

إشكالية قراءة النص التراثي العربي في ضوء الحداثة وما بعدها

د- هواوي نهيان

أستاذ محاضر قسم-أ-

البريد الإلكتروني: houaouinahyane@gmail.com

قسم اللغة والأدب العربي

كلية الآداب واللغات

جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي-

د- بلحاج عباس

أستاذ محاضر قسم-ب-

البريد الإلكتروني: abbesde22@gmail.com

قسم اللغة والأدب العربي

كلية الآداب واللغات

جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي-

ملخص:

إذا كانت الحضارة تتركز حول "النص" فلا شك أن التأويل يمثل آلية من أهم

آليات القراءة في إنتاج المعرفة. ويدعونا اليوم التأويل

المطبق Herméneutique Appliquée ، ليس فقط إلى تطبيق

subtilitas applicandi أورغانون منهجي وإبستمولوجي في قراءة

التراث الإنساني، وإنما أيضا إلى تشكيل وعي تأويلي conscience

herméneutique. قوامه الحس التاريخي والنقدي في تناول

موضوعات التراث. وعقلانية متميزة subtilitas intelligendi في

فحص أصوله و اكتناه تركيبته يمكن أن تقرأ هذا السؤال قراءة

إبستمولوجية تتحدد من خلالها جملة من الإشكالات المعرفية ، فالإشكالية

الأولى تتعلق بالحداثة و التراث باعتماد الطريقة التفكيكية التي تتناول كل

مصطلح على حده ثم الانتقال بعد ذلك إلى بيان طبيعة العلاقة بينهما من

حيث هي علاقة تكامل أم تضاد ، والإشكالية الثانية تتعلق بالتفسير الحداثي

للنص التراثي، وهنا لا بد من تحديد طبيعة و حدود وموضوعات النص

التراثي ، و الإشكالية الثالثة تتعلق بما أحدثه الحداثيون في بنية النص التراثي من حيث أنهم يعلنون أن عملهم في تحليل وتفسير التراث لا يتجاوز الأدوات الشكلية المنهجية.

الكلمات المفتاحية: النص التراثي، الحداثة، تأويلية، تفكيكية، إشكالية القراءة.

إن إشكالية الحداثة والتراث لا تثير في حقيقة الأمر أي تنافر، فالحداثة حسب المعاجم اللغوية تعني الحديث أو المستحدث من كل شيء ، وهي بهذا المعنى تقابل القديم أو المستقدم من كل شيء ، و لا شك أن إشكالية القديم والحديث لا يمكن أن تفسر إلا من خلال النظر في المكونات العضوية لكل منهما التي تختصر القيم الفكرية والدينية والحضارية الكامنة فيهما و ضرورة استبعاد المعيار الزمني الذي يعد معيارا متجاوزا في هذه الحالة ، وليس هذا حكما اعتباطيا بل حكما تؤيده كل الأحكام التي ذكرها الذين تصدوا للتحليل المفاهيمي لمصطلحي الحداثة والتراث، أما إشكالية التفسير الحداثي للنص التراثي ، فإنها تثير كثيرا من القضايا الجدلية أولها ، أن هذا التفسير ليس واحدا عند الحداثيين على اعتبار أن هؤلاء الحداثيين ينتمون إلى مدارس حداثية مختلفة تختلف في موقفها من النص التراثي ، فمنها ما يعترف بقدسية و مرجعية هذا النص وكونه يمثل قاعدة أساسية للمرجعية التي ينطلق منها في التعامل مع مكونات هذا التراث و تلجأ هذه المدرسة إلى تحديد المناهج والوسائل التي يمكن توظيفها لزيادة بيان عقلانية النصوص التراثية كرد فعل على التفسيرات التقليدية التي لم تستطع الوصول إلى تحديد المضامين و المقاصد التي ينطوي عليها النص التراثي ، و نعتقد أن هذه المدرسة الحداثية كانت هي الصورة الإيجابية للنزعة الحداثية التي تصدت للنص التراثي. و أما أغلب المدارس الحداثية ، فلم تنطلق من قاعدة قدسية و مرجعية النص التراثي، وتبعاً لذلك جعلت هذا النص موضوعاً للتحديث على أساس أنه لا يرقى لمواكبة التطورات الحديثة على مستوى المناهج والوسائل، و كانت النتيجة أن أصبحت الحداثة توجهها منافيا أو مناقضا للتراث ، و من هنا تأزمت العلاقة بين التراثيين والحداثيين ، وخاصة حينما أصبح النص الديني مطية للتحريف تحت مسمى التحديث ، و لا يتسع المقام هنا لتفصيل مواقف الحداثيين من

