

من الإسلاميات التقليدية إلى الإسلاميات التطبيقية في تصوّر "محمّد أركون".

د/ نعيمة بن صالح
جامعة الجزائر 2

Abstract :

Nous allons essayer de démontrer – dans cette dissertation philosophique – l'opinion de Mohamed Arkoun envers " l'orientalisme" qui représente l'islamisme classique, et sa vision scientifique et critique vers l'islam qui'il appelait islamisme appliquée; là ou il applique divers concepts et méthodes des sciences humaines et sociales. Au saint de sa lecture du discours islamique , dès l'arrivée de la parole divine (el wahi) jusqu'à la période de l'histoire arabe moderne. Ainsi, nous allons montrer comment Arkoun avait lu l'islam durant sa longue histoire, tout en essayant d'appliquer des méthodes et des concepts propres au sciences humaines et sociales visant la présentation d'une image historique réelle et scientifique de l'islam, pour dépasser une image politique idéologique (de l'islamisme classique à l'islamisme appliquée), en tenant compte de quelques applications méthodiques et connaissances, d'après la lecture scientifique du texte coranique en prenant comme exemple quelques versets de sourat etawba.

مقدمة:

يعتبر مشروع "محمّد أركون" مشروعاً نقدياً شاملاً، يدرس شروط صلاحية كلّ المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي بما فيه تلك المرتبطة بتأويل النصّ الديني (القرآن و السنة). وهو مشروع فلسفي عقلاني نقدي من شأنه أن يحقق النّهضة في المجتمعات الإسلامية على غرار المشاريع الفلسفية العربية الأخرى ذات الطابع العقلاني والنّقدي ("محمّد عابد الجابري"-1936-2010م- و "طه عبد الرحمن"-ولد عام 1944م-). إنّه

* "محمّد أركون" (1928-2010م). مفكّر جزائري/ فرنسي معاصر. ولد في قرية تاويريرت ميمون بلدة بني يّني جبال جرجرة. قضى فترة الدراسة الابتدائية بالمنطقة نفسها والثانوية بوهراّن، كانت دراسته الجامعية بكلية الآداب، جامعة الجزائر، ثمّ في السّوربون بباريس. تحصّل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة السّوربون عام 1968م. مابين 1961-1991 م عمل أستاذا بجامعة السّوربون وأستاذا زائرا في الجامعات الأمريكية والأوروبية. ومنذ عام 2000م عمل مستشارا علميا للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونغرس في واشنطن. كما عمل أستاذا متقاعدا في السّوربون. وعضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ 1993م، المدير العلمي لمجلة "أرابيكا" منذ عام 1980م. كما اشتغل عضو مجلس إدارة في عدّة هيآت علمية. وعن مؤلفاته، فهي تندرج ضمن مشروع "نقد العقل الإسلامي" وهو مشروع تاريخي و أنثروبولوجي، منها: الفكر العربي (1979م)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي (1986)، العلمنة والدين (1990)، نزعة الأنسنة في الفكر العربي (1997)، الفكر الأصولي و استحالة التّأصيل، من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، وقضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف نفهم الإسلام اليوم؟.

مشروع يندرج ضمن تأسيس الحداثة الفكرية العربية، الشرط الضروري لتحقيق النهضة في العالم العربي الإسلامي.

إنَّ الطريق إلى تحديث الفكر الإسلامي المعاصر والثَّقافة العربية يمرّ حتماً عبر العلوم الإنسانية والاجتماعية كما تشكَّلت في الغرب، ومن خلال الطُّفرات المعرفية والثَّورات الإبيستيمولوجية التي حقَّقتها في حقول معرفية مختلفة، فالمفاهيم والنَّصُّورات والمناهج التي ارتبطت بعلوم الإنسان والمجتمع، هي الآليات الإجرائية في كلِّ قراءة جديدة للفكر الإسلامي. هذا ما حاول "أركون" القيام به في عمليته التحليلية والنَّقدية للتراث الإسلامي عامَّة وللنَّصِّ الديني خاصَّة من خلال قراءته التَّأويلية والإنسانية له.

لذلك، سنحاول في هذا **المقال الفلسفي**، أن نبين موقف "محمَّد أركون" من الإستشراق، وهو ما يمثِّل الإسلاميات التَّقليدية، إلى رؤيته العلمية والنَّقدية للإسلام فيما يعرف بالإسلاميات التَّطبيقية، من خلال توظيفه لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في قراءته العلمية للخطاب الإسلامي عبر تاريخه الطَّويل. ولنا في ذلك بعض المبرِّرات الموضوعية منها: أنَّ هذه المحاولة المنهجية والمعرفية تكمن قيمتها في كونها تفكير علمي، فلسفي، أنثروبولوجي وتاريخي للإسلام عامَّة وللنَّصِّ الديني (القرآن والسَّنة) خاصَّة. وهو موضوع يعدُّ من طابوهات الفكر العربي - إلى جانب السَّلمة والجنس -. كما تعدُّ هذه المحاولة الأركونية في نظرنا قراءة للخطاب الإسلامي قراءة علمية إبيستيمولوجية وتاريخية، حلًّا لمشكلة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر خاصَّة، ولإشكالية المشروع النّهضي عامَّة.

لتوضيح ذلك، سنركّز على كيفية قراءته للإسلام عبر تاريخه الطَّويل منذ نزول القرآن (مرحلة الوحي) إلى المرحلة التَّاريخية العربية المعاصرة خاصَّة، وذلك بمحاولة توظيف مناهج ومفاهيم علوم الإنسان والمجتمع في هذه القراءة، ساعياً بذلك إلى إعطاء صورة تاريخية وواقعية وعلمية عن الإسلام بتحويله من تصوّر سياسي إيديولوجي إلى تصوّر علمي (من الإسلاميات التَّقليدية إلى الإسلاميات التَّطبيقية). وفي هذا السِّياق المنهجي والمعرفي، لنا أن نطرح السَّؤال الفلسفي التَّالي: - كيف طبَّق "أركون" مفاهيم ومناهج علوم الإنسان والمجتمع في قراءته للخطاب الإسلامي، متجاوزاً بذلك القراءة الإستشراقية لهذا الخطاب؟ وما هي أهمُّ النّتائج التي توصَّل إليها على المستوى المعرفي والمنهجي من خلال هذه التَّطبيقات؟. لتحليل هذه الإشكالية الفلسفية، سنطبِّق المنهج التحليلي والاستنتاجي.

التَّحليل:

قام "أركون" في مشروعه النّقدي بتحليل وتفكيك بنيات الفكر الإسلامي بغية إدراك طرق تشكُّله واشتغاله وطرق إنتاجه للمعرفة، والذي أطلق عليه اسم "الإسلاميات التَّطبيقية". وفي ذلك وظف العديد من مفاهيم ومناهج علوم الإنسان والمجتمع لتحليل الخطاب الإسلامي (منه الديني)، والكشف من خلالها - في هذا الفكر - عن مناطق المفكّر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، التي وضع حدودها النّظام المعرفي الأرثوذكسي ذو السِّياج الدّوغمائي المغلق، وذلك كلّ بعد مقارنة الحدود الماهوية للإسلاميات الكلاسيكية وأسسها النّظرية والمنهجية التي انتقدها "أركون" بغية تجاوزها.

لقد جاءت الإسلاميات التطبيقية بديلا عن الدراسات الإستشراقية التقليدية التي أطلق عليها "أركون" اسم الإسلاميات الكلاسيكية، ومن ثم كان علينا البدء من مفهوم الإسلاميات الكلاسيكية الذي انتقده بغية تجاوزه إلى بديل منهجي جديد.

