نقدُ النَّصّ *

سامي الصلاحات **

الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات، قام المؤلف من خلالها بنقد مجموعة مختلفة ومتباينة من الشخصيات والرؤى، ويبدو للقارئ للوهلة الأولى أنه لا توجد أي علاقة بينها، سوى أن مؤلفها واحد، ولكن في الحقيقة وكما نوه المؤلف، فإن جميع المقالات التي تضمنها الكتاب تدور حول نقد النقد، أي أن المؤلف ينتقد في مقالاته عدد من الكتّاب وأفكارهم أو كتاباتهم التي قاموا هم بدورهم بنقد نص ما من النصوص فيها، ومن هنا جاء اسم الكتاب **نقد النص**، فهي إذاً محاولة منه لربط المقالات بعضها البعض، بالرغم من اختلافها فكرياً، كما يقول:" إنما هي مقالات مختلفة كاختلاف الإسلامي محمد عمارة والماركسي صادق جلال العظم، أو متباعدة كتباعد النص القرآني عن فلسفة جيل دولوز" [انظر: ص ٧].

---

* حرب، علي، **نقد النّص** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٥م).

** دكتوراه في أصول الفقه من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠١، وأستاذ مساعد بكلية الآداب والعلوم، جامعة زايد، دولة الإمارات العربية المتحدة.

يقع الكتاب في (٢٨٣) صفحة من الحجم المتوسط، وهو في طبعته الثانية ١٩٩٥، وذلك بعد نفاذ الطبعة الأولى منه سنة ١٩٩٣، وقد تكفل بنشر هذا الكتاب المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء.

عـــــــرض الكتاب

في المقدمة التي تصدرت صفحات الكتاب، وحملت وهو **من نقد العقل إلى نقد النص**، يتطرق المؤلف للحديث عن بعض النقاط المهمة التي تساعد على نقد النص، فهو يرى أن للخطاب حجاب تُحجب وراءه الحقيقة، ولذلك استخدم المؤلف واستثمر عدداً من القواعد والأدوات المفهومة في نقده للنص ومنها، [انظر: ص ١١-٢٥]:

- **النصوص لديه سواء:** حيث قال " لا يهم الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذي يهم كيفية بناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله".
- **كينونة النص:** هنا يعتبر المؤلف النص ميداناً معرفياً مميزاً، فكينونة النص تعني أن ينتقد النص في حد ذاته ، لا أن نحيله إلى مؤلف ولا إلا واقع.
- **حقيقة النص:** فنقد النص يتكشف عن نقد للحقيقة واستكشاف للكائن، فالحقيقة هي جوهر النص .
- **استراتيجية النص:** يقول المؤلف " للنص ألاعيبه السرية وإجراءاته الخفية".
- **آليات الحجب:** يشير المؤلف إلى أن النصوص وكاتبيها يستخدمون العديد من الأدوات والمفاهيم التي تساعد على التضليل والمخاتلة في داخل النص، بحيث يكون هناك هدف معين للنص يقوم على أساسه، ولكن هذا الهدف يظهر أحياناً ويختفي أحياناً أخرى في تناغم مع حركة انزلاق المعاني.
- **قوة النص:** تكمن قوة النص في نظر المؤلف، في عدد الاستراتيجيات التي يستخدمها النص، مثل الحجب، والنسخ والتبديل.
- **قراءة النص:** يخضع المؤلف النص للتفكير والتمحيص، حيث تتحول القراءة من قراءة المكتوب فقط إلى قراءة المسكوت عنه، أو ما يحاول المؤلف إخفاءه في النص.
- **الحقيقة والسفسطة:** يقول المؤلف:" بهذه الطريقة أقرأ بدوري ما أقرأه من النصوص، إني أتجاوز ما يريد المؤلف قوله أو إثارته للكشف عما يقوله و لم يفكر فيه عندما ينطق ويفكر".

● **الحقيقة والرمز:** يحاول المؤلف عند قراءته للنصوص، تحليل الرموز والتحرر منها، ليصل إلى حقيقة النص.

وفي ختام المقدمة يشير المؤلف إلى ملاحظتين مهمتين أراد أن ينبه القارئ إليهما، الأولى أنه أورد العديد من العبارات والصياغات التي سوف تتكرر في كتابه كثيراً، وكان هذا اعترافاً منه "إن هذا الأسلوب يعد عيباً في الكتابة لما فيها من استهلاك للمعاني".

الثانية أن فكرة نقد النص لم تكن وليدة أفكاره، إنما سبقه إليها العديد من الكتّاب العرب والغرب، وكذلك من القدماء والمحدثين.

حسن حنفي

ابتدأ المؤلف بحسن حنفي، حيث تحدث عن بعض مؤلفاته المتمثلة في كتابه **من العقيدة إلى الثورة**، ولا سيَّما من خلال عنوانين مهمين، [انظر: ص ٢٧]:

حسن حنفي ثائراً: إذ يرى المؤلف أن كتاب حسن حنفي **من العقيدة إلى الثورة**، يتناول مشروعاً فكرياً ضخماً، يحمل عنواناً عاماً هو **التراث والتجديد**، فتناول فيه حنفي الموقف من التراث الإسلامي.

في هذا الكتاب – كما قال المؤلف– ، تظهر ثورة حنفي جلية في مقدمة كتابه، حيث أنه رفض المقدمات التقليدية في علم أصول الدين والإسلام، لأنها مقدمات إيمانية خالصة ذاتية تصدر عن الغيب، وهو يرى أن المعرفة لا تأتي بوصفها وحياً أو إلهاماً إنما تأتي عن طريق التأمل في المعطيات الفكرية الواقعية. كما أنه نقل محور الاهتمام من الله ورسوله، حيث كان يرتكز البحث ويدور في العلوم التقليدية إلى الإنسان. وهو كذلك ينتقد نظرة القدامى إلى الوحي والرسول، فهو يرى أن تأثير النبوة قد انتهى، وأن العقل أصبح قادراً على بلوغ اليقين وعلى تحقيق رسالة الإنسان.

وهناك مسألة أخيرة يثور لها حنفي وهي مسألة الألقاب التي أطلقت على العلماء القدامى، مثل الإمام القطب، وحجة الإسلام، والعلامة، والحبر، فهو يرى أن هذه الألقاب التي صاحبت العلماء تنفي الصفة التي تؤكد عليها، والدليل على ذلك أنهم لم يستطيعوا أن يقفوا في وجه الاحتلال مثلاً، فهم إذاً لا يستحقون هذه الألقاب لأنهم لا يتصفون بها.

