجال الفقه، وكذا معرفة الأدلة والبراهين العقليّة والعقدية التي يختص بها علم الكلام، ومنها ما يتعلق بالمعرفة الذوقية التي هي حصيلة الإلهام الذي يهتم به مَنْ خبر معاني القرآن وجعلها نبراسًا في حياته.

وأمّا **التأويل** في اللُّغة فهو الرجوع إلىٰ الأصل، يقال آل إليه أوْلًا ومآلًا: رجعَ. ويقال: أوَّل الكلام تأويلًا وتأوَّله: دبره وقدَّره وفسّره، ويأتي تأويل الكلام علىٰ معنيين: **الأول يتعلّق بالأمر** «بمعنىٰ ما أوَّله إليه المتكلم أو ما يؤوَّل إليه الكلام ويرجع، والكلام إنّما يرجع ويعود إلىٰ حقيقته التي هي عين المقصود، وهو نوعان: إنشاء وإخبار، ومن الإنشاء: الأمر»[2] فتأويل الأمر معناه الأخذ بمنطوق الأمر القرآني في قضايا حياة الإنسان. **وأمّا الثاني فيتعلّق بالإخبار**؛ ذلك

---

(١) «مفهوم التأويلية (Hermeneutics)»، الشيخ جعفر السبحاني، مجلة: «**قراءات معاصرة**»، العدد ١، (شتاء ٢٠١٥)، ص٢٥.

(٢) مناع القطان، **مباحث في علوم القرآن**، م. س. ذ؛ ص٣١٧.

أن النصّ القرآني في مواضع شتىٰ إنما جاء كإخبار بالغيب، إما في إشارته إلىٰ الماضي، أو إلىٰ المستقبل. ولم يقع إلىٰ المتقدمين أن يفصلوا بين التفسير والتأويل، أما في عرف المتأخّرين فالتأويل هو صرف اللفظ عن المعنىٰ الراجح إلىٰ المعنىٰ المرجوح لدليل يقترن به، وهذا الاصطلاح لا يتفق مع ما يُراد بلفظ التأويل في القرآن عند المتقدمين من المفسّرين.

لقد شُغل الرعيلُ الأول من المفسرين بتحديد المسافة التي تفصل «التفسير» عن «التأويل»، حيث يتّخذ التقابل بينهما مسافة قد تقْصُر كما هي الحال بالنسبة إلىٰ التفسير البياني للقرآن، أو أن تلك المسافة تتّسع كما هي الحال عند أهل العرفان[1]؛ فإذا كان الاختلاف بين محكم القرآن والمتشابه منه، فإن البيانيين قد اعتبروا أن معنىٰ «الآيات المحكمات» تلك التي حُفِظَت عباراتها ومعانيها بما لا يدع مجالًا للارتياب، أما المتشابه منها فالتي يقع معناها علىٰ أكثر من وجه، فلا يسلّم بها إلا بردّها إلىٰ المحكمات. وهنا يلْحظ مدىٰ الأهميّة التي يوليها أهل البيان للآيات المحكمات. وأما العرفانيون فهم يطابقون بين المحكم وبين الباطن وبين المتشابه والظاهر، والحقّ أن المتشابه/ الظاهر إنما يكون الغرض منه كشف حقيقة وراءه تتعلق بالمحكم/الباطن. وإذا كان المحكم أصلًا لا مبعدَ عنه لدىٰ الفريقين معًا فقد اختلفوا في حقيقة التأويل وفيمن هو أحقّ به، فاختلف البيانيون في تأويل المتشابه إذ اعتبر أهل السنة أنه من اختصاص الله وحده، وذهب المعتزلة إلىٰ القول بأن «والراسخون في العلم» معطوفة علىٰ من هم أَهْلٌ لتأويل الآيات المتشابهات.

ويقتضي النّظر إلىٰ القرآن اتخاذه كبنيةٍ كليةٍ متغيرةٍ ومتحوّلةٍ «في مثل هذه الحال، تفصح «بنية» النصّ المعني عن نفسها بوصفها حالة خاضعة للتحول والتغير، وذلك قبل أن تصل إلىٰ صيغتها التي وصلت إليها واسقرت فيها وعليها في حدودها اللفظية التشكيلية. ويمكن القول بأن «القراءة» يبرُزُ دورها ها هنا، أي في حالة التحول والتغير تلك التي نخضعُ لها بنية النصّ؛ بمعنىٰ أنها (أي

(١) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**؛ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ط٩، ص٢٧٣.

