التّواصُلُ الأدَبِيّ

مجلة نصف سنويّة محكّمة ومفهرسة

تعنى بقضايا الأدب العام والمقارن والنّقد والتّرجمة

تصدر عن مخبر الأدب العام والمقارن
جامعة باجي مختار / عنابة (الجزائر)

رقم المجلّد: 09 / رقم العدد: 01 الرّقم التّسلسلي: 14 / جانفي 2020

ر ت م د: ISSN: 1112-7597 / ر ت م د إ: EISSN 2588-2333
رقم الإيداع: Dépôt légal: 2007-4999

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باجي مختار – عنابة –
كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية

التواصل الأدبي

مجلة نصف سنوية محكّمة ومفهرسة
تعنى بقضايا الأدب العام والمقارن والنقد والترجمة
تصدر عن مخبر الأدب العام والمقارن

إدارة المجلة: أ.د/ عبد المجيد حنون
رئيسة التحرير: أ.د/ سامية عليوي

أمانة التحرير:

- أ.د/ سامية عليوي ..... allioui.samia620@gmail.com
- د/ خضرة حمراوي ..... hamraouikhadra86@gmail.com
- أ/ سليم لسود ..... la.salimhoho@gmail.com

رقم المجلد: 09 / رقم العدد: 01 ..... الرقم التسلسلي: 14 / جانفي 2020

منشورات مخبر الأدب العام والمقارن

ر ت م د: ISSN: 1112-7597 / ر ت م د إ: EISSN 2588-2333
رقم الإيداع: Dépôt légal: 2007-4999

العنوان: مخبر الأدب العام والمقارن

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة باجي مختار / عنابة

ص.ب. 12 عنابة – 23000 / الجزائر

الموقع الإلكتروني: llgc.univ-annaba.dz

البريد الإلكتروني: ettawassol.eladabi@gmail.com

التّرقيم الدّولي الموحّد للمجلّات: ISSN 1112-7597

ر. ت. م. د.إ: EISSN 2588-2333

رقم الإيداع القانوني: Dépôt légal: 2007-4999

الهيئة الفخرية:

1/ أ.د. مختار نويوات (جامعة باجي مختار – عنابة–)/ الجزائر

2/ أ.د. بيار برونال (جامعة الصوربون)/ باريس

3/ أ.د. حسام الخطيب (جامعة قطر)/ قطر

4/ أ.د. يوسف بكار (جامعة اليرموك)/ الأردن

5/ أ.د. عز الدين المناصرة (جامعة فيلادلفيا)/ الأردن

لجنة العدد العلمية:

1– أ.د. عبد المجيد حنون (ج. عنابة) / الجزائر

2– أ.د. محمّد إبراهيم حوّر (الجامعة الهاشميّة)/الأردن

3– أ.د. صالح ولعة (ج. عنّابة) / الجزائر

4– د. محمود عبد الغفار غيضان (ج. القاهرة)/ مصر

5– أ.د. رشيد شعلال (ج. عنابة) / الجزائر

6– أ. د. عبد الحليم حسين الهروط (ج. العلوم الإسلامية العالمية) / الأردن

7– أ.د. عبد الرّحمن تيبرماسين (ج. بسكرة)/ الجزائر

8– د.عباس يداللهي فارساني (ج. تشمران–الأهواز)/ إيران

9– أ.د. صالح بورقبي (ج. عنّابة) / الجزائر

10– أ.د. نادية هناوي سعدون (ج. المستنصرية)/ العراق

11– أ. د. مليكة بن بوزة (ج. الجزائر 2) / الجزائر

12– أ.د. هالة بن مبارك (ج. تونس) / تونس

13– د. نصر الدّين بن غنيسة (ج. بسكرة) / الجزائر

14– د. أحمد يحي علي (ج. عين شمس–القاهرة)/ مصر

15– أ.د. بشير إبرير (ج. عنابة)/ الجزائر

16– أ.د. بينيديكت لوتولبي (ج. لاريونيون)/ فرنسا

17– د. حميد بوحبيب (ج. الجزائر 2) / الجزائر

18– د. ن. شمناد (جامعة كيرالا)/ الهند

19– أ.د. وحيد بن بوعزيز (ج. الجزائر 2) / الجزائر

20– أ.د. حيدر غيلان (جامعة صنعاء)/ اليمن

21– أ.د. رشيد قريبع (ج. قسنطينة)/ الجزائر

22– د. حافظ عبد القدير(ج. بنجاب– لاهور)/ باكستان

23– أ.د. حفيظ ملواني (ج. البليدة) / الجزائر

24– أ.د. محمّد القرعان (ج. اليرموك)/ الأردن

25– د. سميرة صويلح (ج. عنابة)/ الجزائر

26– أ.د.محمود علي حسينات (ج. اليرموك) / الأردن

27– أ.د. عباس بن يحي (ج. المسيلة) / الجزائر

28– أ.د. مايا بوطغو (ج. فرجينيا)/ الولايات المتحدة الأمريكية

29– د. جلال خشّاب (ج. سوق أهراس) / الجزائر

30– أ.د. مصطفى كيحل (ج. عنّابة) / الجزائر

31– د. مديحة عتيق (ج. سوق أهراس) / الجزائر

32– د. فلة بن عابد (ج. عنّابة) / الجزائر

33– د. آمنة بن منصور (ج. عين تيموشنت)/ الجزائر

34– د. محمّد بكادي (م.ج. تامنغست) / الجزائر

35– أ.د. سامية عليوي (ج. عنّابة) / الجزائر

شروط النشر في المجلة

الشّروط الشّكليّة:

1. يُكتب البحث وفق النّموذج* المعدّ سلفًا، بعد تحميله من صفحة المجلة على البوابة الإلكترونية للمجلّات العلميّة (ASJP) من خلال النّقر على خانة "تعليمات للمؤلّف".

2. يُكتب البحث في نسخة إلكترونيّة بصيغة word في صفحة مقاسها (16×24 سم)، مع أطراف هامشية للصفحة على الشكل التالي: 2.5 سم من أعلى الصفحة، و2سم من أسفل الصفحة ومن يمينها وشمالها.

3. لا يجب أن يتجاوز حجم المقال الـ25 صفحة و لا يقلّ عن 15 صفحة.

4. تكتب البحوث العربية بخط (Traditional Arabic) حجم16، والهوامش14، أمّا البحوث الأجنبية، فتكتب بخط (Times New Roman) مقاس14، والهوامش12.

5. تكون الهوامش آليّة وفي آخر المقال، ويوضع رقم الهامش في المتن بين قوسين مرتفعًا عن سطر الكتابة، أما في الحاشية فيكون رقم الهامش من غير قوسين وفي مستوى سطر الكتابة.

6. تكون المسافة بين الأسطر في المقالات المكتوبة بالعربية 1 سم، أمّا البحوث المكتوبة باللغتين الفرنسيّة أو الإنجليزيّة فتكون المسافة 1.15 سم.

7. يُرفق البحث بملخّص باللّغتين العربيةّ والإنجليزيّة، (لا يقل عن خمسة أسطر ولا يزيد عن العشرة)؛ تحدّد فيه الإشكالية وأهمّ العناصر والنتائج؛ ويُرفق بكلمات مفتاحية (باللّغتين) لا تقلّ عن خمس كلمات ولا تتجاوز العشرة.

8. تُخصّص الصّفحة الأولى من المقال لكتابة العنوان بالبنط العريض(بحجم 20 إن كان بالعربيّة و18 إن كان بغيرها) وسط السّطر، ويكون تحته من جهة اليسار اسم

المؤّلف (اسم ثلاثي على الأكثر)، ثم تحته اسم المؤسّسة أو الجامعة التي ينتمي إليها الباحث، ويليه البريد الإلكتروني.

9. باقي الصّفحة الأولى يخصّص لكتابة الملخص باللّغتين جنبًا إلى جنب (كما هو موضّح في النّموذج المرفق)* بحجم خط 12 بالعربية و 11 بالإنجليزيّة، ثمّ الكلمات المفتاحيّة.

10. تكتب العناوين الرّئيسيّة في المقال بحجم 16 (غليظ Gras) من أوّل السّطر، أمّا العناوين الفرعيّة فتُزاح عن أوّل السّطر بمسافة 1 سم، وتكتب بحجم 14 (غليظ Gras).

11. إن كان المقال يحتوي على أشكال وجداول فالأوْلى أن تكون في شكل صورة لتفادي وقوع أي خلل، وإلّا فتوضع في آخر المقال مع وضع علامة للإحالة عليها.

