

المقاربة اللسانية للنص القرآني في كتابات محمد أركون
The linguistic approach to the quranic text in the writings of
muhammad arkoun

د. رضا شريف♥

تاريخ الاستلام: 2020-12-07 تاريخ القبول: 2021-02-28

الملخص: تعالج هذه الدراسة واحدة من القضايا التي اشتغل عليها فكر محمد أركون، وهي المقاربة اللسانية للنص القرآني، باعتبارها نقطة مفصلية ضمن المشروع الأركوني الباحث عن تشييد قراءة معاصرة للقرآن، لأجل تجاوز القراءات الأرثوذكسية المنغلقة، فتناولت دوافع القراءة اللسانية للخطاب القرآني ومرتكزاتها، مع تقديم قراءة نقدية تستهدف فهم الخطاب الأركوني في هذا السياق.

الكلمات المفتاحية: المقاربة اللسانية؛ النص القرآني؛ القراءة الأرثوذكسية؛ القراءة المعاصرة.

Summary: This study deals with one of the issues that occupied the thought of Muhammed Arkoun, which is the linguistic approach to the quranic text. As a pivot point within the arconian project that seeks to construct a contemporary reading of the Quran in order to bypass closed orthodox readings. I dealt with the motives and foundations of the linguistic reading of the quranic discourse while providing a critical reading aimed at understanding the arconian discourse in this context.

Key words : Linguistic approach – Quranic text- Orthodox reading– Contemporary reading.

1-مقدمة: تمتد العناية بالقرآن تفسيراً وفهماً وتأويلاً إلى المرحلة التأسيسية التي وُجد فيها، وخلال هذا التاريخ الطويل عرفت طرائق كشف معانيه، والوقوف على

♥جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر 2، الجزائر، البريد الإلكتروني: rida.cherif65@yahoo.fr
(المؤلف المرسل).

أسراره، واستنباط أحكامه، واستجلاء غوامضه، تنوعاً في الفهم بلغ حدّ الاختلاف وتعدّداً في الآراء بلغ حدّ الصدام، ومع مرور الزمن وتوالي الأجيال أخذت مناهج النظر والاستنباط مسارات ومسالك احتكمت في كثير من الأحيان إلى خلفيات فكرية ومنطلقات إبديولوجية مختلفة، وإذا كانت المدونة التراثية قد نقلت كثيراً من تفاصيل هذه القراءات، ومنطلقات أصحابها وأهدافهم؛ فإنّ الحاضر بوقائعه المستجدة وظروفه المغايرة وانفتاح العصر، على ما لم تنفتح عليه العصور الماضية، قد توجّهت فيه الأنظار إلى إطارٍ بوضعٍ جديدٍ، واهتماماتٍ وغاياتٍ فرضت نفسها على بناء الفهم وهذا ما جعل الفهم إمّا أن يستغرق دائرة الماضي ويتسع للتجديد في حدود معينة وإمّا أن ينصرف إلى وجهة أخرى تتخطى كلّ ماضٍ، وتتجاوز كلّ سابقٍ، والحق أن ثمة موقفان رئيسيان على هذا الصعيد، أحدهما قراءة تنسبّ بأصول الفهم التراثية وثانيهما قراءة لا ترضى بذلك وتحاول أن تكون جذرية لاقتناعها بانعدام الجدوى في مسلك فهم ينتج الماضي أكثر ممّا يستوعب الحاضر، وممّا لاشك فيه أن تحوّلًا بهذه الصورة، يؤشّر على ظرفيته الزمانية والمكانية. وبالفعل فالنظر في مقولات القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم يحيلنا على زمن قريب متأخّر، وهذا ما نحاول من خلال هذه الورقة البحثية تلمّسه في سياق المقاربة اللسانية للنص القرآني في نصوص محمد أركون، هذا الأخير الذي تميّزت أعماله بنوعٍ من الجرأة المنهجية في التعامل مع المقدّس، وهو أمرٌ نلمسه منذ بدايات مشروعه الفكري، حيث دشّن أعماله الأولى حول المسألة القرآنية تحت عنوان كيف نقرأ القرآن -Comment lire le coran- والتي أكّد -من خلاله- غايته في استخدام أحدث المنهجيات المعرفية على البحث القرآني ثمّ واصل اهتمامه ذاك بكتاباتٍ أخرى في الإطار نفسه على غرار: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، والفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ونزعة الأنسنة في الفكر الغربي... وغيرها من الدراسات والأعمال التي ظلّ يحكمها خيط ناظم يرمي نحو هدفٍ مركزيٍّ هو ضرورة تجاوز القراءة الكلاسيكية للقرآن، والانفتاح على القراءات الحداثيّة التي رأت في المناهج المعاصرة فرصة مناسبة لبناء رؤية علمية للنص القرآني خاصّة وأنّ محمد أركون ينطلق في تناوله للظاهرة القرآنية من تصوّرٍ نقديٍّ لمختلف الدراسات السابقة والتي في نظره لم تخرُج عن القراءة الإيمانية