وقد حاول حنفي أن يقلب كل شيء في العقيدة، وذلك بالتحرر من مقدماتها الإيمانية وأسسها الثابتة، من أجل إعادة البناء والتأسيس، ولذلك يقول بأنه سيبدأ

كتابه "من العقيدة إلى الثورة " أو " باسم الأمة والأرض"، وليس كما يبدأ القدماء كتاباتهم باسم الله الرحمن الرحيم.

فالمؤلف ينتقد أفكار حنفي، ويعده يقدم نفسه بوصفه فقيهاً يحاول أن يجدد دين المسلمين، وهذا هو الفصام بعينه. [انظر: ص ٣٠].

حسن حنفي مستغرباً: تحدث المؤلف عن الكتاب الذي صدر لحسن حنفي بعنوان **مقدمة في علم الاستغراب**، فالاستغراب الذي يريد أن يؤسس له حنفي هو علم غرضه تحويل الغرب إلى موضوع للدراسة بعد أن كان ذاتاً للدارسة.

انتقد المؤلف بعد ذلك حنفي في حديثه عن نظرائه من المفكرين العرب الذين يدعوهم بإخوانه وأصدقائه، فهو يكتفي بذكر أسمائهم في الهوامش، وهذا التهميش للمفكرين العرب يصدر من موقف مماثل لنظرة الغربي للشرقي بوصفه هامشاً أيضاً، وهذا يعد استعلاءً من جانب حنفي على نظراءه، إلا أن المؤلف لما امتدح قوة نصه وبراعة أسلوبه، انتقد نرجسيته التي تظهر كثيراً، وهي حب الذات والظهور، وهذا واضح جلي من خلال تهميشه لبقية المفكرين.

وقد قدم حنفي تصنيفاً للفلاسفة أكثر من كونه قدم دراسة لتكوين العقل الأوروبي، وعرض المذاهب دون أن يبين أثرها في الفكر العربي المعاصر، وبهذا يكون القصور في اهتمامه بالكليات دون الدخول في الجزئيات. [انظر: ص٣٥-٣٦].

وهو يرى أن حسن حنفي إذا كان يحقق ذاته بمواجهته لمن سواه من الكتّاب، فإنه يصنع حريته بمواجهته العلم عبر الكلمة والفكرة، إنه يرفض الواقع ويقاومه بخلق واقع آخر مواز له أو بديل عنه يمثله النص، وقد يكون النص أكثر واقعية من الواقع نفسه.

وحسن حنفي لا يكتفي بذلك، فهو لا يعد الكتابة مجرد أداة لممارسة حريته أو وسيلة للاهتمام بذاته، ولا يعدها محاولة للخلاص الفردي، بل هي همّ جماعي، إنها مهمة ورسالة ، وأداة لتحرير الأمة والجماعة.

وحنفي يرى في فلاسفة الغرب تجسيداً للثعبان الذي يجب إخراجه من القميص أولاً، ومن ثم وصفه أو قتله ، فهو قام باستعراض الفلاسفة الغربيين وتصنيفهم دون أن يدخل في تفصيلات أكثر، تاركاً المهمة لمن يأتي بعده، وهو حين يصف أو يستعرض الفلاسفة الغربيين أو يتحدث عنهم وكأنهم جنود ينتمون إلى معسكر الأعداء، وهكذا تحدث عنهم بوصفهم ثعابين وأعداء يجب التخلص منهم أو حبسهم. [انظر: ص ٤١].

ويرى المؤلف صحة فكرة حنفي، فهو يرى أنه لابد من التحرر من الفلسفة وألا نكون عبيداً للنصوص، وتستوي في ذلك جميع النصوص، والتحرر من سلطة الغرب،

وأن نضع الفلاسفة الغربيين موضع الدرس والتحليل، لكنه يعاود انتقاد حنفي ومفهومه للفلسفة الغربية، حيث إنها تنطوي على وهم مركب يصدر عن نرجسية فلسفية في عصر أصبحت فيه الذات الفلسفية موضع نقد وتفكيك. [انظر: ص ٤٧].

وينتقد كذلك نظرة حنفي البدائية للأسطورة، حيث إنه يتعامل مع الرقم سبعة بطريقة سحرية يوظفها توظيفاً أسطورياً على نحو ما يستخدم البدائيون الأرقام في قراءتهم للأحداث والواقع، حيث إنه يرى أن للحضارة العربية الإسلامية سبع سنوات سمان أي مزدهرة، وسبع سنوات عجاف أي متدهورة، ويؤكد من خلاله أن علاقتنا بالغرب كانت دوماً علاقة متعاكسة وستكون كذلك للأبد، أي أنه عندما تتقدم الحضارة الإسلامية تتأخر الحضارة الغربية، والعكس صحيح عندما ترقى الحضارة الغربية تخبو نار الحضارة الإسلامية.

وأن حنفي سيطرت عليه إحدى الأوهام الكبرى التي أملت عليه تفكيره، وهي وهم الأنا،" أي الاعتقاد الخرافي بوجود هوية صافية، ولهذا يبني المفكر المصري خطابه في الاستغراب على إقامة قطيعة ما ورائية بين الغرب والشرق". [انظر: ص ٥٠].

محمد أركون بين نصه وشرحه

النموذج الثاني كما يرى المؤلف هو محمد أركون، باعتبار أن مشروعه نقدي في أصله وفعله، وقد صدر له كتاب بالفرنسية هو **من أجل نقد العقل الإسلامي**، وانتقاد العقل كما يمارسه أركون لا يقوم على فحص المعارف والأفكار، وإنما هو تحليل لأنظمة المعرفية والفحص عن أسس التفكير وآلياته، [انظر: ص ٦١].

وأركون يتناول في نقده العقل الإسلامي، والفكر الديني بنوع خاص، فهو لا يتوقف في نقده على الفروع والنتائج ، وهو كذلك لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير، ولا يكتفي بالأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول، أي إلى الوحي القرآني أو" الحديث القرآني" على ما يسميه أحياناً.