النص التراثي ، ولكن حسبنا أن نؤكد أن هؤلاء الحداثيين تجاوزوا الدعوة إلى تحديث مناهج تفسير التراث إلى رفض أو نقض التراث و كانت هذه هي ثالثة الأثافي التي حالت دون معالجة الأزمة القائمة بين الحداثيين والتراثيين. أما الإشكالية الثالثة والمتعلقة بما أحدثه الحداثيون في بنية النص التراثي ، فإنها تفسر بمحاولات تحريف النصوص بدعوى تعدد نسخ النص التراثي ، وهي عملية لها ما بعدها ، وستفتح بابا لصدام حقيقي بين دعاة الحداثة و دعاة التراث بالإضافة إلى معاداته للقراءات المؤدجلة المكرسة لخطابات العنف الفكري تلك القراءات التي حولت النص إلى بوق لا يسمع منه سوى أصوات الموجهين، وليس صوت النص، فلحقه غياب كلي لكيوننته، لأنه تم تناوله من منظور مؤدلج، همه الوحيد التكلم باسم النص، و ليس التكلم لأجل النص. و تبرز على خلاف ذلك وظيفة التأويل التي تسعى إلى فهم الواقع فلا فكر خارج الواقع المتضمن لجميع أشكال التعارض والتباين، إذ لا ينبغي حصر دراسة التراث على الماضي، واجترار أفكار أمجاده، فالعلاقة بين الماضي والحاضر علاقة تواصل وجدل تستوجب قراءة الماضي لفهمه وتجاوزه لا لتقديسه.¹

فلا شك إذن كما يرى —حامد أبو بريد- أن التأويل وهو الوجه الآخر للنص يمثل آلية هامة من آليات الثقافة و الحضارة في إنتاج المعرفة وتقودنا قضية التأويل إلى دراسة مفاهيم و مقولات القدامى عن اللغة بجوانبها المختلفة خاصة من الزاوية الفلسفية، والكشف عن الأسس الأنطولوجية بالمعنى الوجودي، والمعرفية التي شكلت هذا المفهوم كما يمكنه بلورة و إنتاج الكثير من المفاهيم النقدية والبلاغية في التراث، وخاصة فيما يرتبط بالتصوفإننا مطالبون أكثر من وقت مضى باستثمار هذا الفضاء الكثيف، والذي يريد أن يعبر عن نفسه أنه نص، عالم يريد أن ينفجر، ولا يمكن تفجيرهِ ونسْفهِ إلا بحضور المثقف اللا-متردد أي المبادر و اللامنهزم، صاحب الموقف، ونشوة المخاطرة تغمره باعتبارها أصل وجوده، وهنا وفي هذه اللحظة بالذات تكمن قيمة و إجرائية التأويل. إن التحدي حسب أبوزيد ليس العمل على حماية التراث من التشتت و الضياع، فالأولوية في

المرحلة التي نعيشها في الزمن الحاضر هو حماية وجودنا نفسه. بعد أن أصبح التحالف بين العدو والقوى الرجعية المسيطرة في الداخل حقيقة بارزة² مثل هذا الوضع خلق نوعا من التحدي المضاعف من قبل مشاريع التنوير، لكن هل نجح العقل الإسلامي في زعزعة أنساق الروح الدوغمانية؟ وهل استطاع إزاحة منطق الانغلاق و الهوية القائم على استعلائية الخطاب الرجعي، والثقافة السائدة بتعبير -أدونيس- هل استطعنا محاكمة العقل والتشكيك في إمكاناته المعرفية ؟ أن المسلم به هو نجاح العقل الإسلامي حاليا في إنتاج قراء و نقاد ممتازين، يتأرجحون بين محنة السؤال، ومهنة المساءلة، من أمثال، حسن حنفي، أركون وأبوزيد (حامد) وعلي حرب... حاولوا على الدوام إيجاد آليات قراءة تجد الحلول قبل انفجار الوضع علينا بقيادة الأنظمة الكليانية Les régimes totalitaires التي تحسن توزيع أساليب الردع والإقناع dissuasion، وإلقاء الخطابات المفخمة Discours emphatiques حول ما يقال على التقدم و الحرية، و الوعي، و الحداثة. وطبيعة النظم و الإيديولوجيات معها تحول النص إلى عالم واحد موحد Monde unique يوحد كل الذهنيات ويتخذ لنفسه طابع الأفتوم Hypotase و إلى نموذج أصلي archétype و يتم اعتباره حقيقة مطلقة، مسيجة بالنظرة/الروح الدوغمانية تضي عليها هالة القداسة، و التبجيلية، وعليه فإنه لا يخفى علينا بأنه ثمة مقدسات جديدة وأديان حديثة هي الإيديولوجيات، إذ الفكر الإيديولوجي تغلب بصورة جلية على الفكر العلمي.³

