

## جدلية العلاقة بين النص والواقع في الفكر الإسلامي

أحمد الإسماعيلي \*

يلاحظ المتأمل في الفكر الإسلامي المعاصر أن عودة التاريخ لذاته (1) التي يُنظر لها علماء الفلسفة تكاد تكون مرئية على أرض الواقع، فالتاريخ يكاد يعيد ذاته بصورة تشبه تلك الصورة التي وقعت في القرن الأول والثاني الهجري منذ انقسم العقل الإسلامي إلى تيارات إيديولوجية كان للجانب السياسي دور كبير في تشكلها إلى حد ما. بيد أن العوامل التي جزأت العقل الإسلامي آنذاك تختلف اختلافا كبيرا عن العوامل التي كانت وراء تعددية الفكر الإسلامي اليوم. حيث لم تكن إشكالية الذات والآخر أو ثنائية التقدم والتأخر حاضرة في العقل الإسلامي الكلاسيكي (2) الأول بسبب الشهود (3) الحضاري لهذا العقل في البدايات التأسيسية الأولى له والذي استمر حتى نهاية الدولة العباسية... وظهور الدولة العثمانية. بعد هذه الحقبة الحرجة دخل العقل الإسلامي في متاهات عميقة لم يستطع الخروج منها إلا ومطارق القادم من الغرب تدق نواقيس الخطر محدقة بالأمة الإسلامية من كل جوانبها، فشكل ذلك انعطافا تاريخيا بين الشرق والغرب أو بين الذات والآخر معلنا بداية نهاية الذات الحضارية وصحوة (4) الحضارة الغربية التي رمت بكل ثقلها في الشرق مفككة بنيته الفكرية والسياسية بعد أن تهيأت لها كل الدواعي والأسباب.

نظر الفكر السلفي (5) (6) إلى الغرب على أنه العدو الذي ينبغي أن نحذر منه ولا خلاص منه إلا بالرجوع إلى التجربة الأولى التي عاشها القرن الأول الهجري. إلى جانب إظهار القطيعة التامة مع الغرب (7). وبالمقابل أراد الاتجاه الليبرالي أن يوجد لونا من القطيعة مع التراث محاولا إسقاط تجربة الحضارة الغربية في الحضارة الإسلامية بكل تداعياتها وإفرازاتها واتجاهاتها مع تباين الجذور التاريخية والتأسيسية لكل منهما. يقول: زكي نجيب محمود "الجواب الواحد الواضح لإنهاء التخلف والتحضر هو أن نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا وأن تكون مصر قطعة من أوروبا" (8) ويقول أدونيس: "فما قيل وعمل في الماضي في مجال الثقافة ليس شيئا مطلقا يجب تكراره والإيمان به وإنما هو نتاج تاريخي أي نتاج يتجاوز التاريخ من حيث أنه تعبير عن تجربة محددة لا تتكرر في مرحلة لا تتكرر" (9) وهو بهذا الفهم لمادة التراث الذي ينطلق منه في كل تصوراته الأخرى يحدث نوعا من القطيعة المعرفية بين الماضي والحاضر وبين التراث والواقع الذي لا يستطيع أن يتحرك بمعزل عنه. ومن منظور آخر فإننا لا نؤمن بقدره هذا التراث أن يستوعب الواقع بكل إفرازاته وإنما هي علاقة جدلية بين النص والتاريخ الذي يتحرك من خلاله. وبالمقابل يرى نصر أبو زيد "أن الرؤية التي يتبناها أدونيس للتراث تقوم على الهدم بدلا من الارتباط. إن الارتباط بالتراث

—خاصة في اتجاهاته المتقدمة— لا يعني إهمال الظروف التاريخية بل يعني الوعي بها. إن الفارق بين الارتباط الذي يقوم على الوعي والارتباط الذي يقوم على التقليد فارق جوهري/ الوعي يدرك التمايز بين الماضي والحاضر في نفس الوقت الذي يدرك فيه جدلية العلاقة بينهما. إنهما متمايزان متداخلان. أما التقليد فيحاول أن يكرر الماضي. الارتباط بالتراث القائم على الوعي يرى أن الماضي والحاضر متمايزان وجودياً ولكنهما متداخلان معرفياً بينما لا يميز الارتباط التقليدي بين هذين المستويين" (10).