12. لا يترك فراغ قبل الفاصلة والنّقطة وعلامات التّعجّب والاستفهام، ويكون الفراغ بعدها وجوبًا، كما لا يترك فاصل بين الواو وما بعدها.

13. يكون رأس الصفحة آليًّا ومتمايزا بين صفحة فرديّة وزوجية كما هو مبيّن في النموذج المرفق*. يكتب في رأس الصفحة الأولى اسم المجلة ورقم المجلّد والعدد وسنة الإصدار...، وفي التالية يكتب اسم صاحب المقال (اسم ثلاثي على الأكثر) وعنوان البحث (مختصرا).

الشّروط الموضوعيّة:

1. تنشر المجلة البحوث والدّراسات العلمية الأصيلة التي تعنى بقضايا الأدب العام والمقارن والنقد والترجمة، شريطة ألاّ تكون منشورة بأيّة صيغة كانت، أو مقدّمة للنّشر.

2. يُرفق المقال بتعهّد موقّع من طرف المؤلّف يؤكّد عدم نشر المقال، أو تقديمه للنّشر في أيّة جهة أخرى.

3. تنشر المجلة البحوث باللّغة العربية أساسا، وباللّغتيْن: الفرنسية أو الإنجليزية.

4. تُنشر المقالات المترجمة شرط أن ترفق بالنّص الأصلي.

5. يتحمّل الباحث مسؤولية تصحيح بحثه وسلامته من الأخطاء.

6. تخضع كلّ البحوث للتّحكيم العلمي، ويخطر الباحث بالنّتائج.

إجراءات النـشر:

1. لا تعبّر المقالات بالضرورة عن رأي المجلّة.

2. يخضع ترتيب الموضوعات لاعتبارات فنّية لا غير.

3. لا يشترك في المقال الواحد أكثر من مؤلّفين اثنين (02).

4. لا تُعاد البحوث إلى أصحابها نُشرت أم لم تُنشر.

5. يُشترط لنشر المقال أن يُدرج الباحث قائمة المصادر والمراجع (ببليوغرافيا المقال) منفصلةً عبر حسابه على البوّابة.

6. لا يحقّ للباحث الذي نُشر مقاله بالمجلّة أن يُعيد نشره مرّة أخرى بأيّ صيغة كانت، إلّا بإذن كتابي من رئيس التّحرير.

7. حقوق النّشر والطّبع محفوظة لمجلّة "التّواصل الأدبي" ولجامعة باجي مختار/عنّابة.

* ترسل البحوث على عنوان المجلّة عبر البوّابة الجزائريّة للمجلات العلمية (ASJP) بصفة حصرية، عبر هذا الرّابط:

http://www.asjpcerist.dz/en.PresentationRevue/82

* للاستفسار الرّجاء التّواصل عبر البريد الإلكتروني للمجلّة:

ettawassol.eladabi@gmail.com

تقييم المقالات:

1. تُعرض المقالات على للتّحكيم السّري عبر البوابة الجزائريّة للمجلّات العلميّة حصرًا.

2. كلّ مقال لا يحترم الشّروط الشّكليّة في كتابته يتمّ رفضه تلقائيا ولا يحال على التّحكيم.

3. في حال استيفاء المقال لشروط النّشر، تقوم هيئة التّحرير باختيار محكّميْن اثنين، وقد تستعين بثالث لترجيح أحد الرأييْن إن كان بينهما اختلاف في قرار القبول أو الرّفض.

4. تكون ملاحظات المحكّمين إمّا بالقبول، أو بالقبول مع تعديل كبير أو بسيط، أو بالرّفض.

5. لهيئة التّحرير صلاحيّة قبول أو رفض أيّ مقال أو بحث دون إبداء الأسباب، وذلك وفق ما تقتضيه الموضوعيّة العلميّة.

أحكام ختامية:

1. العضوية في إدارة المجلة طوعية.
2. النشر في المجلة مجاني.
3. لا يُدفع للباحث مكافأة عن نشر بحثه في المجلة.

الـفـهــرس

المـوضوع الصفحة

الافتتاحية 10-12
أ.د/ ساميـة عـليــوي

1. أ/ بوبكر النية أ.د/ مشري بن خليفة 13- 36
ديالكتيك التأويل عند محمد أركون:
من السياجات الدوغماتية إلى العقل المنبعث

2. د/ حسين أحمد كتانة ..... 37 - 52
النظم حلقة وصـل بين النحو والبلاغـة وموقف المحدثين منها

3. د/ ويزة غربي ..... 53 - 68
المقارنة النمطيّة وسلطة التوازي التاريخي
بين "فيكتور جيرومونسكي" و "بيير ف. زيما"

4. أ/ أحمد خضرة ..... 69 - 91
مفهوم الأدب الإسلامي وسماته في ضوء الدّراسات الحديثة

5. د/ سُـميّـة إبـريـر ..... 92 - 104
المـؤشـرات النصية في رواية "قصيدة في التذلل" للطاهر وطار

6. أ.د/ سامية عليوي و د/ عائشة لعبادلية ..... 105 - 131
قصيدة "شهرزاد والليلة الثانية بعد الألف" لعبد الحليم : قراءة جماليّة

7. د/ وهـاب داودي 132- 156
التناص الصّوفي والأسطوري في شعر مصطفى الـغـمـاري

8. أ/ سارة كسيبي **157- 174**

أشكال التفاعل بين الشّعر والتصوير

ـ بحث في المآزق النّظريّة للقصيدة التصويريّة ـ

9. Mohammad Reza Fallah Nejad ..... **175 - 199**

Dépression et troubles affectifs dans le *Journal de deuil*

الكلمة الافتتاحية

نستقبل سنة ميلادية جديدة، نتمنّاها سنة أمن ورخاء على أمّتنا العربية الإسلامية، ومعها نستقبل العدد الرّابع عشر من مجلّة 'التّواصل الأدبي' التي استطاعت بجهود خبرائها والباحثين الذين اختاروها منبرا لأبحاثهم، وبصدق أمانة تحريرها في العمل، أن تثبت نفسها في صف المجلاّت العالمية، وأن تحصل على معامل التّأثير العربي للسّنة الثّانية، لترتقي من 1.7 في سنة 2018 إلى 1.8 في سنة 2019؛ وما ذلك إلاّ دليل على المكانة التي وصلتها، سواء من حيث نوعية المقالات التي تُنشر على صفحاتها، أو من حيث الاهتمام الذي يوليها لها طاقمها (خبراء ومحرّرين) شكلا ومضمونا.

يتوفّر العدد الرّابع عشر (14) من مجلّة 'التّواصل الأدبي' على تسع(09) مقالات – ثمانية منها باللّغة العربية وواحد باللّغة الفرنسية– تنوّعت الدّراسات فيها بين: الدّراسات النّظرية والتّطبيقية النّقدية في مختلف الأجناس الأدبية.

يتصدّر العدد مقال نظري بعنوان **'ديالكتيك التّأويل عند مُحَمَّد أركون: من السّياجات الدّوغماتية إلى العقل المنبعث'**، يحاول فيه صاحبه الكشف عن استراتيجيات التّأويل التي اعتمدها "مُحَمَّد أركون" في مقاربة النّص الدّيني، لما يتيحه التّأويل من فهم وتجاوز للقراءات التّقليدية التي طالما أسّست لأحادية المعنى.

ثاني مقال نظري يحمل عنوان **'النّظم حلقة وصل بين النّحو والبلاغة وموقف المحدثين منها'**، يتناول فيه الباحث مصطلح النّظم بوصفه ارتباطا للكلمات بعضها ببعض داخل النّسق الكلامي وترتيبها بحسب المعاني، مؤكّدا أنّ ذلك لا يتأتّى إلاّ وفق الأحكام النّحوية؛ مبرزا دور عبد القاهر الجرجاني في ذلك.

ثالث مقال نظري يحمل عنوان **'المقارنة النّمطيّة وسلطة التّوازي التّاريخي بين "فيكتور جيرومونسكي" و"بيير. ف. زيما"'**. تتناول فيه صاحبته ما دعت إليه المدرسة السّوسيولوجية من ضرورة تواشج الأدب المقارن مع باقي العلوم من أجل إرساء مفهوم تفاعلي للآداب العالمية على أساس النِّدِّية وليس على أساس التّفاضل، وفق منظور "**التّوازي التاريخي**" الذي جاء به" فكتور جيرومونسكي" (Victor Gyromonskij) ووفق ما يُطلق عليه "بيير فاليري زيما" (Pierre.V.Zima) "**التّناص الثّقافي المقارن**" الذي ينطلق عنده من مبدأ التكافؤ الثّقافي بين الحضارات.

