Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human and Social Sciences

مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

EISSN: 2253-0363
ISSN : 1112-9751

القراءة التاريخية للقرآن في فكر"محمد أركون "

"Historical reading of the Koran in the thought of "Mohammed Arkoun

علي بوسكرة Ali boussakra
جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2 université Mohamed Lamine Debaghine Sétif 2
aliboussakra@gmail.com

تاريخ الاستلام : 2019-10-13 تاريخ القبول : 2019-12-29

ملخص:

لاشك أن الزمن يتجاوز كل الأفكار، فما يكون متقدما في عصر يغدو متخلفا في عصر آخر،وما هو نقدي في زمن يبدوا محافظا في زمن آخر، فليست هناك فكرة واحدة صالحة لكل العصور. ضمن هذا المنظور برزت فكرة التاريخية لتشكل بعدا جديداً وتصبح بذلك من الأدوات التفسيرية والتأويلية للفكر، هذا الفكر الذي من أكبر غاياته الوصول إلى الحقيقة التي تقول عنها التاريخية أنها تتصف بالنسبية التاريخية أي أنها تتطور بتطور التاريخ.هذه النقطة التي أثرتها كان الغرض منها هو معرفة الجديد الذي جاء به محمد أركون في قراءته للنص الديني عموما و القرآن منه على وجه الخصوص. فهل قراءته التي أخضع القرآن من خلالها امتداد لسابقيه أم أنها خاصة به؟.

كلمات مفتاحية: القرآن، التاريخية.، القراءة.، العالم العربي،محمد أركون.

Abstract :

There is no doubt that time transcends all ideas, what is advanced in an age that is lagging behind in another era, and what is critical in a time that seems conservative at another time. There is no single idea valid for all ages. Within this perspective, the idea of history has emerged. Which is one of the greatest goals of reaching the historical truth that it is characterized by historical relativity, that is, it evolves in the development of history. This point I raised was meant to know whether the ideas that Muhammad Arkoun had brought in his reading of the new religious text. Or is it an extension of his predecessors.؟

Keywords: Quran, Historical., Reading., Arab World, Mohammad Arkoun.

1. مقدمة:

مما لا يختلف فيه ، وهو المعروف،أن الحضـــارة العربية الإسلامية في وقت من الأوقات كانت رائدة ،بل أن ما كان لها ربما يساوي ما هو موجود في الحضارة الغربية اليوم أو يفوق، والمعروف أيضا بأن هذه الحضارة العربية الإسلامية قدمت للإنسان عموما والعربي منه على وجه الخصوص علوماً وأفكارا كانت رائدة في ذلك الوقت،فلقد اهتمت بجميع مجالات الفكر الإنساني فأشتمل تراثها على علوم ومعارف عدة أسهمت من خلالها في تقدم الفكر الإنساني بعامة و الإسلامي منه بخاصة.

وسيعرف أيضا بأن هذه الحضارة بنت وطورت علومها ومعارفها ليس بالتقوقع على الذات بل بالانفتاح على حضارات أخرى مجاورة كانت أو غير مجاورة.

ومن هنا فالذي يعتقد ويظن أن أول اتصال حقيقي بين العرب وغيرهم كان في أواخر القرن التاسع عشر فهو مخطئ بعيد عن الصواب ، والصواب هو أن العرب كانوا سباقين للتعرف على منابع الفكر الغربي في القرون الأولى وهذا بفضل حركة الترجمة والنقل التي قام بها فلاسفة وعلماء العرب الأوائل ، مما جعل العرب في ذلك الوقت يحرزون تقدما عظيما في شتى ميادين الفكر المختلفة ، كل هذا منحهم أفضلية السبق والتفوق على العالم بأسره آن ذاك.

لكن ؟ هذه الصلة - العلاقة بين العالم العربي والعالم الغربي - انقطعت أواصرها إلى ما يقرب التسعة قرون أو يزيد لأسباب عديدة ومتنوعة ، منها ما هو سياسي ومنها ما هو اقتصادي ومنها ما هو ديني...الخ،ولكن ليس عجيباً في بزوغ هذه العلاقة من جديد فحال المجتمعات العربية لم يعد كما كان فالتخلف والتأخر الذي لحق الحضارة العربية الإسلامية كان سببا مقنعا في إحساس هذه الأخيرة بحقيقة رجوع هذه الصلة والعلاقة التي عادت لكن تحت أسباب وظروف غير تلك التي كانت ، فكان للابتزاز الدولي والتدخل السياسي والاحتلال العسكري ...الخ أثر كبير في رجوع هذه العلاقة من جديد ، وهذه

المرة الوضع يختلف عما كان عليه في الماضي فالغرب تجاوز العرب في مختلف مناحي الفكر بينما انغلق العرب على أنفسهم واقتصر نشاطهم الفكري على اجترار التراث والتقيد بالحرف والكلمة فكانوا بذلك مقلدين لا مبدعين.

و الشيء الوحيد الإيجابي والمهم - وهذا حسب رأيي - الذي قام به العرب هو عدم وقوفهم مكتوفي الأيدي بل كان لهم شرف المحاولة لاكتشاف الغرب واكتشاف منجزاته " الحداثة"، وهنا حدث ما لم يكن متوقعا حيث أصبح الواقع العربي واقعا يتنافس عليه ويصطدم ويتصارع فيه صنفين: صنف موروث من الماضي- يمجد الماضي- وصنف وافد من حضارة غيرنا فرض علينا بالقوة"سواء القوة العسكرية أو القوة الثقافية - التفوق العلمي-" وينتمي بكليته إلى الحضارة الغربية ، وهنا صار الشرخ والانشطار بين مؤيد لفكر سمي بالرجعى يعتقد أن الخلاص يكون بالعودة إلى منابع الإسلام الأولى وهذا ما نادت به كل الاتجاهات التي نعتت نفسها بالدينية أو الإسلامية ، وبين معارض لهذا الفكر المنعوت بالرجعى ومؤيد لفكر لا نعرف عنه شيئا سوى أنه ليس لنا دخل في صناعته و صياغته وأعني به الفكر الأوروبي ، ومن ذلك الوقت إلى يومنا هذا وأمتنا تواجه تحديا حضارياً هو كيفية التوفيق بين مناهج الغرب ، الغرب في كليته وشموليته من خلال احتكاره الكامل للعلم ، وبين التراث العربي الإسلامي ؟ فكان هذا التحدي غير ذاك الذي كان في الماضي والذي كان هدفه الأسمى هو الحفاظ على كيان الأمة وفكرها.