يبدو أن الرؤية التي تتادي بضرورة وجود قطيعة تامة مع الآخر قد انتهت بحكم المثاقفة التي حدثت من الغرب تجاه الشرق إذ أصبحت العلاقة بينهما علاقة تفاعل وجدل بدلاً من قطيعة تامة فمحاولة إنكار الآخر اليوم وفرض قطيعة تامة معه لاسيما في ظل عصر يتسم بالنظم المعلوماتية كما يذهب إلى ذلك الفكر السلفي هي محاولة تعسفية لقراءة أجدديات الواقع ومنطلقاته، في حين إن محاولة الفكر الليبرالي إسقاط تجربة الفكر الغربي بكامله على الفكر الإسلامي وإظهار قطيعة تامة مع التراث مع إنكار الصيرورة التاريخية لكلا التجربتين هو إقحام في غير محله بل تحامل على التراث وإنكار للذات.

فتقدم الغرب وقوّته يعود إلى أخذه بعوامل التقدم وأسبابه، وليس كما ذهب بعض المثقفين الإسلاميين اليوم من أن الغرب تقدم بسبب أخذه الحضارة الإسلامية، إذ لو كان الأمر كذلك لاستطاعت الذات العربية الإسلامية أن تتقدم أكثر منهم بحكم السبق الزمني ولكن الأخذ بأسباب الرقي الحضاري هو الفيصل في ذلك "فالتقدم الحضاري وأسباب الحياة والعمران مبذولة للخلق على السواء ومن يتمسك بأسباب العمران يبلغ غايته وهدفه بصرف النظر عن إيمانه وكفره... فأنجع دواء لفتنة المسلم المتأخر، بغيره المتقدم هو أن يعلم ذلك المسلم أنه ما تأخر بسبب إسلامه وأن غيره ما تقدم بعدم إسلامه، وأن السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب" (11).

وبذا فإن الذات بحاجة ماسة إلى الآخر بما يتوافق مع روح الشريعة الإسلامية ولا يتعارض مع الذات العربية وهويتها. "فالآخر الحضاري يتضمن مجموعة من الإنجازات والمكاسب التي لا غنى للإنسان عنها، وإن من الخطأ الاعتقاد بأن طريق تمكن الأنا الحضارية على الواقع الخارجي يمر عبر تدمير الآخر الحضاري لأننا نقف موقف الاحترام والتقدير من المنجزات العلمية والإنسانية الهائلة التي حققتها الحضارة الحديثة في هذا العصر (12) وهذا لا يعنى تهميش الذات أو ضياع الهوية بحيث لا تستطيع "الأنا" تطوير ذاتها وفق الإمكانيات والقدرات المتاحة لها، بل إن فهم الآخر واستيعاب ما وصل إليه من تقدم هو مدخل لفهم الذات ومحاولة تلمس نقاط الضعف والخلل الذي أصاب العقل الإسلامي اليوم. يقول: برهان الدين غليون: ينبغي أن يكون تعلقنا بالعصر والحضارة حافزاً إلى تدمير ذاتيتنا وتهشيم أنفسنا والتضحية بمستقبلنا كجماعه إنسانية (13) وهذا جعل جورج طرابيشي يرى أن إشكالية نظرة الآخر إلينا ما هي إلا إشكالية زائفة أو هي إشكالية نفسه أكثر منها إشكالية معرفية" (14) وهو بذلك يؤكد أولوية نقد الذات ومحاولة تشكيل التراث الإسلامي بما يتلاءم والواقع الذي نعيش. وهي نظرة لها أنصارها اليوم،