أما المقال النّظريّ الرّابع، فيحمل عنوان **'مفهوم الأدب الإسلامي وسماته في ضوء الدّراسات الحديثة'**، يتناول فيه الباحث مفهوم مصطلح الأدب الإسلامي الذي يوازن بين الجمالية، وشحن الأدب بالقيم والمبادئ، مبرزا خصائص هذا الأدب وتصوّره.

أما المقالات التّطبيقية، فيتصدّرها مقال بعنوان **'المؤشّرات النّصّية في رواية "قصيد في التذلّل" للطّاهر وطار'**، تتناول فيه الباحثة رواية 'قصيد في التّذلّل' للطّاهر وطّار بالدّراسة، مركّزة على النّصوص الموازية، أو المؤشّرات النّصية (من عناوين رئيسة وفرعية ومقدّمات وإهداءات...) التي تعدّ مفاصل أساسية في فهم النّصوص الأدبية.

سادس مقال يحمل عنوان **'قصيدة "شهرزاد واللّيلة الثّانية بعد الألف" لعبد الحليم مخالفة –قراءة جمالية–'**، تحاول فيه الباحثتان تتبّع مواطن الجمال التي أضفتها الأسطورة على هذه القصيدة، وكيف تعامل الشّاعر مع الأسطورة كي يجعل منها عنصرا بنائيا جماليا من خلال تفكيكها وإعادة تشكيلها وفق رؤيته الشّخصية.

أمّا المقال السّابع، فيحمل عنوان **'التّناص الصّوفي والأسطوري في شعر مصطفى الغماري'**، يتتبّع فيه الباحث التّناص الصّوفي والأسطوري اللّذيْن يعدّان مصدريْن من

مصادر الإلهام بالنّسبة إلى الشاعر المعاصر، إذ يتمكّن –من خلاله– من الكشف عن آلامه وآماله وعن هموم أمته وطموحاتها، وكان شعر الغماري مدوّنة البحث.

ثامن مقال، يحمل عنوان **'أشكال التّفاعل بين الشّعر والتّصوير –بحث في المآزق النّظرية للقصيدة التّصويرية–'**، تتناول فيه الباحثة ظاهرة التّفاعل بين الشّعر والتّصوير، لتثير مجموعة من الإشكالات النّظرية التي تتخبط فيها القصيدة التّصويريّة المعاصرة، بعدّها شكلا شعريا جديدا يمزج بين المرئي والمكتوب.

آخر مقال، مكتوب باللّغة الفرنسية، يحمل عنوان **'الاكتئاب والاضطرابات العاطفية في "يوميات الحداد"'** التي يخلّد فيها رولان بارث صورة والدته بعيدا عن الحزن واليأس، معبّرا عن الحبّ الذي يكنّه لها. ومن خلال تعبيره عن ذاته وحديثه عن غياب الأحبّة، وضع "بارث" نفسه في مسار الإبداع الرّوائي.

يخضع ترتيب المقالات كالعادة إلى شروط تقنية لا غير.

وفي محطّتها الرّابعة عشر، استطاعت "التّواصل الأدبي" أن تجد لها مكانا في قاعدة بيانات "معرفة"، فهنيئا لنا جميعا بهذه المكانة.

ونحن إذ نتمنّى أن يجد قرّاؤنا في هذا العدد ما ينفع، فإنّنا نهيب بخبرائنا، شاكرين الجهود التي بذلوها حتّى يصدر العدد بهذا المستوى، كما نهيب بباحثينا، شاكرين لهم الثّقة التي وضعوها في المجلّة، والتي ما كان هذا العدد ليصدر لولاها.

فشكرا لكلّ الأيادي التي تعاونت كي تكون 'التّواصل الأدبي' على ما هي عليه.

رئيسة التّحرير:

أ.د/ سامية عليوي

EISSN 2588-2333 ﴿التـواصل الأدبي﴾ ISSN 1112-7597
العدد التسلسلي: 14 ـ جانفي 2020 المجلد: 09 / العدد: 10

ديالكتيك التأويل عند محمد أركون:
من السياجات الدوغماتية إلى العقل المنبعث

تاريخ الإرسال: 2019/05/12
تاريخ القبول: 2019/09/28

أ/ بوبكر النية
أ.د/ مشري بن خليفة
جامعة الجزائر2/ الجزائر
biiiknaano@gmail.com

الملخص:

تحاول هذه الدراسة الكشف عن الاستراتيجيات التي اعتمدها "محمّد أركون" في مقاربة النص الديني، والتي وظّفت التأويل كثرا، نظرا لما يتيحه هذا الأخير من فعالية في تجديد الفهم وتجاوز القراءات التقليدية، التي حاولت التأسيس لأحادية المعنى، وذلك لأسباب فكرية وتاريخية ونفسية، سعى أركون إلى تعريتها وفق مقاربات مختلفة: (تاريخية، أنثروبولوجية، ألسنية،...الخ)، وتوصل إلى تأويلات عدة، أعادت أشكلة فهم النص الديني مثلما سنوضح في هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحيّة:

الخطاب الديني، الدوغماتية، العقل المنبعث، التراث، التأويل.

Abstract:

This study attempts to reveal the strategies adopted by "Mohammed Arkoun" in the approach of the religious text, which has made the interpretation a lot, in view of the effectiveness of the latter in renewing understanding and overcoming traditional readings, that tried to establish a mono-meaning, for intellectual, historical, and psychological reasons, Arkoun sought to undressing it according to different approaches: (historical, anthropological, linguistically,... Etc), and has reached several interpretations, has reshaped the understanding of the religious text as will be made clear in this study.

Key words:

Religious discourse, dogmatism, emitted mind, heritage, interpretation

تمهيد:

تنطلق كل القراءات (سواء التأويلية أو التفكيكية أو التاريخية) التي قام بها أركون من أطروحة واحدة عُرِف بها مشروعه، وهي أطروحة: "نقد العقل الإسلامي"، في نشأته وفي تشكله وفي أيدولوجياته المختلفة، وذلك باستخدام مناهج متنوعة والتزوّد بما وصلت إليه علوم الإنسان في مختلف أصنافها، وتتقاطع كل هذه المناهج في مهمة واحدة هي العودة إلى المبادئ والأصول التي انبثق منها الإسلام وتكوّن من خلالها المعتقد الإسلامي، ثم إلى أهم المحطات التاريخية التي تطور من خلالها الفكر الإسلامي.

1- نقد العقل الإسلامي:

يستهدف "محمد أركون" المبادئ المكوِّنة للعقل الإسلامي، ويرى هذه الغاية أمرا ملحا، نظرا لكون عديد تلك المبادئ انبثقت من ترسبات سوسيولوجية أقرها العقل الجمعي وظلّ يمارسها باستمرار، لذلك فإماطة اللثام عنها وتعريتها من أنساقها لابد أن يكون أولا من منشأها ولحظاتها التأسيسية.

يعني ذلك أن مسعى أركون يتمثل في تطبيق القراءات الحداثية على الخطابات المقدسة، وهو مسعى يراه البعض تشويها لتلك الخطابات، في حين يدافع أركون مرارا عن مشروعه معتقدا أنه «لا يعني إطلاقا القيام بعمل سلبي أو تدميري كما قد يفهمه بعضهم. ولا يعني أبدا المسّ بالتجربة الروحية الكبرى للاسلام الحنيف (..) وإنما هو يعني نقد التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية الروحية. فهناك الوحي وهناك التاريخ، وهناك المثال الأعلى وهناك التطبيق»[1]، أي نقد الفكر الديني الذي زامن وساير تلك الخطابات، وهو فكر يحتوي على الكثير من المشاكل في الرؤية وفي الفهم وفي بناء المعتقد عامة.

إنّ الوصـول إلى عمـق تلـك المشـاكل وتأويلهـا، ومـن ثم قـراءة الـتراث قـراءة مثمرة حسب "مُحَمَّد أركون" لابد أن يكون بمراعاة السياق التاريخي الذي أنتج المعنى في مضـمونه وشـكله معـا، لابـد أن يُنظـر إلى حلقـة (التـاريخ، الفكـر، اللغـة) كبنيـة واحدة لا ينفصل فيها عنصر عن آخر، وفق هذا المنظور تكون القراءة قراءة تزامنية، لذلك يرى أركون «أن أهم شيء يجب مراعاته في قراءة النصوص الماضية هو الحذر من اسقاط معانيها الحالية على معانيها السابقة. وهذا ما يدعى "المغالطة التاريخية"، ينبغي قـراءة النصـوص قـراءة تزامنيـة (Synchroniq) والـوعي بمضـامينها السـائدة في وقتها»[2]، وفق هذا العمل يعتقد أركون أننا سنتجنب الكثير من التكرار والكثير مـن القـراءات النقليـة الـتي حافظـت علـى قوتهـا وحُرِسـت مـن كـل نقـد أو تمحيص، وتجنب هذا يعني إتاحة الفرصة مرة أخرى للتفكير النقدي والعقلي بعد أن اضطُهد في فترات تاريخية متعددة.

