

مجلة أنثروبولوجية (الأويان) العدد 16 (العدد 01 بتاريخ 15 جانفي 2020م

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

القراءة التاريخية للنص القرآني عند محمد أركون

مقاربة حجائية

The historical reading of the Qur'anic text at Mohamad Arkoun

is a Pilgrim's approach

الطالب: منصور برني¹ ، أ.د. كراش بن خولة²

¹ PhD student: mansour berni,² Pr. Dr. karrache benkhaoula

كلية الآداب واللغات - جامعة: ابن خلدون - تيارت -

Faculty of Arts and Languages, Ibn Khadoun University – tiaret

fil@univ-tiaret.dz

تاريخ القبول: 2019/10/09م

تاريخ الارسال: 2019/09/01م

ملخص:

لعل من أبرز المفكرين الذين اهتموا بنقد العقل الديني انطلاقا من النصوص الدينية محمد أركون، الذي تبني مقاربات منهجية غربية حديثة في قراءته للنص القرآني كالتاريخية والأنثروبولوجيا، وحاول من خلال ذلك تطويع ترسانة المفاهيم النقدية الحديثة لدراسة الظاهرة الإسلامية. وقد قامت الدراسة بتوضيح مفهوم التاريخية بوصفها تيارا فكريا، وكونها صارت أحد انشغالات الفكر العربي المعاصر، وقوفا عند مشروعية محمد أركون في قراءته التاريخية للقرآن الكريم، وانتهاء بمنهج في الإقناع بهذه القراءة، وأهم الآليات التي طبقها في ذلك.

كلمات مفتاحية: حجاجة ؛ القراءة التاريخية؛ محمد أركون؛ النص القرآني؛ التاريخية؛ النص الديني.

¹ المؤلف المرسل: طالب الدكتوراه: منصور برني ، الايميل: mansour.berni@yahoo.fr

Abstract:

One of the most prominent thinkers who took an interest in criticizing the religious mind from the religious texts is Mohamed Arkoun, who builds modern Western methodological approaches in reading the Qur'anic text such as history and anthropology, and tried to adapt the arsenal of modern monetary concepts to study the Islamic phenomenon. The study described the concept of historical as an intellectual current, and the fact that it became one of the concerns of contemporary Arab thought, standing at the legality of Mohamad Arkoun in his historical reading of the Holy Qur'an, and ending with his approach to persuasion of this reading, and the most important mechanisms he applied in it.

Keywords: Mohamad Arkoun; The historical reading; the Qur'anic text; Historical.

مقدمة:

شهدت الساحة الفكرية العربية في ثمانيات القرن الماضي بروز تيارات فكرية متعددة المشارب والاتجاهات، سعت إلى تأصيل أفكارها، وعملت على تجاوز أزمة الإنسان العربي وتحقيق حلمه بالنهضة والتقدم، مستنهضة فيه قيم الحرية والعدالة والمساواة، مستلهمة ذلك من الحضارة الغربية، حيث وجهت هذه التيارات اهتمامها إلى قراءة وتفسير القرآن الكريم، وذلك لما يتمتع به من دور وتأثير مركزيين في تشكيل العقل العربي الإسلامي بالاعتماد على مناهج وآليات حديثة غير تلك التي ضجت بها مصنفات التراث التفسيري.

و بالموازاة مع تطور الحياة الفكرية في الغرب، القائمة على الانجازات العلمية والفلسفية والدراسات اللسانية واللغوية، تعالت أصوات ثلة من المفكرين والنقاد بالاستفادة من هذه المنجزات العلمية والنظريات المعرفية في النصوص القرآنية بطرق جديدة تتواءم و متطلبات العصر .

وجاءت هذه الدعوة إيمانا منهم بعالمية الفكر من جهة، وتحقيقا للتجديد المنهجي في التعامل مع القرآن الكريم من جهة أخرى؛ فالركود الذي شهدته الحياة الفكرية العربية إلى بدايات

القرن التاسع عشر كان دافعا قويا للسؤال عن نجاعة المناهج المطروحة في فهم كتاب الله تعالى، ضف إلى ذلك حالة التخلف والركود التي عاشتها البلاد العربية والإسلامية في هذه الفترة حيث إن أغلبها كان يزرع تحت وطأة الاستعمار إلى وقت قريب.

إذن ونتيجة لما تقدم أضحى المنهج التفسيري مطالبا بصياغة إجابات وافية عن انشغالات المسلم المتجددة وعن اشباع تطلعاته المعرفية وبحثه الدؤوب عن الحقيقة تيقنا من وجود انسجام كلي فيما توصل إليه العالم اليوم من معلومات وحقائق، وكلما تحقق هذا المطلب اتسم المنهج بالمقبولية والصلاحية بالإضافة إلى إمكانية الاستفادة من أدواته الإجرائية على المدى الطويل، وبنفس القدر من القبول يكون الرفض حليف العجز المتكرر عن إنتاج حلول فعالة للأزمات الزاهنة؛ فعندما يجف القلم عن العطاء تبدأ بوادر السقوط، ويكون المنهج أمام خيارين: إما أن يعدل في محتواه أو يتنازل عن مكانه لآخر يكون أكثر نجاعة منه.

وفي تأثر منهم بالحدائث الغربية ومناهجها الفلسفية، سارع بعض رواد الفكر الحدائثي إلى تبني المناهج الفلسفية الغربية في دراسة القرآن الكريم، وحديثنا في هذا البحث عن المنهج التاريخي، هذا المنهج الذي حاول بعض الحدائثيين تطبيقه على النص القرآني، كما طبقه الغرب على الكتاب المقدس، رغم الفرق الشاسع بين الكتابين من حيث الجمع والتدوين والحفظ.

والتاريخية مفهوم تبلور في الفلسفة الغربية ثم انتقل إلى الفكر العربي مع ثلة من المفكرين أمثال: محمد أركون، نصر حامد أبوزيد، حسن حنفي، هشام جعيط وغيرهم.

