إشكالية تاريخية العقل الإسلامي في الخطاب العربي المعاصر محمد أركون نموذجا

يموتن علجية*
جامعة وهران 2
yamoutenm@gmail.com
رريب اللّه محمد
جامعة وهران 2
reriballahmo@gmail.com

ملخص:

تحتل التاريخية مكانة مهمة وأساسية في مشروع أركون في نقد العقل الإسلامي، بل إن مشروعه ليس أكثر من البحث عن تاريخية العقل الإسلامي، ويقصد بها الطابع المتغير والمتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل.

لقد حاول أركون إثبات تاريخية الخطابات التي تشكلت حول القرآن والحديث والتراث المتولد عنها، و ذلك من خلال الكشف عن الظروف التاريخية التي تبلورت فيها هذه الخطابات. وهذا ما فعله من خلال دراسته لتفسير الطبري ورسالة الشافعي وسيرة ابن إسحاق و اخرون.

كلمات مفتاحية: التاريخية، العقل الإسلامي،الوعي الأسطوري، الوعي التاريخي، أركون،الدغمائية

Abstract:

Historical is an important and essential place in a project of Arkoun “the critic of the Islamic Reason”. Rather, its project is not more than a search for the historical of Islamic reason, and it means the changing nature and transformation of the mind.

He has tried to prove historical of speeches chatting about the Qur’an, hadith, by revealing the historical conditions in which these speeches were formed; this is what he did in his studies of al-Tabari and al chafii and Ibn ishaq and others. Keywords: Historical, Islamic Reason, Historical Consciousness, Mythical Consciousness, Arkoun, Dogmatism.

المؤلف المرسل

I المقدمة:

يقصد أركون بالتاريخية دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم بمرور الأزمان وتعاقب السنين، وهو يختلف - بحسب مترجمه هاشم صالح -عن مفهوم التاريخية المرتبط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفيلولوجية ، التي تعني دراسة التاريخ و كأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر، أي في اتجاه محدد وثابت ومعروف سلفًا. هذا في حين أن مفهوم التاريخية لا يتنبأ بأي اتجاه مسبق لحركة التاريخ ، وإنما يترك المستقبل مفتوحًا لجميع الاحتمالات.[1]

وتحتل التاريخية مكانة مهمة وأساسية في مشروع أركون في نقد العقل الإسلامي، بل إن مشروعه ليس أكثر من البحث عن تاريخية العقل الإسلامي، و يقصد بها " الطابع المتغير والمتحول للعقل ، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل . هذا هو في نهاية المطاف معنى نقدي للعقل الإسلامي ،فالعقل الإسلامي ليس شيئًا مطلقًا أو مجردًا يقبع خارج الزمان و المكان ، وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات و ظروف محددة تمامًا ،[2] بمعنى أن العقل الإسلامي يخضع لضرورات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية .

ويهتم أركون بالبحث في تاريخية العقول الإسلامية الفرعية كالعقل التفسيري، والعقل الأصولي والعقل التاريخي. لكن قبل ذلك يبحث في تاريخ العقل الإسلامي عامةً ، وذلك من خلال الكشف عن المراحل التاريخية التي مر بها و تبلور و ترسخ من خلالها .

1. تاريخ العقل الإسلامي:

يرى أركون أن للعقل الإسلامي تاريخًا وصيرورة تاريخية، فهو يتغير ويتبدل حسب العصور، وحسب إمكانيات كل عصر وأدواته العلمية ؛ ولهذا يقسم المراحل التي مر بها العقل الإسلام إلى أربعة مراحل : المرحلة التأسيسية ، والمرحلة الكلاسيكية ، والمرحلة المدرسية ، والمرحلة الحديثة والمعاصرة

1.2 المرحلة التأسيسية (مرحلة القرآن و البدايات التكوينية)

تبدأ هذه المرحلة من السنة الأولى إلى سنة 150 للهجرة (622-767 للميلاد) ، والملاحظ أن أركون يعود بتاريخ تشكل العقل الإسلامي إلى تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة سنة 622 ميلادية (السنة الأولى هجرية)، لكن هذا لا يعني أنه يلغي ما كان قبل هذا التاريخ ، حيث يؤكد أن القرآن وهو النص التأسيسي الأول في الإسلام استخدم عناصر متفرقة من المفاهيم والشعائر والعقائد والحكايات التي كانت سائدة في الثقافات السابقة عليه، فقد احتفظ الإسلام بالكثير من الشعائر والعقائد الخاصة بالدين العربي السابق عليه، كشعيرة الحج، والإيمان بالجن، والتصورات الأسطورية عن الشعوب القديمة (أسطورة الكهف). فالإسلام في نظر أركون وإن عمل على استبدال الرأسمال الرمزي * للجاهلية برأسمال جديد ، إلا أنه كان يأخذ عنها الكثير من الدعائم الرمزية و يتمثلها و يدمجها .

2.2 - المرحلة الكلاسيكية:

وهي مرحلة العقلانية والازدهار العلمي والحضاري، وتمتد من 150 إلى 450 هجرية (767 إلى عام 1058 ميلادية) وهي المرحلة التي توصف بالعصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية. وقد اتسمت بازدهار العلوم كالرياضيات والطب والفلك، بالإضافة إلى الازدهار الاقتصادي والاجتماعي، كما اتسمت باتصال العقل الإسلامي بالعقل الفلسفي اليوناني، وذلك عن طريق عملية الترجمة التي ازدهرت في هذه المرحلة. ومن هنا كان

اهتمام المسلمين بالنزعة العقلية، الذي تجسد مع المعتزلة ثم بشكل أكبر مع الفلاسفة.

ويذهب أركون إلى أن العقل التحليلي المستقل الذي تبلور مع المعتزلة و الفلاسفة دخل في مواجهة مع أهل التقليد والنقل، ويؤكد أن هذا الصراع لم يكن فكريًا فقط ، وإنما كان كذلك صراعًا بين فئتين متمايزتين في المجتمع . ويقول : "

ذلك أننا نلمح وراءه صراعًا بين فئتين اجتماعيتين، فئة الخاصة المثقفة والمرفهة نسبيًا من الناحية المادية، وفئة العامة الواقعة تحت تأثير المحدثين والوعاظ وأئمة المساجد في الأحياء الفقيرة خصوصًا ، وكانوا يلقنون الشعب – من خلال خطب الجمعة مثلاً – صيغة مبسطة عن الدين، صيغة خالية من كل تعقيد لاهوتي أو عقلاني. و قد تجلى ذلك الصراع في انتصار المعتزلة في ظل الخليفة المأمون بشكل خاص ، وربما كانت تلك هي المرحلة الوحيدة التي ينتصر فيها العقلانيون في تاريخ الإسلام، بل ويشكلون أيديولوجيا النظام" .[3]

لكن العقل الديني وإن كان دخل في صراع مع أصحاب العقل التحليلي المرتبط بالعلوم الدخيلة بحسب تعبير ذلك الزمان، فإنه لم يقف في وجه العقل العلمي. ويفند أركون زعم من يدعي أن العقل الديني في الإسلام حدّ من حرية البحث العلمي وقمعها، ويقول : " من المؤكد أن النحويين والأطباء والرياضيين وعلماء الفلك والكيميائيين، قد ذهبوا في علومهم هذه إلى أبعد حد ممكن تسمح به الوسائل المادية والمعرفية التي كانت متوفرة في عصرهم ، ولم يحصل في التاريخ الإسلامي أن كانت هناك قيود مفروضة من قبل السلطة الدينية على العالم ما لم يمس الفروض الدينية أو مبادئ الإيمان. ولكن يبقى صحيحًا القول أيضًا إن العقل العلمي قد ضعف وانخفض مستواه عندما ابتدأ العقل الديني يفقد حيويته الاستكشافية التي عرفها أثناء الفترة التأسيسية الأولى التي أنتجت النماذج المعرفية التي أصبحت كلاسيكية فيما بعد ".[4]

ويتوقف أركون مليًا عند ما يسميه بنزعة الأنسنة (النزعة الإنسانية) التي ازدهرت في القرنين الثالث والرابع الهجري نتيجة ازدهار العقلانية، وقد بذل مجهودًا كبيرًا من أجل تأكيد حضور هذه النزعة في الفكر العربي الإسلامي ، ردًا على الذين يربطون هذا المفهوم " بانبثاق الحداثة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ولا علاقة له بالعالم الإسلامي "[5]، حيث يجزم بوجود نزعة فكرية متركزة حول الإنسان في الفكر العربي الإسلامي. و يقول: " وجد في ذلك العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتم بالإنسان، وليس فقط بالله ، و كل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه و مشاكله يعتبر تيارًا إنسانيًا أو عقلانيًا أو علمانيًا ".[6] لكن هذا التيار الذي أعطى الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية والسياسية مع مسكويه وتوحيدي وغيرهم بدأ يختفي من الساحة الإسلامية بعد الدخول في عصر الانحطاط .