القراءة) هي التي تتدخل في السياق المذكور عبر آلية كبرىٰ تستخدمها فيه، من موقع «القارئ» المؤطَّر أساسًا بالبعدين الأيديولوجي والمعرفي[1]. لقد فعلت الأيديولوجيا فعلها في مجالات المعرفة كلها، وليس التفسير منها باستثناء. ويتجلّىٰ هذا التأثير الأيديولوجي في أشكال التفسيرات المُغرضة، التي أدّت في مراحل متعددة سخرة سياسية، وتلوّنت معانيها بما يخدم مصالح السلطة الحاكمة. وقد وضع هذا الأمر النصّ أمام سلطة الأهواء، وجعله بمنأىٰ عن التفسير الموضوعي. ومع ذلك، فهذا الأمر لا يمكن أن يُستنتج إلا في خضمّ مقارنة عامة لما أنتج من التفاسير في ضوء النقد التاريخي للنصوص التفسيرية عينها، التي ألقت بظلالها علىٰ واقع المسلمين. «علىٰ أن ورود الألفاظ المذكورة في القرآن واحتمال عباراته للتأويل كأيّ كتاب دين واستعماله أسلوبًا بيانيًا مفتوحًا يغري بالتماس أكثر من معنىٰ لعبارة واحدة، كلّ ذلك لا يكفي وحده في تفسير ظاهرة التأويل العرفاني في الإسلام وانتشارها وتعدد مناحيها. بل لا بدّ من اعتبار عوامل أخرىٰ ربما كان لها الدور الأساسي في هذا المجال، وفي مقدّمتها العامل السياسي»[2] لقد كانت السياسة خلف تأويلات القرآن في مجملها، وإن اختلفت درجات تقدير الموضوعية من تفسير إلىٰ آخر.

يسوقنا الحديث عن النصّ المقروء، في علاقة بالذات القارئة، إلىٰ الحديث عن بنية الوعي التي تشكّلت لدىٰ الإنسان المسلم منذ اللحظات المبكرة للوحي. وكما هو معلوم فالقرآن لم ينزل دفعة واحدةً كتابًا مجملًا، بل نزل متفرقًا علىٰ مدىٰ ثلاثة وعشرين سنةً، وقد خُصّ بكتابته نفرٌ قليل من الصّحابة، وقد منع الصّحابة من أن يكتبوه أوّل الأمر؛ ذلك أن أمر تنزّل الوحي لمْ يُحْسَم، فتحدّد شكله الأول في صورة دينامية حركية أنتجت واقعًا متحركًا ومتغيرًا اتضحت صورُه في معاني القرآن وسوره. غير أننا نقف علىٰ صورتين اثنتين تحدّدَ بهما الكتاب المقدّس؛ الصورة **الأولىٰ**، هي تلك التي يظهر من خلالها القرآن إجرائيًا وعمليًا يتدرّج في تعاليمه وأحكامه، بحسبانه نصًّا في العقيدة والتّشريع، والصورة **الثانية**

(١) طيب تيزيني، **النص القرآني: أمام إشكالية البنية والقراءة**؛ م. س. ذ، ص١٢٣.

(٢) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، م. س. ذ؛ ص٢٧٤.

هي التي اتُّخِذَ معها القرآن نصًّا محفوظًا في المصحف بين دفّتين وصارَ معها نصًّا طقوسيًا. ومن المسلّم به، عند من غاصوا في معاني العلوم الحديثة، أن العلاقة بين النصّ وقارئه، تخضعُ لشروطٍ جمّة، فالقارئ محكومٌ بعوامل نفسية واجتماعية وثقافية لا يستطيع التحرّر مِنْها، كما أن النص يظهر نفسه بجملة من القواعد والتعريفات التي لا سبيل إليها إلا من ناحية العلم بها؛ فلا توجد قراءة مجرّدة من هذه العوامل، ولأنّ النصّ من اللغة بحيث يصْعُب علىٰ المرء أن يحرّره من سياقه التداولي، فإنّ إغفال هذه الحقيقة هو ما دعا المفسرين إلىٰ النظر إلىٰ النصّ نظرة جوهرانية، ووسّعوا دائرة المقدّس فيه لتشمل تفسيرهم للنصّ.