تطرح التاريخية نفسها كمنهج في فهم النصوص، وقراءة اللغة ضمن سياقها التاريخي؛ بمعنى الاعتقاد بأن اللغة عندما يستخدمها المتكلم تبقى تحت تأثير طبيعة الظرف التاريخي الذي جاءت فيه، وتعد- التاريخية- من أهم المواضيع الحساسة التي مازالت تثير الجدل بين التيارات الفكرية المختلفة إلى اليوم.

من هنا تشكل الباعث على البحث في هذا الموضوع، ويتمثل فيما يلي:

- مفهوم التاريخية بوصفه منهجا له مقوماته و أسسه.

- كونها صارت أحد انشغالات الفكر العربي المعاصر.
 - مشروعية القراءة التاريخية عند محمد أركون.
 - منهج محمد أركون في الإقناع بالقراءة التاريخية للقرآن الكريم.
- و بناء على هذه المسوغات انتظمت إشكالية هذه الدراسة، التي تسعى إلى الكشف عن الآليات التي اعتمدها أركون في قراءته التاريخية ومنهجه في الإقناع بهذه القراءة، حيث اقتضت معالجة هذه الإشكالية الأخذ بمنهجية متعددة الأبعاد: البعد التاريخي، البعد الوصفي، والبعد التحليلي. كما اقتضت العودة إلى بعض الدراسات السابقة منها: بعض كتابات محمد أركون، و نصر حامد أبو زيد، عبد الله العروي، وعزيز العظمة وغيرهم.

أولاً: مفهوم التاريخية: Historicisme

1 من الجانب اللغوي: لم يحظ مصطلح التاريخية بتعريفات لغوية عربية شأن المصطلحات العربية عموماً، وقد يعود ذلك لأنها لم تستعمل إلا بعد ما ترجمت عن اللغات الأجنبية، ويأتي مصطلح التاريخية في اللغة العربية على معنيين:

- للدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، والتاريخية بهذه الصيغة وصف منسوب إلى التاريخ.
- بمعنى مصدر صناعي، يصاغ بزيادة حرفين في آخره هما: تاء تأنيث مربوطة قبلها ياء مشددة، ليصبح بعد الزيادة اسماً دالاً على معنى مجرد يتعلق بمختلف الصفات التي يختص التاريخ بها.

2 من الجانب الاصطلاحي: يعرف آلان تورين مجتمع *Alaine Tourine* التاريخية بأنها: «مقدرة كل على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي.» (العمري، 2011، ص45) وغير بعيد عن تعريف تورين نجد في معجم رويبر أن مصطلح التاريخية يعني: «دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية.» (العمري، 2011، ص45) حيث تركز هذه التعريفات في مجملها على الحقيقة، وأن السبيل إلى إدراكها هو التاريخ أي إنكار البعدين اللاهوتي والميتافيزيقي لها.

و يرجع أول ظهور لمصطلح التاريخية إلى نهاية القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي عرف ثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية، لذا اعتبرت "التاريخية" إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم كوصف للحضارة المادية.

ومن خلال سياق نشأة هذا المصطلح، أي القرن التاسع عشر وهو قرن الثورة على كل ما له علاقة بالميتافيزيقا والمثالية، والتوجه صوب المادية والواقعية، يتبين بأن مصطلح "التاريخية" اصطبغ بالصبغة المادية للحضارة الغربية، وفي هذا السياق يقول محمد أركون: «التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خيالياً أو وهماً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي» (أركون، 1996، ص 117)، وغير بعيد عن هذا التعريف، نجد نصر حامد أبو زيد يعرفها بأنها: «الحدوث في الزمن، حتى ولو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه» (أبو زيد 2000، ص 71) و التاريخية بهذا المعنى هي آلية من الآليات التي يميّز بها بين الواقعي والغيبي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ. ومن هنا فإنها جاءت للفصل بين ثنائية: (المادي/الغيبي)، (الواقعي/المتعالي)، (المشروط/المطلق)، وإعطاء الأولوية للمادي والواقعي والمشروط، على حساب الغيبي والمتعالي والمطلق.

يعرّف "مراد وهبة" صاحب المعجم الفلسفي "التاريخية بأنها: «عادة نقدية تخضع جميع التقاليد للفحص الدقيق، ولا تحتل إلا أحكاماً احتمالية في مجال التاريخ» (وهبة، 2007، ص 155)، فهي الرأي القائل بأن الحتمية التاريخية وأحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة.

كما نجد بأنها عرفت بما يوحى باستمرار الجدلية بينها وبين الوحي حول الحقيقة (العمرى، 2011، ص 45)، وهو ما عبر عنه "عزيز العظمة" في قوله: «هي ما يحرر النص من الأسطورة ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه». (العظمة، 1996، ص 94).

ويذهب إلى ذلك أركون حيث يعتبرها: « حدثاً ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الأيديولوجية » (أركون، 2012، ص 48)، فأركون من خلال هذا التعريف يرى أن التاريخية تعني تحديداً «إقصاء الاستخدام اللاهوتي والإيديولوجي للتاريخ، والإفضاء بالتالي إلى نقطة الانطلاق الإجبارية من أجل الانفتاح المنهجي للعقلية العلمية» (أركون،

مجلة أنثروبولوجية (الأوبان) المجلد 16 العدد 01 بتاريخ 15 جانفي 2020م

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

1996، ص124) و الاتجاه أكثر نحو ممارسة مسؤولة للمعرفة الإيجابية التي تهدف إلى تغليب البحث الحر وتجاوز الخصوصيات الميثولوجية والتاريخية والسوسولوجية الضيقة. (أركون، 1996، ص120).

و لقد رأى فيها بعض الحدائين: «العقيدة التي تستطيع تحريك السواكن الطبقيّة، في هذا المجتمع أكثر من غيرها، العقيدة التي يمكن أن تتحوّل فيه إلى فعل تاريخي ... ليس هناك بعدُ في هذا ما ينافس الماركسية» (أركون، 1996، ص159).

و يميل الكثير من الحدائين إلى اعتبار التاريخية المنهج الوحيد القادر على قراءة التراث ضمن حركيته التاريخية (مفتاح، 2006، ص137)، يقول حسين مروّة: «إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقات و رؤية التراث في حركيته التاريخية» (مروّة، 1985، ص06) و هذا لتحقيق غرضين:

الأول: احتواء هذا التراث و استيعابه بشكل جديد و معاصر.