والغريب في الأمر أنه على الرغم من كل هذه الإنجازات التي حققها العقل الإسلامي في هذه المرحلة يصر أركون على النظر إلى النظام الفكري الذي ساد في هذه المرحلة على أنه ينتمي إلى المجال المعرفي الخاص بالقرون الوسطى والعصر اليوناني، حيث يرى أن النظام الفكري الذي بلوّر في السياق الإسلامي منذ ظهور الإسلام وحتى نهاية الحقبة الكلاسيكية المبدعة، يقع كله ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى والعصور القديمة اليونانية ، أي يقع كله في مرحلة ما قبل الحداثة ،[7] لكن كيف يكون المجال المعرفي لفكر تميز بالعقلانية والنزعة الإنسانية والتعددية العقائدية هو نفسه المجال المعرفي لفكر عرف بالظلامية والانحطاط ؟! فلا يخفى على أحد مميزات الفكر الغربي في العصور الوسطى.

ولعل من المفيد أن نتوقف كذلك عند رأي أركون في الصراع بين أصحاب العقل وأصحاب النقل، حيث صور الصراع وكأنه صراع طبقي – وإن تجنب استعمال لفظ طبقة واستعمل لفظ فئة – بين الطبقة المثقفة والمترفة ماديًا، وبين طبقة العوام الفقيرة والواقعة تحت سلطة الفقهاء. وحقيقة الأمر إن الصراع كان بين نخبتين مثقفتين، الأولى تتمسك بسلطة العقل مثلها المعتزلة وسائر الفلاسفة ، والأخرى تتمسك بسلطة النقل ومثلها الفقهاء وبعض المتكلمين.

ومن الملاحظ كذلك أن أركون يغالي في تقدير دور المعتزلة ، فينظر إلى موقفهم من خلق القرآن على أنه يمثل موقفًا حداثيًا في تلك الفترة ، و بالمقابل يهمش غيرهم . ولكن يجب ألا نغالي في ذلك ؛ لأن انتصار المعتزلة كان انتصارًا سياسيًا بالدرجة الأولى، كما لا يجب أن ننسى أنهم حاولوا فرض عقيدتهم في خلق القرآن بالقوة مستغلين نفوذهم السياسي ، و ذلك كان السبب في تعجيل سقوطهم.

3.2- المرحلة المدرسية :

وتمتد هذه المرحلة من 1058 ميلادية (450 هـ) إلى القرن التاسع عشر، وهي مرحلة التقليد وتكريس التقليد والاجترار والتكرار، مرحلة ضمور العقل الإسلامي الذي كان حرًا ومنتجًا في المرحلة الكلاسيكية ؛ وذلك نتيجة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والخوف من الاعتداءات الخارجية " فبدءًا من القرن الحادي عشر (الميلادي) راحت الأخطار تحدق بحياة المدن وتهددها. وبالتالي فإن البحث العلمي راح يتراجع شيئًا فشيئًا ؛ لكي يترك الساحة خالية للخطاب التعبوي والتجيشي، لأديولوجيا الكفاح ، فلكي يقاوموا عملية استرجاع إسبانيا والحملات الصليبية على فلسطين وهجمة العشائر التركية والمغولية على منطقة إيران – العراق ، لزم عليهم أن يتجمعوا حول إسلام دغمائي صارم ولكنه فعال أيديولوجيًا (أي التعبئة و التجيش) " .[8]

في ظل هذه الظروف، انكفأ المسلمون على عقائدهم المذهبية الضيقة فزادت حدة الحساسيات المذهبية والطائفية واختفى الموقف الفلسفي، وعندها " راح ينتصر نمطان من العلماء ويسودان طيلة العصور السكولاستيكية هما : نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي ، ثم نمط الشيخ أو المرابط" .[9]

ويرفض أركون أن يحمل الغزالي مسؤولية الانحطاط ، ويؤكد أن مشكلة الانحطاط ينبغي أن تطرح ضمن منظور الأطر الاجتماعية للمعرفة . فالانحطاط لا يقرره شخص واحد ، فعندما توفرت الأطر التي تستقبل المعرفة وتدَّعم الفكر العقلاني . ويقصد أركون البرجوازية التجارية في العواصم العربية كبغداد ودمشق والقاهرة ، ازدهرت العلوم والفلسفة مع المعتزلة والفلاسفة والعلماء، لكن عندما تقلصت هذه الأطر مع مجيء السلجوقيين في القرن الخامس الهجري وأصبحت معادية للفلسفة محبذة للفكر الطرقي الصوفي أو الفقهي الشعبوي ، أقفل باب الاجتهاد ودخلنا عصور الانحطاط والجمود.[10]

4.2- المرحلة الحديثة و المعاصرة :

وهي المرحلة التي تعرف بالنهضة والثورة وهي وريثة عصور الانحطاط ، ويرى أركون أن العقل الإسلامي المعاصر يعاني من قطيعتين ورثناهما عن الفترة العثمانية المظلمة : قطيعة داخلية وأخرى خارجية، الأولى قطيعة مع العقل الإسلامي الكلاسيكي، فلا يرتقى العقل المعاصر إلى مستوى التفكير الذي بلغه العقل الكلاسيكي، والقطيعة الثانية مع الحداثة الغربية. و يميز بين نوعين من الحداثة: حداثة مادية وهي متوافرة في المجتمعات الإسلامية ، وحداثة عقلية وهذه هي التي تنقصنا.

ويقرر أركون أن بعض المفكرين المسلمين من أمثال طه حسين وعلي عبد الرازق حاولوا استعارة المناهج الغربية الحديثة واللحاق بركب الحضارة ، لكن هذه المحاولات أجهضت بسبب "تغلب ضرورات الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل، أو تغلب التحرير الخارجي على التحرير الداخلي . وهكذا شكلت أيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة بالإمبريالية والاستعمار وإسرائيل ، وحل العقل النضالي – إذا جاز هذا التعبير- محل العقل الليبرالي لأسباب مفهومة في وقتها ؛ لأنها تمثل الأولوية القصوى والضرورة القاهرة . واتخذ هذا العقل النضالي شكلين : الشكل القومي من عام 1950 إلى عام 1970 ، والشكل الإسلامي الأصولي منذ عام 1970 وحتى اليوم" .[11]

ويهتم أركون بتحليل الخطاب الإسلامي الأصولي الذي حوّل الإسلام إلى شعارات سياسية ووسيلة من أجل التعبئة و التجيش ، والذي ينتمي إلى التراث المدرسي المكرر الجامد أكثر مما ينتمي إلى التراث الكلاسيكي المنفتح والحيوي.

هذه إذن المراحل التي قطعها العقل الإسلامي: مرحلة التأسيس (622- 767م) ، أي(السنة الأولى – 50هـ)، والمرحلة الكلاسيكية (767- 1058م) ، أي (150 – 450 هـ) ، والمرحلة المدرسية (1058- القرن التاسع عشر) ، مرحلة النهضة من القرن التاسع عشر إلى يومنا .