أولا: مفهوم الإسلاميات الكلاسيكية:

يعرّف "أركون" الإسلاميات التقليدية بكونها: "خطاب غربي حول الإسلام، أو بالأحرى هي خطاب من وضع غربي يهدف إلى تطبيق العقلانية على الإسلام"¹، وقد انتقدها بسبب حصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال التراكمات النصية الفقهية التي أنتجها الفقهاء المسلمون إنتاجا منمذجا ومشروطا ومؤطرا بإطارات إيديولوجية رسمية متباينة، وقائمة على مبدأ الانتقاء في التعامل مع الفكر الديني، دون أن تقوم بتحليل هذه النصوص المنتجة وتفكيك بنياتها من أجل الكشف عن الغائب فيها، وعن اللافكر فيه والمستحيل التفكير فيه، والذي تم إهماله وتهميش من قبل العقل الأرثوذكسي ذي السياج الدوغمائي المغلق وأنظمتها وممثليه من هؤلاء الفقهاء سواء في بعده السيميائي أو الشفاهي أو المكتوب، وذلك كله بذريعة التزام الموضوعية في التعامل مع الإسلام، والنتيجة التي ترتبت عن التعامل الفقهي واللغوي والإستشراقي للإسلام، هي وقوع علماء الإسلاميات الكلاسيكية في بعض الأخطاء المنهجية والمعرفية، منها إهمال وتهميش مستوى التعبير الشفاهي للإسلام، تهميش المعاش غير المكتوب حتى عند الشعوب الإسلامية التي تعتمد الكتابة، إهمال المعاش الإسلامي غير المكتوب والمعتمد على مبدأ الحكي، مثل "الدروس الملقاة في المدارس والمساجد"، إهمال وتهميش ثلّة من المؤلفات المنتجة حول الإسلام، كالمؤلفات الشيعية والإباضية، مع الاهتمام في المقابل بالنصوص السننية الأرثوذكسية المرتبطة بالنظام المعرفي الرسمي وبايديولوجيته التي فرضت سلطتها منذ 661م، وما فتئت تقرضها على الفكر الإسلامي حتى الآن. إهمال مختلف الأنساق والأنظمة السيميائية فوق لغوية والأنثروبولوجية التي أسهمت في تشكيل الحقل الديني وما يرتبط به من طقوس، وذلك مثل: الميثولوجيات والشعائر الدينية وبنى القرابة والبنى الاجتماعية وغيرها. ثم إن قراءة الإسلاميات التقليدية للظاهرة الدينية مبنية على المنهج الفيلولوجي الوصفي وعلى النزعة العقلانية الوضعية لم تعد قادرة على استكناه هذه الظاهرة، وذلك بقراءتها قراءة تتفتح على مناهج علوم الإنسان والمجتمع، فلم تعد قراءة لغوية وسيميائية وأنثروبولوجية واجتماعية ونفسية وحتى تاريخية. وهو الأمر الذي حاول "أركون" تأسيسه وبلورته في مشروع فكري شامل سمّاه "الإسلاميات التطبيقية".

يستخدم "أركون" على الإستشراق باسم "الإسلاميات التقليدية" ويصفها تارة بمنهج فقه اللغة، أو اللسانيات الأرثوذكسية. ويقوم بتصنيف الأدبيات الإستشراقية التي تمثل الإسلاميات التقليدية إلى ثلاثة أصناف بهدف بيان دوافع البحث الإستشراقي. أمّا الصنف الأول فهو مجموعة من المؤلفين الخاضعة معرفيا لوجهة النظر المسيحية وإنهم بذلك يبالغون في أهمية العامل الديني ويرسخون الأبعاد الإيديولوجية والجدالية للأدبيات البدعوية الإسلامية، إنهم ينقلون مصطلحات هذه الأدبيات إلى اللغات الأجنبية مثل مصطلح الأرثوذكسية، الأمة، السنة، الشيعة والخوارج دون أي تفكيك لها أو إلقاء نظرة نقدية عليها. ويعلق "أركون" على هذا الصنف بكونه يجد انتعاشا كبيرا في الخطابات الإسلامية التي

تملأ المجتمعات العربية. وهم المستشرقون المسيحيون الذين يواجهون فلسفات الإلحاد والمادية.

أما الصنف الثاني، فهو مجموعة من المؤلفين يتركون المجتمعات نفسها تتحدث و يتوقفون عند تحليل القوى الاجتماعية المتنافسة دون أن يتراجعوا عن فكرة أولوية الاستلزام الديني أو عن هيمنة الأرثوذكسية أو عن الفكرة الدوغمانية التي تقول بأن الإسلام لا يفصل بين الروح والزمن.²

أما الصنف الثالث، فهو الإستشراق الماركسي، حيث يوجد حسب "أركون" عدد قليل من الباحثين الذين يطبقون المنهج الماركسي (أو المصطلحات الماركسية) في دراسة المجتمعات الإسلامية، ويرجع السبب في ذلك إلى الرقابة الرسمية والرقابة الذاتية التي تأتي من الجانب الإسلامي والمنبت الاجتماعي والثقافي لمعظم المستشرقين الغربيين³، وهذا الصنف يركّز على العامل المادي في دراسته للإسلام، وذلك عكس الصنف الأول الذي يركّز على العامل الروحي، وهم المثقفون اليساريون المتعاطفون مع العالم الثالث.

لقد تعامل "أركون" مع معطيات الإستشراق بحسّ نقدي فأبرز حدود البحث الإستشراقي، وقصور مناهجه، وانغلاقه على موضوعاته دون انفتاح على كشوفات علوم الإنسان والمجتمع، مثل اعتماده على منهج فقه اللغة السائد في القرن 19م، ويدعو إلى ضرورة أن يصبح: "الاستشراق جزءاً لا يتجزأ من البحث العلمي المعاصر، وأن يلحق بركب التجديد المنهجي والمفاهيمي الذي حصل في ربع القرن الماضي. فلا يعقل أن يظل مغلقاً على نفسه وراضياً بمنهجية القرن التاسع عشر ورافضاً الانفتاح على الثورة المنهجية والإبستمولوجية التي شهدتها العلوم الإنسانية منذ الستينات وحتى اليوم"⁴، فالبحث الإستشراقي في تصوّر "أركون" يتجاهل النقد الإبيستمولوجي للإسلام الذي يشترط اعتماد مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية (المنهج التاريخي، الألسني، السيميائي وغيرها)، ويكتفي بالمنهجية الفيلولوجية (الفقهية)، لأنّ هذه المنهجية هي منهجية وضعية تهتمّ بالذي حدث تاريخياً، وتهمل كل ما هو خيالي وعجيب وأسطوري، أي أنها لا تأخذ بمعطيات علم النفس التاريخي.

إلى جانب ذلك، إنّ المنهجية الإستشراقية تهتمّ بالتبخر الأكاديمي وجمع المعلومات، دون الاهتمام بأركيولوجيا المعرفة وتعرية المسلّمات الضمنية التي تحكم الفكر الإسلامي، فما كان يهمّ المستشرقين هو الإسلام الكلاسيكي والنصوص التمثيلية الرسمية التي تمثّله، مع إقصاء نصوص المجموعات الدينية الأخرى (شيعة، إباضية...) والسياسية المعارضة.

ثم إنّ المنهجية الإستشراقية تتميز بهوسها في "البحث عن أصول الكلمات، وعن أصول الأفكار أو تسلسل نسبها عبر العصور من أقدمها حتّى اليوم، وتتسى السياق الحيّ للمجتمعات التي انتشرت فيها هذه الأفكار حيث تختزل القرآن في مجرد المصادر التوراتية والعبرانية وذلك على حساب إبداعيته الأدبية والروحية"⁵، بمعنى أنّ البحث الإستشراقي يتّجه إلى تحديد المعنى الأصلي الإيتمولوجي لكلمة ما، أي المعنى الحرفي والقاموسي، فهو

2محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار - البيضاء، ط 2، 1996)،

3 - - المصدر نفسه، ص. 205

4 محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، (ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط

3، 2004م)، ص. 130

5 . المصدر نفسه، ص 259

يركّز على أحادية معنى النصّ عكس العلوم الإنسانية بمكتسباتها المختلفة التي تهتمّ فقط بالمعنى الأصلي (الحرفي)، وإنّما تهتمّ أيضاً بالمعاني الحافّة أو المحيطة. إنّ الإسلاميات التقليدية لا تفتح على المنهج التعددي بل ظلّت حبيسة التأريخية والنزعة الفيلولوجية، فعلم الإسلاميات لا يفتح إلاّ بخجل واستحياء على المكتسبات الغنيّة بعلم الإنسانيات والتّاريخ المقارن والأنثروبولوجيا (علم الإناسة) وأركيولوجيا المعرفة... إلخ⁶، وحتى الممارسة العلمية للمسلمين في قراءتهم للإسلام لا تزال في نظر "أركون" تحت مستوى علم الإسلاميات الغربي، أي أنّهما يقفان بعيداً عن النظام الجديد للمعرفة. ولكن على الرّغم من هذه الانتقادات التي وجهها "أركون" للإستشراق (الإسلاميات التقليدية)، إلاّ أنّه لا ينفي قيمة مكتسباته وإنجازاته العلمية على مستوى المنهج، مثلما هو الحال مع جهود رواد الإستشراق من أمثال "يوليوس فيله"، "هوبير غريم" و"تيودور نولدكه".