لكـن تقـديم قـراءة جديـدة للـتراث ولكـل خطاباتـه لا يعـني قطـع العلاقـة مـع القراءات التقليدية، بل إن تقديم الجديد لابد أولا أن ينطلق من إعادة قراءة القديم وتقييمه، لذلك فعلى الباحث أن «يطّلع على كل ما يخص معرفة النصوص القديمة والشروط التقنية للاجتهـاد الكلاسيكي. ينبغي أن يمتلك كل ذلك أولا، فلا يعتبره تحصيل حاصـل، أو شيئا تراثيا لا قيمة لـه. ذلـك أن الانتقـال مـن مرحلة الاجتهـاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الاسلامي ينبغي أن يُصمم ويُصوّر على أساس أنـه امتـداد للاجتهـاد الكلاسيكي وإنضـاج لـه»[3]، وهـذا جـوهر ديالكتيـك التأويـل الذي يمارسه أركون بين التفكيك وإعادة البناء.

يأمل أركـون أن يقـوم «بانقـلاب معـرفي يهـدف إلى تسـفيه كـل الفـاعلين (مـن مؤمنين وغير مؤمنين) الذين يستغلون الظاهرة الدينية لغايات مرتبطة أكثر من اللزوم بالإكراهـات العـابرة لمنعطـف تاريخي محـدد، أو لبيئـة اجتماعيـة–ثقافيـة معينـة»[4]، أو

لنزعة قبلية أو لخلاف اجتماعي، لأن مثل هذا الاستغلال يعني إسقاط الخطابات المقدسة في مشاكل عديدة يصعب معها التفريق بين الحقيقي والتاريخي، من المشاكل أيضا ما يبدو في الحديث النبوي الذي لم يغطي ولم يمثل كل شيء قاله الرسول عليه الصلاة والسلام «وإنما يمارس عملية انتقاء بمساعدة معايير محددة من قبل العلوم الإنسانية. لهذا السبب نلاحظ دائما استمرارية نوع من التوتر والصراع بين (..) التراثات العرقية–الثقافية التي تمثل نوعا من التراكم التجريبي الخام لتجربة كل فئة اجتماعية[5].

بعد توضيح الخطوط العريضة لمشروعه –نقد العقل الاسلامي– يؤكد أركون أن المقصود بكلمة نقد ليس التجريح أو التشكيك كما يتوهم البعض، وإنما يقصد الكشف التاريخي عن كيفية تشكل العقل لأول مرة، وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية والإسلامية منذ ذلك الوقت حتى يومنا هذا، ونظرا لأن الحيز الزمني لمثل هذا العمل يبدو شاسعا، فإن أركون قد قسّم مشروعه إلى أربعة مراحل تاريخية محددة:

1. مرحلة القرآن الكريم والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي

2. مرحلة العصر الكلاسيكي، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري.

3. مرحلة العصر السكولاستيكي، التكراري والاجتراري (أو ما يدعى بعصر الانحطاط.

4. مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن[6].

يركز أركون بشكل كبير على المرحلة الأولى التي شهدت انبثاق المعتقد الإسلامي وشهدت تكون الخطابات المقدسة، كما يثني على المرحلة الثانية التي نشطت فيها العلوم العقلية وقدمت إسهامات جليلة في التفسير والتأويل، ليكتشف القطيعة التاريخية التي حدثت بين المرحلتين الثانية والثالثة في حدود القرن الثالث

عشر ميلادي، وهي القطيعة التي تحدث عنها كثيرا في مشروعه، نظرا للهوة الشاعة بين الفترة التأسيسية المنتجة (القرون الهجرية الخمسة الأولى) من جهة والفترة الاستهلاكية التي شاع فيها التكرار والفكر السيكولاستيكي الدوغماتي وهو ما أدى إلى الضعف والانحطاط.

يُضاف إلى ذلك قطيعة أخرى ظهرت في رابع المراحل التي حددها أركون بالقياس إلى العقلانية الغربية ومغامرتها الخلاقة بدءا من القرن السادس عشر وحتى اليوم، وهي المرحلة التي رهنت الفكر الإسلامي أيضا في مناطق الجمود والانغلاق بسبب سيطرت الدوغماتية على التفكير العقلاني وإقامتها لحواجز وسياجات لكل ما يتنافى مع منطقها، وقد قاوم أركون هذا التفكير كثيرا بحجة أنه يحد من التأويل ويجعل الفكر في دائرة مفرغة لا مكان للتجديد فيها، فما هي هذه الدوغماتية؟ وما هي الأسباب التاريخية أو الإجتماعية أو حتى النفسية التي أدت إلى ظهورها؟

1- الدوغماتية:

يهتم أركون في البداية بمسألة تكوّن الاعتقاد لدى المسلمين، حيث يرى فيما يشرحه هشام صالح: «أن الاعتقاد الاسلامي لم يتشكل دفعة واحدة منذ لحظة النبي مُحَمَّد كما يتوهم جمهور المسلمين، وإنما استغرق تشكيله أربعة قرون على الأقل من النقاشات والجدالات والصراعات الحامية. وبالتالي فهو عبارة عن محصلة لصيرورة تاريخية، بطيئة، معقدة. ولكنه بعد أن تشكل أخذ يفرض نفسه كحقيقة مطلقة لا تناقش ولا تمس (..) ولم يعد يُسمح لأحد بكشف الغطاء عن كيفية تبلوره أو تشكله»[(7)]، وفي ظل هذه المعطيات التاريخية نشأ الفكر الديني المنغلق، وحافظ على وجوده مع الأصوليين الذين احتكروا نظم المعرفة الدينية.

ما يقوّي فكر الأصوليين ومزاعمهم هي تلك الفكرة التي كانت ولا تزال تسيطر على عقول هؤلاء، والتي تقول أن حركة التجديد «كانت قد لُخصت ونُقلت

حرفيا وبكل صحة وأمانة في التراث الاسلامي العظيم والحي. وبالتالي فهي لا تُختزل إلى أي نظام معرفي آخر سابق أو لاحق، ولا علاقة لها بأي معرفة خارج المعرفة التي يتضمنها هذا التراث الإسلامي الأمثل والأعلى. ولا يمكن للنظام المعرفي الإسلامي في رأي هؤلاء أن يتأثر بأي نظام معرفي آخر أو يُشرَط به أو يسمح له بأن يحرفه عن وجهته السديدة»[8]، وقد أطلق أركون على هذا الانغلاق المعرفي مصطلح الدوغماتية وهو مفهوم سوسيولوجي وتاريخي يتناسب مع الحركات التي ينقدها أركون.

قبل أن يحدد أركون مفهوم الدغماتية بشكل دقيق يذكر مفهوما قريبا له، وهو مفهوم "الصرامة العقلية" (La rigidité mentale) لـ"ميلتون روكيش" (Milton Rokeach) يحدد فيه الصرامة العقلية بقوله: «عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة»[9]، ومثل هذا العجز الذي يقع فيه العقل مردّه إلى النظام الايديولوجي الذي يتحكم فيه، ويُفضل روكيش استخدام مصطلح "نظام من العقائد أو الإيمان"، كون أن «العقلية الدوغماتية ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها. ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكّر فيه»[10]، ومن خلال ما ذهب إليه "روكيش" يستخلص أركون خمسة معايير تبدو فيها الدغماتية:

أ. إنّ تشكيلة معرفية معينة (أو نظاما معفيا معينا) تكون دوغمائية بقدر ما تضع حاجزا كثيفا معتما يفصل بين نظام الايمان والعقائد/ ونظام اللاإيمان واللاعقائد الخاص بها.

ب. تكـون تشـكيلة معرفيـة مـا دوغمائيـة بقـدر مـا تقـوي مـن حـدة الخلاف والشقة الواسعة بين نظام الايمانات/ واللاايمانات.

ج. تكون تشكيلة معرفية أكثر دوغمائية كلما كانت لا تميّز بين العقائد والايمانات التي ترفضها. إنها ترميها جميعها ضمن كتلة واحدة في دائرة الخطأ.

د. تكـون تشـكيلة معرفيـة معينـة دوغمائيـة أكثـر كلمـا زادت درجـة اليقينيات الهامشية على اليقينيات المركزية الأساسية.