ولا تخلو منهجية عبدالرحمن في قراءة التراث من جوانب نتفق معها ونؤسس عليها، وجوانب أخرى نختلف معها ونعيد التفكير فيها، فمن إشكاليات منهجيته في قراءة التراث التعالي به عن النقد بزعم خصوصية الأدوات التي أنتجت مضمونه، وأنه لا يستقيم إخضاع مضامين التراث لأدوات تم إنتاجها في غير بيئته، ورأي في اعتماد العقل الحداثي على آلية نقد النصوص تقليدا للدراسات الغربية في محاولتها رد النصوص إلى سياقاتها التاريخية المنتجة لها، فهو يعتقد اعتقادا جازما بأنه لابد من أن

يقوم التراث ويُنفذ بحسب الأدوات التي استخدمت في إنتاجه، حتى يُعرف هل استوفى شرائط هذه الأدوات أم لم يستوفها.. وأنه لا يجوز الاعتماد على أدوات أخرى لم تُنتج مضمونه إلا على سبيل المقارنة لا على سبيل التحقيق. فشكك في جدوى قراءات الحداثيين للتراث، ووصفها بمحاولات تنقية أو استصلاح أو عقلنة للتراث، باعتبار أنّ قسما قليلا منه فقط ينسجم في رأيهم مع روح العصر، فقراءات الحداثيين للتراث قراءات مقلدة، وليس لها من الحداثة شيء؛ لأنها تنقل وسائل وأدوات تخص الغرب وحضارته وتاريخه، وإن كان يتفق معهم في حاجتنا إلى نهوض الإسلام إلى تجديد قراءة التراث، ولكنّه تجديد ينبغي أن نبدع فيه، فنأتي من عندنا بأدوات وآليات يحددها تاريخنا وتراثنا أي مجالنا التداولي الخاص بنا، فيتناقض عبد الرحمن مع نفسه حين يتحدث عن الإبداع، وفي الوقت نفسه يُلزم بأن نستولد من التراث وسائلنا في تحديث هذا التراث، ويجعل القراءة الحداثيّة مقيدة بما يجب وحيث يجب.. فما انتهى له الدرس اللغوي الحديث مثلا ليس نتاج فكر إنساني عام يصلح لدراسة النصوص العربية، فيستعلى بنصوص وخطابات التراث عن الخضوع لتلك النظريات اللغوية الحديثة، ويرى أنّ أدوات ووسائل القدامى هي الأجدى في التحليل والفهم ليس لشيء سوى لتراثيتها.

إنّها الإشكالية التي تغلب عليها الشيخ عبد القاهر الجرجاني، فتفرّد عن معاصريه بتجديد ما زلنا نحتفي به إلى يومنا، وعجزنا نحن عن مواجهة إشكالية المنهج فلا تعدو قراءتنا للتراث عن كونها عكوبا على القديم نقلا وترديدا فحسب، وإذا كان عبد القاهر قد أفاد لا من جهود سابقه فقط، وعلى رأسهم "القاضي عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي"، بل من إنجازات "أرسطو" اليوناني في كتابه "الشعر" و"الخطابة"، فإنّ واجبنا كباحثين معاصرين أن نفيد من إنجازات المناهج الحديثة المعاصرة في "اللسانيات" و"علم تحليل الخطاب" و"السميولوجيا"، و"السرديات" إنّ التخوّف من هذه المناهج في دراسة التراث بدافع الخوف من الخطأ يتنافى مع الإسلام الذي جعل للمجتهد المخطئ أجرين، والتخوّف منها بدافع من الوقوع في التبعية يعكس ضعفا في الثقة بالنفس، ويوهم بقداسة التراث وتعالیه عن كونه اجتهادات صاغها القدامى في الوقت الذي نُقرّ فيه بنفي