ثانيًا
النصّ القُرآني وسلطانُ تَفْسِيرِهِ

للنصّ القرآنيّ واقعٌ يحكمُهُ؛ لأن الإسلام لم يمحُ ما كان قبلهُ بل أقرّه في كثيرٍ من المواضع، ومن هذا المنطلق فإنّ «مفهوم سلطة النصّ إذن مرتبط بكهنوت المؤسسة، وبأشكالها الوظيفية أكثر من ارتباطه بالنصّ ذاته، لأن هذه الأشكال الوظيفية قد عملت علىٰ نصوص سابقة وأنتجت منها نصوصًا تلائم ذاتها، ليتحول النصّ الأول لمجرد أقنوم متحجر لا روح فيه. هنا يجري استبعاد للنصّ الذي يتم تحجيره، لتحل مكانه نصوص أخرىٰ تأخذ قداسته ودوره الاجتماعي أو بمعنىٰ أشمل دوره الوظيفي داخل عملية واسعة نسميها إعادة إنتاج الثقافات السابقة في إطار الرؤية الوظيفية التي فرضتها اللحظة التاريخية» [1]. يَحْتَكِمُ القرآن كنصٍّ دينيّ، إلىٰ واقِعهِ وإلىٰ شروطه الثقافية، غير أنّ المتقدّمين من المفسّرين وضعوا نصْب أعينهم فكرةً مبدئيّة، تجلّت في إطلاقية هذا النصّ بل وصلاحيته لكلّ زمان ومكان. ومع تطور الوسائل المعرفية والمنهجية التي شهدتها الإنسانيّة جمعاء، أصبح من الممكن أن نتوسل أدواتٍ معرفية حديثة في التعامل مع النصوص الدينية، عامةً، والنصّ القرآني خاصّةً، فيصير محكومًا بحركة التأويل التي تعرفها الظواهر الإنسانية، ومنها ظاهرة المقدّس؛ فإذا كانت نظرة المتقدمين تبدأ من النصّ وتعود إليه، فإنه في اعتبارهم المُنْتَهَىٰ وإليه الرُّجعىٰ، فتصير قداسته مرتبطة بقداسة اللّه، ويصيرُ كلُّ تفسيرٍ للنصّ يفرضُ نفسه وجيهًا عند العامة، من جهة

(١) عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني**، م. س. ذ، ص٩.

بيانه لما في النصّ من عبارات وإشارات، فيتعالىٰ بذلك التفسير ويعظمُ شأنه، حتّىٰ يصير من غير الممكن أن يمرّ المرء إلىٰ النصّ من دون سلطان التفسير.

قد يَخطرُ لنا أن نتساءل عن السبب الذي يدعو القائمين علىٰ النصّ إلىٰ رفض أيّ تَأويل جديد، أو اجتهاد يرنو إلىٰ التفكير في مقتضيات الواقع، ومقارنتها بما يحدّدُه النصّ الدينيّ. وهذا الأمر عينه هو الذي واجه كثيرًا من المفكّرين المعاصرين حين عزموا علىٰ التفكير في القرآن باستخدام وسائل معاصرة، بل وليس يخفىٰ علىٰ من ينظر في تاريخ الفكر المعاصر حجم ما كابده نصر حامد أبو زيد، أو ما كابده محمد أركون، أو طيب تيزيني. ترسّخت القراءة النصّية والحروفية في واقع المسلمين حتّىٰ لا يكادُ المرء أن يجدَ نفسه بقادرٍ علىٰ الانفلات منها أو التفكير خارج دائرة ما قدمته المدونة التفسيرية حول النصّ ومعانيه، وهذا من منطلق سلفوي محض، يضع نصب عينيه عنوانًا عريضًا: «السلف لم يتركوا للخلف شيئًا ليُعنوا به»، حتىٰ عُدّت المعاني والدلالات واضحة بقدر قربها من مركز الوحي، واعتبر أنصار هذا التيار أن الصحابة والتابعين همُ الأقرب إلىٰ فهم النصّ وإلىٰ سبر أغواره واستكناه معانيه. وهم في هذا الأمر قد اعتمدوا علىٰ اللغة والبيان والبلاغة أكثر من اعتمادهم علىٰ أي شيء آخر، غافلين عن الجدلية التي تظهرها اللغة نفسها؛ إذ الراجحُ أن يكون أقرب إلىٰ المعنىٰ من اجتمعت عنده كل الدلالات، من أطراف جزيرة العرب، حتّىٰ يستطيع أن يستوعب مدلولات الكلمات، وحقيق بالذكر أن يقال إنّ هذا الأمر لم ينجز إلا في مراحل متأخرة عن زمن الوحي والدعوة المحمدية.