هـ. تكون بنية معرفية ما دوغمائية أكثر فأكثر كلما كان منظورها الزمني موجّها بشدة نحو نقطة بؤرية أو محرقية: أي أن الحاضر محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي[11].

تتعاضد هذه البنى لتقيم حواجزا عازلة للفكر الدوغماتي عن المعرفة العقلية الخلاقة والمنبثقة وتشكل فيما أسماه أركون بـ"السياجات الدوغمائية"، والتي يشرحها بشكل دقيق قائلا: «ما الذي أقصده بالسياج الدوغماتي المغلق؟ أقصد مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلّمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد/ اللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو من الخارج. فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون استراتيجية معينة ندعوها باستراتيجية الرفض»[12]، وهي استراتيجية تعمل على تقوية هذا النظام المغلق والتصدي لكل نظام مخالف أو مضاد.

يشير أركون أنّه استعار مفهوم "السياج الدوغماتي" من "جان بيير ديكونشي" الذي درس هذا المفهوم المغلق لدى المؤمنين المسيحيين وخرج بنتائج مهمة تكشف لنا عن آلية اشتغال العقلية الأرثوذكسية لدى المؤمن التقليدي[13]، والدافع الأساسي الذي أدى بأركون إلى تبني هذا المصطلح هو أن منطق الخطابين

المتشابه؛ فكليهما (الإسلامي/ المسيحي) ترعرع في بيئات دوغمائية سيطر فيها الخطاب القانوني التشريعي الذي ساهم في نشر الصيغ التيولوجية والحفاظ عليها، وخصوصا أن الفقه قد استمر يفرض نفسه طيلة فترة التكرار السكولاستيكية بصفته العلم الأول بامتياز في حين ابتُليت العلوم الأخرى بالانحدار أو بالاندثار[14].

وقد وصلت الدوغمائية إلى أوجها في العصر السكولاستيكي والذي يحدده أركون بالفترة الواقعة بين القرنين السابع والثالث عشر الهجريين أو الرابع عشر والتاسع عشر الميلاديين[15]، ونشير هنا إلى أنّ كلمة "سكولاستيك" (Scholastic) مأخوذة من الكلمة اللاتينية "سكولا" أي: مدرسة، تقليد، اتباع...الخ، وقد شاعت وأصبحت منهجا وفلسفة في العصور الوسطى حينما كان التعليم الكهنوتي مسيطرا[16]، وهي كلمة مناسبة لوصف عصور الانحطاط حيث شاع التقليد والتكرار وضعُف التفكير العقلي والفلسفي في الحضارة السلامية.

إنّ انتشار الفكر الدغماتي حسب أركون لم يكن بسبب قوته أو تفوقه الفكري، ولم يكن بسبب ضعف التفكير العقلي الفلسفي، وإنما يعود أساسا إلى الأطر الاجتماعية والتاريخية التي غذت ذلك الفكر، وعن تأثير الأطر الاجتماعية والتاريخية يضرب أركون مثالا بالإجماع، إذ يعتقد أنه من المسائل التي غذت الأرثوذكسية الخاطئة، لأنه «ناتج عن صيرورة اجتماعية وثقافية، وعن جملة من المناقشات والصراعات والتحضيرات التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الاكراهات الايديولوجية والضغوط السياسية والأنظمة التي لم تدرس أبدا حتى الآن بشكل دقيق وشامل»[17].

لم يقصد أركون التشكيك في صحة كل إجماع، وإنما تحري الشروط والأوضاع التي أدت إلى تحقيقه، والتي أدت فيما بعد إلى إنتاج خطابات دوغماتية لا تقبل

التجاوز، فهذا ما ينكره أركون لأن هذه الخطابات هي صناعات بشرية لا يمكن أن تكون بطبيعتها مقدسة، ويستثني أركون هنا القرآن الكريم لأنه كلام إلهي.

أمام هذا الوضع تكون المهمة الأساسية للفكر حسب أركون هي تجاوز السياجات الدوغماتية، «فمهمة الباحث تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حيّة والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى»[18]، وعملية الأشكلة هنا تعني مساءلة كل الخطابات المقدسة وفتح الباب أمام فرضيات وقراءات جديدة تعيد أشكلة كل المعرفة أي وضعها في موضع تساؤل لتكون كل المعارف الموضوعة في هذا السياق عرضة لإعادة القراءة ثم تجاوزها لتحقيق معارف جديدة، وهي مهمة سينبري لها ما دعاه أركون بـ"العقل المنبعث" أو العقل الاستطلاعي.

1. العقل المنبثق:

إنّ المسلمة الأساسية التي ينطلق منها أركون وينتقد بها الفكر سواءً كان عربيا أو غربيا هي أن بنية الحقيقة في الفكر الإنساني كثيرا ما كانت بنية دوغماتية، يعني ذلك أنها ترتكز على معطيات خارجة عن العقل النقدي المستقل، لذلك يدعو إلى ما أسماه العقل المنبثق أو الاستطلاعي، فهذا العقل الجديد يتجاوز كل ما سبق ويوسع المعرفة التحررية، ويجد له حضورا في لحظة التنوير التي أضاءت المجتمعات الأوروبية منذ القرن الثامن عشر وأخرجتها من ظلمات العصور الوسطى[19].

في التراث الاسلامي نجد أن لحظات التفكير والعقلنة ضئيلة وقليلة جدا، إذ لاحظ أركون أن التراث الإسلامي سيطر عليه العقل الديني واستُبعد العقل النقدي الذي –وبعبارة أدق– قد هُمّش تماما، وفق هذا الوضع يعود أركون إلى لحظات العقلنة تلك ليبني منها عقلا فعالا ونشيطا في السياق الحالي، ومن ثمة استرداد

الإرث العقلاني الذي كان مع: الكندي، الجاحظ، الرازي، التوحيدي، الفارابي، ابن سينا، مسكويه، ابن رشد...الخ.

لاسترداد ذلك العقل يوظف أركون "العقل المنبعث" باعتباره عقلا حيويّا ونشيطا يغير أدواته وفرضياته وآلياته باستمرار، لا يحصر المعرفة في قواعد محددة سلفا كما يفعل العقل السيكولاستيكي، لذلك فهو يفتح البحث على أكثر من صعيد ويحاول خلق عدد لا متناهي من المعاني مستفيدا من فعالية التأويل، لذلك فكليهما (العقل المنبعث/ التأويل) يشكل بنية متكاملة فالأول يُعنى بالبحث والتنقيب والثاني بالمعرفة والاكتشاف، وحسب ما جاء به أركون فإنّ للعقل المنبعث شروطا نلخصها في ما يلي:

أ. أنه يصرّح بموافقته المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة، ويلح على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يُفكَّر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة.

ب. أنه يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفّر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها. ولا يقنع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، وإنما يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات وبقدر الإمكان .

ج. إن العقل المنبعث حديثا يعتمد على التنازع بين التأويلات (le conflate interprétations des) بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل.

د. إنّ العقل المنبعث حديثا كلما حاول أن يؤصّل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف أن الأصول المؤصّلة تحيل في الواقع إلى مقدّمات ومسلّمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق، وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل.

هـ. يحذر العقل المنبثق من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصّلة للحقيقة. لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغماتي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها[20]. لذلك يحرص أركون على الدور التفكيكي الذي يمارسه العقل المنبعث، وباستثمار فعالية التفكيك لا يتوقف العقل المنبعث عن البحث والتأويل، وكلما وصل بالمعرفة إلى نقطة معينة يفككها يتجاوزها على غرار ما كان يفعله "جاك دريدا".

لذلك يتطلع أركون دائما إلى الجديد والتجديد، حيث نجده يرادف بين العقل المنبعث والعقل الاستطلاعي، ويظهر ذلك في قوله: «إنّ ما يميز العقل الاستطلاعي الجديد عن العقل الديني (..) هو أنه يحاول جاهد أن يكشف عن كل الانحرافات الموضوعية حتى درجة التشيؤ والتطرف، أو عن الانحرافات الاختزالية لكي يبلور بشكل أفضل الأماكن الجديدة للصحة المعرفية (أو للمتانة المعرفية)»[21]. والتي لا يستطيع العقل الدوغماتي بطبيعته الوصول إليها، لأن الصحة المعرفية تستلزم صحة علمية، ويكون ذلك عبر إدخال كل ما توصلت إليه العلوم الإنسانية من أساليب ومناهج بحثية، ونحن نتكلم في هذا السياق عن علوم الإنسان التي يطبقها أركون في مشروعه النقدي .