وفي واقع الأمر إن التواريخ التي وضعها أركون لا تعبر بدقة عن مراحل الفكر الإسلامي ، فبالنسبة للمرحلة الأولى يحدد نهايتها سنة 767 للميلاد أي 150 هجرية ، و لا ندري هدف أركون من وراء هذا التحديد ، فإن كان يريد إدراج مرحلة الخلفاء الراشدين في مرحلة التأسيس والبدايات – وهذا الأفضل في نظري – فإنها تنتهي سنة 40 هجرية ، أي 662 للميلاد ، أما إن كان قصده إدراج الدولة الأموية – وهذا لا مبرر له – فإنها تنتهي سنة 132هجرية ، أي 754 للميلاد ، كما أنه لا يشير إلى المرحلة المكية .

3.القرآن والتاريخية

ينظر أركون إلى القرآن على أنه نص لغوي، ينطبق عليه ما ينطبق على النصوص اللغوية من نقد وتحليل. هذه النظرة و إن وجد من يعتقد بها * إلا أن الرأي العام الإسلامي يرفضها ، هذا الرفض – في نظر أركون – يرجع إلى أسباب ذات طبيعة سياسية ونفسية . " من الناحية السياسية نجد أن القرآن يؤدي بالنسبة للدول الناشئة بعد الاستقلال ، دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية جدًا بالنسبة لها، نقول ذلك خصوصًا أن آليات الشرعية الديمقراطية غائبة عنها أو منها تمامًا. وأما من الناحية النفسية فنجد أن الوعي الإسلامي كان قد تمثل وهضم منذ فشل المدرسة المعتزلية بخصوص القرآن المخلوق، ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي كلام الله بالذات ".[12]

وبما أن أركون لا يعيش هذه الوضعية السياسية والنفسية التي تعيشها مجتمعاتنا العربية، فقد جعل هدفه من دراسة النص القرآني ليس الكشف " عن المعنى الصحيح أو الحقيقي لنصوص معاشة من قبل المؤمنين وكأنه(مقدسة)أو(موحى بها) " ،[13] ولا بلورة " اليقنيات التي تتماشى مع عمليات التقديس والتعالي والانطولوجيا والروحانيات إلخ، على غرار(أو على أثر) الأنظمة الكبرى للفكر اللاهوتي والفلسفي والتشريعي والتاريخي الموروث عن فترة القرون الوسطى " [14] ، وإنما " أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى ،** أي بتعبير آخر الكشف عن تاريخية القرآن . ومن أجل القيام بهذه المهمة قام أركون بالتمييزات الآتية :

1- التمييز في الوحي بين المستوى المتعالي والمستوى المتجلي تاريخيًا.

2- التمييز في القرآن الكريم بين الخطاب الشفهي والمدونة النصية (المصحف) .

3- التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

يميز أركون بين مستويين في الوحي ، مستوى متعالٍ كليًا ، وهو كلام الله الأزلي اللانهائي، وهو الذي يعبر عنه بأم الكتاب أو اللوح المحفوظ ، ومستوى متجلٍ تاريخيًا من خلال لغة بشرية معينة ، هي اللغة العربية ، و في زمان ومكان محددين تمامًا ، الزمان هو بداية التبشير، والمكان هو الجزيرة العربية، وهو المعبر عنه بالقرآن. و يذهب أركون إلى أن هذا التمييز هو نفسه التمييز الموجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن ، أي أن القرآن هو كلام الله المخلوق . هذا التمييز يمثل " موقفًا معرفيًا مهمًا وقفه المعتزلة عندما حاولوا أن ينظروا في مشكلة خلق القرآن ، ففي مقاربتهم للموضوع تمهيد للتفكير في تاريخية القرآن عندما جمع في مصحف " .[15] فمفهوم خلق القرآن في نظر أركون يفتح المجال للقول بتاريخيته، ولكن هذه النظرية غيبّت وهدمت ، وبعدها راح المسلمون يخلطون بدون وعي بين مستويي الوحي ، وراح القرآن يفقد طابعه التاريخي.[16]

كما يميز أركون بين المرحلة الأولى من القرآن التي كانت مرحلة التلفظ زمن النبي (صلى الله عليه وسلم)، ومرحلة الكتابة. فالقرآن كما تجلى لأول مرة في التاريخ كان خطابًا شفهيًا ثم دوّن فيما بعد وأصبح مصحفًا، ويقول: " كان اختفاء صحابة النبي ، الواحد بعد الآخر والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف، ثم تم الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبدًا، كما راحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى؛ لكي لا تغذي الانشقاق والخلاف حول صحة

الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور. وهذا ما يسوغ بلورة مصطلحنا:المدونة النصية المغلقة والناجزة " .[17] ويشير أركون إلى أن تجميع المصحف كان في عهد عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، لكن تثبيته حرفيًا وإملائيًا بصورة نهائية كان بعد القرن الرابع الهجري، وذلك باتفاق ضمني بين السنة والشيعة .

وهكذا شكل تجميع القرآن وتثبيته نصًا مكتملاً، يسميه أركون بالمدونة النصية الرسمية الناجزة والمغلقة، رسمية لأنها : " متولدة عن مجموعة من القرارات المتخذة من قبل " السيادات " المأذونة والمعترف بها من قبل الطائفة " ،[18] و مغلقة :" لأنه لم يعد مسموحًا لأي كان أن يضيف إليها أي كلمة أو يحذف منها أي كلمة أو يعدل في المصحف ، أي قراءة معترف بأنها صحيحة " .[19] و قد فرض المصحف نهائيًا على أنه كلام الله ، كما كان قد أوحى به إلى محمد (صلى الله عليه وسلم) . وقد رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات (القراءات) الأخرى مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص المشكل في عهد عثمان (رضي الله عنه) ، وبذلك أصبحنا أمام نص رفع إلى مستوى الكتاب المقدس، الحافظ لكلام الله الذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي التقيد بها. وقد ترتب عن تدوين القرآن مشكلات ، يرى أركون أنه من واجب الفكر النقدي اليوم أن يواجهها ، منها:

(1) إن تجميع عثمان بن عفان للقرآن في مصحف واحد أدى إلى رفض بعض مخطوطات كمخطوط ابن مسعود وهو صحابي جليل، ويذهب أركون إلى أن مصحف ابن مسعود محذوف منه الفاتحة والمعوذتين. كما أن تثبيت الكتابة الإملائية في عهد الحجاج (والي العراق) لمصحف عثمان أدى إلى تثبيت خيارات صرفية و نحوية – دون غيرها – كان من شأنها أن تنال بالضرورة من المعنى.[20]

ويرى أركون " أن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي إلى مرحلة المصحف) ، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات ، فليس كل الخطاب الشفهي يدَّون و إنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق . نقول ذلك و نحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً ؛ وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية ".[21] ولأجل ذلك يدعو أركون إلى القيام بمراجعة نقدية للنص القرآني ، وذلك بنقد القصة الرسمية لتشكيله التي رسخها التراث المنقول . وهذا يتطلب في رأيه الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية سواء أكانت ذات أصل سني أم شيعي أم خارجي ، ومحاولة البحث عن وثائق أخرى.