والناظر المتمعن إلى المشاكل التي انجرت من خلال محاولة التوفيق هذه يجدها مشكلة فهم أيّ كيف نفهم هذا التراث ، ومشكلة منهج أي أيّ المناهج التي تصلح لخصوصية هذا التراث ، والدليل الواضح الجلي الذي يثبت ذلك أن أغلب إن لم نقل جل المفكرين العرب وقعوا في نفس الإشكالية ، أي في كيفية فهم هذا التراث وكذلك فهم النص الديني ، وفي كيفية اختيار المنهج الأصح الذي يليق بتفتيت ودراسة هذا التراث المليء بالتراكمات - سميكة كانت أو رقيقة - ولا يمس بجوهر النص الديني ، لان تراثنا ، عاداتنا ، تقاليدنا خاصة بنا وليست بغيرنا ...

ضف إلى هذا أن التوفيق بين الأنا والآخر ، بين المقدس والمقتبس لابد أن يراعى أشياء جوهرية ومركزية هي من ميزات الحضارة العربية الإسلامية ، ومن هذه الأشياء شيء مهم- إن لم نقل أنه جوهري- دارت عليه الكثير من الدراسات إنه النص الديني وبخاصة أكثر انه القرآن الكريم ، والذي رغم جوهريته ومركزيته إلا أن الحقيقة لابد أن تقال وهي:

أن النص الديني- قرآنا كان أو سنة – رغم جوهريته في الحضارة العربية الإسلامية لا يعنى بالضرورة انه الوحيد الذي بدأت منه الحضارة ، بل كما يقول الدكتور "نصر حامد أبو زيد"هناك الإنسان مع الواقع وحوار الإنسان مع هذا الواقع ، فمحاورة و مخاطبة الإنسان للنص الديني محاولة منه لاستقراء كنهه ومعرفة ما تدل عليه ألفاظه وعباراته ، كل هذا يمكن القول أنه صنع حضارة المسلمين العرب ، التي كانت في يوم من الأيام حضارة العلم والقوة وهذا باعتراف الجميع - أحب من أحب وكره من كره - سواء من الداخل أو الخارج .

ومن خلال الصياغة السابقة يمكن لنا أن نتحدث عن مسألة- هي في الحقيقة أزمة- أرقت عقول الكثير من المفكرين العرب وهي : كيف يمكن الحديث عن إعادة بناء حضارة؟ وما هي السبل والطرق التي ربما تعيد لحضارتنا الماضية أمجادها ؟

هذا هو السؤال الذي ترك مفكرينا في حيرة من أمرهم خاصة أنهم وجدوا في هذه الحضارة ما يسمي "بالمقدس" فكان علهم إعادة فهم وتفتيت وبناء للتراث أولا ، ولهذا المقدس ثانيا ، فكان هذا هو المنطلق الجوهري للمشاريع التحديثية التي قام بها بعض مفكرو العرب ومن بينهم المفكر محمد أركون ، فتعددت بذلك القراءات والتفسيرات للتراث عامة وللنص الديني خاصة ، فكانت تلك القراءات جريئة وشجاعة أرادت أن تصل إلى الحقيقة ، والحقيقة هنا هي تلك التي نبحث عنها في تراثنا الخاص بعيدا عن تراث الثقافات الأخرى ومعطياتها ، فكانت مهمة البحث عند المعاصرين تكمن في دراسة وفهم وتفتيت وتحليل النص الديني تحليلا دقيقا بفضله نستطيع أن نكون معاصرين ، وهذا يكون باستيعاب تراثنا العربي الإسلامي استيعابا عقليا نقديا ، وفي المقابل نستوعب عصرنا الراهن استيعابا عقليا نقديا كذلك ، لان إنتاج الفكر الذي يواكب الحضارة لا يكون إلا داخل تغيير وتجديد جذريين وهذا التغيير والتجديد يكون بالفهم الصحيح والتفسير الدقيق وبالقراءة المتمعنة الواعية لتراثنا ولكتابنا - النص الديني- ولواقعنا، بالإضافة إلي اختيار منهج يراعي خصوصيتنا وقيمنا حتى وإن كان هذا المنهج منهجا غريبا عنا - من الغرب-.

انطلاقا من هذا السياق نقف لنتســاءل: كيف قرأ محمد أركون القرآن؟ ووفق أية مرجعية؟وماذا تعني التاريخية عنده؟ و ما حقيقتها؟ وهل راع محمد أركون في قراءته للقرآن معهود المسلمين بالقول أن القرآن صالح لكل زمان ومكان؟.

2.أركون ومركزية النص الديني:

كثُرت اليوم الدعوات إلى قراءة جديدة للنص الديني، وتعالت بالاستفادة مما توصَّلت إليه العلوم اللغوية المعاصرة خاصةً، والعلوم الإنسانية عامة،فأدت بهم إلى الانقسام ، فمنهم من دعا إلى ذلك عن حُسن نية ورغبة في تحقيق استمرارية

حفظ الوحي وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكـان، ومنهم من يفعل ذلك هدمًا للدين وقضاءً عليه.