أو التاريخية، وبالتالي كان من الضروري الاستناد إلى مرتكزات المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني لأجل تشييد قراءة تجديدية بديلة، تتجاوز كل أشكال القراءات المنغلقة، لأجل هذا نجده يطالب العقل الإسلامي بممارسة المعرفة وجميع العلوم التي يقتضيتها فهم القرآن، فأركون وإن كان في الكثير من المرات يعلن بأنه لا يتوجّه إلى نقد النصّ القرآني ذاته، بقدر ما يريد أن يبيّن السياق التاريخي والاجتماعي له، إلا أن هذا التبرير لم يشفع له أبداً في الوقوف عند حدود النص؛ بل إنّ تحليلاته طالت خصوصية النص الإسلامي التأسيسي ذاته، إلى الحدّ الذي يسوّي فيه النصّ القرآني مع السياق التاريخي والاجتماعي الحامل له، وهذا ليس حكماً مسبقاً على أعماله وتوجّهاته وخياراته المنهجية؛ ولكنّها الحقيقة التي صاحبت تصوّراته وقناعاته وهو يشتغل على النصّ القرآني. وعلى هذا الأساس يسعى محمد أركون إلى بناء فكر ديني جديدٍ منفتحٍ وحرٍّ، بعيداً عن كلّ الإيديولوجيات والانغلاقات معتمداً في ذلك على المناهج اللسانية (Linguistique) المستحدثة والمتطورة في قراءته للنص، فمن الناحية اللسانية أو اللغوية -في تصوّره- يعتبر القرآن عبارة عن مدوّنة مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهو مدوّنة لا يمكن أن تصل إليها إلا من طريق النصّ الذي ثبت حرفياً أو كتابياً، وإذا كان محمد أركون منذ البداية ينظر إلى القرآن على أنّه نصّ كباقي النصوص الأخرى، حيث نزع عنه صفة القداسة وهو ما أتاح له جواز مقارنته منهجياً وفق المنهج اللساني على غرار مقارنته مثل سائر النصوص الأخرى؛ لكنّ الإشكال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكننا مقارنة النصّ القرآني لسانيًا ونحن ندرك خصوصيات هذا النصّ اللاهوتية والعقدية؟ وهل يستقيم التوظيف اللساني منهجياً في تعامله مع النصّ القرآني كون هذا المنهج يعزل منذ البداية النصّ القرآني عن سياقاته التقديسية ومرجعياته المتعالية؟ وما مدى مصداقية الطرح اللساني الذي راهن عليه أركون كبديل منهجيّ لتجاوز سلطة النصّ على القارئ وسلطة العقل الأرثوذكسي الدغمائي الذي كرّس فهما واحداً في قراءة النصّ القرآني؟

2-المقاربة التحليلية:

2-1- في دوافع القراءة اللسانية للخطاب القرآني: من الطبيعي أن نتساءل عن الدوافع والمحرّكات التي دفعت بصاحب الإسلاميات التطبيقية إلى تبني المنهج اللساني في قراءته للخطاب القرآني حتى يتسنى لنا مقارنة الطرح الذي تناوله مقارنة معرفية صحيحة، أو على الأقل منفصلة عن الفهم الضبابي المشوش، خاصة وأن الطرح الأركوني قد لاحقته حساسيات فكرية بالنظر إلى الجراءة الزائدة التي عرفها فكره حول النص القرآني، ولعل من جملة الدوافع التي حرّكت الفكر الأركوني باتجاه تبني هذه القراءة ما يلي:

- نظرته إلى القرآن على أنه نص لغوي كأي نص يزخر بأشكال المعاني التي يمكن اكتشافها بأنواع القراءات المختلفة، "وأنه نص مفتوح على كل الاحتمالات التي تحرّكها آليات التأويل خاصة آلية المجاز"¹ (محمد أركون، 1992) وفضلا عن هذا؛ فإن النص القرآني نص تفاعلي مع الواقع ينعكس من خلاله ثراء معناه وهو نص "يقبل التحيين أو معايشة اللحظة المعاصرة"² (محمد أركون، 1992) وإلى جانب هذه الخصوصيات، فهو في النهاية "واقعة شفهيّة خضعت إلى حدث كتابي"³ (محمد أركون، د.ت) ولكون هذه المعطيات معطيات دالة على قيمة نصيّة تتعلّق بها القراءة المتواصلة؛ نجد أركون يفصل بين أمرين يعكسان مرحلتين مختلفتين هما: مرحلة ظهور القرآن، ومرحلة تدوينه وقراءته، فالأولى -في رأيه- كان كل شيء فيها متحرّكا متموجا مفتوحا وملينا بالاحتمالات، أمّا الثانية فعلى العكس منها، فقد وجد فيها الاتجاه نحو التقديس والانغلاق، وهذا الأمر تترتب عليه مواقف عدّة، تشمل القراءة والتأريخ معاً، والتي يمكن حصرها في الآتي:

- قراءة القرآن في تجلّيه البشري بعيدا عن موقف التقديس والتبجيل، أي: باعتباره مُعطى لغويّا ثقافيّا تاريخيّا، وليس أمرا متعاليا، وهذا بناء على التفرقة بين مستويين في الوحي "مستوى الكلام الأزلّي المحفوظ، ومستوى الكلام المنزل المشكّل في لغة والقابل للقراءة"⁴ (محمد أركون، 2005)؛