ولذلك فأركون لا يستبعد خطاب الوحي من مجال النقد التاريخي، وهذا بين في تضاعف أقواله وفي سياق مباحثه وفي كل كتاباته، فيقول أركون " ينبغي أن نعلم أن القرآن هو خطاب متجذر في تاريخ ديناميكي محسوس"، أي أنه منخرط في التاريخ الأكثر يومية والأكثر اعتقادية، ولكن تاريخيته يتم حجبها وتحويلها إلى نوع من

الخلاص الأخروي، وبذلك فهو يقدم لنا نفسه بوصفه خارجاً عن التاريخ ويعلو عليه، وأركون يحاول أن يكشف تلك الآلية الفكرية التي تحيل التاريخ إلى متعال، والخصوصي إلى كوني، والدنيوي إلى مقدس، وبذلك يحاول أركون تبيان الطابع التاريخي للوحي عن طريق " نزع الهالات والحجب التي تغطي تلك اللحظة لحظة تشكيل الوحي" فيبدو لنا أنه خارج التاريخ والزمن، [انظر: ص ٦٥].

يتفق المؤلف هنا مع أركون في حرية البحث والفكر، وبالتحديد حرية الباحث المسلم على الأخص في أن يقوم بتشريح التراث الإسلامي وتحليله ، فلا ينبغي أن يقف شيء في تحقيق البحث. وإذا كان البعض يعترض على قراءة أركون التفكيكية على أنها تفكك الهوية وتضيع المعنى، ومن ثم يتهم صاحبها بالتخريب الثقافي ويصنف ضمن المنشقين والخارجين، أو المستشرقين والمستغربين، [انظر: ص ٧٢].

ولقد حاول أركون أن يكشف لنا في مبحثه " نحو إعادة توحيد الوعي العربي الإسلامي " أن التفكيك يخدم التوحيد، وقد لجأ أركون بتغيير عنوان كتابه من "نقد العقل الإسلامي" إلى " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، وهذا يدل على حذر أركون في اختيار مصطلحاته ، فهو يتخير بينها بحيث يختار العنوان الذي يؤدي الغرض ولا يثير الحساسية، فالتعامل مع الفكر الإسلامي بوصفه نتاجاً تاريخياً معناه نزع هالة القداسة عن الفكر. ويرى المؤلف أن القارئ لا يستطيع تمييز خطاب أركون من الخطابات الأخرى، وذلك لكثرة اللغات والمناهج التي يستخدمها، وإفراطه في استخدام المفاهيم والأدوات، فأركون في نظر المؤلف وقع أسير مناهج الغير.

كما يصف منهجية كتاباته العلمية بالميوعة، وذلك لأنه لا ينجز قراءة معينة ولا يؤسس ميداناً علمياً ولا يتبنى منهجاً معيناً، بل على العكس فهو يختار المنهجية التعددية أي ذات الاختصاصات المتعددة والمتداخلة، لأنها في نظره أكثر ملاءمة لقراءة التراث الإسلامي والنص القرآني، [انظر: ص ٨٢].

ومن النقد الذي وجهه المؤلف لكتابات أركون، عدم كتابته باللغة العربية، وذلك أنه يرى أن اللغة العربية قد تعيقه عن مواكبة ما يطرأ ويستجد من أدوات فكرية وعلمية. كما أنه يتفق مع أركون في وصفه للقرآن بأنه نص مفتوح على كل المعاني، ولكنه يختلف معه في تقويمه للنص القرآني، وذلك لأنه لا يتأمل هذا الوصف ، ويقارن القرآن مع الأديان الأخرى، ويهمل ما يتميز به القرآن عنها ، فالقرآن

يتصل بما سبقه من الكتب ولكنه ينفصل عنها، فله خصوصياته التي ينفرد بها عن غيره. فمثلاً القرآن لا يقرأ إلا بالعربية وهي لغة الإعجاز، في حين أن الكتب الأخرى يمكن قراءتها بأي لغة ولا يختل معناها، [انظر: ص ٨٨].

طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون والجابري

يوضح المؤلف أن تناول أركون والجابري للنتاج الفلسفي العربي لا يتم إجمالاً بصورة مستقلة، وإنما يندرج تناولهم في سياق مشروع نقدي شامل، يتم خلاله تناول مجمل الميادين والفروع المعرفية الخاصة بالفكر العربي الإسلامي، وأكثر ما يتجلى هذا التناول في كتابات الجابري، وأهمها كتابه **نقد العقل العربي**، بينما يرى المؤلف أن منهجية أركون التعددية غير كافية لقراءة الآثار الفلسفية، [انظر: ص ٩٠].

أما عن الجابري، فالمؤلف يخالفه لكونه حاول أن يقصي الفكر الصوفي من دائرة العقل والمعقولية، كما فعل مع شيخ المناطقة ابن سينا وابن عربي، وذلك لأن الجابري يرى أن ابن سينا صاحب فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي، أما ابن عربي فلا يرى في إنتاجه سوى ما يمثل اللامعقول الوافد على الإسلام من الثقافات والديانات السابقة ، فهو يتغاضى عما ينطوي عليه كل وحي منزل أو دين سماوي من عناصر غيبية وجوانب لا معقولة، شاطباً بذلك إنتاجاً فكرياً خصباً، [انظر: ص ٩٧].

كما أن المؤلف ينتقد إقصاء الجابري للفكر الذي أنتجه الفلاسفة المسلمون ، أو اعتبارهم ينتمون كلياً إلى التاريخ كما يقول أركون. وهذا يخالف الواقع في تعامله مع النتاج الفلسفي، فنحن لا ننقطع معرفياً عن الفلاسفة الذين سبقونا، بمن فيهم الأوائل، فنحن نسترجع أعمالهم لنتعلم منها ونفكر ونعقل بها ما لم نكن نعقله، أي لقيمتها الفكرية.

ومن خلال المقارنة التي عقدها المؤلف حول نظرية أركون المنهجية التعددية،" وهي نظرية تدعو لاستخدام أكثر من منهج ومنظور لدراسة النص القرني"، وبين إخضاع ابن رشد المجال الديني لنوع من التحليل، فهو يقول أن إخضاع ابن رشد المجال الديني للتحليل تمثل في تصنيفه للأقاويل الشرعية، انطلاقاً من التمييز بين الظاهر والباطن، أو بين المحكم والمتشابه، وبلجوئه خاصة إلى التمييز بين طرق تصور الحقيقة والتصديق بها، إلا أنه وقف و لم يتعدَّ الباب الموصد و لم يطرق "حقيقة الوحي"، أما أركون فقد أعاد النظر في حقيقة الوحي ذاته، كنظرته إلى الخطاب الديني بوصفه " إنتاجاً معرفياً من ضمن منتوجات أخرى"، أو اعتباره بأن الكلام الإلهي يخضع

لكراهات اللغة التركيبية والدلالية، أو كقوله بأن النص القرآني يمارس كغيره من النصوص آليات من التحوير والتحويل أو الطمس والحجب فيما يختص بعملية إنتاج المعنى والحقيقة، وهذا يعني نسبية الحقيقة المتمثلة في كلام الله، [انظر: ص ١٠٧].