الثاني: توظيف هذا الاستيعاب في تحرير الفكر العربي من هيمنة الفكر السلفي المثالي الغيبي القدري (مروّة، 1985، ص26-29)

ثانيا: المقاربة التاريخية في قراءة محمد أركون للقرآن الكريم:

الحديث عن إشكالية العلاقة بين آليات الخطاب الحدائي والنص القرآني، تحديداً تجذ صدى كبيراً في أبحاث ومؤلفات المفكر محمد أركون الذي نقل آليات المناهج الحدائية من فهم النصوص المختلفة، التي ترعرعت في كنفها إلى مجال النص القرآني، وتطبيقها في فهمه، وهو ما يعتبره بمثابة قراءة جديدة جوهرها تحليل الخطاب الديني والإسلامي على وجه الخصوص بأدوات وآليات جديدة تمثل العدة المعرفية والمنهجية التي وفرتها العلوم الانسانية والاجتماعية في الآونة الأخيرة، والتي ألح على دراستها، وامتلاكها كشرط أساسي لبناء فهم علمي وموضوعي للتراث ككل، وعلى وجه الخصوص النص الديني والذي -حسبه- لا يزال بحاجة إلى فهم علمي موضوعي وفعال، ينفلت عن قبضة القراءات الإسلامية الكلاسيكية، وبعض القراءات الاستشراقية، التي تحاول حرمان العقل الإسلامي من قراءة النص القرآني، الذي بنّت وتبني على أساسه الأمة العربية الإسلامية حضارتها، ذلك لما يتمتع به من دور وتأثير مركزي في تشكيل العقل العربي الإسلامي، باعتبار أن الحضارة العربية الإسلامية حضارة نص كما ذهب إلى ذلك نصر حامد أبو زيد.

حيث يرى أركون أن التراث الإسلامي منذ لحظته التأسيسية الأولى لم يعالج ضمن إطار التحليل والفهم النقدي، والذي من شأنه أن يزيح اللثام عن المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتشكل بنيته. والحال أن كل ما أنتج في فترة ما يسميه أركون بالعصر التداشيني قد انصب كله على النص الديني، ففي: « هذه الفترة ظهرت علوم الفقه وعلوم الشريعة... الخ ودخلت الفلسفة إلى البيئة الإسلامية، وحاول جل الفلاسفة الجمع بين العقل الديني والعقل الفلسفي عبر تأويل النص الديني. » (أركون، 1998، ص21) و يعتبر أركون النص القرآني جزء من التراث، وليس نصا مفارقا متعاليا منفصلا عن هذا التراث (أركون، 2012، ص12)، كما ذهب إلى ذلك جل المفكرين الذين تبنا المناهج الحداثية في قراءتهم للتراث. ولئن يدرج محمد أركون النص القرآني ضمن التراث الإسلامي، فإنه إذ ذاك ينزع عنه صفة القداسة مبرزا تاريخيته، وهو يدرك أنه ما أمكنه ذلك إلا إذا قام بتفكيك المسلمات التي ينطوي عليها التفسير التقليدي للخطاب القرآني، لأن هذه المسلمات اللاهوتية - حسبه - تجعل منه - أي النص القرآني - أسطورة برفع عباراته إلى التعالي والتقدیس، وتعتبره كلاما يتعالى على التاريخ وبالتالي يفقد صفته التاريخية وعلاقته بالظروف التاريخية التي ظهر فيها. (أركون، 2012، ص16)

في المقابل يسعى أركون من خلال قراءته النقدية للنص الديني إلى تجاوز طابع التقديس للنص القرآني، وربطه بشروطه التاريخية واللغوية والثقافية، ويأخذ بعين الاعتبار الواقع ومتغيراته، ويستلهم في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية وعلم الأديان المقارن و الأنثروبولوجيا الدينية كمناهج علمية.

و بناء على ما تقدم تنبثق التساؤلات التالية: ما المرجع الذي جسد رافدا فاعلا في تشكيل الخطاب المعرفي عند محمد أركون؟ هل يعدّ التراث مصدرا من مصادره؟ أم أنه في الواقع لا يمثل سوى موضوع لهذا الخطاب خاضع لقوانين الرؤية المنهجية الحداثية؟

ثالثا: مشروعية القراءة التاريخية للنص القرآني عند محمد أركون:

يكاد يسلم الدارسون لمشروع محمد أركون الفكري بهوية مرجعيته المعرفية الغربية إلا أنه قد يقع بعض الالتباس في ذلك، يشير فارح مسرحي في هذا المقام إلى أهمية إدراك أكبر العقبات في طريق قراءة مشروع محمد أركون ألا وهي: « إشكالية موضعيته وتصنيفه، بمعنى تحديد هويته وبيان انتمائه » (مسرحي، 2015، ص17) فهناك من يصنفه ضمن إطار مرجعي غربي، وهناك من يرى غير ذلك، وينسبه إلى المرجعية الإسلامية نفسها التي يتعرض لها بالنقد ذلك أنه: « قذف في الشرق بالهرطقة، واتهم في الغرب بالأصولية. » (هالبير، 2001، ص11).

أركون من جانبه يقر بضرورة إخضاع جل التراث العربي الإسلامي للمناهج الغربية من منطلق مقاصد التجديد المعرفي، فالتراث ينبغي تحويله إلى موضوع للفهم، توسلا بمناهج الحداثة الغربية، ذلك أن إمكانية تحقيق الفهم العلمي الموضوعي لهذا التراث مرهونة - حسبه - باستلها هذه المناهج التي توصل إليها الغرب في إطار الطفرة المعرفية.

وبالمقابل يمكننا أن نعثر على نصوص تراثية أصيلة تم استدعاؤها من أعماق التراث المعرفي الإسلامي، الفلسفي منه على وجه الخصوص، وهي تظهر ارتباطا مرجعيا بالفكر الإسلامي، إذ يعمل على استحضارها لينوّه بأهميتها ويدعو إلى تبنيها، كما يتجلى في موقفه من الفكر الاعتزالي.