- الوقوف على تاريخيّة القرآن في حالته الشفهيّة والكتابيّة من منظور اختلاف الحالتين في المكانة المعرفيّة للمعنى المنتج، فالحالة الشفهيّة للقرآن عند أركون "كأي حالة شفهيّة لها ظروفها الحيّة التي تجمّدها حالة الكتابة بطريقة التدخّل الانتقائي

والاختزالي⁵ (محمد أركون، د.ت) وهنا إشارة إلى أن كتابة الوحي تحكمت فيها سلطة المدون؛

- تسليط الضوء على المسكوت عنه، أو ما يعرف عند أركون بالمستبعد أو المهمش، من خلال الأخذ بعين الاعتبار المعطى التاريخي الذي أحاط بالقرآن في خضم التنافس والصراع، وهنا يشير أركون إلى "وضع مُحَكِّم، ووضع مُتَحَكِّم فيه بينهما المسافة بين الثابت والمختلف"⁶ (محمد أركون، د.ت)؛

- تحرير المعنى القرآني ممّا عرض له من انغلاق بسبب التقديس الممارس في التاريخ الذي جعل "الفهم التفسيري والتأويلي في صورة ناجزة ومكتملة."⁷ (محمد أركون، د.ت)؛

- تحيين المعنى القرآني بإعطاء مجالٍ أوسع للقراءة الحرة، التي تنفتح على التطور التاريخي، والتي يمكن أن يجد فيها القارئ غايته في التأويل المختلف "وهذا تعارضا مع كل قراءة دينية تنهض على التقديس والتبجيل والانحباس في الماضي"⁸ (محمد أركون، 1999)؛

- إظهار روحانية الرسالة القرآنية، بالإشارة إلى القيم السامية التي تتضمنها، بعيدا عن كل توظيف ظرفي أو نفعي، كالتوظيف السياسي أو الأيديولوجي، فضلا عن مواكبة التطور المعرفي والمنهجي من باب أن هذا التطور وهذه الزاوية أصبحت تطرح تساؤلات غير تقليدية، وبالتالي تقتضي إجابات غير تقليدية.

إنّ مجمل ما يمكن قوله في سياق عرض هذه الدوافع والخلفيات التي يراها أركون مبررا كافيا للدعوة إلى التشبث بالقراءات المعاصرة للقرآن، والتي يرى فيها اعتماد المنهج اللساني ضرورة ملحة وهو ما جعل دوافع أركون تدور في دائرة معادلة التوجّه العلمي في المعرفة بالقرآن، بكلّ ما تعنيه تلك المعادلة من نقدٍ وتجاوزٍ، لكنّ الذي يبدو على هذه الخلفيات، أنّ المنحى العلمي مطبوعٌ بنوع من المغالاة والمكر الأيديولوجي المبيّت، حيث يُعزّز التشكيك -منذ البداية- في الخيار المنهجي الذي يقترحه المفكر كبديل عن القراءات الكلاسيكية للنص القرآني، وحتى لا نستبق مشروعية القراءة على القراءة في ما كتبه أركون، وظلّ يدافع عنه؛ ستكون لنا عودة

تحليلية نقدية لهذا التصور بعد تحليلنا للمرتكزات التي تأسس عليها المنهج اللساني الأركوني في قراءته للنص القرآني.

2-2-مرتكزات المقاربة اللسانية الأركونية: ما يمكن الإشارة إليه في هذا المنحى، هو أن محمد أركون لم يكن أسير مدرسة محددة، باعتبار أن الحقل اللساني-في نظره-سائر دائما نحو التطور في قضاياها ومناهجه، وهذا ما جعله دائما يحاول اختيار المنهج الذي يكون مناسباً لموضوع دراسته "سوف أقول بأني لست من أتباع اللسانيات الأرثوذكسية، ولا أريد أن أتبع هذه المدرسة من اللسانيات دون تلك أعتقد أن اللسانيات هي علم في طور التكوين والبحث عن مناهجه الخاصة"⁹ (محمد أركون، 1996).

ولكن هذا لا يخفي تعلق محمد أركون بمدرسة باريس السيميائية واعتناقه لأفكار "جوليان غريماس Julien Greimas" من خلال كتابه الدلالة البنيوية (Sémantique structurale) هذا وقد أكد أركون -منذ البداية- أن الأبحاث السيميائية على القرآن قليلة جداً في الفكر العربي الإسلامي باستثناء محاولة نصر حامد أبو زيد (ت2010م) التي لم تُشف غليله، بالرغم من أن نصر حامد يعد أول باحث مسلم يكتب بالعربية، ويتعرض للنص القرآني بروية لسانية، كشف من خلالها عن فهم جديد للخطاب القرآني، ولأن قراءة أركون تُعبر عن خروج من السياج المغلق المشكل من قبل سدنة التراث وحراسه وفقهاء الظلام -كما يفضل تسميتهم- فإنه يرى ضرورة توافق هذا الخروج مع مسارين في آن واحد: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله، ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية، فالقراءة التحليلية بهذا المفهوم الأركوني لا تتوقف عند حال معينة مهما تحقق لها من نتائج، وإنما تظل متجددة بتجدد مقتضيات الفهم وأدوات العلم والمعرفة. ومن أبرز النماذج التي وظفها أركون في محاولته لتأسيس لسانيات اللغة الدينية (سورة الكهف والتوبة والعنكبوت والفاحة) وغيرها من السور التي استأنس بها لأجل إجلاء المكنون اللامفكر فيه، أو المسكوت عنه في الدراسات القرآنية السابقة، وفي سياق سيميائي يتناول به سورة الفاتحة؛ نجده يقسم

دراسته اللسانية إلى ثلاث مراحل وهي: ما هو الشيء الذي سنقرؤه؟ واللحظة اللسانية (اللغوية) والعلاقة النقدية (الفاحة كمنطوقة أو كعبارة).