والواجب علينا اثر هذه المستجدات – القراءات المعاصرة - هو النظر في هذه القراءات أو بالأحرى الفلسفات من أجل غاية واحدة هي معرفة حقيقتها وذلك بفـك مختلفها عن مؤتلفها وفك صوابها عن خطأها ،ومعرفة ما إذا كانت هذه القراءات تتفق مع الشرع والعقل ؟ أم أنها مجرد قراءات سطحية لا تفيد لا من بعيد ولا من قريب؟ وهل هذه القراءات مرجعها الإسلام أم أنها غريبة عنا وعن أصولنا؟

إن الفهم المتداول والمعروف بين جميع المسلمين هو أن الإسلام منبع القوة للحضارة العربية الإسلامية لماذا ؟ لأنه ببساطة يقوم على مسلمّة وقاعدة لا يمكن تخطيها وهي النص الديني الذي من أهم ما يدعوا إليه التوحيد ، حتى أنه عند الكثيرين لا يمكن النقاش فيه- اللامفكر فيه-. بمعنى أن الاجتهاد مع النص لا يجوز- لا اجتهاد مع النص- وهي قاعدة و أساس جوهري أصولي أكدّ عليه الكثير من منظري الإسلام ، ليس هذا فقط بل- وكانت لهم الجرأة في ذلك- أنهم ذهبوا إلى تكفير القائلين بأن النص القرآني ما هو إلا نتاج مراحـل تاريخيـة، حيث أن سوره وآياته القرآنية جاءت نتيجة حوادث ومناسبات في ذلك الزمن وبالتالي فهي تاريخية موافقة لأسباب وحوادث ذلك الزمن وليست موافقة لزمننا المعاصر ، هذا الزمـن الذي له حوادثه ومناسباته أيضا، أعني زمننا الخاص الحاوي حوادثنا ومناسباتنا الخاصة بنا وليست بغيرنا تلك التي تجعل من تاريخنا- واقعنا- معلوم له حوادثه الخاصة ـ وتاريخهم هو الآخر معلوم ـ كل هذا جعل لكل قراءاته وتفسيراته الخاصة أيضا ، أي لـه نصوصه(تفسيراته) الخاصة.

كل هذا أدى إلى الشرخ والانشطار بين مؤيد للفكر الغربي باعتباره يمتلك القوة (القوة العلمية) ومعارض لهذا الفكر الذي لا نعرف عنه شيء سوى أنه غريب عنا وليس لنا دخل في صناعته.

لكن هذه المشكلة (مؤيد ومعارض) وما أفرزته من صراعات و احتدامات ليس ما يهمنا في هذا المقام،ولكن ما نريد التحدث عنه هو أن جل الأفكار التي ترسخت جراء هذا الصـراع هي: أن بلوغ النهـضة لا يكون إلا بالعودة إلى النص الديني سواء بالتبني والأخذ به أو بتحليله وتفكيكه ونقده وإعادة النظر في قداسته وتعاليه (كما فعل الغرب مع نصه).

وهنا أيقن الكثير من المفكرين العرب خاصة المعاصرين أن العودة للنص الديني أمر أكثر من ضروري.وهذا ما بينه لنا وأكده المفكر "هشام جعيط" حين عد أن المنزلة الجوهرية للنص القرآني في الإسلام كانت في منزلة التقديس لأنه "بتقديس النص القرآني سادت روح تقديسية للكلمات الدينية عموما ،وهو ما أضفى على أحاديث الرسول والصحابة نفس الروح ،فأخذت هي الأخرى منزلة عظيمة في تكوين العقلية الإسلامية "[1] ، وبهذا أصبح النص القرآني خاصة والديني عامة "أكثر النصوص في التاريخ إلهاما وتأويلا ،وموقعا لصراع الفرق والمذاهب بعد وفاة النبي(ص)،ثم اتسعت مساحة التأويلات والخلافات الفتوحات"[2]، مما يعني أن النص الديني صار يمثل الأصل (المركز) الذي ينطلق منه المفكر المسلم في بناء فكره وصياغة آرائه ، لكن رغم ذلك فهو في تحاوره وتجاوبه معه لا يتجاوزه ولا يفكر حتى في هذا الأمر – خاصة عند الأصوليون- بل انه خاضع له ولسلطته .

ومركزية هذا النص في الفكر العربي الإسلامي لم تتوقف عند هذا الحد بل وصلت إلى أبعد من ذلك وتجاوزته كثيرا حتى جعلت من بعض المفكرين المختلفين في الآراء والممارسين لمبدأ الاختلاف يجعلون من النص الديني الأرضية في الانطلاق لبناء أفكارهم المختلفة ، أي أن الاختلاف يكون في" صراعهم الايديولجي ومعطيات خطابهم السياسي والدنيوي ، ولكن على أرضية اتفاق دينية الأصل تعتمد في بنائها على النص الديني وخصوصا القرآني فيه"[3] والدليل الأخر الجلي الظاهر للعيان الذي يوضح لنا المكانة التي يحتلها النص هو أن الكثير من المعارك اللغوية والفقهية والنقدية والفلسفية تمحورت كلها حوله " إما باعتباره الملهم الأول لتدعيم فكرة أو دحض أخرى ، وإما تدعيما لهذا النص نفسه ...فالنص كان دائما أداة جذب ، ومقياسا للحكم وأداة للتشبث أو أداة للانطلاق"[4].

ومع ذلك فان أركون لا يرجع إلى هذه المركزية ويرجع إلى مركزية أخرى وهي التي استقاها من الفكر الغربي وذلك يظهر من خلال " عنوان المحاولة التي يعرض فيها بامتياز نظريته في المعرفة" مركزية اللوغوس والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي"[5] وكأن أركون من خلال هذا الكلام يريد أن ينقل هذه المركـزية إلى الفكر العربي الإسلامـي، ولكن قبل ذلك ينبهنا ويقول:" أن النص بعد كتابته يحيا حياته المستقـلة"[6]، ما يؤدي إلى تقلص معانيه ودلالاته بسبب تكرار القارئ ذا الفهم المحدود للنص(أنه مكتوب) وهنا يجب علينا حسب أركون أن نتبين العلاقة القائمة بين الكتابة والنص والقراءة بكل تعقيداتها. "فكل نص ، بعد أن يكتب يفلت من يد مؤلفه ويبدأ حياة خاصة""[7]، إذن السبب في تصدي أركون لمركزية النص الديني هو أنه مكتوب والمكتوب لا سلطة عليه ، بل يصبح هو الفارض لسلطته علينا بأن نتقيد بحرفيته المكتوبة ، وهذا ما يخلق نوعا من السياج و الدوغمائية التي لا يحبذها أركون بسبب أنها كبلت عقولنا وجمدت تفكيرنا وجعلتنا مقيدين غير أحرار.