ولئن كان يعيب "أركون" على الدّراسات التقليدية (الإستشراق) في مسألة المنهج المعتمد في دراسة الإسلام، فإنّه يأخذ بنتائج الدّراسات الإستشراقية على أنّها مسلمات صحيحة يجب تطبيقها، فمن أهمّ المسائل الإستشراقية التي يركّز عليها مسألتين هما: التسلسل الزّمني للسّور وللآيات، ثمّ ترتيب وتنظيم مجموع عبارات ونصوص الوحي. فهو يدعو إلى إنجاز تصنيف كرونولوجي أي زمني للسّور وللآيات القرآنية من أجل العثور على الوحدات اللّغوية الأولى للنّص الشّفهي⁷، وإعادة كتابة التّاريخ الحقيقي للقرآن، أي إلى تحقيق القرآن من أجل التّوصّل إلى قراءة تاريخية أكثر مصداقية لهذا النّص.⁸

إنّه لا يمكن إعادة كتابة التّاريخ الحقيقي للقرآن في نظر المستشرقين إلاّ من خلال ترتيب تاريخي جديد للسّور، لأنّنا حسب "أركون": لا نزال نعيش حتّى الآن على فكرة أنّ كلّ سورة ترتبط بوحدة أصلية نصّية يمكن وصفها بالمكيّة أو المدنيّة. إنّ الحقيقة أكثر تعقيداً من ذلك بكثير، وينبغي علينا التّفحص واستخدام معايير شكلية (من نظم وبنية نحوية ومفردات) وموضوعاتية تاريخية من أجل كشف وحدات نصّية أخرى داخل السّور المكيّة⁹، وإذا تحقّق هذا الأمر، فإنّنا نجد أنفسنا أمام ترتيب جديد للسّور القرآنية.

مقابل هذا، يقترح "أركون" مشروع "الإسلاميات التّطبيقية" ليتجاوز النّقائص المعرفية والمنهجية والإيديولوجية في "الإسلاميات التقليدية الغربيّة" أو الإستشراق، وهو - أي "أركون" - يصف خطابه بأنّه خطاب علمي يستقي رؤيته وأدواته وتقنياته من الإنجازات التي دشنتها العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في الفكر الغربي، وأنّه خطاب يحدث قطيعة إبستمولوجية عن الخطاب الإسلامي الكلاسيكي المعاصر. هذا ما سيّضح في العنصر الموالي:-

ثانياً: مفهوم الإسلاميات التّطبيقية:

يريد "أركون" دراسة الإسلام (بما فيه الظّاهرة القرآنية) دراسة علمية/ حدائية ونقدية مقارنة بما حصل مع الدّيانة المسيحية. فالإسلاميات التّطبيقية تتميّز بطابعها العملي (التّطبيقي) وليس النّظري التجريدي، فهو يوظف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسته العلمية للإسلام، منها: المنهج التّاريخي والمنهج الأنثروبولوجي والمنهج

6محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ترجمة هاشم صالح، (دار السّاقى، بيروت، ط 1، 1999م)، ص. 51

7 محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السّابق، ص. 143

8 محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، المصدر السّابق نفسه، ص. 44

9 المصدر نفسه، ص. 45

المقارن مع الأديان الأخرى لتحقيق التوافق بين الديانات (المسيحية، الإسلام و اليهودية). والهدف من ذلك، هو تجديد الفكر الإسلامي (منه الفكر الديني) على غرار ما حصل في الفكر الديني المسيحي.

ولئن كانت الإسلاميات التقليدية تدرس الإسلام بصفته نظاماً من الأفكار التجريدية المزودة بحياتها الخاصة وكأنها جواهر جامدة لا تتغير ولا تخضع للتاريخية. فإن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام باعتباره ظاهرة دينية معقدة من خلال علاقتها بالعوامل التالية:- النفسية، التاريخية، الاجتماعية والاقتصادية. لذلك تستخدم المناهج التالية:- التحليل النفسي، علم النفس الفردي والجماعي، علم التاريخ، وعلم الاجتماع. فما نلاحظه، أن الإسلاميات التطبيقية هي أكثر طموحاً من حيث الانفتاح المعرفي أو الإيبستيمولوجي أو المنهجي مقارنة بالإسلاميات التقليدية، فما هو موضوعها؟ وما هي مهامها؟

لقد بنى "أركون" مفهوم الإسلاميات التطبيقية" على قياس الأنثروبولوجيا التطبيقية التي هي عبارة عن علم نظري للتطبيق يستند إلى ثلثة من المعارف بغية الوصول إلى نتائج علمية دقيقة. وهي: "مشروع فكري ذو طموح منهجي متعدد يقترحه علينا "أركون" لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية بما فيها القرآن والحديث والسيرة النبوية والنصوص المفسرة الكبرى"¹⁰. يتمثل الموضوع الرئيسي للإسلاميات التطبيقية عند "أركون" في العقل الإسلامي وفي أبعاده المختلفة والمتجلية في مختلف المنعطقات التاريخية، وهو عقل شرع في التشكل منذ أن حلّ اللوغوس الإلهي في العقل البشري بواسطة ظاهرة الوحي، كما تتأسس على الخطاب القرآني بوصفه حاملاً لدلالة عقلية معينة. ويهدف "أركون" من اشتغاله على هذا العقل بالدراسة والتحليل والنقد والتفكيك، إلى الكشف عن بنياته وطرائق اشتغاله، وكذا الكشف عن مناطق اللمفكر فيه والمستحيل التفكير فيه(*) التي همشها العقل الأرثوذكسي الدوغمائي المغلق والموجه بواسطة إيديولوجيا السلطة الحاكمة وابستيميته المهيمنة.

تهدف الإسلاميات التطبيقية إلى إعادة ربط الظاهرة الدينية بمسارها التاريخي داخل المجتمعات الإسلامية لإضفاء الحيوية على الإسلام بوصفه ديناً و تراثاً فكرياً لهذه المجتمعات.¹¹ وإلى تخليص العقل الإسلامي من مسلمات القرون الوسطى التي مازال يعيد إنتاجها، والتي تتجسد في الخلط بين البعد الأسطوري للخطاب القرآني والبعد التاريخي العقلي، وفي استمرارية هيمنة التصور التئولوجي والميتافيزيقي للأرثوذكسية الدوغمائية التي ما فتئ يجيش المخيال الجماهيري بتمثلات مغلوبة ومتصلبة، من خلال تأكيده أفضلية المؤمن وقوته ورفعته أمام غير المؤمن وأفضلية المسلم على الكافر، وتأكيده أيضاً قداسة اللغة وقداسته المعنى القرآني المرسل من طور المتعالي والفوق تاريخي.

كما تهدف الإسلاميات التطبيقية أيضاً إلى دراسة الفكر الإسلامي بوصفه فعالية علمية تهدف إلى استبدال الموقف المقارن للأديان المسيس لما يمكن تسميته ب"الخطاب النبوي"، بالتراث الافتخاري والهجوم على الديانات الأخرى، وذلك بعد تجريد هذا الفكر من نزعة

10 أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، (منشورات الزمن، سلسلة شرفات، العدد 28، ط 1، سنة 2010 م)، ص. 73

(*) مثل موضوع خلق القرآن، وتاريخية الخطاب القرآني/ الظاهرة القرآنية وتشكلها، التعبير الشفهي للإسلام والمعيش والمحكي...

11 عبد المجيد خليفي، "الإسلاميات التطبيقية ومهام العقل الاستطلاعي"، مجلة الأزمنة الحديثة، أكتوبر 2011م، عدد مزدوج 3-4، ص. 111

المركزية الدينية التي رسّخها الموقف الأرثوذكسي في الفكر الإسلامي. وتهدف أيضا إلى دراسة الفكر الإسلامي بوصفه فعالية متضامنة مع الفكر المعاصر له، حيث تهدف إلى تأسيس الأنثروبولوجيا الدينية التي ستمكّن من تخليص القرآن الكريم من صفات الجمود والقداسة التي جعلته متعاليا على التاريخ، وذلك بممارسة النقد التاريخي المقارن، التحليل اللساني التفكيكي، والتأمل الفلسفي المساهم في بناء علوم الإنسان والمجتمع على النص القرآني المستيس الرئيسي للفكر الإسلامي كله عبر تاريخه الطويل. هذا ما سيّضح من خلال مناهج الإسلاميات التطبيقية.

ثالثا: مناهج الإسلاميات التطبيقية:

تتبنّ مناهج الإسلاميات التطبيقية من خلال توظيف "أركون" لمختلف مناهج ومفاهيم علوم الإنسان والمجتمع في قراءته التأويلية للنص الديني من خلال بعض سوره (التوبة، الكهف والفاحة)، وذلك بدراسته دراسة تاريخية، أنثروبولوجية، ألسنية، وسيميائية. ذلك، أنّ الحداثة في الفكر العربي لن تتمّ إلا بعملية نقد النص الديني على غرار ما حصل في الفكر الغربي.