أ- ما هو الشيء الذي سنقرؤه؟ ينطلق أركون من الاهتمام بما سيقروء، وهو القرآن بمفهومه ومراحل تشكّله، وبما أننا بصدد الحديث عن تناوله لسورة الفاتحة وفق المنهج الذي سيعتمده، فإنه يدعو إلى التمييز بين منطوقة أو عبارة أولى تخصّ الجمل التي تُلَفَّظ بها النبي حقيقةً ضمن ظروف لا يمكن أن نعرفها أبداً، وبين منطوقة ثانية تخصّ النصّ المعطى لنا، أو الذي وصل إلينا كتابةً، والذي ينبغي أن نقرأه أو أن نتلوه تلاوةً، ونقصد به نصّ (الفاتحة) الموضوع في رأس المدوّنة الكليّة أي: المصحف، ومن هنا؛ نجد أنفسنا -حسب أركون- أمام بروتوكولات للقراءة تفرض نفسها علينا وهي: "بروتوكولات القراءة الطّقسيّة أو الشعائريّة، وبروتوكول ثانٍ يمكن وصفه بالبروتوكول التفسيري، وبروتوكول ثالث، وهو البروتوكول الذي أراده أركون، نعني به القراءة اللسانية النقدية البديلة. فعملية الفرز والتّوضيح التي يجب أن تُؤخذ منهجياً، تعتبر بداية صحيحة ومنطقيّة لتحليل الخطاب المراد قراءته، وبناء على هذا السلوك المنهجي الذي يحاكي الفعل الإجرائي اللساني بشكل صحيح، يكون الانتقال إلى المرحلة الموالية.

ب- اللحظة اللسانية (اللغوية): اعتمدت قراءة أركون (سورة الفاتحة) على النصّ العربيّ، وليس على النصّ المترجم، لأنّ هناك فرقاً بينهما، وهذا التمييز ضروريّ جداً من أجل وصف عملية القول أو النطق، فعلم اللسانيات -كما يقرّ بذلك أركون- "يميز بين عملية النطق، أو فعل إنتاج النصّ من قبل المتكلّم، وبين المنطوقة، أو العبارة التي هي النصّ المنجز أو المتحقّق"¹⁰ (محمد أركون، 2005) كما أنّ عملية القول أو النطق تستخدم بعض العناصر اللغوية التي ندعوها بصانغات الخطاب، أو بمشكلاته التي تصوغه على هيئة معينة "وهكذا ندرس بشكل متتابع المحدّدات أو المَعْرِفَات (أدوات تعريف، وتكبير، وصفات، وضائِر)¹¹ (محمد أركون، 2005).

من هنا نفهم أنّ عملية القول أو النطق تهدف إلى مقارنة المعنى أو تحديده، لذا تنتقل إلى المحدّدات أو المَعْرِفَات، فنجد أركون قد لاحظ أولاً أنّ جميع الأسماء (من مصادر، أو أسماء الفواعل أو المفعولات، أو الصّفات) محدّدة، إمّا بواسطة أل

التعريف، وإما بواسطة تكملة تعريفية، وباستثناء الحمد، الصراط، المغضوب الضالين فإن جميع التحديدات أو الأسماء الأخرى مسبقة بكلمة الله أو مقادة من قبلها، ويرى أركون أيضا أنه إذا ما رجعنا إلى الحالة العامة للخطاب والخاصة بالمتكلم -أي الناطق الأول النبي -صلى الله عليه وسلم- فإن تعريف (إله) عن طريق (ال) قد يحيلنا على مفهوم غير متبلور كثيرا في النصوص السابقة للفتحة بالمقابل؛ فإن هذا التعريف يميل إلى أن يحل تسمية وحيدة وكونية محل استخدام مشترك ذي مضمون متغير "ولأجل تثبيت المضمون الجديد للتحديد والضبط، فقد شرحت (ال) بشكل ما مباشرة قبل استخدام أسماء البديل الرحمان الرحيم"¹² (محمد أركون، 2005) وأما الضمائر التي تشكل صنفا آخر من أصناف المحددات فيلاحظ أركون وجود ضمير المخاطب بصيغة المفرد في السورة وقد استخدم مرتين مع أداة الفصل (إيا) للدلالة على من تتوجه إليه العبادة (نعبد) ومن نطلب منه المعونة (نستعين) "إياك نعبد وإياك نستعين"، ويرى أن: "الفاعل النحوي مصرح به في أنعمت (ت) فهو المعترف به كفاعل للأفضال أو النعم الممنوحة لبعض المخلوقين ومضمر في عبارة (غير المغضوب عليهم) التي تعادل الذين غضب عليهم. كما أنه مصرح به (نحن) في (نعبد، نستعين، أهدنا)"¹³ (محمد أركون، 2005) ليصل إلى نموذج عملي، حيث يكون الله فيه هو المرسل والمرسل إليه في الوقت نفسه "فهو المرسل للنعم، والمستقبل لفعل الحمد والشكر"¹⁴ (محمد أركون، 2005) أما ما تعلق بالأفعال في (سورة الفاتحة) فإن أركون يعتبرها قليلة بالقياس إلى الضمائر، حيث نلمس فعلين مصرفين على طريقة الفعل المضارع، وهما: نعبد، نستعين "وصيغة الفعل المضارع تدل على التواتر، وعلى الجهد الذي يبذله العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1) إن الفعل المضارع يدل على ديمومة هذا الجهد من أجل سد الفجوة الكائنة بين متكلم يعترف بوضعه كخادم ومخاطب محدد بكل إلحاح، بصفته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة"¹⁵ (محمد أركون، 2005) أما بالنسبة إلى الأسماء والتحويل إلى اسم في (سورة الفاتحة) فإننا نلجأ حسب الرؤية الأركونية إلى كلمات مزدوجة، كالمصادر التي قد تكون اسم فاعل أو اسم مفعول، وهذه المصادر تمارس فعلها نحويا كأسماء، في الوقت الذي تُعبّر فيه عن عملية فعل "إن عملية التحويل إلى اسم، إذ تحذف علامات