والحل الوحيد حسب أركون يكون بالتأويل الذي يقودنا إلى فتح هذه النصوص(نصوص التراث الإسلامي) المغلقة بسياجات محكمة التي تجعل من المس بحرفية النص أمر غير معقول ويكفر صاحبه ، هذه النقطة(حرفية النص) بالذات هي من صعبت مهمة الباحثين في البحث عن المعاني التي يكتنفها النص وصار الأخذ بالرؤى المختلفة حوله أمرا أكثر من ضروري(حدود فهم النص).

بأخذ هذه الأمور بجدية يمكن أن نتصدى حسب أركون إلى المركزية التي كرستها وأورثتها إيانا القراءة الأصولية التي هي دائما في محاولة جادة لسجن النص وجعله نصا مغلقا صلبا(لا اجتهاد مع النص) في حين أنه نص مغذي ، فوار ، وغزير بالمعاني.

ولعل أركون في تصديه لفكرة مركزية النص قد اتبع المنهجية الغربية (دريدا، فوكو)حيث تزود بأسلحة رهيبة خولته إلى نقد التراث الإسلامي نقدا جذريا غير آبه إلى ما يحمله هذا التراث من مقومات أساسية جوهرية شكلت قيمه وثقافته في وقت من الأوقات بل ومازالت إلى اليوم.

3. أركون وتاريخية النص الديني:

"لاشك أن الزمن يتجاوز كل الأفكار ، فما يكون متقدما في عصر يغدو متخلفا في عصر آخر،وما هو نقدي في زمن يبدوا محافظا في زمن آخر ، فليست هناك فكرة واحدة صالحة لكل العصور"[8]ضمن هذا المنظور برزت فكرة التاريخية لتشكل بعدا جديداً وتصبح بذلك من الأدوات التفسيرية والتأويلية للفكر ، هذا الفكر الذي من أكبر غاياته الوصول إلى الحقيقة التي تقول عنها التاريخية"أنها تتصف بالنسبية التاريخية أي أنها تتطور بتطور التاريخ"[9].

وبما أن فعل الإنسان والأحداث التي يقوم بها هي التي تشكل ما نطلق عليه اسم التاريخ فإن هذا معناه أن الإنسان يعيش داخله ويتحرك بتحركه مما يلزم على أن "التاريخية ـ يقصد التاريخ ـ هي المحيط غير الظاهر الذي يعيش فيه"[10] هذا الكلام نفسه تبناه "فيكو(1668-1744 vico)الذي يعتبر أول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية ، أي ينص على أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون.وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه"[11].واستثنى من ذلك الدين المسيحي فهو في نظره الدين الوحيد الموحى أم البقية فكلها من صنع البشر.

أما هيردير Herder ـ الذي يعتبر من أسهموا في صياغة هذا المصطلح إلى جانب كل من جان بول سارتر ، وريمون آرون ، وبول ريكور باعتبار أن أعمالهم في هذا المجال (العلوم الإنسانية بما فيها علم التاريخ)ساهمت بشكل كبير في تأثير هذا العلم(التاريخ) على عمليات البحث الفلسفي ـ (كان تلميذا لكانط وأستاذا لغوته) فقد اشتهر بكتابه عن النسبية التاريخية ، وكانت تمثل فكرة جديدة في ذلك الزمان ، فكل شعب يتخيل أن دينه أو تراثه شيء كوني أو مطلق...ولكن في الوقع لا يوجد تراث مطلق مهما كبر حجمه واتساعه وانتشاره ، وإنما عدة تراثات نسبية للبشرية.كل هذا عبر عنه في كتابه"أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية(1791)"[12].

ويعتبر ديلتاي Dilthey أيضا من المفكرين الأوائل الذين ساهموا في بلورة العلوم الإنسانية التي كانت تدعى آنذاك العلوم الأخلاقية ، وقد أولى علم التاريخ أهمية كبرى داخل العلوم الإنسانية ، وكان على رأس الحركة التاريخية الألمانية ، وقد انتقد الموقف الميتافيزيقي وأراد أن يحل الموقف العلمي محله،وهذا دليل على تعلقه بالتاريخية المحسوسة[13].

أما "آلان تورين" الذي كثيرا ما يحضر عندما يتكلم أركون عن مصطلح التاريخية فيعد الحركة عنصرا أساسيا في فكرة التاريخية ، باعتبار أن الحركة هي التي تقود المجتمعات وتسير بها نحو الحداثة ، كما يرى أن كل مشكلة اجتماعية هي في الأخير صراع بين الماضي والحاضر والمستقبل ، والتاريخ هو الذي يتجه إلى انتصار الحداثة. التي هي في النهاية عقلنة وإرادة بدلاً من النظم والمورثات المستقرة[14] ، فالتاريخ هو الذي يمكننا من إرجاع الحياة للموروثات الثابتة والمستقرة التي جمدتها وأغلقتها التفاسير التقليدية بسجنها وقتل روحها. هذه الروح التي ينتعش الإنسان كلما عاد إليها.هذا القول نفسه أشار إليه أركون في كتابه"الفكر الإسلامي قراءة علمية"[15].