وهناك من يذهب بالقول إلى أن أركون يركز على علوم القرآن، في مقدمتها علم أسباب النزول التي تقدم دعائم مفهومية لتشكيل نظرية تاريخية النص القرآني وإذا كان كذلك: « فأين تتجلى هذه المرجعية؟ وكيف تشتغل في نصوصه؟ ماهي المفاهيم والمناهج والنظريات التي استفادها أركون من الفكر الإسلامي؟ » (مسرحي، 2015، ص19)

يمكن ملاحظة حضور المرجعية التراثية المتمثلة في الفكر الاعتزالي رأسا في قضية خلق القرآن حيث إن: « قارئ النص الأركوني يلاحظ بسهولة ذلك الاهتمام الكبير الذي يوليه لأحد أهم الفرق الكلامية الإسلامية، وهي فرقة المعتزلة، فكثيرا ما ذكّر وأشاد بمواقفها خاصة لتبنيها نظرية القرآن المخلوق [وعلى هذا الأساس] فهل نفهم من إشارات وإشاداته المتكررة بهذه الفرقة أنها تشكل مرجعية فكرية لموقفه ونظرته للقرآن الكريم، أم أن هذه الإشادة تعبر عن مجرد تضامن صوري » (مسرحي، 2015، ص18).

و بالمقابل هل يمكننا أن ننفي صحة فرضية المرجع التراثي لفكر أركون؟ وإجابة عن هذا التساؤل يرجح النقاد أن أركون: « وإن اشترك مع بعض المفكرين المسلمين في تفكير نفس المواضيع، وطرح نفس

الإشكاليات، إلا أنهم لا يشكلون مرجعية فكرية بالنسبة له، فطريقته في معالجة هذه المواضيع غير طرقهم، ومفاهيمه ومناهجه غير مفاهيمهم ومناهجهم، فهو يرجع إليهم لا ليستعيد آرائهم، ولا نظرياتهم التي يعتبرها متجاوزة، وتتوقف أهميتها عند اعتبارها مادة للتاريخ، بحكم انتمائها للثقافة القورسطية المحكومة بإبستيمية تم تعديلها وتجاوزها منذ أمد بعيد، وإنما يعود إلى نصوص معينة لأعلام الفكر الإسلامي الكلاسيكي ليشير إلى بعض القيم التي دافعوا عنها وإلى الانفتاح الفكري الذي اتسموا به [حيث وبالرغم من] إشارات بموقف المعتزلة وقولهم بخلق القرآن، ورغم تعاطفه الشديد مع أبوحيان التوحدي الذي طرح قضية الأنسنة مستبقا النزعة الإنسانية الغربية بقرون، ورغم احترامه الكبير لعقلانية ابن رشد، إلا أن أركون يرمي كل منتجات الفكر الإسلامي ضمن الفكر القورسطي الذي لا يمكن أن يكون في نظره دليلا هاديا لتفكير قضايا الحاضر والمساهمة المستقبل في بناء المستقبل». (مسرحي، 2015، ص301).

معنى ذلك أنه وإن كان التراث الإسلامي موضوع دراساته: «إلا أنه لا يعتمد في مقارنته لهذه الإشكاليات على ما بلوره المفكرون المسلمون من نظريات ومواقف ومناهج، فكل ذلك يرميه في دائرة التاريخ» (مسرحي، 2015، ص79).

حيث يرى بأن التراث يقدم مناهج تقليدية غير صالحة للتوظيف في تاريخنا الحاضر، والأولى إحلال المناهج العلمية المعاصرة بديلا لها، ذلك أن: «جوهر التغيير والتحديث في نظر أركون يمر عبر تغيير المنهج الذي يتم من خلاله التسليح بأحدث المفاهيم والإشكاليات والآليات المنهجية المعتمدة من قبل الفكر الغربي» (مسرحي، 2015، ص113).

معنى ذلك حتى وإن كان التراث العربي الإسلامي هو محور مشروعه الفكري إلا أنه يعالج القضايا التي تناولها المتقدمين: «بطريقة غير طريقته، ومن ثم نقول بأن الفكر الإسلامي لا يشكل مرجعية معرفية مهمة في مشروع أركون الفكري، فهو يرجع إلى الفكر الإسلامي لكنه لا يرجع إليه ليستعيد نظريات ومفاهيم.» (مسرحي، 2015، ص79).

وعليه نستطيع القول بأن أركون يستمد مشروعية قراءته التاريخية من الفكر الغربي الحدائثي وهو ما يثبته خطاب أركون نفسه. والسؤال الذي يطرحه نفسه في هذا المقام هو: ما طبيعة هذه المرجعية المعرفية الرافدة لفهم النص القرآني عند محمد أركون؟ أم أنه يكفينا الحديث عن المرجعية الغربية على سبيل التعميم؟

يجيب عن هذا التساؤل محمد المزوغي الذي يربطه أساسا بعلاقة اقتباسية مع الفكر النظري الفرنسي حيث: «استمد كل أطروحاته ومناهجه وحتى مصطلحاته من المفكرين الفرنسيين واستثمرها في تأويل التراث الإسلامي». (المزوغي، 2007، ص65) حيث إنه: «لم يخرج من مناهج الفكر الفرنسي ومن أطر منظره المتأثرين بالنيشوية والهيدغارية» (المزوغي، 2007، ص66) من هنا أمكن لنا إثبات هوية المرجعية؛ فالمنهل الغربي الفرنسي تحديدا يعد مرجعا لقراءة محمد أركون التاريخية، إلا أن ذلك لا ينفي سمة التعدد المرجعي وتداخلاته مع مختلف جغرافيات الثقافة الغربية مادام الفكر النقدي الفرنسي يستلهم من الفكر النقدي الألماني، وهذا معناه أن أركون يستلهم فكر الألمان من خلال نصوص الفرنسيين وذلك هو ما جعل مرجعيته مستعصية على التصنيف.