تعدّدُ التفسير، قطعًا، تعدّدٌ في القراءة؛ لأن القارئ أمام نصّ جامدٍ وفاعلية القراءة هي التي تحوّله من ذلك الجمود إلىٰ واقعيته وحركته. يستحضر فعل القراءة كل ما القبليات التي لدىٰ القارئ في عملية الإنتاج التي تتم بينه وبين النصّ، في محاولة منه لتحديد المعنىٰ. وعملية القبض علىٰ المعنىٰ لا تتم إلا في ضوء التسلّح بالعلّة الغائية من التّفسير، وكأننا أمام صناعة لا يتقنها إلا المفسّرون أولئك الذين أوكلت إليهم مهمة التفكير في النصّ ومحاولة كشف حقيقته، ونُظر

إليهم، علىٰ الدّوام، بأنّهم الأقرب إلىٰ ذلك الفعل من غيرهم. ولمّا حاز المفسرون تلك المكانة عند أهل عقيدتهم، فقد أصبحوا يجمعون بين الحقيقة والسلطة والتأويل، فهم أقرب الناس إلىٰ حقيقة النصّ لأنهم يمتلكون زمامه وإليهم منتهىٰ فهمه، وهم عند العامة ذوو مكانة عالية فلا رَادّ لسلطانهم المعرفي، وتأويلاتهم إنما هي من العلم الرباني الذي اختصوا به دونًا عن غيرهم، نحن، إذن، أمام ذات إنسانية تعالت بالنصّ المقدس، وأكسبت أقوالها قدسية تكادُ لا تضاهيها إلا قدسية النصّ القرآني نفسه، مع أن الذي يتفحّصُ بعضًا من هذه المدوّنة التفسيرية بشكلٍ موضوعي، قد يجيزُ للسابقين كثيرًا مما وصلوا إليه في اجتهاداتهم، غير أنّ ذلك الاجتهاد لا يعني أن تأويل النصّ قد أغلقَ؛ إذ إنّ «مفهوم **التفسير** يضمرُ يقينًا من أنّ المفسّر قادرٌ علىٰ استخراج المعنىٰ «الأصيل» والمرادِ من المرسِل علىٰ نحو صحيح ومطابق»[1]. وليست عملية التفسير حفظًا للمعنىٰ بقدر ما هي اجتهادٌ في الوصول إليه وتحصيله، ويصح حينها أن نعتبر أن عملية التفسير هي تلك العملية التي لم تنجز بعد. لكن هل هذا هو ما دأبت عليه المنظومة التفسيرية الكلاسيكية؟

نجدُ أنفسنا، ونحن بصدد فهم عملية التفسير أمام ثلاثة مفاهيم، تلوح بنفسها في أفق تأمّل العلاقة الرابطة بين النّص والواقع[2]، **الحقيقة، والتأويل، والسلطة**، تجاذبت هذه المفاهيم النصّ القرآني أيّما تجاذب في المراحل الأولىٰ من قراءته، ولا زالت تفرض نفسها عليه. ومع أن العرب لم يكونوا من قبل أمّة نصّ، فليس يعني هذا أنّهم لم يكونوا أصحاب دين، إذ إن الممارسات الطقوسية التي شهدتها شبه الجزيرة العربية، قبل الإسلام، كثيرة متنوعةٌ، وقد تركزت هذه الممارسات قبل الإسلام في مكة، وأتاحت شرطًا ثقافيًا وموضوعيًا لبداية الدعوة

---

(١) عبد الإله بلقزيز، **الديني والدنيوي: نقد الوساطة والكهنتة**؛ (بيروت: منتدىٰ المعارف، ٢٠١٨)، ص١٣٧.

(٢) انظر: طيب تيزيني، **النص القرآني: أمام إشكالية البنية والقراءة**، (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧)، ص٣٧.