كل هذه الإشارات يرى أركون أنها تشكل تنويرا للدخول إلى تحليل مفهوم التاريخية ، هذا المفهوم الذي لم يلق الاهتمام الكبير في الساحة العربية ماعدا بعض القلة "من المفكرون النقديون الذين تعرضوا للفكر الإسلامي من منظور التاريخية

...الذين بدورهم خرجوا عن حلقة الاستشراق الفيلولوجية ، كما رسمته المدارس الاوروبية في القرن التاسع عشر ، أمثال كلود كاهين وفرانسيسكو غابريالي وغيرهم ، وهم بذلك أسسوا لمرحلة جديدة من القراءة التاريخية للتراث"[16]. القراءة التي تجعل من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية منطلقا لها في نقد الفكر الإسلامي ،هذا الفكر الذي يعتبر عندهم(النقديون) فكر جامد يحتاج إلى تفكيك ، نقد ، وبناء.

ضمن هذا المنظور نجد أركون يلح على قراءة التراث عامة والنص الديني على وجه الخصوص ، أي قراءته قراءة تاريخية.هذه الكلمة التي يقول :"أنها ظهرت ـ في الغرب ـ للمرة الأولى ـ حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية ـ في مجلة نقد critiqueوذلك في 6 نيسان 1872"[17]. أما في الكتابات العربية فيصعب تحديد تاريخ دقيق لظهور هذه الكلمة في الساحة الثقافية ، ولكن يمكن أن نذكر بشكل تقريبي هنا أنه قد يكون أقدم من استخدم مصطلح التاريخانية من المثقفين العرب هو عبد الله العروي في كتابه"العرب والفكر التاريخي" سنة 1973م" حيث احتلت معه مكانة مرموقة ومتميزة وهذا للأهمية التي تربطها بمصطلح الحداثة.

يقول عبد الله العروي في كتابه ثقافتنا في ضوء التاريخ "ليست التاريخانية مذهبا فلسفيّا تأمّليّا، وإنّما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموع الوقائع الإنسانيّة"[18] ويقول في كتابه مفهوم العقل":نستطيع أن نقرر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ وحده هو العامل المؤثر في أحوال البشر..."[19]وهذا معناه أن حركة التاريخ ما هي إلا عبارة عن حركة علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع إذ تعتبر هذه العلاقات هي المنتجة للأفكار إذ يقول:"الأفكار المسيطرة على حقبة ما هي إلا ترجمة ذهنية للعلاقات السائدة في تلك الحقبة..."[20].

وبهذا فالمفكر عبد الله العروي ينطلق من تعريفه للتاريخانية من نظر أن الحوادث البشرية تتغير وتتطور بتغير الظروف والحاجات. وهي نفس الفكرة التي تكلم عنها أركون في مفهوم التاريخية اذ يرى قراءته التي قرأ من خلالها القرآن تقوم على"تحليل القرآن على مستويات عديدة...تحليله على مستوى المفردات التي يستخدمها ، وعلى مستوى صياغته الأدبية:أي تحليل الأساليب الأدبية التي يستخدمها لكي يشكل وعيا دينيا"[21]

هذا الوعي الذي يرى أركون انه مختلف عن الوعي التيولوجي .ثم يضيف ويقول:"إذا كانت قراءتي صحيحة ـ يقصد قراءته للقرآن ـ وإذا ما حضيت بالقبول فان ذلك يطرح مشكلة حاسمة بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر(وبالتالي للفكر العربي)...أقصد بذلك ما يلي:أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي:تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة"[22] هذه التاريخية التي يرى فيها أركون مفتاح أي مشروع نقدي لأنها تسمح لنا بتتبع المجتمعات وتاريخها وتاريخ تطورها وفهمه ، وبدراستها أيضا" نستطيع أن نذهب بعيدا أكثر في محاولتنا للتفكير في"اللامفكر فيه" الضخم المتراكم في الفكر الإسلامي الموروث والمعاصر.ونقصد باللامفكر فيه الضخم هنا الكشف عن تاريخية الخطاب الديني مع علاقته بالخطاب التاريخي الأكثر عمومية وشمولية"[23].هذا ما يثبت أن مسألة التاريخية اتخذت مكانة مركزية بالنسبة للفكر الحديث بدءا من القرن الثامن عشر ، الفكر الذي مثل بحق المرجعية الكبرى لمحمد أركون وكان من المبادئ التي استند إليها في قراءته للنص الديني قراءة تاريخية حيث يرى أنها"لا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من المستويات خارج تاريخية انبثاقه وتطوره. أو نموه عبر تاريخه، ثم التغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ"[24] فهي بهذا المعنى تعد الأصل لكل الوقائع والأحداث التي أنتجتها البشرية وقام بها الإنسان التي في الكثير من الأحيان تفسر عند البعض(التقليديين) بأنها تتجاوز التاريخ(القرآن خارج التاريخ) هذا التاريخ الذي ساهم في صنعها وتأسيسها لتصبح وتكون أحداثا تاريخية. هذه الأخيرة إذن ما لا يفهمه ولا يستطيع فهمه عقل المؤمن التقليدي (للأحداث) لأنها أصبحت عند هؤلاء في مستوى التقديس.

وعن الهدف الذي يريده أركون من خلال إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي هو "أن التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية وشروطها المادية والدنيوية.كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف"[25] وهو الذي يريد إعادة قراءة النص

الديني من جديد وتوظيفه بمراعاة مناهج جديدة تصل به إلى فهم هذا النص في الأخير وفهم الظروف التي تكون وتنشأ فيها.

أما تركي علي الربيعو فيقول"إن التاريخية عند أركون هي محاولة لفهم عملية الأسطرة التي طالت الحدث التاريخي التأسيسي الأول وحولته إلى حدث أسطوري بحيث يظهر على أنه تجل لإرادة الله في صنع التاريخ"[26].ومن خلال كل هذا فالتاريخية عملية إعادة للأحداث من التعالي والتقديس الذي طالها جراء التفسيرات التقليدية،فهذه التفاسير حسب أركون هي من قبعت هذه الأحداث وجعلتها في مرتبة التعالي.