وحينما أراد أركون القيام بمتضادات بين العقل الدوغمائي والعقل المنبعث، نظر للأول باعتباره عقلا ميتافيزيقيا «لا ينفصم أبدا عن المتخيَّل والذي هو منفتح على المدهش والساحر والخلّاب. وهو مرتبط بعلامة لغوية لم تنشطر أبدا ولم تُشرّح من قبل المؤرخ الفيلولوجي»[22]، والثاني هو عقل ابستمولوجي يستهدف كل معرفة وينقدها في آن واحد، ويفتح تأويل العلامة على أكثر من صعيد، وهنا نشير إلى اختلاف آخر يتعلق بالبعد اللغوي، إذ يعتبر أركون أن اللغة العربية تقدست وتعالت لأنها أولا مثلت كلام الله (الوحي) الذي قدّم نفسه بشكل صريح حتى يفهمه

الناس، ثم لأنها شكلت مادة التفسير الذي لا يمكن أن يتجاوز[23]، لذلك ربط العقل الدوغماتي العلامة اللغوية بمعاني محددة حتى يكون الاجتهاد مرتبطا بأطر واضحة، في حين يسعى العقل المنبعث عبر التفكيك والحفر الجينالوجي إلى عتق الدال عن مدلوله وفضح الأطر السوسيولوجية التي جمعت بينهما.

2. القراءة الحداثية وفعالية التأويل:

لكي تتم قراءة التراث قراءة إيجابية لابد من خلق شروط تيولوجيا جديدة تتجاوز الأرثوذكسية القديمة، إذ تنبني على معطيات التحليلات السوسيولوجية والألسنية والأنثروبولوجية[24]، هذا ما يدعو إليه أركون دائما في كل قراءة يقوم بها، وإن كانت الآليات تختلف من قراءة إلى أخرى فإن الهدف منها واحد، ليس التقويم الذي يبيّن الصحيح من الخطأ، وإنما البحث في البُنى الكامنة وراء المعاني والحاملة لها، وهي قراءة تنبري لها العلوم الحديثة.

رغم الجوانب الإيجابية لمثل هذا العمل الذي ينشده أركون، فإنّ ذلك سيضعه بعض الأحيان أمام مغالاة ومبالغات وتأويلات لا مبرر لها، تجعله في تناقض مع نفسه ومع النظريات التي يطبقها، فعن القراءة الحداثية للقرآن الكريم يقول: «سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة متحررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكّع في كل الاتجاهات»[25]، فهذا كلام غريب من أركون، ومكمن الغرابة ليس لأن أركون يريد أن يتحرر من كل القراءات السابقة، وإنما تحرره من الصرامة المنهجية التي كان يتميز بها وتفرضها عليه النظريات التي يطبقها، خاصة تلك التي تتعلق بعلوم الإنسان.

1.4. القراءة التاريخية:

بعبارة سوسيولوجية تاريخية يحدد أركون الخطابات المقدسة بأنّها «مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دُوّنت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم تُوضّح حتى الآن أو لم يكشّف عنها النقاب. ثم رُفعت هذه المدوّنة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين»[26]، وهي النظرة ذاتها التي يقارب من خلالها قضية جمع وكتابة القرآن (إنجاز المصحف) بتعبير أركون، لأنّ ذلك تم بشكل جماعي ولم يكن عملا فرديا.

في هذا السياق يعتقد أركون أنّ هناك اختلافات بين القرآن الكريم حينما كان حالة شفاهية ثم حينما أصبح نصا مكتوبا، «فالنبي تلقّيظ بالقرآن أولا شفهيا أمام أصحابه قبل أن يُسجّل ما قاله كتابةً. وهناك فرق بين الحالة الشفاهية للكلام والحالة الكتابية. إن المشكلة التي ينبغي أن يحلّها كل تأويل علمي (..) هي بالضبط الاهتمام بدراسة الاختلافات الكائنة بين الحالة الشفهية التي ضاعت إلى الأبد وبين الحالة الكتابية للنص الذي كان له تاريخ شفهي قبل أنّ يسجّل كتابة»[27]، لذلك فرهان القراءة التاريخية التي يمارسها أركون ينصب بدرجة أساسية على مسألة الاختلاف هذه.

يعود ذلك الاختلاف حسب أركون إلى المسافة التاريخية التي تفصل زمن الوحي عن زمن التدوين، بين الحالة الأولية للقرآن الكريم والشكل النهائي والمقفل له، وإذا كان بالإمكان الوقوف عند الشكل النهائي وتحليله، فإن تحري الحالة الشفهية غير ممكن حسب أركون، يقول: «الخطاب الشفهي تلقّيظ به النبيّ طيلة عشرين سنة وعبر ظروف متغيرة ومختلفة وأمام جمهور محدد من البشر. ونحن لا يُمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما حاولنا. فقد انتهت بوفاة أصحابها»[28]، لذلك فإنّ الانتقال من الخطاب إلى النص ومن الشفهي

إلى المكتوب «لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات»[29]، لذلك يشدد أركون على أهمية الجانب اللغوي والألسني للتفريق بين الخطابين.

يضرب أركون مثالا عن محاسن القراءة التاريخية التي تبحث في لحظة انبثاق المفاهيم، أن «كلمة الصحابة (أي المريدين الأوائل) لا ترد في القرآن. والواقع أن هذه الفئة أو المقولة سوف تشكَّل لاحقا وتُمجّد وتُزيّن وتُعظّم»[30]، يعني أن مفهوم الصحابة ليس مفهوما دينيا جاء به القرآن أو نحو ذلك وإنما هو مفهوما اجتماعيا تشكل فيما بعد أي بعد تدوين القرآن الكريم لأغراض تاريخية وسياسية.

وبخصوص تاريخية تفسير القرآن الكريم يحدد أركون ثلاث اتجاهات في هذا الشأن: «أولا التفسير النحوي والتاريخي-الأسطوري الذي اتبعه المفسرون القدماء، وهناك ثانيا "التفسير التحليلي والسكوني للاستشراق" (..) وهناك ثالثا التوسّع الرمزي للموضوعات الروحية والنموذجية المثالية للسورة في المخيال الجماعي وبخاصة في الأوساط الشيعية والصوفية»[31]، وقد نعت هذه الاتجاهات بالكلاسيكية ومهّد بها بغية تحقيق هدف مزدوج في قراءاته: أولا نقد تلك الاتجاهات فيما تجاوزت عنه أو سكتت عليه، وثانيا تقديم قراءة جديدة للقرآن الكريم تستند إلى علم التاريخ والأنثروبولوجيا.

فقد ساعدت هذه العلوم الفكر الحديث في فصل البعد الأسطوري عن البعد التاريخي في القضايا اللاهوتية، ومن ثمار ذلك أن المنهج التاريخي لم يعد يبحث في الحقائق المعزولة إن كانت حقيقية أو وهمية، وإنما صار يبحث في كيفية تشكل تلك الحقائق والمشاكل التي تطرحها[32]، ومن أمثلة تلك المشاكل ما يتعلق الآيات الناسخة والمنسوخة، إذ يرى أركون أن انتهازية المشرعين تصبح أكثر وضوحا عندما يتناطحون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة (الناسخة ما توافق اتجاههم والمنسوخة

ما تعارض ذلك)، وإن كان المسلمون قد اعتمدوا على الاسناد للتأكد من صحة الأخبار المنقولة، فإنهم فعلوا ذلك ضمن إطار كتابة التاريخ السائدة في زمنهم بكل محدوديتها وإمكانياتها[33]، يعني أن ذلك كان في إطار محدود وبطرق محدودة تفتقر للعمق.

وبما أن التراث الإسلامي بكل خطاباته هو تراث زاخر يحتوي على كثير من النظم الفكرية فإن التحليل التاريخي الحديث كذلك لا يكفي لوحده للإحاطة بكل قضاياه وإماطة اللثام عنها، بل لابد للمقاربة التاريخية أن تصاحب مقاربات أخرى فعالة ومثمرة في هذا المجال، أي في مجل نقد الخطاب الديني.

2.4. القراءة التفكيكية:

يوظف أركون القراءة التفكيكية من أجل نقد العقل الدوغماتي، ويقوم أولا بتحديد البنية قبل تفكيكها، حيث يبدأ بتحديد مفهوم التراث «على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية. إن هذه القرون المتطاولة متراتبة بعضها فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية. ولا يمكن أن نتوصل إلى الطبقات العميقة –أي القرون التأسيسية الأولى مثلا– إلا باختراق الطبقات السطحية والوسطى رجوعا في الزمن إلى الوراء»[34]، وهذا العمل المزدوج الذي يجمع بين فعالية التفكيك والجينالوجيا يكون عبر الأشكلة، أي إعادة فتح النقاش ومساءلة التراث في كل القضايا التي يسلم بها المسلمون.