محمد عابد الجابري ومركزية العقل العربي

يتحدث المؤلف عن النتائج التي وصل إليها الجابري في تحليله لبنية العقل العربي من خلال ردها إلى ثلاثة مكونات: الأول مكون عربي صرف (المعقول الديني)، والثاني مكون يوناني (أرسطوطاليس) يسميه المعقول العقلي، والمكون الثالث مكون قديم يسميه اللامعقول العقلي أو العقل القديم المستقل، ويوضح المؤلف" أن الجابري يرى أن اللامعقول ما هو إلا عنصر دخيل على العقل العربي"، [انظر: ص ١١٨].

والجابري كما يراه المؤلف كغيره من العرب الذين يرجعون أسباب ضعفهم وفشلهم ومصائبهم إلى الغير، وأنه في دراساته النقدية كثيراً ما ينتهي به النقد إلى التراجع، بل وأحياناً كثيرة إلى إنهاء مهمته النقدية للعقل العربي.

فهو يكتب أشياء ويسكت عن أشياء، ويبرز وجوها ويطمس أخرى في نقده، فالجابري يستبعد التراث الفكري القديم لدى الفرس والهنود واليونان، باستثناء أرسطو بوصفه ذلك اللامعقول الذي لوث الثقافة العربية، وأفسد على العرب عقولهم. فنظرة الجابري هذه وكما يراها المؤلف كنظرة الغربي للبدائي بل إلى العربي نفسه، [انظر: ص ١١٩ وما بعدها].

صادق جلال العظم وإرادة المعرفة أم إرادة الماركسية

يقول المؤلف إن كتاب صادق جلال العظم الموسوم بـ" **دفاعاً عن المادية والتاريخ**"، هو عبارة عن حوار طويل دار في ثلاثة فصول أجراها المؤلف مع عفيف قيصر حول تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وفيه تناول العظم بالنقد والتقييم معظم تيارات هذه الفلسفة ومشكلاتها، وكذلك أعلامها. والعظم في انتقاداته يخضع كل شيء للنقد ما عدا النظرية الماركسية، وذلك لأن العظم يرى أن الماركسية هي الحقيقة المطلقة، [انظر: ص ١٣٢].

فالمؤلف وجد أن النقد والدفاع عن المادية يقوم عند العظم على تخليص الماركسية من الفلسفات المثالية والروحانية ، فالماركسية هي نظرة العقيدة المصطفاة ، ولا بد من تنقيتها من الشوائب والإفرازات والأغلاط.

والمؤلف ينتقد كتابات العظم وموقفه من المفكرين الآخرين، فهو في كتاباته يقدم معلومات ومعارف أكثر مما يقدم لنا فكراً جديداً، وهو يرمي إلى التعليم أكثر منه إلى الحض على التفكير، وهو يقوم على الإقصاء والاستبعاد أكثر مما يعمل على البحث. والسبب يعود إلى تمسكه بأفكار ماركسية وتمسكه بصياغاتها القديمة، التي باتت اليوم من الأقوال الهزلية البالية القديمة، ومنه تظهر كيف أن إرادته الماركسية تغلبت على إرادة المعرفة والحقيقة لديه، [انظر: ص ١٥٢].

الصادق النيهوم ومن يأسر من؟

يبدأ المؤلف بذكر سؤال في مطلع مقالته هذه ، هل الإسلام هو في الأسر أم نحن في أسره؟. وذلك ليبدأ الحديث عن كتاب الصادق النيهوم **الإسلام في الأسر**.

وتوجه بعد ذلك بتوضيح فكر ورأي النيهوم، حيث يقول إن الإسلام معتقل مسجون ولا بد من فك سجنه وتحريره، وذكر بعد ذلك أن المسلمين هم السبب في سجنه. وهكذا يذكر لنا المؤلف أن النيهوم يفصل بين الإسلام والمسلمين ، ويوجه نداءً من أجل تحرير الإسلام واستعادته بصفائه وجوهره وأصالته. وهنا تكمن المشكلة لدى النيهوم وهي كيفية الرجوع إلى إسلام أصلي نموذجي تم تجاهله والاغتراب عنه، أو تطويعه وتحريفه.

وهو يرى أن مشكلة سجن الإسلام لم تقتصر على الحقبة الحديثة، بل شملت كل العصور التاريخية، باستثناء عهد الراشدين، بل وحدد ذلك بنهاية عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ويتضح بعد ذلك أن خطاب النيهوم، خطاب يبدو في ظاهره نقدياً تجديدياً، ولكنه في الحقيقة خطاب سلفي، فهو يؤكد على أن الديمقراطية الأوروبية صيغة لا يمكن تحقيقها، وتناسي ميلاد الديمقراطية الإسلامية، المتمثلة في طريقة الشورى المباشرة، كما أنه يقول إن نظام الجوامع مثل نظام الأحزاب، وأن الجامع له تاريخ عريق في حياة المسلمين، كما أن له دستور معلن معروف فيما بينهم. [انظر: ص ١٥٧].

ويبدأ النيهوم في كتابه بتوجيه النقد للثقافة العربية المعاصرة، ولأنه يعدها ثقافة مزيفة ومصطنعة، ويقول المؤلف إن النيهوم يلخص ويشخص الداء بصورة بارعة، ويتجلى ذلك في نقده للمثقفين والمنظرين العرب من دعاة الإصلاح والتغير، سواء كانوا من ذوي المرجعية الإسلامية القديمة من مثل الأصوليين والسلفيين، أو من ذوي المرجعية الحديثة من

العلمانيين والديمقراطيين الليبراليين و الماركسيين، فكلا الفريقين في نظره، يحاول أن يحقق مشاريعه وطموحاته، في تغير الواقع وتحويله، بواسطة الكلام والخيال.

وينتقد المؤلف ممارسة النيهوم الحجب والوهم في خطابه، وذلك من خلال دعوته إعادة مكانة الجامع المسروقة، في حين أن الجامع لم يشكل يوماً مكانا أو مؤسسة لممارسة الشورى بين جمهور المسلمين، إنما مارسها أهل الحل والربط من الساسة والعلماء، فمن غير الضروري أن نبني أوهاماً على ممارسة الشورى المباشرة التي يشترك فيها المسلمون كافة، كما أنه انتقد تلك الدعوة ضد الديمقراطية، في حين أن الحكومات والنظم لا تدعم تلك الحركة التي يدعو لها النيهوم، [انظر: ص ١٦٣ وما بعدها].