وعن **الفرق بين التاريخانية والتاريخية** يجيب البعض بأن التاريخية شيء و التاريخانية شيء آخر ، فالتاريخية هي طريقة أسلوب للبحث، في حين أن التاريخانية تقرر حتمية التطور،وتأله التاريخ وتدعو للرضوخ، والانقياد له.[27]

التاريخية تعرف على أنها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي المخصوص بما يتوافق وتاريخه المحلي، كما أن التاريخية تنص على أن البعد الاجتماعي للظواهر في حالة تطور مستمر وتغير دائم وهذا ما ركز عليه لالاند في تعريفه لمصطلح التاريخية بقوله:"التاريخية وجهة نظر تقوم على فهم موضوع معرفي ما على انه نتيجة عالية لتطور يمكن تتبعه في الماضي"[28].

وعليه فالتاريخية هي القول بأن لوقائع التجربة الحية زمان خاص بها، وأنها تتسم بشيء من المرونة والطلاقة وقد قال بها الوجوديون معارضين بها النظرية التي تقول أن للتاريخ فوانيين ثابتة[29].

ويمكن التمييز بين مصطلحي التاريخية و التاريخانية من حيث اللاحقة اللغويةite من مصطلح l'historicité تدل على كل ما له خاصية الحقيقة الجوهرية(المادية) في حين أن اللاحقة isme من مصطلح hisoriricisme تأخذنا لا محالة إلى النظام الذي بناه العقل"[30]

أما الفرق بين التاريخانية والتاريخية كما يراه محمد أركون فهو" في الحالة الأولى (حالة التاريخانية) فإن الأمر يتعلق بمنهج تكتيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع ، وأما في الحالة الثانية (حالة التاريخية) فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة ،نتساءل،بالإضافة إلى ما سبق،عن معنى ودلالة القوى التي تضغط علينا وعن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوى .أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة وتتجنبه باحتقار ، أي كل الحماسات الجماعية والأحلام المكنة والتطلعات غير المشبعة ، والمبادرات المجهضة والأسطورة المحركة والفوارات الألفية وقوى المخيلة ، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ والتي كانت الوضعية العقلانية قد تجاهلتها"[31].

ومن هنا فالمنهجية التي أرادها أركون هي التي تأخذ بعين الاعتبار الأسطورة والخيال في دراستها وتسييرها للتاريخ لأنه يرى "أن المؤرخ الوضعي أو التاريخاني يهمل ذلك إهمالا تاما ويبقى وفيا لمنهجية علم التاريخ الكلاسيكية التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن (حتى عام1950)"[32]ولعل الوفاء الذي يوليه المؤرخ الوضعي للمنهجية الفيلولوجية هو ما أزعج أركون كثيرا خاصة وأن هذه "المنهجية التاريخانية الفيلولوجية ...لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار إلا الوقائع الثابتة تاريخيا وتستبعد كل أنواع الهلوسات والخيالات واليوطوبيات، وتعتبرها خالية من الأهمية. أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بأستاذنا ريجيس بلاشير وكتابه مشكلة محمد ، حيث حاول فيه استبعاد كل ما هو تقديسي تعظيمي ولم يستبق إلا الوقائع التي تخدم المؤرخ في كتابة حياة النبي من جديد"[33] ويظهر أن المقصد الذي يريده أركون من خلال كل هذا هو "أن يبدو معتدلا في وصفه لمعتقدات المؤمنين والمعجزات والغيبيات بالأساطير، ومظهر الاعتدال عنده هو أن يعترف لهذه المعتقدات بالأهمية والفاعلية التي تتمثل في التجييش والشحن والإثارة، في حين أن المتطرفين الماديين لا يعترفون لها بأي قيمة أو أهمية"[34].

ويبدو أن المعنى الذي أراده أركون من تنظيره لهذا المفهوم(التاريخية) هو التنصل من سلطة النص وقداسته وشموليته و إطلاقيته، وهو تبع في ذلك رأي العلمانيين الذين اعتبروا "تاريخية النص الديني ارتباطه بواقعه وظروفه التي تنزل فيها إلى درجة أُعتبرت أسباب النزول تساوي التاريخية وتعبر عن

حقيقتها"[35] هذه الحقيقة لا يمكننا الوصول إليها حسب فهم أركون إلا إذا قمنا بتفكيك مسلمات القراءة التقليدية التي ترى في القرآن" المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر، فهو يحتوي على كل جواب لأي سؤال. كما يحتوي الحلول التي يحتاجها البشر"[36].فقراءة أركون من هذا المنطلق عكس القراءة التقليدية فهي تسعى إلى تجاوز طابع التقديس للنص الديني وخاصة القرآني من خلال ربطه بواقعه وظروفه عن طريق قراءته قراءة نقدية بإخضاعه إلى محك النقد التاريخي الحديث الذي " يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته: أي بشبه الجزيرة العربية ـ وبخاصة منطقة الحجاز ـ في القرن السابع الميلادي. فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدل على ذلك"[37].