وبالتالي فهو ينتقد بعض المفكرين ل إعطائهم أهمية كبيرة لتغيير نظرة الآخر إلينا ويقول: "إنّ الإشكالية الأساسية ليست هي نظرة الآخر إلى الذات بل هي قدرتنا على اتخاذ موقف نقدي من الذات، وهي منطقة لا- يمكن الاقتراب منها بفعل التصور الموجود في مخيلة العقل الإسلامي الراهن من جراء تعالي المسلمات الفقهية على الزمن، وكأنها صالحة لاستيعاب الزمان والمكان مع أن هذه الصلاحية لا يمكن أن تتصور إلا في إطار الذكر المقدس وليس في فينومينولوجيا الوعي الديني" (15) بل إن كثيراً من دعاة الفكر الإسلامي اليوم يحاولون مصادرة إعادة التفكير في كثير من الرؤى والنتائج التي توصل إليها العقل الإسلامي في العصور الأولى. وهذا في حدّ ذاته يؤكد لنا أن هؤلاء يحاولون تغييب عامل الزمن من النصوص المؤسسة فضلاً عن تغييبها عن العقل الإسلامي الراهن، وما كان الاتجاه الذي اختطّه بعض المفسرين حول تفسير القرآن الكريم بالرأي إلا أحد ركائز محاولة قراءة النصوص في ضوء الواقع أي إسقاط النصوص على الواقع المتغير المستمر، وما الأحكام المتدرجة التي جاءت تعالج موضوع تحريم الخمر إلا أكبر دليل على جدلية العلاقة بين النص والواقع المتغير. هذا بالإضافة إلى ظاهرة النسخ الموجودة في القرآن، فهي دليل آخر على وجود هذه العلاقة الجدلية، بل إن علة نزول القرآن الكريم منجماً في ثلاث وعشرين سنة كانت تنبئها للعقل الإسلامي على أن الرسول -عليه السلام- إنما جاء يعالج واقعاً كان يعيشه في تلك الفترة المحددة إلى جانب المقصد الأسمى لهذه الرسالة وهو عالميتها وشمولها بحيث تكون صالحة للزمان والمكان، فأشكالية اليوم ليست هي هل الإسلام صالح لكل زمان ومكان؟ فهذا أمر لا شك فيه، بل إن الإشكالية كما يراها الجابري هي ما إذا كان المسلمون اليوم صالحين لزمانهم أي قادرين على أن يعيشوا عصرهم (16). ويتساءل الجابري حول كيفية التعامل مع هذا التراث بموضوعية وعقلانية حيث يقول: "كيف نتعامل مع هذا التراث بموضوعية وعقلانية؟" ونعني بالموضوعية جعل التراث معاصراً لنفسه ونعني بالمعقولية جعله معاصراً لنا أي إعادة وصله بنا بمعنى جعل التراث معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص وهذا هو معنى الموضوعية، وفي الوقت نفسه جعله معاصراً لنا ينقله إلينا ليكون موضوعاً قابلاً- لأن تمارس فيه وبواسطته تنتمي إلى عصرنا وهذا هو معنى العقلانية (17).

إن التراكمات الفقهية، وبسبب استمداها من النص الخالص، اكتسبت مع الصيرورة التاريخية قداسة أوصلتها إلى أن تكون كالنص المؤسس من حيث الإلزامية وهو تناقض عقلي غريب أصاب العقل الإسلامي طوال فتراته التاريخية، إذ كيف يمكن أن تكتسب اجتهادات فقهية عقلية- قد تصل في أحيان كثيرة إلى التضاد في الحكم لمسألة واحدة بين الإباحة والتحريم-، كيف تصل إلى حد مجازاة النص المؤسس في إلزام الوعي العام بها مع أن الفقه ليس إلا مجموعة من الأحكام الناتجة عن احتكاك النص بالواقع؟!!