(2) كان من نتيجة تدوين القرآن أن أصبح المصحف – بوصفه الحافظ لكلام الله – مقدسًا ، في حين يرى أركون أنه مجرد مجلد مادي ، أمسكه بيدي و أنقله من مكان إلى آخر ، وأقرأه وأفسره ويرى أن " الهيمنة النفسية الثقافية للمجلد المادي الذي يتضمن خطاب الوحي تجد تأكيد لها في الأيقونات البيزنطية التي تصور لنا المسيح جالسًا على العرش الفخم بكل عظمته يبارك الناس بيده اليمنى، و يمسك بيده اليسرى نسخة من الإنجيل ".[22]

وفي واقع الأمر إن المسلمين لا يقدسون المصحف ، كمجلد مادي ، أي كمجوعة من الأوراق ، وإنما يقدسون الكلام الذي يحويه ؛ لأنه كلام الله تعالى، كما أنه لا مجال للمقارنة بين الأيقونات التي تحاكي المسيح أو مريم عليهما السلام و لا تمثلهما ، و بين المصحف الذي يمثل كلام الله المحفوظ بين دفتيه ، يقول تعالى : " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ " [سورة الحجر الآية 9].

(3) نتيجة هذه النظرة التقديسية للقرآن المكتوب (المصحف) ، خلع الوعي الإسلامي التقديس على النصوص التي تتناول القرآن مثل النصوص التفسيرية و الفقهية . وهذا يذكرنا – كما يقول أركون - " بطريقة تلقي المدونة النصية التفسيرية كتفسير الطبري مثلاً من قبل جماعة المؤمنين الذين ينتهي بهم الأمر إلى حد خلطه بمضمون المصحف نفسه ،(بمعنى أن تفسير الطبري يصبح مقدسًا كالقرآن في وعيهم) ".[23]

من هنا يأتي تمييز أركون بين نوعين من النصوص : النصوص التأسيسية الأولى والمتمثلة بالقرآن، ثم أضيف إليها الحديث لاحقًا ، والنصوص التفسيرية أو الثانوية مثل: أصول الفقه، التفسير، علم الكلام. وتكمن وظيفة هذه النصوص في رأي أركون" في تأبيد وهم التواصلية المعاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمكثفة في التراث الحي الخاص بالأمة المؤمنة " ،[24] أي أن النصوص التفسيرية والتأويلية للقرآن تتوهم بأن كلامها يتمتع باستمرارية تواصلية مع القرآن . وبالتالي فإن قدسيتها من قدسيته ، في حين يرفض أركون هذا الخلط بين القرآن والنصوص التفسيرية ويرى القرآن " نصًا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد و المعاني الفوارة الغزيرة ، كالتوراة والإنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية والهندوسية ، ذلك أن كل نص تأسيسي من هذه النصوص حظي بتوسعات تاريخية معينة ، وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل " .[25]

لذلك نجد أركون يميز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، والفرق بينهما في نظره أن الظاهرة القرآنية تظل متعالية مفتوحة على الاحتمالات المعنوية و الدلالات كافة ، وهو ما يسميه أركون بقابلية النص لأن يعني،[26] أي أن القرآن قابل لتوليد المعنى باستمرار، فهو" نص مشروع " ،[27] نص مفتوح على جميع المعاني والدلالات بحيث لا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يحيط بكل هذه المعاني. ولهذا يرفض أركون نظرة المؤمنين اليوم التي تسبغ نوعًا من التقديس على القراءات القرآنية الماضية لاعتقادهم أن هناك معنى وحيد و نهائي للقرآن، وأن الأجيال السابقة كانت الأقدر على التوصل إليه. أما الظاهرة الإسلامية فهي ظاهرة تاريخية بشكل كامل؛ لأنها ليست إلا تجسيد لأحد خطوط المعنى المتضمن في الظاهرة القرآنية وذلك من خلال تفسير الفقهاء والمتكلمين، فهي ليست إلا دلالات معينة من جملة دلالات أخرى متضمنة احتمالاً في القرآن . والدليل على أن الظاهرة الإسلامية ظاهرة تاريخية بشكل كامل وليست متعالية هو أنها ليست خطًا واحدًا، وإنما عدة خطوط أو مذاهب واتجاهات، كالخط الشيعي والخط السني والخط الخارجي وتفرعاتها العديدة، وكلها تجسدت تاريخيًا من خلال فئات اجتماعية معينة .[28]

وخلاصة القول إن أركون يرى أن القرآن – مثله مثل الكتب السماوية الأخرى كالتوراة والإنجيل – كان في البداية عبارة عن عبارات شفهية سمعت وحفظت من قبل الناقلين الذين نقلوه إلى نص مكتوب ، وأن هذا المرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب حصل في ظل ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للتحقيق و النقد التاريخي . ثم أن هذا النص المكتوب تعرض لتفسيرات و تأويلات عديدة وضعها مفسرون مختلفون ، وفي ظل ظروف تاريخية معينة من أجل إيضاح حقائق الوحي التي تنير سلوك البشر وأعمالهم . وزيادة في التوضيح أنقل رسمًا لأركون يبين فيها المراحل التاريخية التي مر بها القرآن :

كلام الله ← خطاب قرآني ← النص الرسمي الناجز (المصحف) ← النص المفسر ← التاريخ الأرضي البشري ← الحياة الأبدية.

الشخص الذي يحق له وحده أن يقوم بعملية التأويل والتفسير هو :المكلّف= المؤمن فقط .[29]

من الملاحظ أن أركون يبدأ بكلام الله الذي يوحي به إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) ، الذي تلفظ به على شكل خطاب قرآني (شفهي)، ثم تحول هذا الخطاب إلى مدونة نصية مغلقة ، وعن هذه المدونة النصية نشأت عدة نصوص تفسيرية ؛ من أجل إيضاح حقائق الوحي التي تنير سلوك البشر وأعمالهم طوال مسار التاريخ الأرضي في هذه الدنيا، و عندئذ يعاش هذا التاريخ الأرضي بصفته مجرد عبور نحو الحياة الأبدية (الآخرة).

هذه هي قراءة أركون للقرآن ، قراءة تهدف إلى إثبات تاريخيته .

ويبرز هنا سؤال هو: لماذا يثير أركون إشكالية تاريخية القرآن ؟

لعل من المفيد للإجابة عن هذا السؤال ، أن نبدأ بالتمييز بين الخطاب الشفهي و النص المكتوب، هذا التمييز

الذي يجد تبريراته – كما يصرح أركون – في أعمال جاك غودي ، الذي كتب عن التحول من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة . ومن الملاحظ أن أركون يتحدث عن تدوين القرآن في عهد عثمان (رضي الله عنه) وكأنه حدث دفعة واحدة وبصورة مفاجئة، ومن المعلوم أن هناك أشكالاً من التدوين سبقت تدوين الخليفة عثمان بن عفان، وأن هناك كتبة كانوا يدونون القرآن . فقد كان للرسول (صلى الله عليه وسلم) عدد من الكتبة " منهم من كتب له الوحي ومن ثم عرفوا بكتبة الوحي، ومنهم من كتب له بريده ورسائله ، ومنهم من تولى له تدوين المغانم وأمور الزكاة والصدقة وما إلى ذلك، ومنهم زيد بن ثابت، وعلي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، ومعاوية بن أبي سفيان، وخالد بن سعيد بن العاص " .[30]

وفيما اطلعت عليه من تفاسير لم يذكر أحدهم أنه نقل عن ابن مسعود حذف الفاتحة والمعوذتين من القرآن، ما عدا الرازي (ت 606 هـ) الذي ورد في تفسيره " نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب إحسان الظن به ، وأن نقول: إنه رجع عن هذه المذاهب " .[31] ويذهب محمد أحمد عيسوي ، الذي جمع وحقق تفسير ابن مسعود، إلى أن ابن مسعود لم ينكر أن تكون الفاتحة من القرآن ، ولكنه رأى أنه لو كتبها في مصحفه لكتبها عند كل سورة ، وأنه أنكر أن تكون الاستعاذة من القرآن .[32] وأظن أنه الرأي الأصوب.