إذن هدف أركون هو إعادة النظر في قداسة النص الديني والكشف عن آليات تعاليه ـ التي مهما كانت متعالية فهي مرتبطة حتما بظروف عملية لانجازات تاريخية واقعية ـ بتفكيك المراحل المُكونة والمُشكلة للنص الديني حتى أصبح على الهيئة التي هو عليها الآن ، ولكـــي نفعل ذلك ـ يقول ـ لابد علينا من افتتاح "آفـــاق جـــديدة...مـــع الانطولوجـــية المترســـخة في القـــــرآن"[38] يتم من خلالها شق الطريق نحو استراتيجـيات جديدة متغيرة تختلف عن تلك التي كانت في الماضي بالدعوة إلى بلورة فكر جديد يعتمد في كليته وغالبيته على الفكر العلمي(يقصد مناهج علوم الإنسان والمجتمع) ، بهذا التفكيك والنقد التاريخي يمكن لنا أن نحدد" أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقـــعي المحسوس"[39] هذا الكلام التشكيكي الذي نقله إلينا أركون معناه أن القرآن في الحالة التي هو عليها اليوم هو غير صحيح لأن فيه الكثير من المغالطات ، والصحيح هو ذلك الذي كان قبل التدوين ومعرفته تكون بالرجوع إلى تاريخه ليس التاريخي الواقعي المحسوس(المادي المكتوب) فقط وإنما التاريخ الشفاهي ، وهذا ما دفع أركون ومترجمه هاشم صالح لتبنى الرأي القائل أن:"التنكر لمفهوم التاريخ يدخلنا في ميدان ما تحت التاريخ وهو اختيار تعسفي"[40] يقودنا إلى ما قاد التقليديين في تفسيراتهم للنص الديني التعالي المقدس حسبهم(خارج إطار الزمان والمكان)، وبالتالي يجب علينا حسب أركون إخضاعه للبحث التاريخي رغم أن هذا المفهوم ـ التاريخية (البحث التاريخي) ـ غير وارد إطلاقا بالنسبة للوعي العربي الإسلامي.

4. خاتمة:

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام : هل القصد الذي يريده أركون بهذا المفهوم "التاريخية" هو تاريخية النص الديني(القرآن على وجه الخصوص) من حيث الفهم ـ فهم النص ـ الذي أقيم حول النص؟ أم من حيث النص نفسه؟.

إذا كان أركون يريد بهذا المفهوم تاريخية الفكر ، وتاريخية الفهم ، وتاريخية التفسير ، وتاريخية القراءة وهو ما يظهر ـ الظاهر وليس الباطن ـ لنا جليا من خلال كتابه"تاريخية الفكر العربي الإسلامي" فهذا أمر مشروع إلى أبعد الحدود ، والسبب في ذلك هو أن من طبيعة الفكر هي التغير والتجدد والانتقال من حال إلى حال ، فأفكار الأمس ليست كأفكار اليوم ، و فهم الأمس ليس كفهم اليوم لا لشيء إلا لأن الظروف والمعطيات التي استند إليها رجل القرن العاشر ليست بطبيعة الحال الظروف والمعطيات التي يستند إليها رجل اليوم وهذا أمر واقعي ومنطقي ومعقول. أما إذا كان القصد منه هو تاريخية النص (ليس في الفهم بل في الجوهر) فهذا الأمر غير مقبول في التداول العربي الإسلامي والسبب في ذلك أن النقد الذي وجِه للنص الديني (القرآن خاصة) تجاوز حدود المعقولية و الموضوعية إلى الافتراء وإساءة الأدب ، خاصة إذا ما نظرنا إلى أن القرآن دائما وأبدا يدعونا إلى العلم والمعرفة ،والتساؤل ، والنظر فيه ، والاعتبار بالتمعن في معانيه قال تعالى:" **أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرءَانَ وَلَو كَانَ مِن عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً** "[41] هذه الآية وكثير من الآيات الأخرى تدعونا دائما وأبدا إلى النظر في القرآن وما جاء به من تأمل ، نظر ، تدبر ، تعقل...وهذا كفيل بإثبات أن التناقض فيما بين أحكام النص الديني غير موجود ، ولو كان موجود فهو من عند غير الله ـ هذا الذي أثبته ابن رشد في زمن كثر فيه احتدام و صراع التفاسير حول القرآن بقوله أن:"الحق لا يعارض الحق وإن عارضه وجب تأويله".

ضف إلى ذلك أن القرآن" ذكر كل أنـواع الانتقادات التي وجُهّت إليه دون أن يخشى شيئا منها ، وهـي لا تزال تتلى إلى اليوم فقالوا عنه بأنه سحر ، أو شعر ، أو كـــهانة ، أو افتراء أو

أساطير ، أو أضغاث أحلام ، إلى آخر ذلك. وتعلم المسلمون من ذلك فكانوا من أشد الأمم نقدا لكتابهم فما من مفسر إلا ويقارن بين الآيات،ويفترض الاعتراضات والإشكالات ، ويضع نفسه على أنه خصم للقرآن ، والرازي أبرز دليل على ذلك في تفسيره مفاتيح الغيب وفي كل كتبه ، والزمخشري كذلك ، و الباقلاني وغيرهم"[42].

أما الدليل الأخر أن النقد الذي وُجِه للقرآن من طرف المسلمين على مر التاريخ لم يخرج بنتائج تعارض تعاليمه الأساسية الواضحة المجمع عليها(الأصول) ، أما النتائج الجديدة التي خرج بها فهي فيما هو خاضع للاجتهاد(القرآن يحثنا على الاجتهاد فيه) ـ الذي يكون أينما كان النص وحيويته هي التي تفرض علينا ذلك ما عدا في بعض الأحكام المتفق عليها بين جميع الفقهاء(وجوب الصلاة) ـ ومن باب أن يُحسن المسلم تنزيل الآيات على الوقائع والمستجدات الطارئة[43].

هذا بالنسبة للنقد الإسلامي للقرآن أما النقد العلماني والذي رأينا من خلال فصول هذه الرسالة أنه يختلف عنه كونه قائم على النقد والتفكيك والسبب في ذلك هو الخلفية والمرجعية الفلسفية التي يعتمد ويستند إليها وهي في كليتها تقوم على هذه الأسس و ترى أن" كل نقد ينطلق فيه الباحث من إيمان واعتقاد ايجابي ، ويخرج بنتائج متلائمة مع هذا الإيمان متساوقة معه فإنه بنظرهم نقدا تقليديا". لكن ما السبب يا ترى؟ رغم أن كل من الإسلاميين والعلمانيين قدموا نقدا للنص الديني ؟.

لماذا تقليدي؟ ألكونه يبدأ من الإيمان بالوحي وبحقيقة القرآن؟ ألكونه يؤمن بصلاحية هذا النص في كل زمان ومكان؟ ألكونه لا ينكر ولا يشكك فيه؟.