المحمدية، بالإضافة إلىٰ شروط اجتماعية واقتصادية، خصّصت الدعوة في قريش، ومن قريش في بني هاشم[1]. «والحق، إن القرآن هو واحد من النصوص الأكثر إثارة وتأثيرًا في تاريخ البشرية، حتىٰ الآن. فهو قد فرض نفسه علىٰ الجميع، علىٰ نحو أو آخر؛ مما جعل الكثير من هؤلاء يتصدون للبحث فيه نشأة وتأسيسًا وتبلورًا وتحولًا، بما في ذلك تفحص مصادره التاريخية واستشراف آفاقه المستقبلية. وقد فعل هؤلاء ما فعلوا منطلقين من مواقع منهجية ومعرفية واعتقادية متعددة ومتباينة، وكذلك آخذين في الحسبان واحدة أو أخرىٰ من المسائل والمشكلات القرآنية، التي كانت تفصح عن نفسها وتبرز في سياق التغيرات والتحولات، التي لحقت بالمجتمعات أو بالمجموعات البشرية المعنية، في مرحلة تاريخية أو أخرىٰ» [2]

١- صارت النّصوص التفسيرية تضعُ نفسها في مقام النصّ القرآني، ذلك من ناحية القداسة التي يفرضها كنصٍّ موحىٰ به، وإن كانت الغاية من كل تفسير هو محاولة سبر أغوار النصّ ومحاولة كشف **حقيقته**؛ فالنصّ الدينيُّ فاعلٌ في التّاريخ يتركُ أثره في ذهن مَن يعتقد به، وهو يكْتَنِفُ رؤيةً مطلقة عن العالم، وصورة عن أوله ومآله، وهذا ما يجعله مختلفًا عن كل نصٍّ أدبيٍّ آخر، وههنا، بالذات، تكون **الحقيقة** التي يسعىٰ إليها المفسّر خفيّة دائمًا، لا تُظْهِرُ نفسها كاملة، وإن كانت الوسائل والمناهج التي يوظفها قد أثبتت فاعليتها علىٰ نصوص أخرىٰ، الأمر الذي تستحيل معه النظرة المنهجية إلىٰ مجرّد إمكانية أو مقاربة للنصّ، ولا تحتويه إلا من جانب من جوانبه ويصير بالتالي كل حديث عن حقيقة النصّ حديثًا عن رأي في النصّ ليس إلا، والغاية التي يَرُومُهَا المُفَسِّرُ لا تَعْدُو أن

---

(١) انظر: خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلىٰ الدولة المركزية**، (بيروت: الانتشار العربي، ١٩٩٧)، ط٢.

وانظر: هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، ترجمة، خليل أحمد خليل، (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ط٤.

(٢) طيب تيزيني، **النص القرآني: أمام إشكالية البنية والقراءة**، م. س. ذ، ص٣٩.

تكون تقريبية إلىٰ الفهم؛ فحقيقة النصّ هي ما لم يدرك بعدُ، ولذلك فُتحَ باب الاجتهاد علىٰ مصرعيه لمّا آذنت الثقافة العربية الإسلامية بشكل مبكر بدنو الفكر المنغلق؛ فهذا أبو حامد الغزالي يعلنُ بشكل واضحٍ عن موت طال علوم الدين حينما كتب إحياءه، وأعقبه ابن رشد بمؤلفه الشهير بداية المجتهد ونهاية المقتصد[1]، لقد حرصَ المثقفون علىٰ ضرورة تجديد علوم الدين، وذلك مخافة أن يتم الاستحواذُ عليها أيديولوجيًا، وتستخدم علىٰ غير ما وُضِعت له.