إنّ عملية نقد النص الديني هي محاولة قراءته قراءة تأويلية وإنسانية. ويعني التأويل في فكر "أركون" قراءة جديدة للتراث الإسلامي (بما فيه القرآن والسنة) بالاستعانة بأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، وهي قراءة علمية تحقّق فهما جديدا للفكر الإسلامي مختلف عن أنماط الفهم وأشكال القراءات السابقة، خاصة القراءة الأرثوذكسية له، ويبحث عن تاريخية الفكر العربي الإسلامي. وهذه الآليات والأدوات المستخدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام تتمثّل في:- التمييز بين الفكر الأسطوري والفكر العقلاني، والكشف عن دور المخيال ووظائفه النفسية والاجتماعية ومعرفة البعد الإبيستيمولوجي للمجاز، والتمييز بين المعنى وظلال المعنى، فما هي آليات التأويل التي وظّفها "أركون" في هذه القراءة الحداثيّة؟.

يوظف "أركون" مجموعة من المفاهيم في قراءته للتراث الإسلامي عامّة وللنص الديني خاصّة، وهي بمثابة الآليات التي اعتمدها لفتح آفاق التأويل، ولتجاوز الفهم الدوغمائي للتراث محاولة منه تطوير قراءة النص الديني، وتجريب قراءات لم تجرّب بعد. ويمكننا حصر أهمّ المفاهيم الموظّفة من طرفه في المجاز الذي يمثّل عنده سلاح التأويل، فالتأويل هو الوجه الآخر للمجاز، كما أنّ مجال التأويل الخصب هو اللغة، وبالضبط تصوّر معيّن للغة وطبيعتها ووظيفتها، وبالنسبة إليه -أركون- إنّ الخطاب النبوي، سواء أكان قرآنا أو تورا أو أناجيل ما هو إلا مجازات عامّة وخصبة تتكلّم عن الوضع البشري، وهذه المجازات لا يمكن حصرها في قوانين واضحة. واعتقاد الناس في إمكانية تحويل هذه التعبيرات إلى قوانين ومبادئ مجردة تطبّق على كلّ الظروف يعتبر وهما كبيرا. إلى جانب مفهوم الأسطورة الذي يتداخل مع مفاهيم أخرى مثل: الخرافة والقصة والإيديولوجيا. يقول عن هذا المفهوم في حضوره في التراث وفي الخطاب الديني: "إنّ الحكايات التراثية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا نلاحظ كيف أنّ العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان

مصحوبا دائما بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)¹². هكذا يصبح ما هو أسطوري مهم في نقد العقل الإسلامي.

كما يوظف "أركون" مفهوم المتخيل الديني في عملية التحليل العلمي للتراث الإسلامي، والذي يقول عنه: "بأنه مركب (بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحدة هي اللغة الدينية¹³. ويمثل المتخيل الديني مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأملها وعيشها وكأنها حقيقة، والتي لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل. على العكس، يصبح هذا العقل مصدرا للزندقة والانحراف والضلال إذا لم يقبل بأن يصبح كلياً الخادم المطيع للمتخيل الديني¹⁴. في حين أن العقل النقدي يأخذ على المتخيل كونه المولد للتصورات والأفكار الوهمية، لأن المخيال يتشكل في منظوره من الحكايات الخرافية والتصورات الوهمية، والحكايات الشعبية، والعقائد الأسطورية.

فمؤرخ الفكر مطالب بتحليل البنى الأنثروبولوجية للمخيل الديني والاجتماعي، والحفر تحت العمليات النفسية والثقافية والاجتماعية التي أنتجته باعتباره: "وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفاتها حقائق رائعة، وقيما لا تتناقش، تكون الجماعات مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها"¹⁵.

كما يميز "أركون" في مشروعه التأويلي الحديث للفكر الإسلامي، بين المعنى وآثار المعنى، وهي من المفاهيم التي يوظفها في قراءته العلمية لهذا الفكر. إن الفكر الحديث الذي ينتسب إليه "أركون": يؤشكل كل عملية إنتاج للمعنى عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية والمواقف العقلية والإكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابرا، أو ظرفيا، أو صدفيا، أو متحركا، أو قابلا للبرهنة على صحته أو خطئه. أما التفسير ما قبل الحديث فيجهل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى أو آثار المعنى"¹⁶.

نستنتج مما سبق ذكره، أنه لأجل القراءة التأويلية للخطاب الإسلامي – منه النص الديني- يوظف "أركون" بعض المفاهيم العلمية المستقاة من علوم الإنسان والمجتمع (اللسانيات، علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأديان)، مثل: المتخيل الديني، الأسطورة، المعنى وآثار المعنى. فماذا عن المناهج التي وظيفها في قراءته العلمية للنص الديني؟

يعيد "أركون" النظر في قداسة النص القرآني، ويكشف عن آليات تعاليه، من خلال البحث في طبيعته اللغوية وتاريخ تكوينه، ومرآة تشكّله واستقراره على الصورة التي هو عليها اليوم. بهذه القراءة النقدية والتاريخية لهذا النص، يميز بين الثنائيات التالية:- بين النص الشفهي والنص المكتوب، بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي، وبين مجتمعات الكتاب المقدس ومجتمعات الكتاب العادي. وبهذا الفصل يتحقق البعد الأول من الأبعاد الفلسفية للأنسنة، وهو أنسنة النص، وذلك بتفسيره وفهمه فهما عقليا من خلال معطيات العصر. إن أنسنة النص هي التعاطي معه كنص تاريخي أي كنص متجسد في لغة بشرية

12 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص. 210

13 أركون، الإسلام، السياسة والأخلاق، (منشورات دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2007م)، ص. 10

14 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

15 أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، (دار الطليعة، بيروت، ط 1،

2001م)، ص. 29

16 محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص. 22

ويعكس التّصوّرات والمفاهيم التي تتضمنها تلك اللّغة. هذه الأنسنة هي قيمة أساسية للحدث. ولتوضيح تلك التّمايزات التي تعكس القراءة الحداثيّة للنّص الديني، نقف عند التّثانيات المعرفية التّالية:-

1/ الكلام المطلق والكلام النسبي:

يرى "أركون" أنّ القراءة الحداثيّة للنّص القرآني، تشترط ضرورة إدراج اللّغة (لغة الوحي) والتّصوّرات الثقافيّة التي يتضمّنها، والتّاريخ في كلّ محاولة لفهمه وموضعته في سياقه التّاريخي والاجتماعي. على أساس أنّ النّصوص الدينيّة ليست مفارقة للبنية اللّغوية والثقافيّة والتّاريخيّة والاجتماعيّة التي تشكّلت في إطارها، فلا بدّ من قراءتها وفق هذه الشّروط الموضوعيّة مع مراعاة ظروف الزّمان والمكان التي نزلت في سياقها.

وبهذه القراءة العلميّة (اللّغويّة، الثقافيّة والتّاريخيّة)، يميّز "أركون" بين مستوى كلام الله في كليّته ونهائيّته، ومستوى كلام الله الموحى إلى البشر بواسطة الأنبياء والرّسل. إذ أنّ القرآن في تصوّره يلجّ على وجود كلام إلهي، أزلي، لانهائي محفوظ في أمّ الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلّي والمرئي، والممكن التّعبير عنه لغويًا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللّانهائي بصفته إحدى صفات الله.¹⁷ أي أنّ الوحي الموجه إلى البشر عن طريق الرّسل هو جزء من كلام الله اللّانهائي، وفي هذا، يكون للقرآن بعده الإلهي المفارق، كما له بعده البشري الطّبيعي والنّسبي، والذي يرتبط بظروف لغويّة وتاريخيّة واجتماعيّة وثقافيّة معيّنة.

وما يهمّ "أركون" ليس الكلام الإلهي في إطلاقيته أي في كليّته ولانهائيّته، وإنّما الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عموديّة والمتجسّد في لغة بشرية شفوية في بدايتها، ثمّ مكتوبة بعد ذلك. فالوحي لا يمكن أن يفهم إلّا من خلال التّاريخ أي المجال الزّمني والمكاني، وهذا ما يؤسّس له بالاعتماد على ما حقّقته العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة من ثورات إبستمولوجيّة في حقول مختلفة بما فيها النّص الديني. وهذا ما سنوضّحه من خلال قراءته الأنثروبولوجيّة لهذا النّص.

2/ مجتمعات الكتاب المقدّس / الكتاب العادي:

يفصل "أركون" بين الكتاب المقدّس (أمّ الكتاب) والكتاب العادي (المادّي المحسوس). ويهدف من استخدامه لهذين المصطلحين إلى:- "استكشاف الجوانب اللّغويّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة لتلك الظاهرة الشموليّة المتمثّلة في الكتاب المقدّس الذي جرى التّسامي به أو تصعيده بكثافة شديدة"¹⁸. وذلك بإعادة الكتاب إلى مشروطيّته التّاريخيّة والثقافيّة ونزع غلافات التّمويه والتّنكير والرّؤى الأسطوريّة عنه، والانتقال به من المتعالي إلى المخيال البشري. فالكتاب السّماوي هو النّمودج المثالي للكتاب ويحتوي على كليّة كلام الله السّريّة والمعلنة والتي لا يمكن الوصول إليها. أمّا الكتاب العادي فهو الكتاب المنسوخ الأرضي المتجسّد في التّاريخ.