الشخص والزمن والصيغة التي ترافق الفعل، تُحوّل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية أي: إلى عبارة تأكيدية لا زمنية ولا خبرية، ذات صلاحية عامة ودائمة¹⁶ (محمد أركون، 2005) وأما ما تعلّق بالبنيات اللغوية أي: التراكيب، فإننا سنلاحظ أنّ أركون قد قام بتقطيع منتظم للنص، تقطيع يتيح- في تقديره المنهجي - توضيح الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله بشكل أفضل (أو بعملية القول: الله) وكذلك يتيح لنا أن نفهم كيفية التوسّع المعنوي لهذا الفعل نفسه.

وأخيراً، وبالنسبة لمسألة النظم والإيقاع، يتساءل أركون، هل هناك من داع للتذكير بأهمية الدور الذي يُقدّمه التشديد والإيقاع والنغم والمدة وارتفاع الصوت والكثافة في عملية القول؟ ليجيب بأن: "بروتوكول القراءة الشعائرية، وتقنين التجويد يُقدّمان لنا بعض التعليمات التي لم يدرس تأويلها الصوتي أو الفونيمي والنظمي الإيقاعي بشكل جادّ حتّى الآن"¹⁷ (محمد أركون، 2005) هذا كلّ ما تعلّق باللحظة اللسانية اللغوية من تحليل. أمّا ما تعلّق بالعلاقة النقدية التي تأمر بالعودة النقدية المستمرة للعلاقات بين القارئ والنصّ المقروء؛ فإنّ صاحب الإسلاميات التطبيقية يدعونا إلى شرط منهجيّ يجب أن يكون حاضراً حين قراءة (سورة الفاتحة) قراءة علمية صحيحة وفق شروطها السيميائية، وهذا الشرط هو استحضار واستدعاء جميع التفسيرات الإسلامية السابقة التي تناولت هذه السورة بالبحث والتفسير أمام القراءة اللسانية المعاصرة، حينها - فقط- ستظهر مطبّات وعيوب القراءات الشعائرية المنغلقة، ويصبح الحديث عن إعادة القراءة أمراً ممكناً بل ضرورياً، إذا ما أردنا أن نجعل النصّ القرآني برمته معاصراً وراهنياً، لا كما قدّمته كتب التفسير وعلوم القرآن.

إنّ النموذج التطبيقي الذي مرّ بنا في (سورة الفاتحة) من حيث طبيعة القراءة ومستوى التحليل وخصوصية الفهم الأركوني لها لسانيا يتكرّر مع بقية السور التي أراد أن يحلّلها متوسّلاً بالمنهج اللساني، فالأمر لديه يظلّ ثابتاً، وهو أنّ القراءة اللغوية تتعامل مع النصّ القرآني بكلّ حرّية، حيث تتقلّص المسافة بين القارئ والمقروء وتظهر القراءة المتسكّعة التي تهدف إلى تفكيك النصّ القرآني تفكيكا جذرياً، تصبح فيه فكرة القداسة من الماضي. وعلى هذا الأساس يُصرّ محمد أركون على دور المجاز المستخدم في النصّ القرآني، والوظيفة التي يؤديها في ابتكار المعنى، والعمل