رابعا: آليات القراءة التاريخية عند محمد أركون:

يشير أركون في مقدمة كتابه "قراءات في القرآن الكريم" إلى: «أهمية المعرفة العلمية التي يجب أن بتزود بها القارئ، وخاصة مجال اللسانيات والسميائيات الحديثة، مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الاستيمولوجي» (الأندلسي، 2011، ص114) حيث يؤكد في هذا المقام على أهمية: «التمييز الواضح والدقيق بين التفسير الديني وبين تحليل وتفكيك الخطاب الديني، فهما شيئان مختلفان؛ فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه، يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفسير الموروثة... بل لإبراز الصفات اللسانية وآليات العرض والتبليغ والإقناع، والمقاصد المعنوية الخاصة بما يسميه بالخطاب النبوي» (الأندلسي، 2011، ص116).

تلتزم القراءة عند أركون: «بالعودة إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك فلا تسقط عليها معاني زمن آخر وبذلك تتحقق موضعة النص في ظروفها التاريخية و إحدائها الزمانية والمكانية» (النيفر، 2000، ص92) حيث تسعى إلى تحقيق الموضوعية بما يضمن للمؤول عدم الوقوع في مأزق التأويل الفوضوي، والذي يرى أركون أنه نتاج تلك القراءة الحرة، حيث يطلق أركون على هذه المرحلة القراءة البنوية.

وهي إجراء منهجي مشار إليه بمصطلح النقد العلمي، إذ هو القراءة التي يلح أركون على إنجازها كخطوة أولى ومرحلة ضرورية للفهم، لا يمكننا القفز عليها أو تناسيها، ما يفسر ذلك الإلحاح على ضرورة

إنجاز القراءة العلمية النقدية، والتي توظف أدوات منهجية متعددة، ولعل: « هذه المناهج من الكثرة والتداخل ما يولد إحباط لدى الدارس الذي يتساءل عن كيفية توظيف أركون لها، ما الأول وما اللاحق؟ يذكرنا أركون منذ البداية أن لعلم: " اللسانيات بشقيه الدياكروني والساكروني شرف السبق في التحليل متبوعا بعلم السيميائيات الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي... بعد ذلك يأتي علم التاريخ والسوسيوولوجيا والانثروبولوجيا والفلسفة في المرتبة الثالثة، أما المرحلة الأخيرة فتتصب على الخطاب التبولوجي المفروض فيه الانفتاح على الخطوات التحليلية السابقة حتى لا يبقى خطابا تبجيليا » (كيحل، 2011، ص 247).

وعلى أساس ما سبق يرتب أركون الآليات الإجرائية لقراءته التاريخية - حتى تكون قراءة علمية

موضوعية - على النحو الآتي:

1 اللسانيات أو الألسنية Linguistics:

يشغل المنهج التاريخي: « موقعا أساسيا لكن ليس الوحيد في التصور الأركوني » (الغيلاني، 2011، ص 40) ذلك أنه: « يدعو إلى إخضاع الدين للتاريخية، أي دراسته في ضوء إكراهات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية. » (الغيلاني، 2011، ص 38) ومع أهميته فالفهم يتطلب أولا قراءة لغوية ألسنية بما يتطلبه عمله كمؤرخ للتراث، إذ يتطلب التاريخ تحليلا لغويا للنص القرآني لمعرفة بنيانه الدلالية وكيفية تشكلها، ومن هنا فإن لعلم: « الألسنية أهمية عظيمة فيما يخص مجالنا المعرفي، مجال تاريخ الفكر الإسلامي » (أركون، 2012، ص 252).

وهو ما يشير إلى أولية الخصوصية اللغوية للنص من منظور فينومينولوجي بوصفه منطلقا للفهم حيث إن: « التحليل الألسني يمثل مرحلة منهجية أولية ضرورية قبل القيام بأي تفسير أو تأويل للنص المقدس » (أركون، 2012، ص 6/5) فالوحي كأبي نص لغوي: « مكتوب بلغة بشرية معينة وخاضع لإكراهاتها النحوية والصرفية واللفظية والبلاغية، كما أنه خاضع لإكراهاتها السوسيوولوجية والثقافية و للبيئة التي ظهر فيها » (الأندلسي، 2011، ص 115)

ويؤكد هاشم صالح تلك الأولوية التي أعطاها أركون للتحليل الألسني: « بالقياس إلى المنهجية التاريخية أو الأنثروبولوجية وذلك لأن النصوص الدينية الكبرى تنسبنا أهما نصوص لغوية، فمن كثرة قدسيتها وهيبتها التي تفرضها علينا فإننا نتوهم أنها ليست مؤلفة من حروف وألفاظ وتراكيب وجمل كبقية النصوص، وبالتالي

فالمنهجية الألسنية تساعدنا على توحيد الأحكام اللاهوتية أو الشحنات اللاهوتية الثقيلة التي تحيط بالنص الديني منذ مئات السنين، يضاف إلى ذلك أن المنهجية الألسنية الحديثة هي وحدها التي تستطيع أن تكشف لنا عن كيفية تركيب المعنى. «(أركون، 2012، ص62).

ففي التحليل الألسني للسور ينطلق أركون من التمييز المفاهيمي بين النص المكتوب والخطاب المنطوق في إنتاج المعنى ويشغل التحليل على مختلف مستويات اللغة النصية، كالأسماء والأفعال، الضمائر، البنى النحوية... الخ بغية تحديد خصائص الخطاب القرآني.

و القصد من ذلك يتمثل في فهم خيارات الناطق وتفسيرها، حيث يساعد ذلك القارئ على الاقتراب من مقاصد خطاب المتكلم، وهذه المرحلة من منظور أركون ما هي إلا : «مرحلة أولى من مراحل الدراسة، تتلوها بعدئذ الإضاءة التاريخية والأنثروبولوجية ثم أخيرا لحظة التقييم الفلسفي» (أركون، 2012، ص252).