٢- يقع **التأويل** الذي تفرضه الذات المفسّرة، بمنزلة التَّمَثُّلِ، لأن النصّ إذ هو من بيئة القارئ والمفسّر فلا يسعه إلا أن يفكّر فيه ضمن ما هو مهيأٌ له، وحينئذ تتقلّصُ المسافة بين المؤوِّل والنصّ المؤَوَّل وسياق التأويل وشروطه، وتضيق إلىٰ حدٍّ يتداخل فيه المعرفيُّ بالذّاتيّ، دون أن يكون **التأويل** خارج دائرة المألوف، بل علىٰ العكس من ذلك فالتأويل إقحامٌ للتمثل ضمن عملية التفكير، بحيث تصير الأحكام المسبقة طرفًا في بناء المعرفة، يتّضح هذا أكثر حين ننظر إلىٰ التفسير الذي يقوم بمقتضاه المفسّرُ بنسبة فهمه الخاص إلىٰ الذات الإلهية الناطقة بالنصّ، والراجحُ أنّ هذا الأمر قد يكون من غير قصدٍ بل الحال أنّه إنما يكون مدفوعًا بإكراه واقعيّ، يتمثل في رغبة التّفهيم التي تتجسّدُ في أفق انتظار المتلقّين، وبما أنّه أقرب النّاس إلىٰ فهم الإشارات الإلهية من غيره. والمفسّرُ بما أنه قارئٌ للنصّ وشارحٌ له، فهو خاضع لعوامل وشروط القراءة الموجِّهة، التي لا تلغي ذات القارئ بقدر ما تستحضرها، وجوبًا[2]، وهكذا يتمّ حصرُ التّفسير في مقصدِ النصّ الذي يتلاءم مع واقع المسلم، الذي يحدّدُ نمط السّلوك الذي ينبغي أن يقتاد به. يضعنا النصّ الديني القرآني أمام جملة من القواعد التي تعيد بناء العلاقة القائمة بين النصّ وقارئه، وقد صيغت هذه القواعد علىٰ شكل علوم حدّدَت دائرة المعنىٰ بما يتوافق مع استراتيجيتها المتحكمة في الواقع، ويحصُل أن تتسع دائرة المعنىٰ وتفيضُ حتّىٰ يخرج عن دائرة المألوف، كما هو الحال مع

(١) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**؛ (القاهرة: دار الحديث).

(٢) عبد الإله بلقزيز، **الديني والدنيوي: نقد الوساطة والكهنتة**؛ م. س. ذ. ص١٤٩.

التأويل العرفاني، أو أن يضيق ذلك التأويل ليلتزم بحرفية النصّ وحده ولا يتعدّاه.

٣- تنشأ سلطة التفسير من خلال صورتين اثنتين: **الصورة الأولىٰ ثقافية معرفية**، يكون بمقتضاها المفسّرُ أقرب الناس من غيره فهمًا للنصّ ومراده، والأعلم بقصد الله، فيكون نهجه وتكون معرفته لا تقلّ شأنًا عمّا يقوم به النبيّ حين يُفسّر القرآن. من هذه الزاوية يصبحُ عملهُ في تجديد الفهم من عمل المصلح الذي يختصُّ بتجديد أمور الدين، وهو علىٰ وعي تام بأن السلطة التقديرية التي يختصّ بها تستمد مشروعيتها من النصّ القرآني. ولذلك كان للتفسير مكانته التي لا يمكن إغفالها بين العلوم الشرعية التي نشأت حول النصّ، وعنه استَقلّت علوم أخرىٰ. والمفسّرُ جامع للعلوم في أصنافها، وعالم بأحكام النصّ، ومن خلال تلك الصّورة يستمدّ سلطته الرّمزية، ويصيرُ سلطانه علىٰ الناس أكثر من غيره، إلىٰ حدّ أن المكتبة التّفسيرية هي الأوسعُ نطاقًا بين ما كتب في العلوم الشرعية؛ وأما الصورة الثانية، **فسياسية أيديولوجية**، يرجع الأمر في هذا المقام إلىٰ ما فعلته السياسة في تاريخ الإسلام، وما حددّته الأيديولوجيا الحاكمة من نطاق للتفكير، حتّىٰ سيّجت حقول المعرفة بمعايير الوثوقية، وما كان في حكم الاجتهاد بالنسبة إلىٰ المفسرين، صار نسيًا منسيًّا، فاستحكم بذلك الواقع في مضمار المعرفة والعلم، وزكته الأزمات التي انهالت علىٰ المسلمين منذ القرن الخامس الهجري وما بعده، وأشدّها ما جاءت به الحروب الصليبية، «ولقد لا يغرب عن بالنا ما كان لعامل تدخُّل السلطان السياسي في إنتاج الأفكار من أثرٍ سلبيّ في توليد هذه **السيرورة التراجعية**؛ فلقد أتي انتصارُ السلطة لمقالات عقائدية بعينها، ومحاصرتُها أخرىٰ والتضييقُ عليها، يمثّل مسلكًا غير دافعٍ نحو تقدُّم حركة الاجتهاد وحمايتها، حتىٰ أنّ دارسَ تاريخ الفكر الإسلاميّ لا يملك أن يمنع نفسه -وهو يفكّر في ظاهرة ظهور أفكارٍ ومذاهبَ بعينها علىٰ أخرىٰ وفشوِّ هذه واضمحلال تلك- من أن يرُدَّ الظاهرةَ إلىٰ **عوامل السياسة**، في أحيان كثيرة منها، إلىٰ عوامل المعرفة»[١]

(١) المرجع نفسه، ص١٧٤.