على ترسيخ مادة رمزية خصبة، تبدع المعنى بشكل دائم ومن دون توقّف عند تفسير واحد ومحدّد، مثلما حاولت القراءات الأرثوذكسية تكريسه ولفترة طويلة من الزمن، وعليه، ومن خلال هذه النمذجة لسورة (الفاتحة) وفي غيرها من السور التي ذكرناها سالفاً، نجده يلفت النظر إلى أنّ القراءة اللسانية تُجنّبنا الرؤية الأحادية، وتجعلنا ننفتح على فلسفة الاختلاف والتنوّع، وإسقاط فكرة المسلّمات والدغمائيات التي كلّست العقل الإسلامي، وجعلته حبيس لحظة الماضي فقط، كما نفهم من خلال هذه المقاربة اللسانية لسورة (الفاتحة) أنّ الخطاب القرآني لم يكن مكتوباً في البداية، وإنّما كان كلاماً شفهيّاً، أو عبارات لغوية شفهيّة، تنبثق على هوى المناسبات والظروف المتغيّرة، فالخطاب الشفهي (القرآن) مختلفٌ عن الخطاب الكتابي (المصحف) وهذا التصنيف الذي يعتمد أركون، راجع بالدرجة الأولى إلى تأثيره الواضح بالدراسات اللسانية المتأخّرة التي تؤكد على أنّ عملية النقل والتكرار للكلام تؤدي إلى التحريف والتحوير للحقيقة، والواقع أثناء الانتقال من المرحلة الشفهيّة إلى المرحلة الكتابيّة، فتقرّر لدى أركون ضرورة إخضاع المدوّنة القرآنيّة للنقد التاريخي، والتحليل اللساني، أو كما يقول: "وفي أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي، إلى التراث الكتابي، تضع أشياء أو تُحوّر أشياء أو تضاف بعض الأشياء، لأنّ كلّ ذلك يعتمد على الذاكرة البشريّة"¹⁸ (محمد أركون د.ت) هذا وقد عمل أركون خلال دعوته إلى إعادة قراءة النص القرآني وفق مقتضيات الدرس اللساني على إبراز العمليات الأسلوبية والبلاغية التي قام عليها القرآن الكريم، حتّى يعطي فرصة للحديث عن المنسيّ والمسكوت عنه، وبالتالي تحفيز العقل الإسلامي على ضرورة تأسيس ما يعرف بالإسلاميات التطبيقيّة، التي يبقى هدفها الأساسي هو تجاوز القراءة التبريرية للقرآن الكريم والسعي إلى بناء قراءة تفكيكية تحليلية محايدة للرأهن، ومتفاعلة مع الواقع المعيش، وهذا ما يجعلنا نقف مع الطرح الأركوني على فعل الزخرفة التي تعمل على توظيف منجزات الحداثة ومكتسبات الأنسنة، وهو ما يجعل من النص القرآني -في النهاية- ممتلكاً القابلية للتأويل والتفكيك، ككتاب مفتوح على الحاضر والمستقبل. ولكنّ القارئ والمنتبع للمقاربة الأركونية يحقّ له أن يتساءل عن مدى مصداقية

الطرح، ومشروعية اعتماد المنهج اللساني في التعاملات والتوظيفات والإسقاطات على النص القرآني، وأيضاً عن مدى فاعلية هذه المقاربة منهجياً ومعرفياً.

2-3- المقاربة اللسانية الأركونية في ميزان النقد: إن المسألة المتبصرة للطرح

الأركوني من زاويته التي اشتغلت عليها هذه الدراسة تجعلنا نتبين ذلك النزوع الحداثي الذي يتبطن الكثير من مقولاته، والتي وقفنا عليها ونحن بصدد تقصي مسألة تطبيق منهج الدرس اللساني الغربي على النص القرآني، غير أنه وبالرغم من هذا فليس من السهولة أن نضيف أعمال المفكر ضمن دائرة معرفية أو قناعة منهجية معينة، لأن له مشارب فكرية ومنهجية مختلفة، حاول الاستئناس بها في مشروعه بحثاً عن بناء قراءة جديدة للنص القرآني -كما يزعم- أو كما كان يملئ عليه طموحه الفكري صحيح أن الطرح الأركوني في هذا المجال يملئ علينا الاعتراف بانفتاح فكره على مدارس ومعالم فكرية حدائيه وما بعد حدائيه، وقد حاول من خلالها أن يوظف خلاصة تجاربه وقناعاته الفكرية. ضمن مشروع عرف بالإسلاميات التطبيقية، ومع كل هذا فإن هناك أسئلة مقلقة نسأل بها أركون، ومنطلق التساؤلات يبدأ هو اعتماده وضع المساواة بين النص القرآني والنص الإنساني، حيث جعل النص القرآني لا يختلف عن غيره من النصوص التاريخية، وهذا ما يحيلنا على مبدأ إزالة فكرة القداسة على الخطاب القرآني، والتدبر بأحد منطلقات الدرس اللساني الغربي الذي يتعامل مع النص بغض النظر عن مرجعيته أو خصوصياته، وهذا ما نعتبره عبثاً بالمقدس ونسفاً لهوية القرآن وجوهريته، توظيفاً لمبررات غير مؤسّسة. فمنطق الدعوة إلى بلوغ ما يُعرف بالعقل الاستطلاعي المتحرر بالنسبة إليه، لا يحيلنا دوماً على ضرورة تناسي القيمة التقديسية للقرآن باعتباره وحياً مُنزهاً عن الخطأ، ثم لماذا هذا الإصرار من طرف أركون على ضرورة رفع طابع القداسة على النص القرآني وجعل ذلك شرطاً منهجياً في استقامة التحليل اللساني للخطاب القرآني؟ مع العلم أن القرآن الكريم يدعو المؤمن وغير المؤمن إلى التدبر والنظر والتأمل، وبصورة موضوعية خالية من كل توظيف إيديولوجي، وفي هذا السياق يقول الدكتور (عشراتي سليمان) ما نصّه: "المقاربة العقلانية للنص القرآني التي يقوم بها الأستاذ أركون، تجرّده في الواقع من سمة القداسة، لتجعل منه مادة تنقيب واستكشاف مفتوحة على مختلف المناهج، بما