هذه الإشكالية لا تكمن في ذلك فقط بل تكاد تكون أوسع نطاقاً وهي تحميل الفقه الذي نشأ

بفعل الاحتكاك الدائم بين النص والمكان المتحرك مرجعية إلزامية، بل خارقة للزمان والمكان بحيث أصبح غير منظور إليه إلا- في إطار الفقه وليس العكس، وهو أمر وصل بالعقل الإسلامي اليوم إلى عدم القدرة على إعطاء الصورة الخالصة للإسلام بعيدا عن ملامسة الفقهاء للنصوص. ونحن لا- نستطيع أن نقول بمنع هذه الملامسة، ولا هذا هو موضع انشغالنا في هذه القضية فذلك أمر لا بد منه، وهو تبيان للأمة غير الواعية بمنهاجها الذي تسير عليه جملة وتفصيلا. وإنما نعني عدم الفصل بين النص وأثره المترتب عليه من منظور العقل الفقهي، وهذا هو الذي دعا عبد الجواد ياسين (18) إلى التساؤل: هل العقل الإسلامي الراهن في مجمله مؤسس على الفقه أكثر مما هو مبني على النص؟ بمعنى أنه يستمد الخلفية المرجعية من تلك المنظومة الفقهية المدونة التي لم تكن في ذاتها نصية بالقدر المطلوب مما سبب ذلك مسافة زمنية غير معلومة في ذاكرة العقل الإسلامي بين العقل الإسلامي الراهن وبين العصر الذي يعيشه، أي أن هناك خلافا في الانسجام التام بين اللحظة الزمنية والبعد المكاني الذي تعيشه الأمة وبين مناهج وطرائق التفكير لدى العقل الإسلامي الراهن اليوم، مما أدى إلى وجود قطيعة مع العقل المسلم.

إننا ينبغي أن لا ننسى أمرا آخر وهو أن الطاقات والإمكانات التي أودعها الله في النص المؤسس ليستمد منها صلاحيته عبر الزمان والمكان ليست موجودة في الفقه، رغم كونه منبثقا منها على أن الفقه الإسلامي لم يتولد من خلال النصوص المؤسسة فقط، وإنما كان للمؤثرات السياسية الناشئة في لحظته أثر كبير في ولادته وتشكله، ومن ثم إغلاق دائرة العقل الإسلامي في إطاره.

بيد أن مصدرية كل منهما هي التي جعلت من الأول خارقا للزمان والمكان ومن الثاني مقيدا بل مؤطرا بالزمان والمكان. والغريب في الأمر أن القواعد الفقهية التي جاءت مناهضة للتقليد وداعية إلى النظر في النصوص المؤسسة باعتبارها النبع الذي يستمد منه العقل المسلم منهاج الحياة وطرائق التفكير، كان لها -أي تلك القواعد الفقهية- حضورها في التراث الإسلامي منذ مرحلة التدوين وحتى يومنا هذا. بيد أنها على نطاق الممارسة العملية كان حضورها خافتا بل كان التعصب للرأي هو الأكثر حضورا عند من يمثلون الوعي العام.

إذن هناك نصوص مؤسسة للفكر الإسلامي يستمد منها صلاحيته عبر الزمان والمكان منسجمة مع الحراك الاجتماعي والواقع الزماني، هي التي تؤسس للفكر مصداقيته عند الآخر إذا استطاع العقل الإسلامي أن يقدمها بعيدا عن الجدليات الأيديولوجية التي أفرزها التاريخ الإسلامي وبعيدة عن المعطيات السيكولوجية عبر تاريخه السياسي الذي أثر في حركتها ونمو فكرها بما يتطابق تماما مع الذكر المقدس.

إن الإشكالية التي غيبتها أو حاول أن يغيبها الفقهاء هي إقصاؤهم للنصوص المطلقة عن فاعليتها في الزمان والمكان، وكان الأجدر في هذه الحالة إقامة علاقة جدلية بين نص مطلق، وواقع متغير حتى يستطيع الفكر الإسلامي اكتساب عالميته بل وأزليته. يقول نصر

أبو حامد أبو زيد: "وإذا كان النص في مفهومه الأساسي من حيث كونه وحيا انطلق من حدود مفاهيم الواقع فلا شك أنه في تطوره كان لا بد أن يراعي الواقع ولا يصح أن يكون هذا الفهم محجوجا بتصور أن الله لا يجوز عليه التغير وأن علمه الشامل يمنع من أن يحكم بحكم ثم يغير هذا الحكم. فالتغير صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيالة دافقة" (19).