وعلى الرغم من كل الآراء التي قد تنشأ حول عملية جمع المصحف ، وحتى وإن صح قول الرازي إنه نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين و الفاتحة من القرآن ؛ فإن هذه العملية تمت وفق تحريات دقيقة واتسمت بكثير من الموضوعية التي تمثلت في الحرص البالغ في الأخذ بآراء الحفظة والكتبة و المقارنة بينها ، ثم المطابقة بين المحفوظ من القرآن و المكتوب . فضلاً عن ذلك فإن جمع القرآن و كتابته وحدّ الأمة، و شكل بداية لعملية تدوين واسعة دوّن خلالها تراث الأمة العربية الإسلامية الشفهي ، وتحول إلى تراث مكتوب . بالإضافة إلى ذلك لم يعرف أن أحدًا شكك – عبر التاريخ – في أن يكون الخطاب المدون في المصحف هو ذاته القرآن الموحى إلى النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولو كان هناك فروق بين الخطاب الشفهي و النص المكتوب لوصلتنا ، مثلما وصلنا الاختلاف حول الحديث. فلو كان هناك نص آخر غير النص القرآني الموجود بين دفتي المصحف المتداول بين المسلمين لكان ظهر الكثير من الجدل ، كالجدل الذي حصل حول الحديث ، فالشيعة تعتمد على أحاديث غير أحاديث السنة .

ولعل من المفيد التوقف عند تأكيد أركون المستمر أن القرآن ذو بنية أسطورية مجازية رمزية، فالقرآن ليس كله مجازًا ورمزًا مفتوحًا على معاني لا نهائية. ففي القرآن معانٍ وأحكام واضحة وصريحة لا تتغير بتغير المجتمعات والعصور، وخاصة ما يتعلق بالعقيدة. أما فيما يخص التشريع فهناك أحكام قطعية لا مجال للاجتهاد فيها ، ولكن هناك مسائل عديدة اجتهد العلماء المسلمون في استنباط أحكام منها دون أن يجعلوا من اجتهادهم أحكامًا قطعية نهائية ، و إلا لما رأينا اختلاف الأحكام المستنبطة من مذهب إلى آخر. وهذا أكبر دليل على أن ما يسميه أركون بالنصوص الثانوية أي النصوص المفسرة و المؤولة للقرآن لم تكن إلا اجتهادات ضمن حدود المعرفة المتاحة في ذلك الوقت ، ولم يدع أحد من العلماء أن نصه مقدس أو أن للنص القرآني معنًا أحاديًا . فالزركشي يرى أن "علوم القرآن لا تنحصر وأن معانيه لا تستقصى ، وأنه لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في كل آية من كتابه لأنه كلام الله وكلامه صفته ، وكما أنه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه وإنما يفهم كلٌ بمقدار ما يفتح الله عليه" .[33]

4. تاريخية الخطاب التفسيري

كما سبق ورأينا فإن القرآن هو النص التأسيسي في الإسلام، وهذا النص مثل باقي النصوص التأسيسية الأخرى كالتوراة و الإنجيل يتمتع بطاقة إبداعية ضخمة ، و لهذا ولّد العديد من النصوص التفسيرية والتأويلية، فلا ينبغي أن نخلط بين النص التأسيسي والنص المفسر، غير أن الوعي الإسلامي الذي يعاني من ضمور الوعي التاريخي و هيمنة الوعي

الأسطوري اللاتاريخي - في نظر أركون - لا يقدر المسافة المقطوعة بين النص المؤسس (القرآن) والنص التفسيري ولا يعترف بها، بل ينظر إلى التفسير على أنه جزء من كلام الله ، أي أنه مفهوم و مقدس. والسبب في ذلك " أن الفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي هي : أولاً : أنه توجد إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل وصحيح ، بشكل مطابق تمامًا لمعانيه المقصودة ، وثانيًا : أنه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان ".[34]

ويعمل أركون على إبراز حجم المسافة المعنوية الفاصلة بين لحظة القرآن ولحظة التفاسير، وذلك بأن يتموضع في لحظة التفاسير لكي يكشف عن تاريخيتها التي طمست، أي عن الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية التي ولدت هذه التفاسير. و بهذا الخصوص يستعرض تفسير الطبري لبعض الآيات القرآنية وهي آيات تتعلق بالميراث ، ويسعى إلى إثبات أن تفسير الطبري كان واقعًا تحت سيطرة نظام الإرث الجاهلي المسيطر. وهي نفس الآيات التي سبق وأن درسها المستشرق بورز، ويبدأ بالآية الثانية عشرة من سورة النساء وهي : " وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوَاْ أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاء فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ " ، والآية 176 من سورة النساء وهي : " يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُواْ إِخْوَةً رِّجَالاً وَنِسَاء فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ " . وما يلاحظه أركون أن الطبري يصِّر على القراءة الصراطية التي تقرأ الفعل يورث والفعل يوصي مبنيين للمجهول(يُورث ، يُوصى) ، أي الرجل هو الوارث، بينما إن كان الفعلان مبنيين للمعلوم تصبح كلمة كلالة مفعول به مباشر مثلها مثل المرأة (إن كان رجل يورِث كلالةً أو امرأةً). وحتى يشكك في هذه القراءة الموجودة في المصحف يقول لو قمنا بعرض الآية الأولى ولكنها غير مشكلة على مجموعتين من الناس، المجموعة الأولى تحفظ القرآن عن ظهر قلب والمجموعة الثانية لا تحفظ القرآن، ولكنها تملك بالفطرة الكفاءة اللغوية العربية، فسيتبين لنا أن المجموعة الأولى تقرأ الفعلين يورث ويوصى مبنيان للمجهول وهي قراءة صعبة وملتوية وعسرة على الذوق العربي ، بينما المجموعة الثانية تقرأهما مبنيان للمعلوم ، وهي القراءة التي استبعدها التفسير الصراطي.[35]

ويبرز هنا سؤال هو: لماذا تغلبت قراءة الفعلين السابقين مبنيين للمجهول على قراءتهما مبنيان للمعلوم، وهي قراءة مناسبة للفطرة العربية و الذوق العربي السليم كما يرى أركون ؟

يؤجل أركون الإجابة على هذا السؤال لحين استكمال قراءته ، وينتقل إلى دراسة التفسيرات التي يوردها الطبري عن معنى " كلالة " ، فيستنج أن التفسيرات التي قدمها الطبري إما تبقي المعنى غامضًا أو تربطه بمجال الأسرار والغيوب، وأنه استبعد ثلاثة عشر تفسيرًا لكلمة "كلالة " لأنها تتعارض مع ذلك التفسير الذي يسعى بكل قواه لفرضه . فالطبري يحرص كل الحرص على تثبيت التفسير على خط واحد، وذلك بواسطة إلحاحه على ضرورة تبني الحلول والمعاني التي يتبناها أهل الإسلام. وبالتالي فنحن هنا نعيش مع لحظة الطبري تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الإسلام ، أقصد مرحلة تثبيت الصراطية وترسيخ دعائهما لأول مرة .[36]

والنتيجة التي ينتهي إليها أركون أن فرض القراءة الصراطية للفعلين يورث و يوصي مبنيين للمجهول له علاقة بقضية الميراث وانتقاله إلى النساء ، فالقراءة المستبعدة تسمح بأن ينتقل الميراث للنساء خصوصًا إذا ما أعطيت كلمة كلالة معنى الكنة أو الخطيبة.[37] وهذا يعني أن تفسير الطبري يتوافق من نظام الإرث السائد عند العرب والذي يركز على النسل الذكري ، ومعلوم أن القرآن جاء ليعيد أو يعدِّل هذا النظام . لكن المفسرين و الفقهاء كما يرى أركون " سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل(علم توريث) يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي اشتغلوا داخلها" .[38] وبناءً على هذا التحليل يصل أركون إلى نزع القداسة عن التفسير، بكشف

تلاعباته و تأكيد تاريخيته و بإبراز أن الهدف من تفسير القرآن هو ضمان الامتيازات الخاصة بالفئات الاجتماعية التي عاش المفسرون بينها .