3/ من الخطاب الشّفوي إلى الخطاب المكتوب:

يعتقد "أركون" أنّ الإسلام كغيره من الأديان كان في البداية عبارة عن خطاب شفهي، ثمّ تحوّل إلى نص مكتوب (مرّ من المرحلة الشّفهيّة إلى المرحلة الكتابيّة). وبهذا حصل مرور من الحالة الشّفهيّة إلى حالة النّص المكتوب، كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرّسالة التي

17 أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 82

18 أركون، العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط 3، 1996 م)، ص. 46

تمّ جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرّض للنقد التاريخي (هناك فرق بين الخطاب والنص).

لذلك، فهو يميّز بين الخطاب الشفهي والنص المكتوب. أمّا الخطاب الشفهي فهو العبارات اللغوية الشفهية التي تُلَفّظ بها النبي طيلة 20 عاما في ظروف زمنية ومكانية معيّنة، وهذه العبارات رافقت الفاعلية التاريخية للنبي محمّد - ص - المتنوّعة والخصبة، لأنّه يتمتّع بعدّة صفات، فهو رجل دين وإنسان يحبّ التأمّل والتفكير، ولكنّه رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس.¹⁹

ويهدف "أركون" من هذا التمييز إلى لفت الانتباه إلى "المشروعية اللغوية والثقافية والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما، فهذا الخطاب الشفهي أو لا تُلَفّظ به متكلم ما، بلغة ما، هي هنا اللغة العربية في بيئة ما هي الجزيرة العربية، ثمّ استقبله لأوّل مرّة في التاريخ جمهور ما: هو الجمهور العربي القرشي في مكّة".²⁰ فهو بهذا، يركّز على كلّ الأبعاد النفسية واللغوية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية للخطاب الديني. وهذه المرحلة الشفهية انتهت بوفاة النبي - ص - والصحابّة الذين كانوا من حوله وسمعوا منه مباشرة. لهذا السبب، لا يمكن أن نبلغ إلى معرفة الحالة الأولى والأصلية للخطاب الشفهي إلّا عبر المرور بمرحلة النص المكتوب أي المصحف، بتعبير "أركون" المدوّنة الرّسمية النصية المغلقة. وهذا يطرح إشكالية انتقال الوحي من القرآن إلى المصحف، وهو أوّل حدث يثبت التّدخل البشري في تغيير الوحي.

ويشكّك "أركون" في عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدوّنة النصية الرّسمية (المصحف)، فهو في نظره: "لم يتمّ إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كلّ الخطاب الشفهي يدوّن وإنّما هناك أشياء تفقد أثناء الطّريق، نقول ذلك ونحن نعلم أنّ بعض المخطوطات قد أُلِفّت كمصحف ابن مسعود مثلا، وذلك لأنّ عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصّراع على السّلطة والمشروعية".²¹

4/ من الحدث القرآني إلى الحدث الإسلامي:

يميّز "أركون" بين القرآن والإسلام، أو بين الحدث القرآني (le fait coranique) والحدث الإسلامي (le fait islamique)، أو بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية. ويقصد بالحدث القرآني أنّه: - "واقعة لغوية وثقافية ودينية قسّمت الفضاء العربي إلى مجالين: مجال الفكر المتوحّش ومجال الفكر العالم، وهذا التقسيم يوصف من طرف المؤرّخين عامّة من وجهة نظرة تاريخية خطيّة: قبل القرآن حيث يتكلّمون عن الجاهلية... وبعد القرآن حيث يصفون ظهور الدولة الإسلامية التي أسّسها محمّد في المدينة سنة 622م".²² وهذا الحدث القرآني قابل للدراسة النّقدية والتّاريخية. أمّا الحدث الإسلامي، فإنّ التّراث النّبجيلي لا يهتمّ إطلاقا بالنقد التاريخي، أي بالتأكّد من صحّة الأمور والوقائع تاريخيا، وإنّما يهتمّ بترسيخ القدرة والموعظة والنّموذج الصّالح.

19 أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص. 186

20 Arkoun, la pensée arabe, presses universitaires de France, 1^{ère} édition, 1975, p.05

21 محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص. 70

22 أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1992 م)، ص. 175

وما نخلص إليه ممّا سبق ذكره، أنّ أنسنة النّص المقدّس يشكّل بعدا جوهريا وأساسيا في نقد العقل الإسلامي، وذلك من خلال التركيز على المتلقّي أي الإنسان بكلّ ما يحيط به من واقع تاريخي، عكس الفكر الديني الذي يجعل قائل النّصوص- أي الله- هو نقطة انطلاقه ومحور اهتمامه. وهذه الأنسنة تشترط القراءة العلمية للنّص الديني، بضرورة دراسته لغويا وتاريخيا وسوسولوجيا وثقافيا، مع مراعاة الظروف المكانية والزمانية لنزول آياته القرآنية. وهذا ما قام به "أركون" في قراءته لسورة التّوبة والفاحة والكهف. لقد حاول "أركون" تطبيق آليات التّأويل ومفاهيمه المستمدّة من علوم الإنسان والمتجمع على بعض آيات القرآن الكريم، لأجل أنسنة النّص الديني وقراءته قراءة تاريخية وأنثروبولوجية وألّسنية وسيميائية. وهذا تحقيقا لحدائته في الفكر العربي المعاصر، فكيف تمّ ذلك؟

يحاول "أركون" تطبيق المفاهيم والمناهج الغربية المختلفة في قراءته للفكر الإسلامي عامّة ولبعض آيات النّص القرآني خاصّة (سورة الكهف، سورة التّوبة، وسورة الفاتحة)، مثل:- المنهجية التاريخية والسّوسولوجية، المنهجية الأنثروبولوجية، المنهجية السيميائية والألّسنية، والمنهجية الفلسفية. كما حاول تطبيق هذه المناهج على جوانب مختلفة من الظاهرة الدينية مثل:- الجوانب الطّقوسية/ الشّعائرية، الجوانب الاجتماعية/ السياسية، أو الجوانب المعرفية الإيبستيمية. إنّها القراءة التّأويلية للنّص الديني (القرآن). يهدف بواسطتها إلى تقديم فهم جديد للنّصوص المقدّسة وللدّين وتحرير العقل الإسلامي من انغلاقاته الدّوغمائية المزمّنة باصطلاح "أركون". وفي هذا يقول:- " وهكذا نطبّق التّحليل الألّسني، والتّحليل السيميائي الدّلالي، والتّحليل التاريخي، والتّحليل الاجتماعي أو السّوسولوجي، والتّحليل الأنثروبولوجي، والتّحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحزّر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبدا عن الطّواهر الأخرى المشكّلة للواقع الاجتماعي- التاريخي الكلّي".²³

كما يمارس "أركون" منهجية الحفر الأركيولوجي على التّراث الإسلامي عامّة وعلى بعض آيات النّص القرآني خاصّة، لمعرفة حجم المسافة الموجودة بين النّص المؤسّس وهو النّص القرآني وبين النّصوص التفسيرية المختلفة من قبل علماء الإسلام (مثل تفسير "الطّبري")، وهي مسافة غير معترف بها من قبلهم لضمور الوعي التاريخي لديهم، الذي ترك مكانة للوعي الأسطوري واللاتاريخي. والحفر الأركيولوجي هو الذي يمكّن الباحث المعاصر من تحقيق الكثير من عمليات الاختراق والزّحزحة في داخل الفكر الإسلامي. وللدّلالة على ذلك، نأخذ ببعض تطبيقات "أركون" للمنهج التاريخي والمنهج الألّسني في قراءته العلمية لبعض آيات النّص الديني.

1/ القراءة التاريخية والأنثروبولوجية:

أ/ القراءة التاريخية:

حاول "أركون" تطبيق منهجية النّقد التاريخي على الإسلام والنّصوص التأسيسية له أي القرآن الكريم والحديث الشّريف والسّيرة النبوية. مثلما طبّقت هذه المنهجية على المسيحية، فهو يريد أن يفعل بالقرآن ما فعله أصحاب النّقد التاريخي بالأناجيل وبالكتابات المقدّسة في أوروبا. وهذا النّقد يهتمّ ببحث صحّة نسبة النّصوص الدينية إلى من تنسب إليهم. كما يهتمّ

ببيان تلك العلاقة بين هذه النصوص وبين التجارب التاريخية للجماعات الدينية التي ظهرت فيها تلك النصوص. بمعنى أن هدف النقد التاريخي هو مساءلة مسلمات الدين بالأساس، ومحاولة تفسيره وفق الظروف التاريخية والمجتمعية المرتبطة بظروف زمانية و مكانية معينة.