2 الأنثروبولوجيا : Anthropology

وتمثل لحظة التوضع في التاريخ لانبثاق واقعة الخطاب، وهي تتجاوز التحليل الألسني اللغوي إلى التحليل التاريخي فينبغي أن يدرس النص أو يقاربه: « بصفته تركيبية اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبية التاريخية المشتركة. »(أركون، 2012، ص21) حيث يعمل أركون على : «تطبيق النقد التاريخي على المقدس كما سبق أن طبقة الغربيون على نصوص العهد القديم و العهد الجديد خاصة مع سبينوزا... باعتباره المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة، حيث يقوم أركون بنقد قصة تشكل المصحف ونقد مجموعات الصحاح للمذاهب الإسلامية. »(كيجل، 2011، ص244) ويؤكد في هذا السياق على أهمية دراسة تاريخ اللغة باعتبار أن النص القرآني في جوهره نظام فكري قائم على اللغة؛ يوظف مفرداتها بما هي عليه في عصر التشكل، ولهذا ينطلق - أركون- من مبدأ الوعي التاريخي، وهو المحفز للسؤال : «هل اللغة العربية في القرن السابع الميلادي هي ذاتها اللغة العربية في القرن العشرين أو الحادي والعشرين»(أركون، 2013، ص139)

و يُقر أركون بصعوبة الإلمام بالبعد التاريخي حيث يرى أن إعادة قراءة القرآن: " لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية، وذلك لغياب معجم لفظي شامل للغة العربية القديمة»(أركون، 2012، ص16)

ويتهيء إلى أن المقدس: «ظاهرة تخص كل المجتمعات البشرية في التاريخ بما في ذلك أكثر المجتمعات علمانية... [ولابد أن] أن يقرأ المقدس في التاريخ، من خلال فحصه... سوسيولوجيا التقديس أو استراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي، ومعنى ذلك أن المقدس لا يمكن فصله عن الصراعات القائمة بين الفئات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية، كما يدرس أيضا... القوى الأساسية المشكّلة للمجتمعات العربية الإسلامية، ويميز بين القوى المهيمنة، والقوى المهيمن عليها» (كيجل، 2011، ص255).

3 علم العلامات أو السيميوطيقا Semiology:

آلية تكشف من خلالها عن أهمية مفهوم البنية السيميائية للخطاب القرآني، حيث يرى أركون أنها إجراء منهجي حاسم: «ينبغي أن يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهبة الكبرى، فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا، يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى أو يتولد من خلالها.» (أركون، 2012، ص35) حيث يركز من خلال ذلك على الكشف عن تاريخية النص لإنجاز التموضع في زمن النص ذاته. ويفرق أركون بين مستوى تحليل التراكيب المجازية والتداخل النصي، ومستوى تحليل البنية السيميائية الدلالية حيث: «إن إنجاز هذا التحليل السيميائي بشكل صحيح ودقيق، لا يؤدي إلى إنكار دور الذات الحرة في توليد المعنى وتحديدده، وإنما اكتشاف أن الخطاب ككل مشكل أو مركب لغويا طبقا لتقنيات الإقناع، والاحتجاج، والتعليم، والتأسيس، وباللغة السيميائية يمكن القول أن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلاسل من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة» حيث إن هذه البنية السيميائية المكتشفة: "تمثل نموذجا معياريا أعلى، توجه كل أنماط الخطاب الموجود في القرآن» (أركون، 2012، ص116).

خامسا: منهج محمد أركون في الإقناع بالقراءة التاريخية:

يريد أركون من خلال تطبيق النقد التاريخي على النص القرآني بنفس الكيفية التي طبق بها على المسيحية، وعلى مختلف الكتب المقدسة في أوروبا، الوصول إلى النتائج نفسها التي عرفتها أوروبا، وقد أشار

إلى ذلك صراحة عندما تحدث عن كتابات دانييل روس، وهو الدافع الذي جعله يقدم على الدراسات القرآنية حيث يقول: « هذه هي نقطة البداية، وهذا ما غذى فضولي المعرفي. وعلى هذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن» (أركون، 2012، ص266)

فأركون بذلك يريد تطبيق الخطوات الاجرائية نفسها التي طبقها أصحاب النقد التاريخي على الانجيل في أروبا بغية الوصول إلى نفس النتائج ، وقد دافع عن التوجه من خلال:

1 التعالي والتاريخ:

ينطلق أركون في الدفاع عن أفكاره من خلال فكرة التعالي والتاريخ ؛ فالتعالي هو الوجه الآخر للتقديس وكل قراءة تاريخية للفكر الإسلامي لا بد أن تنطلق من ادراك العلاقة بين التعالي والتاريخ باعتبار أن التعالي من آليات حجب الحقائق التاريخية، ومن ثم فهو يحول دون الفهم الصحيح أو الحقيقة، لأن اضعاف صفة التعالي على المعاني البشرية يشكل عائقا أمام تحليلها بشكل واقعي صحيح، ويوضح أركون دور التعالي في الرفع من الأحداث التاريخية إلى مرتبة الأحداث المقدسة كما هو الحال بالنسبة للمشاركين من ظاهرة الوحي .

ويحاول أركون إبراز التفضل بين التعالي والتاريخ من خلال قراءته لسورة التوبة حيث يدعو إلى قراءة الوحي من خلال بعده التاريخي، وليس كشيء متعال يقف فوق التاريخ. ويعلق على هذه السورة بقوله : « فمن خلال أسلوبها، ولهجتها الجدالية الحادة، وموضوعاتها الاجتماعية والتشريعية والسياسية ، وكذلك طولها تبين لنا هذه السورة كيف أن الطائفة الجديدة الوليدة قد انخرطت بعد فتح مكة في عملية بناء المؤسسات، وهي تستطيع أن تنقض العقود أو الاتفاقات الموقعة سابقا مع الفئات المعارضة وتفرض عليها شروطها الجديدة تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل هؤلاء المشاركين الذي يرفضون شرع الله والرسول» (أركون، 2012، ص49)

ويوضح أركون دور الخطاب القرآني في إضعاف صبغة التعالي على الأحداث التاريخية في هذه السورة فيقول : « نلاحظ أن التحديثات الزمنية و المكانية و الوقائعية و الأحداثية وأسماء الأشخاص كلها تحاشاها الخطاب القرآني بشكل منتظم وعلى طول الخط فجماعات المتنافسين أو المتحاربين حولت إلى

أبطال لدارما روحية والأوضاع السياسية والاجتماعية والرهانات المحسوسة التي يدور الصراع حولها ثم تساميتها أو تصعيدها إلى نماذج عليا «(أركون، 2007، ص141).