يدعّم أركون حفره الجينالوجي بما ذهب إليه "نيتشه" في هذا السياق، أي بمقولة "موت الله" موضحا أنها «لا تعني رفض الله، أو رفض الإيمان بالله. وإنما تعني موت جينالوجيا معيّنة، أو طريقة لغوية معيّنة للتعبير عن وجود الله. فالله حيّ لا يموت. ما يموت، ما هو تاريخي حقا، وهو تلك التصورات التي يُشكلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله»[35]، ومشكل تلك التصورات حسب أركون أن

الإنسان لم يمتلك القدرة على التمييز بين الحقيقة والتصور، فـ«البشر لا يستطعون التمييز بين الله سبحانه وتعالى، وبين التصوّر (الذي يشكّلونه عنه. فهو في تنزيهه يتعالى عليهم وعلى كل الكائنات، ومع ذلك يعتقدون أنهم يصلون إليه، أنهم يلمسونه، أنه حاضر فيهم»[36]، وقد ساعدت التركيبة الذهنية لهذا المعتقد على تقوية الحركات الدوغماتية كونها الوحيدة المخولة لمعرفة وإدراك الله.

وبعبارة باحث تاريخي يستدرك أركون ما قلناه سابقا ليوضح الهدف من التفكيك في سياق حديثه عن مفاهيم "الايمان" و"الاعتقاد"، حيث يقول: «ولا نقصد بالتفكيك هنا تبيان الصلاحية العلمية لعقائد الايمان، أو على العكس لا علميتها ولا عقلانيتها. وإنما نقصد به الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجينالوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة. فعن طريق هذه المنهجية نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية»[37]، فعبر هذه المنهجية يمكن الحديث عن التأصيل واستحالته، وعن طبيعة القيمة ولا طبيعتها، وعن الحقيقي في العقائد من التاريخي والنفسي فيها. ويشمل هذا العمل أيضا التفاسير التي حددت تلك العقائد والقيم.

ما يلاحظ على أركون أنه غالبا ما كان يربط بين التفكيك بالجينالوجيا، لأن هذا ما يعطي فعالية أكبر للقراءة النقدية، فكل فكرة أمكنه الوصول إليها في عمله الاسترجاعي يقوم بتفكيكها وهكذا دواليك...، بهدف التحرر من كل تصور مغلوط يقيّد العقل، «فلكي تتحرر من شيء ما ينبغي أن تكشف عن أصله أو جذره الأول (أي كيف تشكّل وانبنى لأول مرة). ومن المعلوم أن الشيء يخفي سره أو أصله بكل الوسائل وذلك لكي يقدّم نفسه بشكل طبيعي (..) بمعنى آخر، فإنه يفعل كل شيء لكي يغطّي على لحظة انبثاقه التاريخية، لكي يخفي تاريخيّته. هذا ما تفعله كافة العقائد والتصوّرات الدوغماتية في جميع الأديان»[38].

يوضح أركون أن التحرر لا يعني قطع صلة الإنسان بالإيمان، وإنما تقديم تأويل أو قراءة جديدة تختلف عن القراءات السابقة في منطلقاتها وفي إجراءاتها وفي تأويلها لكل شيء، وهذا ما يفسّر اعتناء أركون بالتفكيك على وجه الخصوص، باعتبار هذا الأخير شرط التحديث في كافة المجالات، يوضح ذلك قائلا: «شرط انفتاح الفكر العربي-الاسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوغماتية ومفهوم الأرثوذوكسية الخاصين بتراثه هو بالذات»[39]، وإن كان للدوغماتية مفهوما واحدا -سبق وأن شرحناه- فإن تمثيلاته عديدة في مختلف المجالات.

تفكيك ذلك المفهوم حسب أركون يعني «تعرية آليات الفكر الذي ولّد النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة والتركيبة الخيالية والأنظمة الايمانية والمعرفية»[40] التي رافقت العصور والحقب، ومن ثمة تحريرها من انغلاقها، ليظهر المعلن والخفي/ المفكر فيه واللامفكر فيه، وتظهر مغالطات التفكير والحلقات المفرغة في تاريخية الفكر الإسلامي، ثم تقصي طريقة عمل كل تلك الأشياء، للوصول إلى الهدف الأقصى من التفكيك والمتمثل في «إتاحة معرفة أفضل للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية ومعرفة كيف تشكلت وانبنت»[41]. لأن الفكر الإسلامي لم يتجاوز مرحلة الفهم بعد، وهذا ما يتأسف عليه أركون، فبالمقارنة مع الأمم الأخرى التي تخلصت من أرثوذوكسيتها وشقت طريقا سريعا نحو التحديث، مازالت الأمة الإسلامية لم تعي ذاتها جيدا حتى تصل إلى مسائل التحديث، لذلك لا يمكن للبحث حاليا أن يتجاوز قضايا فهم المبادئ والأصول.

3.4. القراءة الألسنية:

تسير المقاربة الألسنية التي يطبقها أركون جنبا إلى جنب مع المقاربات المذكورة آنفا، نظرا لشساعة المشروع النقدي الذي لا يقصي أي نوع من القراءات الحداثية يمكن أن يقدم إضافات جديدة، ونظرا لكون القراءة الألسنية من القراءات

المنتجة على النصوص، فإن أركون يولي لها أهمية كبيرة في مقاربة النص الديني، معلنا أنه لن يخضع لأي مدرسة ألسنية محدّدة دون غيرها[42]، لأنه يعلم جيدا أن منهج القراءة لن يكون بتلك الصرامة التي تفرضها التحليلات البنيوية على سبيل المثال، وسيتداخل فيه التاريخي بالاجتماعي بالأنثروبولوجي بالنفسي.

يركز أركون على القراءات السيميائية والدلالية واللغوية بهدف الرجوع باللغة إلى مادتها الأصلية والأولية، وانتزاع كل المبالغات المعنوية والأسطورية التي أُلحقت بها، بمعنى أنه يعود إلى السياق التاريخي المحدد بمكان معين، والذي نشأ فيه أيُّ تعبير لغوي. يقول أركون في هذا الشأن: «العودة إلى الأصل هي لازمة التراث التي تتكرر باستمرار. ولكن العودة التي نقصدها مختلفة: إنها العودة إلى العصر الأسطوري المؤسِّس، أي العودة إلى زمكان (زمان+ مكان) كان قد حُوِّر وغُيِّر من قبل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة. إنّ علم الدلالات (أو علم السيمياء La sémiotique) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معا»[43].

وذلك عبر تعرية الآليات السيميائية في الخطاب السردي القصصي، ويقصد أركون بالآليات السيميائية كل أساليب الحكاية التي تستخدمها الأخبار الواردة في التفاسير الإسلامية. ومن هذه الأساليب: العنعنة والتشويق والسرد الذكي، لكي يقتنع بها المؤمن ويتشربها دون أية مناقشة أو تساؤل نقدي[44]، فغالبا ما ارتبط التفسير الإسلامي حسب أركون بـ(المدهش والخلاب) الذي يؤثر في نفوس المؤمنين، وهذا ما سماه أركون بـ (آثار المعنى) التي تنتج واقعية ثابتة لا يمكن للمؤمن الفكاك من التصديق بها، ومشكل هذا "المدهش/ الخلاب" أنه اتخذ بعدا أسطوريا منزها عن القراءة النقدية، فتحول من وضعه الأسطوري إلى وضعه الواقعي، وبذلك أنتج "واقعية انطولوجية لا تنقض" يوضحها أركون قائلا: «تتلخص هذه الواقعية

الأنطولوجيـة في القـول بأن عفـو الله ورؤياه والـوحي والمعجـزات والبعـث (النشـور) والملائكة، الخ، هي عبارة عن وقائع (أو حقائق) لا يمكن ضبطها عن طريق الحواس ولا يمكـن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة، لكنهـا مع ذلـك أكثر حقيقـة وصحة من المعطيات "الطبيعية"»[45].