فيها المناهج ذات المنزع الوضعي المادي¹⁹ (سليمان عشارتي، 1998) هذا ونجد المفكر المغربي (الحسن العباقي) وفي سياق تطرقه النقدي للقراءة الأركونية للنص القرآني، يؤخذ أركون على طريقة تعاطيه مع النص المقدس الأول في تاريخ المسلمين، حيث يشير إلى أن تعريف أركون للقرآن الكريم بالقول: "القرآن عبارة عن مدونة منتهية مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي"²⁰ (الحسن العباقي، 2009) وهذه المقاربة التعريفية هي التي نجدها في مؤلف أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص114). والعباقي وهو يقتبس هذا النص، نجده يفككه من حيث طبيعة مصطلحاته، وكيف استبدل أركون مصطلح القرآن بالمدونة النصية، كما استبدل الآية بالمنطوقة اللغوية، بغرض الابتعاد عن المصطلحات المفعمة بشحنات لاهوتية، حتى يتسع له المجال للقيام بدراساته اللسانية على القرآن الكريم بكل أريحية، دون أن تضايقه المفاهيم والمصطلحات التي انتظمها الحقل الدلالي المتعلق بالنص القرآني وذلك ما يتيح له التعامل مع القرآن كغيره من النصوص الأدبية الإنسانية الأخرى وهو ما لا يمكن تحقيق الجمع بينهما بداعي التشكيل اللغوي، فالنص الأدبي لا ينفك عن هموم صاحبه وانشغالاته، وما هو إلا تجلّ لكاتبه، أمّا بالنسبة للقرآن، فالأمر مختلف تماماً، إذ التعامل مع النص الأدبي بأشكاله وأجناسه، لا يعدو أن يكون تعاملًا مع نصّ يُعبّر عن رأي صاحبه أو كاتبه بحسب ما تقرّر لديه ضمن سياق اجتماعي أو نفسي أو غير ذلك، أمّا النصّ القرآني فليس حاملًا لآراء بشرية، أو سطحا لنزعات شخصية، أو اجتهادات فكرية، وإنما هو وحيّ مقدّس من الله عزّ وجلّ لأجل البشرية جمعاء، لذلك لا مجال للمقارنة بينهما سواء من حيث الطبيعة أم اللغة أم المصدريّة. كما تحدّث العباقي عن إشكالية ترتيب سورة (الفاحة) ووضعها في الرتبة السادسة والأربعين "فلا يجهل أحد أن الحديث عن الترتيب من باب الإجمال، وليس من باب التدقيق، لأن أكثر السور القرآنية يتداخل نزولها، فقد تنزل بضغّ آيات من سورة ما فتتلوها آيات أخرى من سورة ثانية فأيات أخرى من سورة ثالثة وهكذا (...)" وهو ما يجعل حديث أركون عن السياق الممتد من السورة الأولى إلى السورة

السادسة والأربعين مفتقدا للقيمة المعرفية²¹ (الحسن العباقي، 2009) والذي نفهمه من خلال هذا النص أن الترتيب الذي تحدث عنه أركون، لم يحدث ولا يمكن تصوّر إعادة اقتراحه، باعتبار النسق الخاص للنزول القرآني المطبوع بالتداخل طيلة فترة النزول وهذا ما أكد -من زاوية أخرى- وقوع أركون في فخ القراءة الاختزالية التي طالما حذر منها، باعتبارها قراءة متسرّعة، تورث ثقل الحقيقة من صاحبها. وفي سياق تتبّع العباقي للمطبّات والسقطات المنهجية التي وقع فيها أركون أثناء تحليله للنصّ القرآني لسانياً؛ يورد سقطة أركون المتمثلة في تشبيهه القرآن الكريم بغيره من التّصوص الإنسانية، وتجاهله الكلّي للصفات الجوهرية في القرآن بوصفه نصّاً إلهياً، منها صفة الإحكام والتي دلّت عليها آيات عديدة من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود:1] ومنها صفة التفصيل، من ذلك جملة الأوامر الموكلة للعباد أمراً وتعبداً في الآن نفسه، من مثل: إقامة الصلّة إيتاء الزكاة، صوم رمضان، برّ الوالدين، صلة الرّحم، الوفاء بالعهد... إلخ، فضلا عن جملة التّواهي، كالشّرك بالله، وقتل النّفس، وعقوق الوالدين، وأكل أموال النّاس بالباطل... إلخ، وهي صفات واضحة ودقيقة، لا تحتاج إلى إعادة قراءة، سواء اختلفت اللّغة أم لم تختلف، أو اختلف العصر أم لم يختلف، فهي أحكام من المستحيل أن تستعصي على الفهم دائماً وأبداً، فلا يحتاج القارئ إلى أكثر من قراءة لإدراك معانيها، وبالتالي فهي "آيات محكمات، فُصِّلَتْ تفصيلاً دقيقاً، لتحقيق المقصود منها ألا وهو هداية الخلق، وإرشادهم إلى ما فيه صلاحهم في الدّنيا وفلاحهم في الآخرة ومن ثمّ فالتركيز على ما تشابه من القول، وجعله أصلاً لكتاب الله، مجانب للصّواب ومفتقد للحسّ العلميّ، وواقع النصّ يكذّبه"²² (الحسن العباقي، 2009) ومن جملة المسائل التي حاول أركون التّطرّق إليها ومدارستها، هي التّفريق بين القرآن في مرحلته الشّفهية، وبين الحالة التي أصبح فيها نصّاً مكتوباً، وقد ذهب العباقي في نقده لأركون، بأنّه -وفي هذه النّقطة تحديداً- يستند في تفريقه بين اللّحظتين إلى المعطى اللّسانيّ معتبراً الكلام المتلفظ به من النّبيّ ليس له المكانة اللّغوية نفسها التي يُردّها المؤمن في صيغة صوتيّة وكتابتية بكلّ صرامة، ويذهب إلى أبعد من هذا عندما يميز بين القرآن والمصحف، أي أن القرآن ما نزل على النّبي