محمد عمارة ومخاتلة النص

يتناول المؤلف بالشرح والنقد دراسة لمحمد عمارة حول **نظرية المعرفة الإسلامية**، وأول ما تحدث عنه المؤلف العنوان وما تضمنه من معان، فهو يقول فيما يتعلق بمشكلة المعرفة، فهناك منهج خاص بالإسلام، مستقل بذاته، قائم سلفاً بقواعده ووسائله التي يمكن ضبطها وتحديدها كما هي بالرجوع للآيات والأحاديث وأقوال السلف.

ولذلك فمحمد عمارة قد نصب نفسه مدافعاً عن الإسلام من خلال هذه الفقرة السابقة، فقام بتجريم كل من يأخذ المنهج العرفاني والمنهج العقلاني، طاردا ًبذلك من فلك الحقيقة الإسلامية مذاهب وتيارات فكرية وأنظمة معرفية تمثلت في الفلاسفة، والصوفية، والإمامية.

وينتقد المؤلف هذا الموقف من محمد عمارة، فهو يرى أن موقفه المعادي للعرفانية والعقلانية، واستبعاده العقائدي لها لا يمثل موقفاً معرفياً نظرياً فقط، وإنما هو موقف له وظيفته السلطوية التي ترفض أن يكون المنهج العرفاني طريقاً للتدين، وهو بهذا يغفل عن كون المنهج الصوفي العرفاني هو قبس النبوة، [انظر: ص١٧٣ وما بعدها].

وينتقده كذلك لأنه يقدم مثالاً على آلية الحجب والمخاتلة، التي يمارسها الخطاب الكلامي الذي يستبعد العرفان على مستوى منطوقه تدليلاً على صدق الوحي وأصالته، ومستترا بذلك على عرفانية الخطاب الديني النبوي، مستترا ًبذلك أيضا عن كونه يعطي الأولوية للعقل على الشرع بمحاولته تأسيس العقيدة والشريعة بأدوات العقل. "فمحمد عمارة

يستبعد من المحيط الإسلامي كل ما لا يتفق مع المعرفة الإسلامية كما يراها، في حين أن نظريته لا تعدو كونها مجرد وجهة نظر. وتعتبر قراءته للإسلام قراءة ذاتية وليست الإسلام في ذاته كما يتصور محمد عمارة"، [انظر: ص ١٧٥].

الخطاب الأيديولوجي العربي

يقوم المؤلف هنا بالحديث عن العدد ٦٨ من مجلة الفكر العربي، التي قام هو بمراجعتها ونقدها، وقد كان العدد مخصصاً للبحث في **مأزق الأيديولوجيا**، وقد عرف المؤلف الأيديولوجيا "بأنها الميدان المعرفي الذي يعنى بالأفكار وصلتها بالحياة والواقع والعالم". وتكمن أهمية هذا النقد للكاتب لهذا المقالات في كونها تصدر عن باحثين واختصاصيين.

والمقالات تتحدث عن السبب الذي ولد هذا المأزق، حيث أشار الكاتب لهذه المقالات إلى أن السبب يكمن في ضخامة الأحداث والتحولات التي شهدها العالم في الآونة الأخيرة ، كما تمثلت في تفكك منظومة الدول الاشتراكية وانهيار الاتحاد السوفيتي. والمؤلف يرى أن الفكر الأيديولوجي العربي غير قادر على تحويل رد الفعل إلى فعل معرفي خلاق، فهو لا ينتج معرفة، لأنه لا يمارس النقد كما ينبغي له، فالنقد الحقيقي هو نقد الفكر لعاداته وآلياته وأدواته. ومنه فإن الفكر الأيديولوجي العربي هو فكر مقلد، [انظر: ص ١٧٩].

نصر حامد أبو زيد ، وخطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها.

في هذا المقال يتحدث المؤلف عن نصر حامد أبو زيد، ويُعد كما يراه المؤلف "رسولاً للحقيقة وناشرا ًللوائها". ، [انظر: ص ١٩٩].

فقد كانت محاولته الأولى بعنوان **الاتجاه العقلي في التفسير**، وهي دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ولديه دراسة أخرى بعنوان **فلسفة التأويل**، وهي دراسة تأويل القرآن عند ابن عربي، وله دراسة ثالثة وهي في علوم القرآن المسماة **مفهوم النص**. [ص٢٠٠]

وهذه الدراسة هي محور كلام المؤلف في هذه المقالة، فقد انتقد المؤلف اختياره للعنوان، فالمؤلف يرى أنه كان من الأولى أن يسميه **نقد النص**، لأن الكتاب يتناول القرآن وعلومه من منظور تحليلي نقدي، وأبو زيد يعي الأجواء الفكرية المحمومة التي يكتب فيها، ويدرك جيداً أبعاد الصراع الحاد بين الأصوليين حاملي شعار الإسلام هو

الحل، وبين خصومهم العلمانيين، وهو صراع يترجم في أحيان كثيرة إلى عنف وإرهاب من جانب الإسلاميين، لذا يرى المؤلف أن أبا زيد لا يقف موقف الحياد مما يجري ، فهو ينخرط في المعركة الدائرة إلى جانب العلمانيين، موظفاً بذلك جهوده الفكرية لفضح دعاوى الإسلاميين.

إن النقد الذي اتخذه أبو زيد في كتابه **الخطاب الديني رؤية نقدية**، شرع في ممارسته في "مفهوم النص" مؤكداً عليها، مستلهماً في ذلك موقف طه حسين الذي يعده أبو زيد الفدائي الأول في مقاومة النظرة التقديسية للنصوص الدينية، وهنا يشير المؤلف إلى صحة موقفه في انتقاد العنوان الذي اختاره أبو زيد.

والمؤلف يرى أنه ما من شك في أن محاولة أبو زيد في دراسة القرآن وعلومه تنطوي على الجديد ، المتمثل في إعادة النظر في مفهوم الوحي ، أي بحث الشروط التاريخية والمعرفية التي جعلت ظاهرة الوحي أمراً ممكناً بدليل وجود ظاهرة الكهانة لدى الجاهليين، وأنه يوجد تشابه بين النبوة والكهانة ، فكلاهما تقوم على الوحي ، والاتصال بين الإنسان والعالم الآخر، فبهذه المحاولة نراه يحاول التحرر من النظرة الإسلامية التقديسية للوحي والتنزيل، وبهذا يخضع أبو زيد القرآن للنقد والتحليل العلمي والعقلي، [انظر: ص ٢٠٦].