هذه المسألة دفعت ال عديد من المفكرين (20) إلى طرح إشكالية لم تكن تطرح من قبل حينما كانت النصوص المؤسسة خالية من التراكمات الاجتهادية وهي: ما هو الإسلام؟ وهو سؤال تبدو فيه الغرابة، إذ كيف تستشكل ماهية الإسلام بعد خمسة عشر قرنا من الزمان على واقعيته، على مفكرين معنيين بتفكيك التراث الإسلامي وإيضاح عالميته.

إن غياب هذه النظرة (21) هو الذي جعل من الأمة الإسلامية تتفكك إلى تيارات تتصادم وتتناحر، وتدعي كل واحدة منها أنها تملك ناصية الحقيقة المطلقة وأن غيرها على باطل.

\*\*\*\*\*

## الهوامش

(\* باحث من سلطنة عمان.

1) هل التاريخ يعيد ذاته؟ هذه الإشكالية يطرحها غالبا المنظرون للمسائل الفلسفية ولسنا هنا في معرض كشف هذه الإشكالية أو بيانها فهذه ليست قراءتنا. وإنما أثرنا ذكر ذلك من قبيل الاعتبار بمداولة الأيام وهو مأخوذ من قوله تعالى (وتلك الأيام نداولها بين الناس).

2) كيف يمكن تحديد هذا العقل؟ أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكننا تحديد نص معين أو كتاب معين يكون موجودا فيه بشكله ومضمونه وآليته المكتملة الجاهزة؟ هذه الإشكاليات تعرض لها أركون في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي عند تناوله مفهوم العقل الإسلامي الكلاسيكي. ونحن لا- يعنينا موقعة العقل الإسلامي زمنيا ولا مكانيا بقدر ما نعنى بإثارة بعض الإشكاليات التي تحاول إعادة قراءة العقل الإسلامي على امتداد تاريخه من ناحية وفي لحضته الراهنة من ناحية أخرى بعيدا عن التعددية الأيديولوجية للعقل المسلم التي أفرزتها الحيينات التاريخية. ولا يهمننا قراءته على امتداد تاريخه بشكل مفصل لكل زمنيته فهذا يحتاج إلى مشاريع فكرية كبرى وإنما يهمننا الإتجاه السائد في هذا الفكر.

3) يفرق مالك بن نبي بين الشهود والحضور للأمة. حيث يرى أن الأمة لا يكفيتها أن تكون حاضرة في الوجود ليتحقق لها الفعل بل لا بد من الشهود وهي كلمة تدل على ذات الفعل في التاريخ. انظر: مالك بن نبي، مفهوم الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الراجعية للنشر.

4) لا يرتضي الجابري عبارة الصحوة الإسلامية بل يؤكد أن المسلمين اليوم هم بحاجة إلى التجديد وليس الصحوة فقط لإكمال مسيرة الحياة حيث يقول " إن النائم الذي ينام ليلته ليصحو في الغد يستطيع أن يتابع مسيرة حياته كالمعتاد... أما أهل الكهف أو من هم في معناهم فلا تكفيهم الصحوة لمتابعة مسيرة الحياة بل يحتاجون إلى تجديد عقولهم أو لا حتى يستطيعوا أن يروا الحياة الجديدة على حقيقتها " انظر: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

5) ربما يختلط على البعض عدم التفريق بين زعماء الإصلاح في الفكر الإسلامي وبين الفكر السلفي حيث يصنفون زعماء الإصلاح في إطار الفكر السلفي. وهم وإن كانوا يلتقون معهم في بعض الأفكار إلا- أنهم كونوا اتجاهاً آخر عرف بالفكر الإصلاحي وهو فكر يختلف في قراءته لأبجديات الحدث الفكري عن قراءة الفكر السلفي له وإن كانا متداخلان بعض الشيء.