لم تكُن مسألة رفع النصّوص التفسيرية إلىٰ مقام القداسة من باب غلق باب الاجتهاد فقط، بل لقد أسهم هذا التقليد الذي دأبت عليه أغلب دوائر المعرفة الإسلامية، في إحلال النصوص الثواني مكانةً تضارع بها النصّ الديني في قداسته، وأصبح الاعتراض علىٰ تلك النّصوص اعتراضًا علىٰ حُرمة النصّ القرآني نفسه، وقد سمح بهذا الأمر ما يمكن الاصطلاحُ عليه **بالمأسسة الدينية** [1].

(١) المرجع نفسه، ص١٧٥.

بيبليوغرافيا الدراسة

الكتب المقدّسة:

- القرآن الكريم
- الكتاب المقدّس

المراجع والمصادر العربية

- أحمد خلف الله، محمد، **القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة**؛ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣).

- إيزوتسو، تويشيهيكو، الله **والإنسان في القرآن**؛ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

- بارت، رودي، **محمّد والقرآن**؛ تر: **رضوان السيد** (الإمارات: مؤسسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩).

- بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**؛ ط٣، (لبنان: دار العلم للملايين، ١٩٩٣).

- بلقزيز، عبد الإله، **الدولة والدين: في الاجتماع العربي الإسلامي**؛ (بيروت: منتدىٰ المعارف، ٢٠١٥).

- بلقزيز، عبد الإله، **الديني والدنيوي: نقد الوساطة والكهنتة**؛ (بيروت: منتدىٰ المعارف، ٢٠١٨).

- بلقزيز، عبد الإله، **نقد التراث**؛ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤).

- بن خلدون، عبد الرحمن، **مقدمة ابن خلدون**؛ (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٨).

- تيزيني، طيب، **النص القرآني: أمام إشكالية البنية والقراءة**، (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧).

- الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**؛ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).

- جعيط، هشام، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، ترجمة، خليل أحمد خليل، (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠).

- جولد تسيهر، إجنتس، **مذاهب التفسير الإسلامي**؛ (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٥).

- حسين، طه، **من تاريخ الأدب العربي**؛ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٠).

- حوراني، ألبرت، **الفكر العربي: في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩**؛ ترجمة: كريم عزقول، (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧).

- خلف الله، محمد أحمد، **الفن القصصي في القرآن الكريم**؛ (القاهرة: دار سيناء، ١٩٩٩).

- شحرور، محمّد، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**؛ (دمشق: الأهالي، ١٩٩٠).

- عبد الرحمن، عبد الهادي، **سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني**، (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٨).

- عبد الكريم، خليل، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، (بيروت: الانتشار العربي، ١٩٩٧).

- الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**؛ (القاهرة: دار الحديث).

- فضل الله، محمد حسين، **الثبات والتحول في القراءات المعاصرة للقرآن**؛ (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي).

- القطان، مناع، **مباحث في علوم القرآن**؛ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٥).

- مجموعة من المؤلفين، **دروس البلاغة**؛ (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٢).

- مقبول، إدريس، **الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم: في رؤية إسلامية**؛ (نسخة إلكترونية).

- نولدكه، تيودور، **تاريخ القرآن**؛ (بيروت: كونراد - أدناور، ٢٠٠٤).

- النّيفر، احميدة، **الإنسان والقرآن وجهًا لوجه**؛ (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠).

المراجع الأجنبية:

- Arkoun Mohamed, ABC de l'islam: Pour sortir des clôtures dogmatiques, ABC Religion (Paris: Gaucher, 2007).

- Clair Tisdall, W. St.. The Original Sources of the Qur'an, *Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1905.*

- Derrida Jacques, De la grammatologie, *(Paris: Les éditions de minuits, Collection Critique, 1967).*

- Ricoeur Paul, Du texte à l'action Essais d'herméneutique, *(Paris: Collection Esprit/ Seuil,1986).*