وينتقل أركون ضمن تناوله للتفاسير المتعلقة بآيات الميراث إلى دراسة خطاب النسخ، وذلك لعلاقته بالتفسير و يتناول الآيات : 180و 181و 182 و 240 من سورة البقرة ، و هي بالترتيب : " كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ"، " فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ " ، " فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ " ، " وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيَ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ". وتكمن أهمية هذه الآيات في رأي أركون " في أنها تعترف بشكل صريح بحق كل مؤمن ليس فقط في حرية التوريث لمن يشاء، وإنما بواجب التوريث عن طريق ترك وصية بأملاكه للأبوين و للأقارب وللزوجات، أي لكل من لهم الحق في ورثته و الذين يستطيع توريثهم بإرادته الصريحة أو حرمانهم من التوريث" .[39]

لكن هذه الآيات التي تقر صراحة بحرية التوريث و الوصية نسخت من قبل الآيتين 11 و 12 من سورة النساء وهما : " يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَآؤُكُمْ وَأَبناؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا [سورة النساء الآية 11، " وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوَاْ أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاء فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ " [سورة النساء الآية 12] .

ونتيجةً لهذا يرى أركون أن النسخ يهدف إلى التلاعب بالآيات القرآنية وذلك من أجل حصر حرية التوريث، بل إلغائها، وذلك خدمة لمصالح فئات معينة، وأن هذا التلاعب هو الذي حمل الفقهاء على انتقاء معنى واحد لكلمة نسخ وهو استبدال نص بنص آخر ، وعلى الرغم من أن النسخ في القرآن يحمل معنى الإلغاء و الإبطال ، و ذلك في الآية 106 من سورة البقرة " مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ". كما أنه قد يحمل معنى الكتابة ، و مثال على ذلك الآية 29 من سورة الجاثية " هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ " . يقول أركون مفسرًا سبب اختيار الفقهاء والأصوليين لهذا المعنى بالذات : " أن استبدال نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشات الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة، وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق و تحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل ".[40]

إذن عمل أركون تركز على كشف ما يظن أنها تلاعبات قام بها المفسرون والفقهاء سواء أكانت تلاعبات نحوية (يُورث – يوصى / يورث ، يوصي) أم معنوية (معنى كلالة) أم عن مبدأ الناسخ والمنسوخ ؛ وهذا كله من أجل تأكيد تاريخية العمل الذي قام به المفسرون والفقهاء، ومن أجل التفريق بين لحظة القرآن و لحظة التفاسير ، فإن كانت الأولى تمثل الوحي الإلهي فإن الثانية بشرية ؛ لأنها من صنع المفسرين ، وهي لحظة تاريخية فلا مبرر لتقديسها أو الخلط بينها و بين القرآن .

وبعد أن أثبت أركون تاريخية الخطاب التفسيري حاول في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) الوقوف على بنية هذا الخطاب و طريقة اشتغاله و انتهى إلى أن

هذا الخطاب يخضع لمجموعة من المسلمات اللاهوتية ، وأن هذه المسلمات أدت إلى أسطرة و تضخيم العبارات القرآنية ورفعتها إلى مرتبة المقدس و بالتالي أفقدتها تاريخيتها . هذه المسلمات هي :

(1) أن كلية النص القرآني المجموع بين دفتي المصحف هي كلام الله الموجه إلى النبي شخصيًا أو إلى المخلوقات المتعددة عن طريق النبي – الناقل.

(2) أن القرآن ليس و ثيقة كبقية الوثائق التي يدرسها المؤرخ ، و إنما هو كلام للحياة ، أي يعاش عليه يوميًا . فالعبارات القرآنية هي التي تحدد التصرفات الشعائرية والأخلاقية والقانونية للمؤمنين ، كما أنها هي التي تحصر نطاق فعاليتهم الفكرية والخيالية وهي التي تولد وتغذي أشكال حساسيتهم .

(3) كل العبارات أو الآيات المجموعة في المصحف صحيحة كليًا، ولا يختلط بها أي كلام غير إلهي.

(4) أن الآيات المجموعة في المصحف تشكل فضاءً لغويًا لا يختزل إلى أي فضاء آخر. وهذا يشير إلى نظرية الإعجاز ، أي عدم قدرة البشر على الإتيان بمثل القرآن .[41]

أما عن آلية اشتغال الخطاب التفسيري فهي القصة أو الحكاية، ويفسر أركون سبب اعتماد المفسرين الأوائل على هذا الأسلوب، أنه كان يتناسب مع الأطر الاجتماعية للمعرفة التي كانت سائدة آنذاك. ويذهب إلى أن المفسرين من أمثال الطبري و فخر الدين الرازي لا ينفكون عن الاستشهاد بالحكايات الأسطورية للبرهنة على صحة ما ورد في القرآن، بل يعدونها معطيات تاريخية، ومنها استشهادهم بالباطل الملحمي البابلي غلغاميش، بل أن الرازي يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يحاول إثبات صحة الآيات القرآنية عن طريق التعاليم التي تقدمها العلوم الفلسفية و التجريبية في عصره . ونتيجة لهذا يحكم أركون على الخطاب التفسيري قائلاً : " لن نقترف مغالطة تاريخية إذا ما وصفنا التفسير الإسلامي التقليدي بأنه تاريخوي علموي ، بل و حتى مادي" .[42]

ونتيجة لهذا الأسلوب القصصي تحول الخطاب القرآني على يد المفسرين ، وهو الخطاب المجازي، الرمزي، المنفتح على المعاني و الدلالات إلى خطاب عادي ، ويقول أركون : " إن التفسير القديم يحول التلميحي، الإيحائي، المجازي، الرمزي، إلى شيء عادي جداً . كيف ؟ عن طريق تفسيره بشكل واقعي صرف أو تحويله إلى خطاب عادي حيث تتراكم أسماء الأعلام والأشخاص والأماكن، وحيث تكثر روايات الأحداث المهووسة بالتفاصيل الصغيرة. أما الأمثال والحكم والمجازات الواردة في القرآن ، فقد تم تسطيحها وتحويلها إلى لغة و عظة تقوية أو تهذيبيه [43]" . ويستدل أركون على ذلك بتفسير الطبري لسورة الكهف الذي يمعن فيه في تحديد هوية أهل الكهف ، والكهف ، وسكان القرية ، والكلب .

بعد أن رفض أركون خطاب التفسير ؛ لأنه خطاب لا تاريخي وعلموي ومادي ، يقترح قراءة جديدة للقرآن ، قراءة لسانية نقدية تهدف إلى " تبيان القيم اللغوية المحضة للنص "[44] ، وهذا ما حاول تطبيقه في قراءته لسورة الفاتحة ، و التوبة .

والملاحظ في قراءة أركون للخطاب التفسيري أنه يحصر مجال دراسته فيما سبق أن سماه بالخطاب الصراطي أو المستقيم ، فهو يهتم بتفسير الطبري و الرازي ويهمل التفاسير الأخرى كتفسير ابن كثير وتفسير الزمخشري و تفاسير الشيعة ، كتفسير أبي الحسن القمي و تفسير جعفر الصادق ، والغريب في الأمر أن أركون نفسه عاب على الباحثين في الفكر الإسلامي إهمالهم للجوانب المهمشة والمنسية والمنبوذة في هذا الفكر.

إن أركون بنى نقده للخطاب التفسيري أساسًا على مسألة المواريث و شكلت كلمة " كلالة " النقطة المحورية في تفكيكه و تقويضه لمفهوم الإرث في الدين الإسلامي ، حتى إذا ما تم له التشكيك في أصل كلمة " كلالة " وما أصابها من تحوير و تبديل أمكنه إحالة غيرها من المفاهيم التي وردت في القرآن الكريم إلى التشكيك .