6) هنا تلتقي رؤية الفكر السلفي مع رؤية بعض المفكرين المعاصرين أمثال الجابري وأركون وأبو زيد وفضل الرحمن وغيرهم. ففي حين يرى الفكر السلفي أن الشرع القديم - أي ما كان نتاج العصر الأول- ينبغي أن يرافق الصيرورة التاريخية بكل تداعياته في كل مراحلها، يرى الطرف الآخر أنه ينبغي العودة إلى النصوص المؤسسة وقراءتها قراءة معاصرة. وقد توسع أركون في قراءته للنصوص مستخدماً المناهج والمفاهيم والرؤى الغربية. حيث يقول في كتابه نافذة على الإسلام "ففي حقل المعقولية الجديدة ينبغي أن يعاد فحص ظاهرة الوحي خارج التعريفات العقائدية التي ما تزال تصون القوة المحركة ذات الجوهر الأيديولوجي لما يدعى (الديانات المنزلة) حينئذ يمكن للتحليل المتعدد المناهج والمتبادل المناهج لظاهرة متعددة الوجوه والوظائف أن يبلغ التخيل الأصلي المشترك بين مجتمعات الكتاب والكتاب". انظر: نافذة على الإسلام، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص23. ويقول في كتابه. القرآن من التفسير بالموروث إلى نقد الخطاب الديني: فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة بل لإبراز الصفات اللسانية واللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد الخاصة لما أسميته بالخطاب النبوي وهو مفهوم يطلق على النصوص القديمة المجموعة في العهد القديم والأنجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية "ويقول" نلتمس هنا طفرة معرفية في تحليل الخطاب الديني عامة وهذه الطفرة لا تمس العقيدة في محتواها وممارستها وإنما نحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحاً وأشملاً إحاطة بما أضافته الحداثة العلمية من نظريات وهناك من يكفر هذه القراءات بناء على ما فهمه واجتهد لإدراك مقاصد المؤلف ولكن على أساس ما غاب عن فكره ومعلوماته إذا كان لم يكتشف بعد تعاليم اللسانيات والسيمائيات والانتربولوجيا والسوسيولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي" انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة بيروت ط1، 2001م ص5، ص7. في حين توسع نصر أبو زيد

في نقده للخطاب الديني من خلال أعماله ومنها: نقد الخطاب الديني، مفهوم النص، إشكاليات القراءة وآليات التأويل.

(7) زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، دار الشروق، مصر ص 25.

(8) أدونيس، الثابت والمتحول بحث في الإتياع والإبداع عند العرب، الكتاب الثالث، صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط2، 1979م، ص 229.

(9) نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل.

(10) محمد محفوظ، الإسلام والغرب حوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م ص 58.

(11) برهان الدين غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط2، 1992م، ص 136.

(12) ن.م، ص.

(13) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص 142.

(14) المقصود بـ فينومينولوجيا الوعي الديني: دراسة ظاهرياته وتجلياته عبر الأحقاب والأزمان من خلال كيفية قراءته للقرآن وكيفية تفسيره فقراءة الجيل الأول للقرآن ليست هي قراءة القرن الرابع الهجري بعد أن دخلت الفلسفة إلى الساحة الإسلامية وقراءة القرن الرابع ليست قراءة ابن تيمية في القرن الرابع عشر وهلم جرا ودراسة كل هذه القراءات وتحليلها تمكنا من تقديم صورة متكاملة عن فينومينولوجيا الوعي الديني الإسلامي. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر هاشم صالح، دار الساقي، ط3، 1998م، ص 207.

(15) الجابري مجمد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

(16) الجابري محمد، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991م، ص 47.

(17) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام.

(18) أبو زيد، مفهوم النص، ص 120.

(19) منهم: عبد الجواد ياسين في كتابه السلطة في الإسلام ومحمد أركون في كتابه الفكر الإسلامي نقد واجتهاد وعلي حرب في كتابه الأختام الأصولية وأبو زيد في كتابه مفهوم النص.

(20) العلاقة الجدلية بين النص والتاريخ.