القداسة عنه وقابليته للنقد، القراءة الواعية للتراث لا سقف يحدّها ولا شروطا تعوقها سوى "التمكّن" المعرفي أي تمام العلم بشروط وأدوات "المعرفة" والتمرّس بأدوات البحث ومناهجه حسب المواصفات التي وصل إليها التقدّم المعرفي في عصر الباحث. وليس معقولاً، ونحن في القرن والحادي والعشرين، أن نتمسّك بشروط وقواعد القراءة العلمية التي وضعها أسلافنا تمسّكا حرفياً، ونتجاهل تطوّر أدوات المعرفة في عصرنا هذا. "إذا كانت علوم اللغة والبلاغة وعلوم القرآن من العلوم الأساسية التي اعتبر أسلافنا -على حق- أنّ الإلمام بها شرط من شروط التأهّل للاجتهد والقراءة العلمية المنتجة. فهل معنى ذلك أن نتمسك بمستوى علوم اللغة والبلاغة في القرن الخامس أو السادس الهجريين، وأن نتجاهل مستوى التقدم المذهل الذي تحقّق في مجال هذين العلمين! لماذا لا نستفيد في المنجزات المتغيرة للعلم والمعرفة في قراءة النصوص اللغوية والخطابات الفكرية⁴.

غير أن ما يؤسس لجدوى القراءة الفاعلة للتراث هو الانطلاق منه كمطية أساسية قصد بلوغ أقاصي الحداثة الغربية كما يكتب الجابري : "فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه الخاص، ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصراً لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن، إن إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته، أو حتى في إعادة بناءها، وجعل المقروء معاصراً، وجعله معاصراً معناه وصله بنفسه معناه فصله عن "الفكر العربي الحديث والمعاصر"⁵، حيث اتخذ من علوم الآخر وتراثه نموذجاً يحتذيه، و في الوقت ذاته ضارباً بعرض الحائط التراث باعتباره سبباً في تخلف الذات العربية، غير أنه يدعو إلى الانفتاح المشروط بحقائق ما للذات العربية من تمايز وخصوصية، حي فيه ولا تذوّب الأمر الذي يجعلها

مستقلة نسبيا عن هذا الآخر، ولا تمفي منجزاته، وهو في الوقت عينه يدعو إلى تكرار هذه العملية، التي قفز السلف التراثي مع الحضارات كحضارة اليونان والفرس وغيرها، عندما أفادت هذه الذات التراثية من هذه المنجزات وزادت في عملية تطويرها، "لأن العقل إذ ينظر في الأصل ويقرأ النص إنما يتأمل تراثه وتاريخه، ومغايرته لنفسه، إنما يعني في الوقت نفسه إعادة اكتشاف للأصل وإعادة بناء للذات، فالتجديد هو حقا إعادة بناء.⁶