ويعد النص القرآني أول ما يريد "أركون" أن يخضعه للنقد التاريخي، من خلال إعادة قصة تشكّله، أي نقد القصة الرسمية التي رسّخها التراث الأرثوذكسي. وهذا يتطلب إعادة استثمار وتوظيف "كلّ الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء أكانت ذات أصل شيعي أم خراجي أم سني. هكذا نتجنّب كلّ حذف ثيولوجي لطرف ضدّ آخر. المهمّ عندئذ هو التأكد من صحّة الوثائق المستخدمة، بعد ما نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود²⁴. ويعطي "أركون" أمثلة عن هذه الوثائق الممكنة الوجود في البحر الميت، والمكتبات الخاصة عند دروز سوريا وإسماعيلية الهند، وزيدية اليمن وعلوية المغرب. مع العلم أنّه غير متفاعل من الحصول على مثل هذه الوثائق.

وإلى جانب عائق اندثار الوثائق التي تساعد في إعادة إخراج النص المقدّس، يذكر "أركون" عائقا آخر وهو القراءة الطّقوسية والشّعائرية للقرآن، فبسبب: "أنّ القرآن قد أصبح حقيقة معاشة من قبل المسلمين على كلّ مستويات الوجود الفردي والجماعي (أي المستوى الأسطوري والشّعائري والدستوري والأخلاقي والجمالي واللغوي والخيالي والعقلاني)، فإنّ أيّ تساعل يتعلّق بمدى صحّته كوثيقة تاريخية يصبح مسألة ثانوية أو هامشية. بالمقابل فإنّ هذا التساعل يمكن أن يتّخذ أهميّة نظرية عظيمة إذا ما توقّف القرآن عن أن يكون معاشا كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضّغط المتزايد للحدّاث، هنا أيضا فإنّ التاريخ يبدو سيّد الحقيقة، ذلك أنّه يجبرنا على أن نتساعل باستمرار عن تاريخية يقينياتنا الأكثر رسوخا وتأصيلا".²⁵

ويرفض "أركون" الرواية الأرثوذكسية لتشكّل المصحف، ويفتح العديد من التساؤلات ويحيل إلى الكثير من الملاحظات التاريخية والسوسيولوجية التي تكرّس الرؤية التاريخية، أي أنّ المصحف بالصورة التي هو عليها اليوم بين أيدينا هو نتاج التاريخ. وبهذا، فهو يفصل بين النص الشفهي المتجلى عن طريق الوحي والنص المكتوب المتجلى في المصحف كما أشرنا سابقا، والذي ارتبط بتشكيله بظروف تاريخية وأنثروبولوجية معينة.

هذا عن نقد قصة تشكّل المصحف، أمّا عن نقد السيرة النبوية والحديث الذي اختلط بالموروثات الثقافية للفئات الاجتماعية المتنافسة فيما بينها (سنة، شيعة، خوارج) يقول "أركون": -"في الواقع إنّ الأحاديث النبوية والإمامية هي في الأصل إنتاج جماعي فردي وهي تعكس بعض المجريات البطيئة من لغوية وثقافية ونفسية- سوسيولوجية، وهذه المجريات جميعها أدّت إلى تشكيل الرّوح الإسلامية أو العقلية الإسلامية بالمعنى الأنثروبولوجي. لأنّها تعطينا معلومات أيضا عن التفاعلات المتبادلة الكائنة بين تعاليم النص القرآني الذي كان في طور الانغلاق وبين الأحاديث أو المعطيات العرقية الثقافية السائدة في مختلف الأوساط التي انتشرت فيها الظاهرة القرآنية. لكن الرّوح الإسلامية التي

24 أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص. 290

25 أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، بيروت- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1996م)، ص. 129

كانت في طور التشكّل لم تمارس تأثيراً متساوياً على جميع الأقوام المتواجدين في الفضاء الإسلامي الشاسع الواسع: كإيران القديمة، وبلاد البربر وإسبانيا و النطاق التركي الواسع".²⁶

وفي نقده لخطاب السيرة النبوية التي شكّلها "ابن إسحاق" (85/151هـ)، و التي استعادها وصحّحها "ابن هشام" (218هـ/833م)، يرى أنّ الأول يكون قد وقع في كتابته للسيرة النبوية تحت ضغط وتأثير الحكايات الشعبية للقصاصين والوعاظ، أي أنّه يقدّم صورة مثالية للأحداث تحرّك المخيال الجماعي، "أكثر ممّا هي موجّهة لتركيّب (أو كتابة) سيرة إنسان يدعوه غالباً برسول الله، في حين أنّ القرآن قد ألحّ على البعد الإنساني البحت لشخصيته".²⁷ ولإعادة قراءة السيرة النبوية، يقترح "أركون" التوجّهات الثلاثة التالية:
أ/ المنشأ النفسي والاجتماعي والثقافي للخيال الإسلامي الشائع ثم وظائف هذا الخيال وإنتاجيته.

ب/ فنّ القصّ أو أسلوب السرد مأخوذاً كموقع (أو كوسيلة) لإنتاج كلّ دلالة تغذي الخيال بشكل خاص.

ج/ الشروط التاريخية والثقافة لتحوّل خيال جماعي مجرّد وتغيّره، والمقصود بذلك المرور من مرحلة الخرافة أو الأسطورة أو الشعائر أو الطقوس، إلى مرحلة التاريخ ومعنى هذا المرور وشرعيته.²⁸

ب/ القراءة الأنثروبولوجية:

يطبّق "أركون" إلى جانب المنهج التاريخي على النصّ القرآني، المنهج الأنثروبولوجي أيضاً، الذي يقف به عند الثقافة العالمية والثقافة الشعبية أيضاً من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها... كما يهتمّ بالثقافة الشفهية، بالخيالات والأوهام، بالإبداعات الثقافية والأغراض السياسية والمصالح الاقتصادية والتصورات الإيديولوجية. وذلك لقراءة هذا النصّ قراءة نقدية أنثروبولوجية، فكيف ذلك؟

ب/1- أنثروبولوجيا المقدّس:

يدعو "أركون" إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ المقدّس عند العرب، وعند الشعوب والمجتمعات التي اعتنقت الإسلام بعد أن كانت قبل ذلك منخرطة في مناخ إيديولوجي معيّن، أي كانت تنتمي إلى أنثروبولوجية دينية وثقافية، ودعوته هذه بسبب ارتكاز التجربة الدينية على أطر سياسية واجتماعية معيّنة. ويلاحظ "أركون" كيف أنّ التقديس والعمل الرمزي الذي انخرط فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - وصحابته يعيد ترميز المناخ الجديد، حيث تمّ فرض يوم الجمعة كيوم صلاة جماعية، وتحويل القبلة من القدس إلى مكة، وإعادة استملاك كلّ شعائر الحج.

ولا يفرّق "أركون" بين المسلم والمسيحي والبوذي في الممارسات الطقوسية للعقائد لأنّها تمرّ عند جميعهم عبر حركات جسدية، فكلّ الأديان باعتبارها أنماطاً للصياغات الطقوسية والشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق في أجسادنا. وهذه الحقائق هي التي تتحكّم بوجودنا التاريخي ومن ثمة فإنّ الدين: "أو الأديان في مجتمع ما هي عبارة عن جذور، ولا ينبغي علينا هنا أن نفرّق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي. فهذا التمييز أو

26 أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، ص 201

27 أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 83

28 أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 76

التفريق هو عبارة عن مقولة ثيولوجية تعسفية تقرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنوي دائما".²⁹

ب/2- التاريخ المقارن للأديان:

يدعو "أركون" إلى دراسة الدين من منظور أنثروبولوجي، وليس من منظور تقليدي أرثوذكسي، ففي نظره يجب:- "التمييز بين الدين كتنزيه روحاني وشغف بالمطلق، مطلق الله، وبين الدين كإيديولوجيا سياسية تهدف إلى السلطة وتحقيق المنافع والمآرب".³⁰ ويرفض "أركون" التعليم التقليدي للأديان، ويبرهن على اعتناق مناهج التاريخ المقارن للأنظمة اللاهوتية، أو مناهج التعليم العلماني للظاهرة الدينية، وهذا المنظور الجديد يمكننا من "أن نعيد للأديان حقيقة مقاصدها، ووظائفها التاريخية وإسهاماتها الثقافية، وطاقتها الإلهامية، وهذه الوظائف التي احتلتها الأديان سابقا لم يعوّض عنها حتى الآن من قبل أي شيء، فلا النزعة الأدبية التجريدية التي هجرت الآن وبحق استطاعت أن تعوّض عنها، ولا العقل التلّفي التكنولوجي الذي يقود حركة العولمة الحالية استطاع أن يغنيها عنها".³¹ وعليه، فإنّ التاريخ المقارن للأديان الذي يتوسّل به "أركون" لدراسة الإسلام كجزء من الخطاب النبوي، هو رفض لنزعة العلمية وللعقلانية المجردة، واعتراف بشكل أو بآخر بخصوصية وأصالة الظاهرة الدينية، كما يوظف "أركون" التحليل السيميائي والألسني في قراءته العلمية لبعض آيات النص القرآني، وسنقف في تحليلنا عند أحد هذين المنهجين المعاصرين وهو التحليل السيميائي الذي قرأ به سورة التوبة.