وبهذا يقدم لنا أبو زيد تعريفاً جديداً للقرآن حيث يصفه "**بالنص اللغوي**" ولذا أراد أبو زيد أن يشدد على الطابع الأدبي والفني للنص، مستبعداً بذلك المضامين الأسطورية أو الغيبية، مثل الوحي، والإلهي، والقدسي، والنبوي. وينتقد المؤلف هذه التسمية ، وذلك لأن اللغة هي سمة موجودة في كل النصوص، ويفسر المؤلف المأزق الذي وقع فيه أبو زيد ، بأنه أراد أن يبقي على مفهوم الوحي الإلهي وفي الوقت نفسه يريد أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث، أي أنه أراد أن يتمسك بالدين مع الإيمان بالعلمانية، كما ينتقده كذلك للمنهج الواقعي الذي يستخدمه أبو زيد في تناوله للنص، فهو بهذه الطريقة يحجب أولاً الواقع الذي يحرص على كشفه، ويهدر ثانياً كينونة النص وهي الكينونة التي يدافع عنها في دراسته، ووجد المؤلف في أبي زيد نموذج الخطاب العربي التقدمي الذي فقد مصداقيته، فهو خطاب يؤكد ما يعمل على نفيه، فهو يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها، ومن خلال ما سبق يتضح أن،

"أبو زيد تقدمي علماني في ملحوظاته، ولكنه أصولي من حيث منطقه و تفكيره"، [انظر: ص ٢٢٠].

النقد الكنطي

يتحدث المؤلف في هذا المقال عن الإنتاج الفكري لكنط المتمثل في كتابه الضخم **نقد العقل المحض**، الذي يعالج فيه كنط مسألة المعرفة بوصفها من الممكنات العقلية، حيث شرح لنا كنط في كتابه الكيفية التي يتم بها فعل المعرفة التي" لا يعدو أن يكون التماعة من التماعات الذهن"، فتجربة كنط الفكرية كما يراها المؤلف تعد من التجارب الفذة، التي أخضعت العقل إلى أهم محاكمة خضع لها في التاريخ، فقد أخضع كنط العقل لتجارب ليجد إجابة لتساؤلاته حول ما يمنح أحكام العقل على الأشياء مصداقيتها الموضوعية.

وقد انتقد المؤلف بعض أفكار كنط النقدية، وقال إنها غير مقنعة لأن كنط نفسه لم يكن مقتنعاً تمام الاقتناع بما أراد البرهنة عليه وإقناعنا به، [انظر: ص ٢٢٥].

حول كتابة ما هي الفلسفة

كتاب **ما هي الفلسفة** هو كتاب جمع بين دفتيه عصارة أفكار الفيلسوف جيل دولوز، والمحلل النفسي فليكس غتاري، فهذا الكتاب قد أثار الدهشة بجدته واختلافه، فهو لأسبقيته قد أثر في الثوابت الفلسفية المستقرة، وقد أشار المؤلف إلى تعريف الفلسفة من وجهة نظر المؤلفين بأنها" عبارة عن فن تشكيل المفاهيم واختراعها أو صناعتها"، [انظر: ص ٢٤٧].

ويقدم الكتاب شرحاً وتحليلاً للمفهوم الفلسفي، ويقوم الكاتبان فيه بعقد مقارنة بين المفهوم من جهة، وبين ما ليس مفهوماً أو ما هو شبه مفهوم من جهة أخرى، والفلسفة تحتاج لبيئة تنشأ فيها، ومن هنا جاء تعريف مفهوم الصعيد في الفلسفة، فهي" البيئة والأرض التي تستوطنها المفاهيم والوسط الذي تتحرك فيه، والبيئة التي تسمح بانتشارها وتوزعها"، [انظر: ص ٢٥٠].

وينتقد المؤلف هذا الكتاب، وذلك أن صاحبيه استبعدا من دائرة عملهما التعليق على تجربة الفلسفة العربية، فالمؤلفان استبعدا الفلاسفة العرب، وكأنه لا وجود لأسماء لامعة في ساحة الفلسفة، مثل الفارابي، وابن سينا، وقد تجاهلا ذكر المرأة في خضم ممن ذكروا من فلاسفة ذكور، فمن المعروف أن النسبة بين المرأة والفلسفة تعرفان في

اللغة، والمكانة المرموقة التي احتلتها المرأة بوصفها مفكرة وشاعرة وفنانة، إذا لا ينقص وجودها بوصفها فيلسوفة عقل وحظ. [انظر: ص ٢٦١].

خاتمة الكتاب

خاتمة الكتاب عبارة عن مجموعة من الأسئلة نوقشت من قبل الشاعر والصحفي إسماعيل فقيه على المؤلف لتوضح موقفه عن كل من " الكتابة، النص، المرأة"، وقد نشر هذا الحوار في جريدة النهار البيروتية، عام ١٩٩٢. [انظر: ص ٢٦٣].

إذ يرى المؤلف أن هدفه من الكتابة هو كشف الحقائق وتعليمها للناس، وهو كذلك يكتب ليعبر عن إرادته في أن يعرف، ويفكر لكي يكشف المحجوب، والخطاب في نظره يمارس سلطة تسلطية على قارئه، ولذلك يجب أن يكون القارئ واعياً لما يقرأ، ويحاول دائماً كشف ما بين السطور أو المسكوت عنه.

أما النصوص في نظره، فهي ليست مجرد اكتشافات رائعة ، وإنما هي استراتيجيات لغوية وفكرية، فهي أشبه ما تكون بالحقول المفخخة يجب على عابرها أخذ الحيطة والحذر، فالنصوص يمكن أن تنطوي على كثير من الحجب والمخاتلة، وكذلك الطمس والتحوير، ولذلك لا يجب الوثوق في النصوص كل الثقة، المرأة في نظر المؤلف شيء خاص بالرجل، هي سره الذي يسعى دائماً لكشفه وقراءته، كما أنه الشطر الذي انفصل عن الرجل، وهي الشبيه الذي يألفه الرجل ليلقى الراحة والطمأنينة، فهي كالنص يجب التمعن فيه وحسن قراءته، وسبر أغواره وهي تعتبر ملهمة لكل شيء يقع في مداها الأنثوي، [انظر: ص ٢٧٨ وما بعدها].