أشرنا إلى تأثير (المدهش/ الخلاب) لنوضح فعالية القراءة الألسنية في دراسة اللغة دراسة علمية، وانتزاع الخطاب من كل الأبعاد الأسطورية التي أُلحقت به، وهذا أمر مرفوض لدى كثير من الاتجاهات التيولوجية، وهو ما يضعنا أمام اتجاهين، فمن جهة «عندما نتحدث عن العجيب المدهش في القرآن فإن ذلك يعني أننا سنطبق عليه بالضرورة مناهج التحليل الألسني والأدبي التي تم انجازها اعتمادا على النصوص المكتوبة»[46]، وهذا ما يدافع عنه أركون، معتبرا أن القرآن الكريم مثل بقية النصوص خاضـع للقـراءة العلميـة ولمنـاهج التحليـل، ومـن جهـة أخـرى نـرى موقـف النخـب التيولوجية التي ترفض المنهجية العلمية، بقدر ما تحاول أن ترسخ لعلاقة الإنسان بالمطلق، كون أن «اللغة الدينية تدعونا لأن نقرأ ونعيش هذه العلاقة التي تتجاوزنا والتي تربط الأسطورة–المقدس–الخارق–العجيب المدهش–الغيب الخاص بالكائن المطلق»[47]، وهذا ما تبدو عليه ذات المؤمن منذ تكونها الأولي إلى وعيها التام، وكأن الإيمان بالمطلق والعجيب المدهش يتشكل في مناطق اللاوعي أولا حتى يأخذ بنية لا يمكن أن تتحول أو تتغير.

تساعد المقاربة الألسنية على تفكيك هذا الوضع التيولوجي، لأن التحليل الألسني فيما يعتقده أركون ويشرحه هشام صالح: «يحرّر المرء من أسر النصوص الدينية وهيبتها الضخمة التي تضغط عليه ما إن يبتدئ بقراءتها، فلا يستطيع أن يقيم مسافة بينه وبينها لتحليلها موضوعيا لأنّ هذه النصوص كانت قد شكّلت حساسيتنا منذ الصغر»[48]، ولا يعني ذلك أن المقاربة الألسنية تريد نزع القداسة

عن تلك اللغة وإنما رصد الميكانزيم الذي تشكل على إثره الدلالة في التراث بمختلف خطاباته.

إنّ المشكل في التراث حسب أركون أنّه يفرض نظم ثابتة من المعاني، أما كل المحاولات التأويلية التي سارت ضد ذلك نحو احتمالية المعنى فلم تأخذ الفعالية المنتجة، نظرا لتأثير الفعالية الدوغماتية، لذلك يبدو التراث «رافضا باسم الأرثوذكسية تعددية المعاني والدلالات المتجلية في التفاسير والمدارس المختلفة ورافضا أيضا إمكانيات المعنى الاحتمالية التي لم تُحيّن بواسطة قراءات جديدة للكتابات المقدسة»[49]، بالرغم من أنّ اللغة لم تكن أبدا نهائية المعنى ولا طبيعية الدلالة، وهذا ما لم تعترف به القراءات التقليدية التي تعتقد وجود علاقة مباشرة بين الاسم، وبين المسمى، أي الشيء الذي يدل عليه الاسم، مقصية بذلك اعتباطية العلامة، وفي هذا السياق يشيد أركون بعلم اللغة الحديث الذي اهتم بالمرجع (الوسيط) الذي تحدث من خلاله الدلالة، وقطع بذلك العلاقة المباشرة بين الدال والمدلول وحتمية العلاقة بينهما، ليتيح للتصور العقلي أن يثبت فعاليته.

على هذا النحو يراهن أركون على فعالية التحليل الألسني، والسيميائي بخاصة «عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى. فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نُمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي تشكل المعنى (أو يتولد) من خلالها»[50]، ويمثل أركون ذلك بالخطاب القرآني حيث يضعه في بنية سيميائية كالآتي:

أ. الله يطلق حكما أو يُبلّغ رسالة.

ب. بعض الذين توجه الله إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته. والبعض الآخر يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها. والبعض الآخر يقبل الرسالة بصفتها معرفة، ولكنهم يرفضون إتباعها في العبادة والحياة اليومية. فقط بعض الأشخاص الملهمين جدا يقبلون بالرسالة تماما، وهؤلاء هم المؤمنون؛ إنهم حزب الله.

ج. يوم الحساب سوف يجيء لا محالة. وعندئذ سوف يُكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة، ويُعاقب العصاة ويُنبذون من قِبَلِ الله[51]، هكذا يتم إدراك الدلالات وتحليلها وتوليدها من القرآن الكريم، باعتبار أنّ هذا الأخير «مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية. وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلاّ عن طريق النص الذي ثبت حرفيا وكتابيا بعد القرن/ الرابع الهجري/ العاشر الميلادي»[52]، فعندما نقول مدونة منتهية فنحن نقصد أمنّ لها بداية ونهاية معلومة، ومحصورة في فضاء معين، ومحددة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها، لكنها من جهة أخرى منفتحة على القراءة ومحفزة للفكر على إنتاج الدلالة، بشكل عام هي (كتابة مغلقة/ قراءة مفتوحة).

خـاتـمـة:

يمكن القول – على العموم– أنّ الجهد الفكري الذي قدّمه مُحَمَّد أركون مركّب من ثنائية محددة، أولا: المنهجية العلمية، وثانيا: الممارسة التأويلية، الأولى تتميز بالصرامة والدقة، في حين تظهر على الثانية الحيوية والنشاط، تقوم المنهجية العلمية بتحليل وتفكيك التصورات القائمة، أما الممارسة التأويلية فتعيد بناء الفهم وفق ما توصلت إليه المنهجية العلمية من نتائج، يمكن إيجاز مشروع مُحَمَّد أركون "نقد العقل الإسلامي" في هذه الثنائية، وهو بذلك يتجاور مع جهود حداثية أخرى في ذات السياق، كتلك التي قام بها "نصر حامد أبو زيد"، "الجابري"، "العروي" وآخرون...، لكن ما يعاب على أركون تركيزه على الجوانب النظرية وعدم الخوض كثيرا في الممارسة التطبيقية، وهذا مردّه – فيما أعتقد– إلى عجز أركون في تبرير بعض الفرضيات التي يتوصل إليها والتي تتنافى مع صحة المعتقد الإسلامي، لكن تبقى محاولته الحداثية رائدة خاصة باستخدامه لعلوم الإنسان على التراث في كل خطاباته المقدسة.

الهوامش:

1- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتعليق: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص ص 7، 8.

2- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة وتعليق: هشام صالح، المركز الانماء القومي/ المركز الملكي الثقافي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 28.

3- المصدر السابق، ص 20.

4- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة وتعليق: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999 ، ص 108.، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 93.

5- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 21.

6- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، ترجمة وتعليق: هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 283.

7- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هشام صالح، ص 131.

8- المصدر نفسه، ص ص 95، 96.

9- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة وتعليق: هشام صالح، المركز الانماء القومي/ المركز الملكي الثقافي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2، 1996ص 5.

10- المصدر نفسه، ص ص 8، 9.

11- المصدر نفسه، ص ص 9، 10.

12- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق، ص 66.

13- المصدر نفسه، ص 42.

14- ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة وتعليق : هشام صالح، ص 68.

15- ينظر: المصدر نفسه، ص ص 73، 74.

16- Oxford Englich_ Arabic dictonary, p1108.

17- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتعليق: هشام صالح، مصدر سابق، ص ص 77، 78.

18- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 23.

19- المصدر نفسه، ص 241.
20- المصدر نفسه، ص ص 15، 16.
21- المصدر نفسه، ص 121.
22- مُحَمَّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 85.
23- المصدر نفسه، ص ص 99، 100، 101.
24- ينظر: مُحَمَّد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 31.
25- المصدر نفسه، ص 77.
26- المصدر نفسه، ص 41.
27- المصدر نفسه، ص ص 134، 135.
28- مُحَمَّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 187.
29- المصدر نفسه، ص 188.
30- مُحَمَّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 139.
31- المصدر نفسه، ص 63.
32- ينظر: مُحَمَّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 69.
33- مُحَمَّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص ص 38، 39.
34- مُحَمَّد أركون، الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 10.
35- مُحَمَّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 282.
36- المصدر نفسه، ص 282.
37- مُحَمَّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هشام صالح، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 68.
38- مُحَمَّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 280.
39- مُحَمَّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص 9.
40- المصدر نفسه، ص 10.
41- المصدر نفسه، ص 13.

42- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص.113

43- المصدر السابق، ص .33

44- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص.102

45- محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ص .188

46- المصدر نفسه، ص 190

47- المصدر نفسه، ن ص.

48- المصدر نفسه، ص ص 33، .34

49- المصدر نفسه، ص .35

50- محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هشام، ص .35

51- الصدر نفسه، ص .35

52- المصدر نفسه، ص ص 113، 114.