هذه الإشكالية التي دأب جل المفكرين و النقاد العرب المحدثين، تفعيلها وفق شروط النهضة المعرفية التي تنشدها الأمة العربية في كافة الآلات والأصعدة، الأمر الذي حدا بعلي حرب مثلا أن ينظر إلى العلاقة القائمة بين الذات القارئ وتراثها نظرة نسبية وتكميلية في آن معا، خاصة إذا زالت الحدود المائزة بين هذه الذات وموضوعها وغدا الموضوع هو الذات، والتحامهما هو من يصنع هذا النسق التصاعدي للفكر والاستمرار، يكتب عليحرب قائلا " ...إذا كانت المعرفة تفرضالمغايرة، مغايرة الذات لذاتها، فلا محيص لمن ينظر في التراث⁷، "تؤكد فاعلية القراءة الهادفة للتراث من منطلق الأهمية الكبرى التي يتمتع هذا الأخير على ساحة الفكر المعاصر وباعتبار التراث أي تراث سواء أكان فلسفيا أو نقديا أو دينيا، فتتجاوز الذات موضوعها وتخرج من شرنقتها لتجعل من الموضوع ذاتا ومن الذات موضوعا، في قراءة تجعل هذا الهرم الفكري والمعرفي بمثابة الحماية قصد كنه أسرارها القابل للقراءة والمساءلة، وإعادة التأويل في منطوقاته وخباياه، لأن التراث من موجودات الذات ومن الركائز الأساسية التي تمنح الذات منها وجودها وفاعليتها إذ "لا يمكن للثقافة أن تتجدد ما لم يقف العقل على تراثه وتاريخه من مسافة من نفسه، وما لم يحصل له وعي مغاير بذاته، فيرى تدخلات راهنية، بكل شروطها وأبعادها ويرجع إلى نفسه بعد صيرورته ومغايرته⁸. "ينتصر علي حرب لهذا النوع من القراءة التأويلية للتراث، التي تلغي الفوارق بين الذات والموضوع وتنفي التمايز على أساس إيديولوجي أو مذهبي أو انتماء عقدي أو ديني، ذلك أن القراءة التأويلية "تستبعد التصنيفات الشائعة والمألوفة للأفكار والنصوص والعلماء والمؤلفين، إلى عقلي ونقلي، وأصيل ودخيل، وأصالة وحادثة، ومثالي

ومادي، وذاتي وموضوعي، وعلمي وغير علمي، ورجعي وتقدمي، ليس لأن هذه الثنائيات لا حقيقة لها ولا تعبر البتة عن واقع الفكر، بل لأن هذه لها وتعيد بذلك تعريف القراءة تتحدى تلك التصنيفات إذ تتأملها بل تتأول المصطلحات والمفاهيم. "ثم جاءت مرحلة (ما بعد الحداثة) لتكون أكثر إيغالا في هذا الموقف الثقافي؛ إذ أقامت فلسفتها الحداثية على (هدم التراث) أو الخلاص منه تمامًا، وكأنه المبنى الخرب الذي يحتاج إلى الإزالة الفورية.

وكان لكل مرحلة من هاتين المرحلتين وجهة نظرها، ومنطقها، وحججها، ثم كانت المفاجأة في مرحلة (بعد ما بعد الحداثة) التي أهملت المقولتين السابقتين، مؤثرة مقولة (الانعكاس) التي تربط مظاهر التقدم الحضاري الراهن بالجذور الأولى، أي أن المرحلة استردت للتراث حقه في أن يكون شريكًا في لحظة الحاضر دون قطيعة، ودون هدم، لا بوصفه دخيلًا غريبًا، وإنما بوصفه شريكًا ممهدًا، وربما يتوافق هذا مع المقولات التراثية: (لا جديد لمن لا قديم له)، و(كل قديم كان جديدًا في زمنه)، و(لا أبناء دون آباء)، وهو ما يمكن أن يساعد في أن تستعيد الجمالية والبلاغية بكل بعديهما التراثي والحداثي مكانتهما الأدبية مرة أخرى.

ولعل كل ذلك يفسر لنا بعض التحولات الإبداعية الأخيرة؛ إذ مع استعادة الاحترام للتراث، استعادت بعض التقنيات التي هجرها الإبداع احترامها مرة أخرى؛ إذ أخذت النصية تحاصر الغموض، وتحوله إلى طبيعة شفافة، واتجهت إلى (المجاز الحياتي)، واستعاد النسق السردي طبيعته المحفوظة في التسلسل والترابط، وحجم الفجوات الزمنية والمكانية، ولاعم بين الشخص ووظائفها السردية، ثم لاعم بينها وبين مجمل الوقائع، مع اختصار تقنيات (علم السرد) حفاظًا على النصية من تكاثرها المدمر، وهي تقنيات جاوزت خمسين تقنية لاحقت الزمان والمكان والشخص واللغة على نحو تفتيتي لا يقبله منطق الإبداع، ولا تقبله الذائقة الفنية الجمالية.⁹

إن مقولتنا عن استعادة التراث لبعض حقوقه الشرعية تدعونا إلى التوقف السريع أمام بعض المناهج النقدية الحداثية الوافدة؛ للكشف عن موازي نهج التراثية، على أن يكون في الوعي دائمًا: أن هناك مفارقة ضرورية بين ما

تقدمه الحداثة وما يقدمه التراث، نظرًا للسياق الحضاري والثقافي المغاير تاريخيًا.