وواقع الأمر إن أركون يستند إلى بعض تفاسير الطبري – فيما يخص معنى كلالة – بشكل مبتور، حيث يترك جميع الروايات التي ذكرها الطبري عن معنى كلالة ، وهي أكثر من عشرين رواية تؤكد أن الكلالة هي " ما عدا الولد و الوالد " .[45] وهو نفسه التفسير الذي أورده الرازي،[46] والزمخشري

،[47] ويتمسك بروايات يقول عنها إنها تلبس معنى كلالة وتربطه بعالم الأسرار،لأن الطبري في رأيه – وهو الرأي نفسه الذي قال به المشرق بورز و الذي يتبناه أركون دون تمحيص – سعى إلى تدعيم نظام الإرث الجاهلي الذي يركز على العنصر الذكوري في حين الإسلام يؤكد على حق المرأة في الميراث . وحقيقة الأمر أن لا الطبري ولا غيره من المفسرين خرجوا عن هذا الرأي ، فالآيات التي تدل على توريث المرأة ساطعة لا لبس فيها.

ويشير أركون في كتابه (الفكر الإسلامي قراءة علمية) أن الكلالة معناها الكنة أو الخطيبة ،[48] وهو التعريف نفسه الذي يورده مترجمه هاشم صالح [49] و لا يشيران إلى أي معجم أو تفسير أخذا منه هذا التعريف . وفيما اطلعت عليه من معاجم وتفاسير فإنني لم أجد هذا التعريف في أي منها. و أذكر منها :

- معجم لسان العرب: " كلّ، يكلّ، كلاّ وكلالاً وكلالة : أعيا و كللت من المشي أُكلُّ كلالاً وكلالة، أي أعييت و كذلك البعير إذا أعيا و أكلّ الرجل بعيره أي أعياه" .[50]

- معجم متن اللغة: الكلالة للميت:أن لا يرثه والد وولد: ما خلا الوالد والولد من القرابة: من لم يكن من النسب كحًا و من تكلل بنسبك كابن العم وشبهه، والعرب تقول : لم يرثه كلالة أي لم يرثه عن عرض بل عن قرب واستحقاق .[51]

- تفسير ابن كثير : وقوله "وإن كان رجل يورث كلالة ": الكلالة: من الإكليل، وهو الذي يحيط بالرأس من جوانبه و المراد هنا من يرثه من حواشيه لا من أصوله ولا فروعه .[52]

- تفسير النسفي : الكلالة من لم يخلف ولدًا و لا والد .[53]

والأهم من كل ما سبق أن الآية 176 من سورة النساء التي أوردها أركون تشرح معنى كلالة دون لبس أو إخفاء ، وجاءت على الأرجح لتزيل الغموض الذي جاء في الآية 12 ، ومن هنا يتضح أن سبب تشبث أركون بالروايات الملبسة التي أوردها الطبري إنما يهدف إلى التشكيك وليس إلى التفكيك كما يدعي.

5. تاريخية الخطاب التأريخي

يقصد أركون بالخطاب التاريخي، الخطاب الذي تناول السير ، خاصة سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) والصحابة وكبار الشخصيات، وما يميز هذا الخطاب في نظره هو الخلط بين الأسطورة والتاريخ، وهذا ما يظهر على صعيد المؤرخين من أمثال الطبري والمسعودي وابن إسحاق وابن هشام. وفيما يتعلق بالطبري فإن أركون يعد تفسيره للقرآن " وثيقة من الدرجة الأولى بالنسبة لعلم التاريخ " ،[54] حيث كان " ينقل كل الحكايات المؤطرة والمستلهمة من قبل الرؤية التقوية لسيرة النبي ؛ لكي يموضع تاريخيًا كل آية من آيات القرآن " ؛[55] ولأن هذه الحكايات مؤطرة بآيات قرآنية، فإنها تتموضع فوق كل الحكايات الدينية وتصبح متعالية . بالإضافة إلى ذلك – وكما سبق وأن رأينا في تفسير سورة الكهف – فإن الطبري يسرد الحكايات الأسطورية وكأنها معطيات تاريخية .

كما يهتم أركون بسيرة ابن إسحاق ومن تحليله لخصائصها اللغوية والشكلية يستنتج أنها تقوم على سرد الحكايات والنوادر،وأن هذه الطريقة تنجح في تحريك المخيال الجماعي وتنشيطه أكثر مما تنجح في كتابة سيرة الرسول الذي ألح القرآن على بعده الإنساني، ويرى "أن الحكايات والنوادر اللازمنية(أي المروية وكأنها لا تنتمي أي زمن محدد) والأوضاع النموذجية المثالية القابلة للاستعادة والتوليد باستمرار في حياة المؤمنين وسلوكهم.بالإضافة إلى الأحكام والأمثال،كل ذلك يتغلب في السيرة على المعرفة التاريخية الموضوعية.والسبب في ذلك هو أن الشيء المهم في نظر العلماء كان يتمثل في ترسيخ المشروعية المتعالية والمقدسة وضمانها،هذه المشروعية التي سيتحدث باسمها العقل الصراطي المستقيم .[56]

يذهب أركون إلى أن هذا النوع من كتابة السير ، مثل سيرة النبي (صلى الله عليه و سلم) مع ابن إسحاق، أو سير الصحابة مع ابن حجر العسقلاني الذي يخلط بين الحكايات الأسطورية والمعرفة التاريخية، والذي يصور لنا شخصيات مثالية تجيش المخيال الإسلامي ، ويحجب في الوقت ذاته حقيقتها التاريخية. هذا النوع من الكتابة حاول مسكويه وابن خلدون تجاوزه من أجل كتابة واقعية للتاريخ الإسلامي، لكنهما لم

يستطيعا كسر بنيته الداخلية ، فلا يزال الفكر الإسلامي إلى اليوم يعيش على أفكار ابن إسحاق وابن حجر العسقلاني .

ولهذا يدعو أركون إلى ضرورة إعادة كتابة سيرة النبي (عليه الصلاة والسلام) وسيرة الصحابة والشخصيات الكبرى على ضوء المنهجيات الحديثة ، خاصة التحليل الأنثربولوجي للثقافات المكتوبة والشفهية، مع ضرورة التمييز بين الجانب التاريخي والجانب الأسطوري في المعرفة التي يقدمها لنا التراث عنهم. و إن كان يدعو إلى تجاوز تلك القراءة التبجيلية لسيرة النبي (صلى الله عليه وسلم) وسير الصحابة التي يختلط فيها الأسطوري بالتاريخي ، فإنه يدعو كذلك إلى تجاوز الدراسات الاستشراقية الجافة التي تهتم بتجميع المعلومات والحقائق المحسوسة عن هذه الشخصيات دون الاهتمام ببعدها الروحي و دورها في تشكيل المتخيل الجماعي الذي مازال يعيش عليه المسلمون إلى يومنا. ويقول : "إن أي محاولة لكتابة السيرة الذاتية لمحمد و لكل شخصية دينية كبرى أخرى ، ينبغي أن تبتدئ مسبقًا بتوضيح الروابط الكائنة بين المعرفة الأسطورية والمعرفة التاريخية من أجل أن نتجاوز، في آنٍ معًا، الحكايات الأسطورية التي يقدمها التراث بصفتها حقائق تاريخية أو وقائع تاريخية ثابتة ، ثم النقد التاريخوي الجاف للمستشرقين، هذا النقد الذي يعري الوعي الديني من زبدته الحية".[57]

6. خاتمة

هكذا حاول أركون إثبات تاريخية الخطابات التي تشكلت حول القرآن والحديث والتراث المتولد عنها، و ذلك من خلال الكشف عن الظروف التاريخية التي تبلورت فيها هذه الخطابات. وهذا ما فعله من خلال دراسته لتفسير الطبري ورسالة الشافعي وسيرة ابن إسحاق، وانتهى إلى أن هذه الخطابات لا تاريخية، بمعنى أنها لا تعتمد التاريخية كآلية لإنتاج المعرفة ، بل أنها كثيرًا ما تخلط بين الوعي التاريخي والوعي الأسطوري، فتقدس التاريخي الواقعي وتجعله متعاليًا. وفي حقيقة الأمر إن أركون يعترف أن الفقهاء والأصوليين والمفسرين والمؤرخين القدماء ما كان لهم أن يميزوا بين الوعي الأسطوري والوعي التاريخي؛ لأن هذا التمييز إنما حصل في العصر الحديث ؛ واليوم مادام أصبح هناك تمييز بين الأسطورة والتاريخ ، فلا بد أن نعيد قراءة النصوص الكبرى في التاريخ الإسلامي ، وهذا ما ينادي أركون للقيام به ، وهي دعوة ينادي بها الكثيرون منهم : نصر حامد أبو زيد الذي وجه نقده للخطاب الديني المعاصر وآلية إهدار البعد التاريخي التي يقوم عليها، حيث يعتقد أصحاب هذا الخطاب بوجود تطابق بين الاجتهاد البشري (النصوص الثانوية) وبين النصوص الأصلية.