ملاحظات حول الكتاب

لقد استطاع المؤلف بقدرة فائقة توضيح الصورة عن بعض القراءات المتباينة للنصوص، وعرضها بصورة متقاربة بالرغم من تباينها الشديد، معتمداً على حصيلته المعرفية الواسعة، ولكن مع ذلك وجدنا بعض المؤاخذات في ثنايا الكتاب التي هي بجملتها لا تبخس الكتاب حقه، من أبرزها:

أ) ملاحظات على الشكل

- لم يوفق المؤلف في ترتيب محتوى الكتاب، فقد جاء التسلسل في المواضيع غير منطقياً، فمثلا تحدث المؤلف عن أركون والجابري وطريقة تعاملهما مع النص

الفلسفي، ثم تناول الحديث عن الجابري في موضوع منفصل، وكان من الأولى أن يمهد في الحديث عن رؤى الشخصيات أولاً، ثم يتناولها بشيء من التفصيل والمقارنة.

● ومن الواضح للقارئ أن المؤلف ذو ثقافة فلسفية واسعة، تبرز من خلال استطراده وإسهابه في عرض كثير من المصطلحات والمفاهيم، من مثل الخطاب الانطولوجي، الفكر الديني التيولوجي ص٦٢، الدغمائية ص٧١. وهناك العديد من الكلمات غير المفهومة، والتي قد تؤدي إلى خلل في فهم المراد، مما أدى إلى حصر القراءة في فئة معينة وليس لشريحة واسعة من القراء، علماً بأن موضوع نقد النص من المواضيع التي تلم بها إشكاليات شرعية وقانونية وثقافية وأدبية، فضلاً عن الجانب الفلسفي منها الذي غطاه المؤلف.

● كثرة التفريع في داخل الموضوع الواحد، وهذا غالباً ما يؤدي إلى شتات فكر القارئ في متابعة الفكرة الرئيسة، والمثال على ذلك في مقالته عن حسن حنفي، فقد تحدث وكان حديثه عنه تحت عنوانين رئيسين، حسن حنفي ثائراً، وحسن حنفي مستغرباً، ثم قام بالحديث عن عدد كبير من الجزئيات تحت عنوان حسن حنفي مستغرباً، حيث تحدث عن الرد على الاستشراق، ومشروع مثلث الجبهات، و تهميش النظراء، وقوة النص، والدخول من الهامش، وهاجس الكتابة، نرجسية المثقف، وثعبان الفلاسفة، والوهم الفلسفي، واستغراب أم كهانة ، و وهم التأسيس،.....إلخ. فهذا التفريع في الموضوع يجعل القارئ غير قادر على متابعة فكرة معينة ص٣٠.

● تكرار معظم المعلومات مرات عدة في أكثر من موقف، مما يؤدي إلى تداخل المعلومات على القارئ، والتكرار غير المنطقي، ففي مقال المؤلف عن نصر حامد، نجد أن المؤلف استخدم عدداً من العبارات أكثر من مرة، علماً أن المؤلف حاول الاعتذار لنفسه في بداية مقدمته، لكن كان من الأفضل أن يعيد قراءات المقالات من جديد حتى تخرج بصورة كتاب له إطار واحد، مع تمهيد لتأسيس بنية واضحة لمنهج نقد النص.

ب) ملاحظات على المضمون

باستثناء محمد عمارة صراحة، والبعض الآخر تلميحاً، فإن الواردة أسمائهم في مقالات المؤلف يرون أن الرجوع للنصوص الدينية لا يحقق التقدم والرقي، إنما يكون سبباً في الرجعية والتخلف، وهذا ما نلمسه تحديداً عند أركون والعظم في طرحهم لمشاريعهم الفكرية المتمثلة في نقد التاريخ الإسلامي المتمثل في القرآن والسنة، فأركون مثلاً يرى أنه لا بد من نزع هالة القداسة عن النصوص الدينية، وإخضاعها للنقد والتحليل كأي نص

آخر، ولقد أصاب المؤلف عندما انتقد نظرة أركون في جعل النص القرآني من ضمن التراث الخاضع لإجراءات النقد والتمحيص والتفكيك بغية نقده.

هذه النظرة بحد ذاتها خروج عن المألوف، إذ يسوي أركون ما بين النص الإلهي المقدس المعجز وبين نصوص البشر الخاضعة للتمحيص والنقد، وفي تقديري أن مشكلة أركون أنه ما زال يظن أن النصوص الدينية بصفة عامة تخضع للدراسة والنقد، كما فعل بعض الغربيين ودراسي الإنجيل أو التوراة، فمنهج كنط قد يستقيم في دراسة الإنجيل والتوراة، لكنه محكوم عليه بالفشل في أي دراسة نقدية للنص القرآني، متناسياً أركون المفارقة الكبرى بين ما هو قرآن ناسخ لهذه النصوص التي حرفت وبدلت، وبين أصل الإعجاز القرآني الذي تحدى الله به العرب، أفصح العرب على مر الأزمان، وقد تبدى هذا ضمنياً من خلال نقده باللغة الفرنسية وليس العربية.

ولعل الخلط الذي وقع به أركون، أنه جعل الفكر الإسلامي كالنص القرآني، باعتباره تطبيقياً وأثراً له، والفرق بين النص وتطبيقه شاسع وواسع.

أما نظريته "التعدد" التي تستخدم العديد من الوسائل وآليات المفهومية في النقد والتحليل، والتي أخضع أركون بها القرآن للنقد والتحليل كأي نص آخر، جعله يتوصل إلى أن القرآن يستخدم التحوير والحجب في نصه، وهذا يعني نسبية الحقيقة في كلام الله، وهذا ما لا يقبله العقل الإسلامي، فهو خطير جداً، قد يؤدي إلى زعزعة الإيمان في النفوس، [انظر: ص ١٠٧].

ومن ضمن الذين ذكرهم المؤلف العظم، الذي قدم دراسة ما هي إلا تسويق للفكر الماركسي بدون دراسة واعية لحقيقة النص والفكر الماركسي، متجاهلاً بذلك حقيقة النقد والمراجعة.