2: القراءة السيميائية للنص الديني:

يفصل "أركون" بين التفسير الكلاسيكي للخطاب القرآني والتحليل والتفكيك له وهو ما يسميه بالقراءة السيميائية. وهذه القطيعة بين التفسيرين جاءت نتيجة التطور الحاصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب خاصة مع أعمال الكثير من علماء الألسنيات والسيميائيات الذين يزخر النص الأركوني بأسمائهم أمثال: بنفينيست (E. Benveniste) وجاكسون (Jakobson) الذين حصل معهم التحوّل من القراءة المثالية الثيولوجية للخطاب الديني إلى القراءة العلمية له. إنّ هذه الدراسة تكشف كما يرى "أركون" عن الهالة الكبيرة التي أحيطت بالنص الديني، وبيان حقيقة كونه مكتوبا بلغة بشرية معيّنة وخاضعا لقواعدها اللغوية والنحوية والصرفية والبلاغية. ويمكننا التحليل السيميائي في نظره من إقامة المسافة النقدية بيننا من جهة وبين العقائد الإيمانية من جهة أخرى. وفي هذا يقول:- "فالتحليل السيميائي يقدّم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كلّ المستويات اللغوية التي يتشكّل المعنى (أو يتولّد) من خلالها. وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضا رهانات إبستمولوجية. فهي تتيح لنا - وهنا تكمن أهميتها الحاسمة- أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخصّ المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني. وينطبق الأمر بالطبع على كلّ نصّ آخر مشابه من النصوص المقدّسة التي رفعت إلى مرتبة الوظيفة التأسيسية من قبل البشر لأجل حكم البشر".³² إنّ الخطاب الديني، يمكن

29 أركون، العلمنة والدين، تر: هاشم صالح، (دار الساقي بيروت، ط 3، 1996م)، ص. 23

30 أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط 2، عام 2001م)، ص. 207

31 أركون، معارك من أجل الأئمة في السياقات الإسلامية، (دار الساقي، بيروت، ط 1، 2001م)، ص. 290

32 أركون، القرآن من التفسير الموروث، إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سبق ذكره، ص. 35

أن نقرأه في المنظور السيميائي على أنه نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محدّدة من الكاتب أو المتكلّم، وتفترض نيّة التأثير على السّامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار كلّ الظروف والملابسات التي تمّ فيها.

لتحقيق ذلك، يحاول "أركون" أن يدرس النّص القرآني دراسة تزامنية، من خلال الحفر في طبقات معنى النّص والمفردات للوصول إلى معناها السّائد في عصرها، أي في شبه الجزيرة العربية في القرن السّابع الميلادي. وإلى التّطوّر اللّغوي للكشف عن كلّ المعاني التي تطرأ على معنى النّص من عصر إلى عصر.

يكشف "أركون" وهو يطبّق المنهج السيميائي في قراءته العلمية للخطاب القرآني، أنّه يتحدّد من خلال: "ثلاثة فاعلين أوّلين: قائل- مؤلّف، ومخاطب- مبلّغ(محمّد)، و مخاطب جمعي (النّاس). بهذا يتضمّن الخطاب القرآني بنية سيميائية تتضمّن:- المرسل القائل (الله)، المرسل إليه الأوّل و(محمّد)، والمرسل إليه الثّاني (البشر)،" فالله يتبدّى وكأنّه الذات الفاعلة الأساسيّة، فهو الذي ينظّم نحويًا، وبلاغيًا، ومعنويًا الخطاب كلّ".³³

من أجل قراءة جديدة للنّص القرآني، يختار "أركون" بعض الآيات منه لتطبيق أدوات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في إطار التّحليل السيميائي، مركّزًا في ذلك على التّوصيل اللّغوي الذي يتحدّد سيميائيًا على النّحو الثّالي: مرسل، رسالة ما، مرسل إليه، لأنّ كلّ خطاب لغوي يهدف إلى توصيل رسالة شفهيّة أو كتابيّة من مرسل إلى مرسل إليه.

*/ مثال تطبيقي للتّحليل السيميائي من خلال سورة التّوبة:

يكشف "أركون" في قراءته السيميائيّة للآيتين الخامسة والسادسة من سورة التّوبة، في قوله تعالى:- "فإذا انسَلَخَ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، خذوهم و أحصروهم. و أقعدوا لهم كلّ مرصد فنن تابوا وأقاموا الصّلاة و آتوا الزّكاة فضلّوا سبيلهم إنّ الله غفور رحيم. لأنّهم قوم لا يعلمون" التّوبة، الآيتان: 05-06، عن النّماذج التّمثيليّة الفاعلة التي تشكّل فضاء التّوصيل في الآية الخامسة لإبراز أدوار ووظائف الفاعل المطلق (المرسل الأوّل -الله-) ودور المرسل إليه(الفاعل الذات- محمّد-) ودور المرسل إليه الجماعي(البشر). إنّ فضاء التّوصيل (من المرسل إلى المرسل ل إليه) أو سياقه يكشف عن رؤية وجوديّة عموديّة للإنسان وللكون، تنطلق من الله المتعالّي نحو الإنسان، ففي حالة النّص القرآني:- "يمكن القول بصفة عامّة أنّ سياق التّخاطب الأساسيّ فيه وهو أهمّ مستويات السياق الخارجيّ يجعل محور الخطاب أعلى / أدنى، وعلى أساس هذا المحور تتحدّد التّعليميّة بوصفها سمة أساسيّة للنّص".³⁴

فبالنسبة إلى الفاعل الذات، فإنّه يأخذ عدّة أدوار داخل النّص القرآني حيث: "يرجع أوّلاً إلى نوع من الأنما الخارجيّة عن النّص ولكن التي تشكّل مصدراً لكلّ أنواع التّعبير والتّنصيص (أي الآيات). كما أنّه يرجع إلى نوع من الأنما - النّحن المنخرطة على كلّ مستويات وظائف الخطاب. وهذا ما يفسّر لنا أنّ الفاعل الذات المطلق هو في أن معا مرسل ومرسل إليه، أي يرسل الأعمال التّوصيليّة (كالأوامر) والسّرديّة والمرجعيّة والمعرفيّة

33 المصدر نفسه، ص.31

34 نصر حامد أبو زيد، النّص والسّلطة والحقيقة، (المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 4، 2000م)، ص.

والتشريعية... الخ. إلى البشر وكلّ هذه الأعمال تعود إليه في النهاية. فهذا الفاعل المطلق (الله) يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع المرسل إليه/الأول – أي محمّد -³⁵.

وإلى جانب الفاعل المطلق (أي الله)، هناك المرسل إليه الأول أي (محمّد) وهو بدوره يملك موقعاً مزدوجاً ويؤدّي دورين:- "فهو من جهة يمثّل الرّسول الواسطة التي يمرّ من خلالها كلام الله الفاعل المطلق، وهو من جهة ثانية (فاعل ذات) مرسل يبلغ البشر كلام الله، إنّه معبأ بالقوّة الكلامية والنّطقية للعبارات المنقولة (للآيات)، كما أنّه مسؤول بحكم وظيفته هذه عن تحيين الرّسالة وتجسيدها في التّاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو المرسل إليه الجماعي".³⁶ وهنا نصل إلى النّتيجة التّالية:-

:- الفاعل المطلق (الله) كلام الله ← المرسل إليه الأول (محمّد) ← المرسل إليه الجماعي (البشر) هو المرسل إليه التّاني. وهذا المرسل إليه التّاني أو الجماعي ينقسم إلى مؤمنين بالرّسالة وهم الأنصار والرّافضين للرّسالة وهم الكفار أو المشركين والمنافقين.

وهذه التّركيبة السّيمائية بدءاً بالفاعل المطلق (الله) وانتهاء بالبشر سواء أكانوا معارضين أم أنصار (كافرين أو كفار)، مكننا حسب "أركون" من أن: "نقرأ الآية الخامسة بصفاتها وحدة سردية صغيرة مندمجة في الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية الميثاق الأول الذي ربط بين آدم والله"³⁷. ووفق هذا الميثاق، فإنّ الإنسان من خلال العهد أو الميثاق يخضع لإرادة الله ويسلم نفسه لمشيئة الخالق مقابل إحرازه للخلاص في الدّنيا والآخرة. فالمسار السّردي في الخطاب القرآني فيه عدّة فواعل هي:- الفاعل المهيمن (الله)، والفاعل المرسل (النّبي) والفاعل التّالث (الأنصار) والفاعل الرّابع (المعارضون).