وربما كانت (الأسلوبية) (من أهم المناهج النقدية الوافدة، والتي فرضت سيطرتها على الخطاب النقدي العربي في سبعينيات القرن الماضي، وإن كانت جذورها الوافدة ترجع إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

ومن المناهج التي جاءت في زمن الحداثة وكان لها قبول مؤثر في الخطاب النقدي العربي: (التداولية) (وكانت بداياتها في المنشأ موازية زمنياً للأسلوبية، أي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ومع تأسيسات دي سوسير -أيضاً- عن (اللغة والكلام) وقد تتابع الباحثون على هذه الركيزة بالشرح والتفصيل والإضافة وصولاً إلى: (هوسرل وأوستن وسيرل)، وقد حلت في الساحة العربية في سبعينيات القرن الماضي بوصفها رد فعل على البنيوية التي أغلقت النص على نظامه الداخلي، ويمكن القول: إنها كانت -أيضاً- رد فعل على ما أسسته الحداثة عن اللغة داخل النص وخارجه، فهي خارج النص مهمتها التوصيل، وداخله مهمتها أن توصل ذاتها، أما عند التداوليين فهي محكومة بمجموعة من الركائز التي تحدد مهمتها داخل النص وخارجه:

أولاً- السياق الخارجي بكل محتوياته من المتكلم والمتلقي والرسالة اللغوية والزمن والمكان، وداخل النص بكل أدواته الإنتاجية؛ مثل: الضمائر، والإشارة، والموصول، والخبر، والإنشاء.

آخر مناهج الحداثة التي نطل على منجزها في هذا العرض الموجز: (النقد الثقافي) الذي حل في الثقافة النقدية العربية في زمن (ما بعد الحداثة) متكئاً على مصطلحين مركزيين، هما (النسق والسياق)، والحق أن كثيراً من الباحثين قد خلطوا فيهما، وغاب عنهم أن النسق مكانه الصحيح داخل النص، وأن السياق مكانه خارجه.

وقد آثرت -في دراستي- تعديل المصطلح، من (النقد الثقافي) إلى (القراءة الثقافية)؛ لأن مفهوم مصطلح (النقد) ينتهي بالناقد إلى إصدار أحكام القيمة على النص بالجودة أو الرداءة، وهذا الحكم يمتد من النص إلى الثقافة التي

أنتجته، أما القراءة فإنها تقوم بالتحليل والتأويل والتفسير، دون إصدار أحكام القيمة التي تكون ظالمة للثقافة في معظم الأحوال.¹⁰

والمصطلح في صورته الوافدة تعامل مع النص بوصفه مجموعة أنساق رمزية تشير إلى أفكار ووقائع وأحوال غائبة عن النص، لكنها تدخلت في إنتاجه على نحو غير مباشر، وهذا التدخل يحرك النص حركة أمامية مرتبطة بالنظر إلى الخلف ومخلفاته الثقافية الظاهرة والمضمرة، والواضحة والخفية، والجزئية والكلية، والفردية والجماعية، والهامشية والمتنّية.

الهوامش

- 1-يشير نصر حامد أبوزيد بهذا الصدد على أن إصراره في استخدام مفهوم التأويل إنما هو بمثابة العودة إلى الأصل. إن كلمة تأويل هي التي استخدمها قدامى المفسرين أمثال محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ) الذي أطلق على كتابه "في التفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن" قليفراقاً للأحبة: "صدغفالفؤادلايلتنمأبداً".
- 2 -أبوزيد، نصر حامد-. مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن.- المركز الثقافي العربي، 1991. ص 144
- 3 -حرب، علي-. نقد النص.- المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1993.- ص 218.
- 4 - د. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص ص 7، 8.
- 5 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 6.
- 6 -علي حرب:التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 11.
- 7- نفسه، ص 10.
- 8- نفسه ، ص 11.
- 9- محمد عبدالمطلب، البلاغة والأسلوبية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م، ص 25 وما بعدها.
- 10- القراءة الثقافية – محمد عبدالمطلب – المجلس الأعلى للثقافة، 2013م، ص 20.