أعتقد أن هدف بلوغ النهضة هو من أفرز كل هذه الصراعات و التناحرات بين مفكري الأمة الواحدة ، والبحث عن أصل للانطلاق نحو الحقيقة (المهم هو أن نتقدم ونتطور) هو من جعل من مبدأ الغاية تبرر الوسيلة هو المستعمل عند غالب مفكرينا.

5. قائمة المراجع:

- القرآن الكريم.
- أحمد إدريس الطعان ، العلمانيون والقرآن"تاريخية النص"ط1،مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع .السعودية،2007م.
- آلان تورين ، نقد الحداثة ،ط1 منشورات وزارة الثقافة، دمشق.سوريا،1998م.
- بودون، ر. وبور يكو، ف:المعجم النقدي لعلم الاجتماع،ترجمة: سليم حدّاد،بيروت،ط2 ،2007.
- تركي علي الربيعو، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة ،ط1، المركز الثقافي العربي ، بيروت .لبنان ، الدار البيضاء.المغرب،1992م.
- رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ،ط1، الأهالي للطباعة والنشر،2001م.
- زروخي الدراجي: دراسات في الفكر العربي المعاصر،دار الهدى،(د.ط)،(د.ت).
- عبد الله العروي ،العرب والفكر التاريخي، ط2،مركز الثقافي العربي(د.ت).
- عبد الله العروي: مفهوم التاريخ،المركز الثقافي العربي،المغرب،ط4، 2005.
- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ ، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.لبنان،1983م.
- عبد المنعم حفني، المعجم الفلسفي،ط1، الدار الشرقية ، القاهرة.مصر،1990م.
- عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص(قراءات في توظيف النص الديني)،ط2، سينا للنشر،مؤسسة الانتشار العربي،الإسكندرية.مصر،2003م.
- علي حرب،نقد النص ،ط1، المركز الثقافي العربي ، بيروت .لبنان، الدار البيضاء.المغرب،1993م.
- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ط3، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء.المغرب، بيروت.لبنان،1998م.
- محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط2 ، مركز الإنماء القومي ،الدار البيضاء.المغرب. ، بيروت.لبنان،1996م.
- محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ط2، دار الطليعة ،بيروت.لبنان،2005م.
- مخلوف بشير، قراءة في فكر محمد أركون ، مجلة الحوار الثقافي، وهران.الجزائر،2012م.
- نصر حامد أبو زيد،إشكاليات القراءة وآليات التأويل،ط4، 1996م.

6. هوامش:

1.عبد الهادي عبد الرحمان:سلطة النص(قراءات في توظيف النص [1] الديني)، سينا للنشر،مؤسسة الانتشار العربي،الإسكندرية (مصر)،ط2،2003،ص71.

[2]المرجع نفسه ، ص71

[3]المرجع نفسه ، ص72

[4] المرجع نفسه ، ص76

رون هاليبر:العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ، [5]ترجمة:جمال شحيد ،ط1، 2001 ،ص55.

[6] المرجع نفسه ، ص55

[7]المرجع نفسه ، ص55

عبد الهادي عبد الرحمان:سلطة النص(قراءات في توظيف النص [8]الديني) ، ص137

عبد المنعم حفني: المعجم الفلسفي، الدار الشرقية ، القاهرة(مصر)، [9]ط1،1990 ، ص15.

نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ط4،1996 ، [10]ص42.

هاشم صالح:ضمن هامش:محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى [11]تحليل الخطاب،ص47.

[12]محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، ص48.

[13]المصدر نفسه ، ص48.

آلان تورين: نقد الحداثة ، ترجمة: صياح الهجيم،منشورات وزارة [14]الثقافة، دمشق(سوريا) ، ط1،1998،ص82

[15]محمد أركون:الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص117.

مخلوف بشير: قراءة في فكر محمد أركون ، مجلة الحوار الثقافي، [16]وهران(الجزائر) ،2012 ،ص9.

[17]محمد أركون:الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص117.

[18]عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ،المركز الثقافي العربي،ط2 ،1988،ص16.

[19] عبد الله العروي: مفهوم التاريخ،المركز الثقافي العربي،المغرب،ط4، 2005،ص349.

[20]زروخي الدراجي: دراسات في الفكر العربي المعاصر،دار الهدى،(د.ط)،(د.ت)،ص38.

[21] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص21

[22]المصدر نفسه،ص212.

محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، [23]ص47.

[24]المصدر نفسه ، ص48.

علي حرب:نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، بيروت (لبنان) ، الدار [25]البيضاء ، ط1،1993،ص65

تركي علي الربيعو: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة ، المركز الثقافي [26]العربي ، بيروت ، ط1،1992، ص216

[27]عبد الله العروي: مفهوم التاريخ،المركز الثقافي العربي،المغرب،ط4، 2005،ص348.

[28] أندري لالاند:موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة:أحمد خليل احمد، منشورات عويدات بيروت(لبنان)،ط2، ج2، 2001، ص561.

[29] إبراهيم مدكور:المعجم الفلسفي،مجمع اللغة العربية للنشر، مصر،1983،ص36.

[30]محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص117.

[31]المرجع نفسه ، ص123.124.

هاشم صالح: ضمن: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، [32]هامش ص210

[33]محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص210

[34] أحمد إدريس الطعان:العلمانيون والقرآن"تاريخية النص" ، ص302

[35] 30.المرجع نفسه ، ص332.نقلا بتصرف

محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، [36]ص14.

هاشم صالح:ضمن:محمد أركون:القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل [37]الخطاب ، ص14.

[38] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص269.

[39] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص203

[40]أحمد إدريس الطعان:العلمانيون والقرآن"تاريخية النص" ، ص334

[41] سورة النساء ، الآية 82.

[42] أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ، ص766

[43] المرجع نفسه ، ص766