ويتّبع "أركون" هذه الفواعل في الآية الخامسة من سورة التّوبة ليوضّح المسار السّردي، ويلاحظ: أنّ العامل – الذات التّاني (أي القائل أو المتكلّم) لا يظهر نحويّاً، ولكنّه يعود إلى الظّهور في الآية التّالية القائلة:- "وإنّ أحد من المشركين استأجره فأجره حتى يسمع كلام الله، ثمّ أبغاه مأمّنه ذلك بأنّهم قوم لا يعلمون". وأمّا العامل الذات الأول فيمكنه، كما هي الحال هنا، أن يتوجّه مباشرة إلى المرسل إليه الجماعي الذي يشمل بالضرورة على المرسل إليه الأول. وهو يتوجّه إليه بأوامر قاطعة من نوع (أقتلوهم، خذوهم، أحصروهم، أقتلوا لهم كلّ مرصداً...). وهكذا يتمّ التّأكيد على الوحدة العاملة أي (العامل- الذات الأول الأعظم)- (العامل- الذات التّاني)- (العامل- الذات التّالث)، أو حزب الحقّ- الخير- العدل (تاريخ النّجاة) المضادّ لحزب الخطأ- الشرّ- الظّلم. (و يتمثّل بالمعارضين المشار إليهم عن طريق ضمير الغائب: هم)³⁸. ونلاحظ أنّ وصف المعارضين يختزل إلى اسم واحد هو المشركين.

هكذا، ينزع "أركون" الهيبة ويحيد الشّحنات اللاهوتية عن النّص القرآني، حيث نظر إليه من حيث كونه نصّاً لغويّاً يتركّب من حروف وألفاظ وجمل. ويمثّل هذا التّحليل السّيميائي في نظره إستراتيجية تربوية للتّحرير، لأنّه يحرّر القارئ من المعاني الإلجبارية والمسلّمات التي تفرضها القراءة الإيمانية الكلاسيكية، وهذه القراءة التي تقف عقبة تكبح كلّ جهد في تحليل وتفكيك الخطاب الدّيني.

35 أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص. 94

36 أركون، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

37 المصدر نفسه، ص. 95

38 أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، ص- ص 63، 64

خاتمة:

نستنتج من هذا التحليل، أنه تجاوزا للقراءة الإستشراقية للإسلام عامّة وللقرآن خاصّة، إلى قراءة علمية موضوعية لهما، حاول "أركون" تطبيق مناهج علوم الإنسان والمجتمع في قراءته للنصّ الديني من خلال بعض سور القرآن (سورة التوبة مثلا). لذلك، وظّف العديد من المفاهيم والمناهج المستقاة من العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل: المتخيل الاجتماعي، الأسطورة والرمز...، إلى توظيف المنهج الألسني، السيميائي، الأنثروبولوجي والتاريخي. وبهذا التوظيف المنهجي، توصل إلى ضرورة الفصل في الخطاب القرآني بين كلام الله الإلهي المطلق الثابت المنزه عن الشروط الزمنية والمكانية، عن كلام الله النسبي والمتغير المدوّن في المصاحف، والذي يعكس اجتهادات بشرية تؤطّر لها معطيات لغوية ونفسية وإيديولوجية، فهو بذلك كلام بشري يرتبط بظروف مكانية وزمنية لها معطياتها التاريخية والسوسيولوجية والثقافية. فالإي أي حدّ كان موقف "أركون" يتميّز بالخاصية العلمية والموضوعية في قراءته للنصّ القرآني؟ هذا ما سيّضح لنا من خلال بعض الملاحظات النقدية والنقدية لهذه القراءة.

- تمثّل مساهمة "أركون" الفكرية والتي أطلق عليها اسم: الإسلاميات التطبيقية إضافة متميّزة على صعيد المشاريع الفكرية العربية المطروحة في الساحة الإسلامية، وهذا بسبب توظيفه لمرجعيات تراثية وأخرى حديثة للتفكير في الحدث الإسلامي أو الظاهرة الدينية بتجلياتها المختلفة (إسلامية، مسيحية، يهودية). وهذا ما يجعل الإسلام حدثا تاريخيا يرتبط بظروف زمنية ومكانية وليس مفهوما مثاليا ومجردا. إنّ تجذير الحدث الإسلامي في التاريخية معناه وضع هذا الحدث على محك النقد التاريخي والإبستمولوجي الحديث.

- إذا كان مفهوم التجديد عند علماء أصول الفقه ينصبّ في بيان إعجاز القرآن الكريم في مجال العلوم الكونية وفي مجال العلوم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتشريعية وتقديم الحلول الفقهية لمشكلات البشرية وفق متغيّرات الواقع، محاولين بذلك إعطاء الفهم الصحيح لنصوص القرآن الشرعية. فإنّ تجديد فهم القرآن عند "أركون" يندرج ضمن إعادة قراءته وفق التحوّلات في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية من حيث المفاهيم والمناهج. وهذا في تصوّرنا يعدّ محاولة فلسفية وعلمية جديدة في فهم التراث الإسلامي عامّة والقرآن خاصّة، وهذا يظهر من خلال الفصل المعرفي والتاريخي بين القرآن الشفهي الذي مثّله مرحلة الوحي الإلهي وهو منزّه عن كل التأثيرات اللغوية والنفسية والثقافية، وبين القرآن المدوّن في المصاحف الذي مثّله مرحلة الإسلام السياسي، والذي يعكس مختلف التحوّلات اللغوية والنفسية والثقافية.

- لقد قدّم "أركون" الكثير من المفاهيم الجديدة في حقل الفكر الإسلامي، مثل: المفكّر فيه واللامفكّر فيه والإسلاميات التطبيقية. كما يحيلنا في معظم كتاباته إلى أهمّ أعلام الفكر المعاصر وأبرز مراجعه، فمن كثرة ما يرجع إليه من مفكرين ونصوص ثمة ميزة تجد نفسك معها أمام تيارات واسعة في الفكر الإنساني.

- لقد عالج "أركون" بجرأة فكرية وبتميّز واضح تلك الثنائية المزدوجة لعلاقة الديني بالسلطوي، فالسلطة سيطرت على الظاهرة الدينية، كما أنّ الديني استغل السلطة. ومن هنا يطرح ضرورة إعادة النظر من زاوية أنثروبولوجية والاهتمام بعلوم الإنسان والمجتمع،

لأنّ هذه العلوم تشكّل المفاتيح التي يمكن لها أن تمهّد السّبل لفتح أفق معرفي ومنهجي جديد.

- ولكن رغم ذلك، نشير إلى أنّ "أركون" يعدّ من الذين تعاملوا مع الموروث الإسلامي بأخر ما توصّلت إليه المدرسة الغربية النّقدية من نظريات ووسائل للتعامل مع النّص ويسقط هذه الأدوات في التّعامل مع النّص الإسلامي الذي هو مختلف جغرافيا وصياغة ولغة ونفسية عن البيئة الغربية التي يستعين "أركون" بأدوات مفكرها النّقدية.

المراجع:

01- Mohamed Arkoun, **pour une critique de la raison islamique** , (Maisonneuve et la rose ;paris ;1982)

02 - ص محمّد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدّار البيضاء، ط 2، 1996)

03- محمّد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 2004م)

04- محمّد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**، ترجمة هاشم صالح، (دار السّاقى، بيروت، ط 1، 1999م)

05- أحمد بوعود، **الظّاهرة القرآنية عند محمّد أركون**، (منشورات الزّمن، سلسلة شرفات، العدد 28، ط 1، سنة 2010 م)

06- عبد المجيد خليقي، **"الإسلاميات التّطبيقية ومهام العقل الإستطلاعي"**، مجلة الأزمنة الحديثة، أكتوبر 2011م، عدد مزدوج 3-4

07- أركون، **الإسلام، السّياسة والأخلاق**، (منشورات دار النّهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2007م)

08- أركون، **من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، (دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2001م)

09- أركون، **العلمنة والدين**، ترجمة هاشم صالح، (دار السّاقى، بيروت، ط 3، 1996 م)

10- Arkoun, **la pensée arabe**,) presses universitaires de France, 1^{ère} édition, 1975(, p.05

11- أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدّار البيضاء، ط 2، 1992 م)

12- أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، تر: هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، بيروت- المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط 2، 1996م)

13- أركون، **الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، تر: هاشم صالح، (دار السّاقى، بيروت، ط 2، عام 2001م)،

14- أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلامية**، (دار السّاقى، بيروت، ط 1، 2001م)

15- نصر حامد أبو زيد، **النّص و السّلطة والحقيقة**، (المركز الثقافي العربي، بيروت،
المغرب، ط 4، 2000م)