ولهذا يشير أركون إلى ضرورة التمييز بين ما يسميه بالظرفية الأولية التي حصل فيها الخطاب القرآني وبين الديناميكية التي لا تستنفذ للوعي الأسطوري التاريخي التي يتغذى منها؛ والظرفية الأولية هي جملة الأحداث التاريخية التي حصلت في الواقع وهي الأحداث التي لم تعد أرضية تاريخية بل أصبحت أسطورية يتغذى عليها الوعي عبر التاريخ.

2 نقد قصة تشكيل المصحف :

يخضع أركون قصة تشكيل المصحف إلى النقد التاريخي، مشككا في الرواية الرسمية التي رسخها علماء التراث، وهو بذلك يريد أن يتم إعادة استثمار كل « الوثائق التاريخية التي أتيج لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر، المهم هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة » (أركون، 1998، ص290).

والملاحظ على أركون في قضية تشكل المصحف أنه يتراوح بين التفاؤل والتشاؤم؛ فبحرصه على الامام بجميع الوثائق ذات الصلة بهذه القضية نجده يقر بأن: « كل الوثائق التي يمكن أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني قد دمرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني، فبدلا من محاولة تحديد أسباب ونتائج هذه الضراوة للسلطات الماضية التي فرضت نسخة رسمية واحدة للقرآن فإن الروح الدوغمائية ترى في تصرف هؤلاء الذين وفروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق نوعا من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله » (أركون، 1996، ص126).

وإلى جانب اندثار الوثائق التي تساعد على إعادة تشكيل المصحف يذكر أركون عائقا آخر لا يقل أهمية وهو القراءة الشعائرية للقرآن إذ لما كان : « القرآن حقيقة معاشة على كل المستويات فإن أي تساؤل يتعلق بمدى صحته كوثيقة يصبح مسألة ثانوية . بالمقابل فإن أي تساؤل يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمية إذا ما توقف القرآن على أن يكون معاشا، كما هو الحال سائرا نحو ذلك اليوم، تحت تأثير الضغط المتزايد للحدثة ، هنا أيضا فإن التاريخ يبدو سيد الحقيقة، حيث إنه يجبرنا على أن نتساءل عن تاريخية

يقينياتها الأكثر رسوخا وتأثيرا» (أركون، 1996، ص129). ذلك أن المجتمعات الحديثة كفت عن تمثل النصوص الدينية، لأنها أدركت تاريخيتها، عكس المجتمعات العربية الإسلامية حسبها.

3 نقد السنة النبوية :

ينطلق أركون في الدفاع عن نقده للسنة النبوية من الخلافات الفكرية بين مختلف المذاهب الإسلامية ذلك أن : « الرفض المتبادل الذي تمارسه المذاهب والطوائف بعضها ضد البعض الآخر ينبغي أن يخضع لتفحص ذي أولوية وأهمية قصوى ضمن منظور الاستعادة النقدية للتراث الإسلامي الكلي أو الشامل» (أركون، 1996، ص20).

وهو بذلك يريد القول بأن الأحاديث النبوية في طريقة جمعها تعرضت لعملية الانتقاء والاختيار والحذف بطريقة غير ممنهجة تخدم بالأساس تيار أيديولوجي معين خاصة وأن زمن تدوين السنة النبوية لم يكن في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا زمن الخلافة الراشدة، إنما كان بداية مع الدولة الأموية، ولا بد أن يؤخذ في ذلك الفارق الزمني، ووفاة الذين رووا الحديث مشافهة، بسبب الفتوحات الإسلامية، حيث انتهى إلى أن الحديث اختلط ببعض الموروثات الثقافية للفئات الاجتماعية المتنافسة حتى أضحى : « الواقع أن الأحاديث النبوية والإمامية هي في الأصل إنتاج جماعي فردي وهي تعكس بعض المجرىات البطيئة من لغوية وثقافية ونفسية - سوسيولوجية وهذه المجرىات جميعها أدت إلى تشكيل الروح الإسلامية العامة أو العقلية الإسلامية بالمعنى الأنثروبولوجي» (أركون، 2007، ص201).

ويذهب إلى : « أن الحكايات والنوادر اللازمية والأوضاع المنمذجة والمتالية القابلة للاستعادة والتوليد في حياة المؤمنين وسلوكهم ، بالإضافة إلى الأحكام والأمثال السائرة التي تغذي الرزانة الأبدية للأمم البشرية. كل ذلك يتغلب في السيرة على المعرفة التاريخية الموضوعية ، والشيء المهم ضمن منظور العلماء ومن وجهة نظرهم كان يتمثل في ترسيخ المشروعية المتعالية والمقدسة وضمائها» (أركون، 1998، ص84) حيث أراد القول بذلك بأن الجزء الخرافي من السيرة النبوية طغى على الجانب العلمي التاريخي بسبب العقائد الشعبية والمبالغات المفرغة من حقيقتها حتى أصبحت أسطورة أقرب منها إلى أحداث تاريخية .

إذن هكذا يحاول محمد أركون الدفاع عن أفكاره محاولا من خلال ما سبق اقتناع القارئ بواقعية مشروعه الفكري ، ومن ثم صدقية منهجه في التعامل مع القرآن الكريم وذلك عبر تطبيقه للنقد التاريخي

على النص القرآني باعتباره الكفيل الوحيد الذي يقوم بدراسة النص القرآني دراسة موضوعية علمية بعيدا عن التقديس والتعالي الذي لا يخدمه.

خاتمة:

سعت القراءة الأركونية للنص القرآني إلى تحقيق القطيعة المعرفية مع القراءات الاسلامية لعلماء السلف حيث استبدلت عامل الاعتقاد والتسليم بعامل النقد، فرفعت بذلك القداسة عن النص القرآني، وتعاملت معه باعتباره نصا لغويا بشريا لا يختلف عن بقية النصوص الأخرى، قد انتج وفق المقتضيات الثقافية والتاريخية التي تنتمي إليها اللغة، حيث لا يمكن أن يفسر إلا بالرجوع إلى المجال الثقافي الذي أنتجه؛ وبما أنه كذلك ربط آياته بلازمات زمكانية في ملفوظها ومضمونها وذلك بغية اسقاط الطابع المتجاوز للأحكام كمدخل لرفض النص واستبداله بالاجتهاد الوضعي.