ومن الملاحظ أن دراسة أركون لتاريخية العقل الإسلامي تندرج ضمن الدراسة الانتقائية حيث اعتمد نماذج محددة دون غيرها ، فاعتمد على الشافعي و أهمل غيره من الأصوليين كالرازي و الآمدي وابن حزم و الغزالي ، كما اعتمد على تفسير الطبري وبدرجة أقل على تفسير الرازي و أهمل التفاسير الأخرى ، كما اعتمد على ابن إسحاق و أهمل ابن خلدون ، و هذا من شأنه أن يجعل من قراءته للتراث قراءة أيديولوجية لأنها تقوم على إثبات فكرة مسبقة وهي لا تاريخية الخطابات الإسلامية اعتمادًا على نماذج محددة . وفي حقيقة الأمر إن أركون لم يتجاهل شخصيات ونماذج من التراث الإسلامي بل تجاهل قطاعات واسعة منه كالعلم والتصوف .

7.قائمة المراجع

[1] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية ، بيروت ، 1996م ، الهامش ص 23 .

[2] أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، دار الساقي، الطبعة الثالثة ، بيروت، 1998م،ص242.

* الرأسمال الرمزي " و " التمثل "، وهما مصطلحان استعارهما أركون من عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو الذي بلوَّر مفهوم الرأسمال الرمزي من خلال معايشة للواقع الجزائري ، أي أن هذا المفهوم لم يتولد خارج المنطقة العربية . و يرى بورديو أن هناك رأسمال ماديًا و هناك رأسمال رمزيًا ، وأن أي ثقافة عندما تتشكل تبدأ بوضع رأسمالها الرمزي ، وهذا ما فعله الإسلام تجاه الجاهلية ، و هذا ما فعلته الثقافة الوضعية الحديثة تجاه الثقافة اللاهوتية القروسطية . أما التمثل فيقصد به ما تقوم به ثقافة جديدة من تمثل و استيعاب و إدماج لبعض القيم و التصورات التي كانت سائدة قبلها ، وهذا ما فعله أيضًا الإسلام إذ عمد إلى تمثل بعض القيم الجاهلية، مثل العرض والشرف والكرم انظر Arkoun , pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve la rose, paris 1984: p 95.

[3] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ترجمة وتعليق ، هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ، بيروت ، 2000 م ص 287.

[4] Arkoun, pour une critique de la raison islamique, p21

[5] أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، ترجمة و تعليق: هاشم صالح، دار الساقي ، الطبعة الأولى، بيروت ،2002م، ص 42

[6] أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي ، ترجمة، هاشم صالح ، دار الساقي ، الطبعة الأولى، بيروت ، 1997م ، ص 605.

[7] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 194 ، 195 .

[8] أركون، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، ص 154.

[9] المرجع السابق، ص8.

[10] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 301.

[11] المرجع السابق ، ص 291.

* انظر عبد الرحمن ، عبد الهادي، سلطة النص ، قراءات في توظيف النص الديني ، سينا للنشر، الطبعة الثانية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، و كذلك أبو زيد (نصر حامد) : نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1994م.

[12] أركون، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، ص 86.

[13] أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح ، دار الساقي الطبعة الثانية ، بيروت ، 2002 م، ص 21.

[14] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

** يقصد بآثار المعنى الاستخدامات الأيديولوجيا للمعاني القرآنية.

[15] أركون، التراث ، محتواه و هويته ، ايجابياته و سلبياته، ص 208 .

[16] أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، بيروت، 2001 م ص 22.

[17] أركونK الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص 85.

[18] المرجع السابق، ص81.

[19] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[20] Arkoun, la pense arabe, de la raison islamique, Maisonneuve la rose , paris 1984. P10

[21] أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، ص 188.

[22] أركون، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد ص 90.

[23] المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

[24] أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ص 47.

[25] المرجع السابق، ص 36.

[26] أركون،الفكر الإسلامي: قراءة علمية ، ترجمة: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية ، بيروت ، 1996م . ص 274.

[27] عبد الجليل ،المنصف، المنهج الأنثربولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي، العدد 68،69، بيروت ،1989 م ، ص 32.

[28] أركون: الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد ، الهامش ص 201 .

[29] أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 269.

[30] علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الطبعة الثانية، جامعة بغداد ،1993م ، الجزء الثامن ، ص120.

[31] الرازي ، فخر الدين أبو عبد الله ، تفسير الرازي المشتهر بالتفسير الكبير و مفاتيح الغيب، دار الفكر، الطبعة الثالثة ، بيروت ،1985 م ، الجزء الأول ، ص 218.

[32] عيسوي ، محمد أحمد، تفسير ابن مسعود ، مؤسسة الملك فيصل الخيرية، الطبعة الأولى، الرياض ، 1985م ، القسم الثاني ، ص7،5.

[33] الزركشي ،بدر الدين محمد ، البرهان في علوم القرآن ، رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء و الدعوة والإرشاد ، الطبعة الثالثة ، السعودية ، 1980، الجزء الأول ، ص 5 ، 9.

[34] أركون ، الفكر الإسلامي : نقد و اجتهاد، ص 235.

[35] أركون ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 34، 35.

[36] المرجع السابق، ص 43، 44.

[37] أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 266.

[38] أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، ص 67.

[39] المرجع السابق ، ص66.

[40] المرجع السابق ، ص 69.

[41] أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 152، 155.

[42] المرجع السابق، ص 163.

[43] المرجع السابق، ص 161.

[44] المرجع السابق ، ص121.

[45] الطبري ، أبو جعفر محمد، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة ، بيروت، 1992م ، الجزء السادس، ص 28.

[46] الرازي: تفسير الرازي المشتهر بالتفسير الكبير و مفاتح الغيب، ص 230.

[47] الزمخشري ، جار الله أبو قاسم ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه وضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1995 م، الجزء الأول ص 475 .

[48] أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 266.

[49] أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص54.

[50] ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل ، لسان العرب، تحقيق : عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي ، دار المعارف ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ، الجزء الخامس ، ص 17،39 (مادة كلل) .

[51] رضا ، أحمد، معجم متن اللغة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960 م، المجلد الخامس، ص96 (مادة كلل).

[52] ابن كثير ،عماد الدين أبو الفدا ، تفسير القرآن الكريم ، تحقيق: عبد العزيز غنيم و محمد أحمد عاشور و محمد إبراهيم البنا، سلسة كتاب الشعب، القاهرة ، بدون تاريخ ، المجلد الثاني، ص200.

[53] النسفي ،عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي المسمى بمدارك التنزيل لحقائق التأويل، قدم له: الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي وراجعه: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت، 1989م، المجلد الأول ، ص، 296.

[54] أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص151.

[55] أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 102.

[56] Arkoun: pour une critique de la raison islamique-p82

[57] أركون ، الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد ، ص 97.