أما نصر حامد أبو زيد، فمشكلته تتمثل في نقده للنص الديني ولا سيما القرآني من خلال دراساته التي ما هي إلا إسقاطات فكرية لا تخضع لمعيار علمي واضح، فمشكلته مع الإسلاميين تدفعه غالباً لتأطير الشذوذ على أنه محل خلاف، متغافلاً بذلك عن المعايير العلمية في قراءة النص الديني، فمثلاً دراسته " المفصلة " للنص القرآني قد يتجاهل فيها النص النبوي وإن كان صحيحاً، بحجة رتبة القطع الثبوتي أولى من رتبة الظن الغالب، في حين أن فهمه بذاته قائم على الظن وليس على الظن الغالب.

كما أن فكرة وصف القرآن بالنص اللغوي في مقالته، [انظر: ص ٢٠٧]، بحاجة لمراجعة، وذلك لأن نص القرآن بما فيه من معرفة ولغة معجزة في حد ذاته، لذا فإن مشكلة أبو زيد، كما ذكرها المؤلف أنه علماني في نظراته، أصولي في نقاشه، لكنني أرى أنه يريد أن يثبت علمانية للإسلام بطرق شرعية لم يقل بها أحد.

وفي تغييبه - أي المؤلف - للقراءات الأخرى التي تعتمد على فهم النص ذاته والقرائن المساعدة، ولا سيَّما قراءات علماء الأصول والتفسير واللغة في دراساتهم في دلالات اللفظ سلبية ظاهرة في قراءة المؤلف.

ولعل هذا ما دعاه إلى جعل هذه القراءات بصورة خفية من الحجب على النص الإلهي، إذ يقول:" وهذا شأن الدعاة وذوي العقائد، فما يصرح به الداعية هو أنه يدافع عن العقيدة والحقيقة أو يحرس الذاكرة والهوية، ولكن مبنى قوله، أي ما يسكت عنه القول ولا يقوله هو أن يدافع عن مرجعيته وسلطته أو سلطانه". [انظر: ص ١٦].

وهذا النص ينطبق غالباً على النص الديني المسيحي أكثر منه الإسلامي، ولعله بهذه الروح كان سبباً في بروز العلمانية في أوروبا ونزع هالة الكنيسة وتحجيمها في شعائر ومناسك، مقابل ذلك فإن الخطاب الديني الإسلامي كان شديد الحذر من الوقوع في مثل هذه الخطابات والوقائع على ذلك كثيرة.

وفي جميع المقالات ركَّز المؤلف على نقطة مهمة هي إخضاع النصوص الدينية للنقد والتحليل، وربما يكون هذا هو الدافع والهدف من وراء تأليف الكتاب، أي المسكوت عنه الذي ضنَّ به علي حرب على القراء، وكان هذا واضحاً من خلال بعض مواقفه الإيجابية تجاه الأفكار والتوجهات التي تضمنتها المقالات في الكتاب، لا سيما وأنه ادعى في مقدمته أنه كنطي في النقد، وأن منهجه كما يقول عن نفسه:" فأنا تفكيكي في تعاملي مع خطاب العقل ومطلقاته"، وزعم أن هناك نصوصاً متعالية سمتها " تأليه للممارسة والتجربة"، وأن في " نقد النص تستوي النصوص على اختلافها". [انظر: ص٨-١١].

وفي تقديري، أن النصوص الدينية وإن كانت تخضع للنقد لما يسميه المؤلف لقراءة ما وراء النص، إلا أن مستوى النقد يتضاءل كلما ارتفع مستوى دلالة النص، وتحديداً قطعيته في مجالي الثبوت والدلالة.

كما أنني لا أستطيع أن أعمم نظرة المؤلف حول استراتيجية الحجب لكل النصوص، وهي أن للنص "ألاعيبه السرية وإجراءاته الخفية". [انظر: ص ١٦].

فاللغة ـ وخصوصاً العربية ـ فيها من المرونة والقدرة على جعل المفردات والألفاظ تربة خصبة للمؤلف في زرع ما يريده، وجنى ما يحصده. كان هناك أكثر من نقد موجه للإمام الغزالي ولا سيما في نقده للفلاسفة، واعتبار أن نقده لهم، ما زال مسيطراً على قراءتنا وتفكيرنا، وأن نقده لا يعدو أن يكون سوى نقضاً ليس إلا، كما يقول المؤلف أن الذي " يؤلف كتاباً لكي ينقذك من ضلالك، كما يفعل الغزالي، يصبح كلامه أولى من الكلام الإلهي". [انظر: ص ١٩].

والكلام فيه مبالغة مفرطة من قبل المؤلف، فقدرة الغزالي على تقعيد النص الإلهي وإدماجه بقوة ضمن نصه الفلسفي المنطقي لا يعدو استنساخاً للأصل، كما أن هناك في مبحث القياس والعلة، فرع أولى من أصل، لأن العلة فيه أقوى مما هي عليه في الأصل، ولا يمكننا القول أن الفرع ألغى الأصل.

اتفق مع المؤلف كل الاتفاق، أن النص لا سيما الديني القائم على مرتبة عالية من اليقينية والقطعية لا بد أن يكون موجهاً للواقع، وأن النص " الذي يعكس الواقع لا أهمية له، لأنه ينتهي بانتهاء الواقع الذي يتحدث عنه". [انظر: ص ١٢].

كما أن نظرة المؤلف الذي أثبتها في نهاية مقدمته وهي أنه يوظف التراث ويستخدم عبارات النص القرآني من خلال نقده القائم على عدم النقض، بل هي قراءة تستقصي وتستكشف، " أنا أفتح علاقة جديدة معه، .. أسعى إلى التحرر من النص به وله"، [انظر: ص ٢٥].

وهذه النظرة معتبرة، وتساعد على خلق جو علمي صاف للنصوص، بعيداً عن التحيز والتعصب الذي ما زال مسيطراً على بعض القراءات والمناهج.

ومما يؤخذ على المؤلف جمعه لعدد من المقالات التي نشرت له في الصحف، وتناوله إياها في مواضيع متنوعة، مما زاد من صعوبة المادة المطروحة، كما لم يصل إلى خلاصة ختامية تعين في تتبع المسار الذي ولج به المؤلف من بين القراءات المختلفة والمتضاربة في العديد من الأحيان.

ختاماً، فإن هذه الملاحظات لا تنقص من قيمة الدراسة العلمية التي قدمها لنا على حرب، ويبقى الكتاب قد قدم إضافة تستحق التقدير للمكتبة العربية والإسلامية حيث تكاملت في هذه الدراسة عدة مناهج وأدوات بحثية لتحديد جملة من المفاهيم والتصورات المثارة حول نقد النص وآلياته المختلفة.