وبحسب هذا التوجه فإن القرآن وحي جاء من عالم الغيب لا بد من اخضاعه للنظريات الحديثة،

حيث يعتبر أن:

1- علوم القرآن التي انتهجها علماء المسلمين وسائط معرفية تمنع من التواصل مع النص القرآني، و من هنا كان لا بد من نقل مناهج علوم الأديان المتبعة في نقد وتحليل التوراة والانجيل وتطبيقها على النص القرآني كدراسة مقارنة بغية الوصول إلى النتائج التي وصل إليها الغرب؛ مدافعا عن توجهه الفكري من خلال نقده لفكرة التعالي والقداسة، وكذا نقده للسنة النبوية والتشكيك في قصة تشكيل المصحف الشريف.

2- خصائص النص القرآني في مجملها تحيل إلى أن النص القرآني أصبح جزء من التراث البشري وذلك باعتباره نتاج السياق الثقافي الذي ظهر فيه، بمعنى أن القرآن تم إنتاجه وفقا للشروط الثقافية التي تشمل اللغة التي كتب بها، وعليه فإن الفهم التزامني له يتطلب فهم الشروط الثقافية التي تحكمت بولادته، وهو ما يقصده بـ "أرخنة المقدس".

3- النص القرآني يحتاج إلى قراءات بديلة عن القراءة التقليدية التي لم تتجاوز في عملها عملية النقل والسردي في قوالب لغوية ولم تبلغ مستوى النقد العلمي.

4- القراءات البديلة هي القراءة الألسنية، والقراءة التاريخية، والقراءة السيميائية.

حيث يتكئ أركون في تجريبه لمفاهيم القراءة الألسنية لمعرفة كيفية إشتغال النص القرآني، وكيف يشكل المعنى ويصيغ الوعي، محاولا بذلك استخلاص ألسنية للغة الدينية، لتحقيق هدف إبستمولوجي يتمثل في تعرية النص من كل ما يحيط به التقديس، والكشف عن حقيقته المادية، أي كونه مكتوبا بلغة بشرية وخاضعا لقواعدها اللغوية، ومنطويا على فضائها المفاهيمي، والمعرفي، وذلك يساهم في الحفاظ على المسافة النقدية تجاهه، أما القراءة التاريخية التي طبقها أركون على النص القرآني تشابه قراءة المستشرقين التي استعملت النقد التاريخي للكتب المقدسة كما عند "نولدكه" و" تيودور" و"ريتشارد سيمون"، لأن مثل هذا النقد برأيه يمكننا من طرح النص القرآني طرحا إشكاليا، أي طرحه خارج أية أسبقية تيولوجية.

كما توصلت الدراسة إلى الكشف عن هوية النص المرجع القابع وراء خطاب تاريخية النص القرآني، من حيث إنه غربي بشتى فروع المعرفة الغربية، ذلك أن التراث الإسلامي لا يشكل على مستوى خطابه- أي محمد أركون- مرجعا رافدا، بل موضوعا للفهم والدراسة، من خلال المرجع الغربي الحدائثي.

قائمة المراجع:

- أبو زيد ، نصر حامد. (2000). النص والسلطة والحقيقة. ط 4. المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان.
- أركون، محمد. (1996). الفكر الإسلامي قراءة علمية. ط 2. المركز الثقافي العربي. بيروت . لبنان.
- أركون ، محمد. (2012). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ط 3. دار الطليعة. بيروت. لبنان.

- أركون، محمد. (1998). تاريخية الفكر العربي الاسلامي. ط3. دار الإنماء . بيروت. لبنان.
- أركون، محمد . (2013). التشكيل البشري للإسلام مقابلات مع رشيد بن زين وجون لوي شليجل. ط1. المركز الثقافي العربي، بيروت. لبنان.
- أركون، محمد. (2012). الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. ط 6. دار الساقى. بيروت. لبنان.
- أركون، محمد . (2007). الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي. دار الساقى . بيروت. لبنان.
- العظمة، عزيز. (1996). دنيا الدين في حاضر العرب. ط1. دار الطليعة. بيروت. لبنان.
- الغيلاني ، وآخرون. (2007). قراءات في مشروع محمد أركون الفكري . ط 1 . منتدى المعارف. بيروت. لبنان .
- المزوغي، محمد . (2007) . العقل بين التاريخ والوحي حول النظرية العدمية في إسلاميات محمد أركون. ط1. منشورات الجمل. لبنان.
- النيفر، حميدة . (2000). الإنسان والقرآن وجهها لوجه. ط 1 . دار الفكر المعاصر . بيروت. لبنان.
- كيجل، مصطفى ، (2011). الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون. ط1. دار الأمان. الرباط. المغرب.
- مروة ، حسين . (1985). التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. ط5. دار الفارابي. بيروت. لبنان .
- مسرحي، فارس. (2015). المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي أصولها وحدودها. ط 1 . الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية. الجزائر.
- مفتاح، الجيلالي . (2006). الحدائثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة و القرآن الكريم. ط 1 . دار النهضة، سوريا.
- هالبير، رون . (2001). العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب. ط 1 . دار الأهالي. سوريا.
- وهبة ، مراد. (2005) . المعجم الفلسفي. ط5. دار قباء الحديثة. القاهرة. مصر .

مجلة أنثروبولوجية (الأويان) المجلد 16 العدد 01 بتاريخ 15 جانفي 2020م

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

- الأندلسي، محمد. (2011). «محمد أركون وتحليل الخطاب الديني النص القرآني كنموذج، المبادئ النظرية والآليات المنهجية والنتائج الاستيمولوجية». مجلة الأزمنة الحديثة. العدد 3/4: 118-116.
- العمري ، مرزوق. (2011). « التاريخية المفهوم وتوظيفاته الحداثية». مجلة إسلامية المعرفة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي). العدد 63: 94-47.