صلى الله عليه وسلم في لحظة تاريخية ما، بينما المصحف هو ما كُتِبَ بعد هذه الفترة، ولا يمكن أن يوجد بينهما تطابقٌ كُلِّيٌّ وتامٌّ، لأنَّ الزمنية والسرد والرواية تختلف باختلاف الأزمنة والأشخاص، وبهذا صار النصُّ القرآني -بحسب الطرح الأركوني- لا يختلف عن النصوص الأدبية المروية، خاصة وأنَّ أركون قد ميَّز بين ما تُلَفَّظ به النبيُّ صلى الله عليه وسلم، وما تُلَفَّظ به غيره، "فسورة (الفاتحة) بتلاوته عليه السلام ليست نفسها إذا تلاها أبو بكر الصديق، أو عمر بن الخطاب، أو أيُّ شخصٍ آخر من المتقدمين أو المتأخرين"²³ (الحسن العباقي، 2009) وهذا ما يجعل منطق التفكير الأركوني يتَّجه نحو التشكيك في الصورة المكتملة والمُحكَّمة التي نزل بها القرآن، كما يُشكِّك أيضاً في الروايات التي نقلت النصُّ القرآني متذرعاً بالاعتبار الزمني وتعدد الأشخاص الناقِلين له، وهذا ما تُبطله الحقيقة التاريخية نفسها، لأنَّ القرآن تمَّ نقله بأمانتي التحمل والأداء، ومن خلال عدول ثقافت، لكنَّ ذلك ما يريد أركون تفادي الحديث عنه، حتَّى لا تسقط دعواه التي تأسَّس عليها طرحه.

يعتبر العباقي أنَّ مستويات القراءة اللسانية لدى أركون تتَّسم بضخامة المقدمات وهزالة النتائج، كونه ينطلق من مقدمات تهويلية وتشكيكية حول النصُّ القرآني، لكن سرعان ما تتساقط مفاهيمه وتحليلاته بين طيَّات النتائج التي يتوصَّل إليها، وإجمالاً يمكن القول: إنَّ أركون كان قوياً في طرح مقدماته، ضعيفاً في تحصيل نتائجها التي ناضل لبلوغها، لكنَّها لم تصمد أمام المسائلة النقدية العلمية، فمستويات القراءة اللسانية التي اتَّبعها أركون في قراءته لسورة (الفاتحة) -كما مرَّ من خلال المقاربة التحليلية- لم تتح له التوغُّل في عمق مضامين النصِّ المقروء، وظلَّ مُقيِّداً بمناقشة مجموعة من الأنماط المرتبطة ارتباطاً وثيقاً باللغة، كالصوت والضمان والأفعال والأسماء والبنيات النحوية، ليختم حديثه عن النظم والإيقاع، وهو مسلك سبقه به علماء التفسير الذين لم يطلبوه لذاته، بل وظفوه أدوات وإجراءات، ذلك أنَّ هدفهم لم يكن تعرية النصِّ القرآني من غطاءه اللاهوتي والجمالي المقدَّس، بقدر ما استهدفوا تفسير النصِّ وتأويله في حدوده الإيمانية والعقدية. يمكن القول: إنَّ أركون لم يضيف شيئاً ذا بال على ما أنجزه المفسِّرون سوى أنَّه أراد الدخول إلى المتن القرآني بآليات العقل الغربي وثقافته المتشعبة بطموحات عصر الأنوار والحداثة، دون مراعاة لمسألة

التبينة المفهومية، وخصوصيات النص القرآني ومكانته المقدسة في نفوس المنتسبين إليه. وعلى هذا الأساس يمكن الوقوف على أن جهود أركون -من خلال مقارنته اللسانية للنص الديني- ما هي إلا ممارسة خطابية خاضعة لآليات التأويل، القائمة في أصلها الإبيستيمي على التفكير وهي ممارسة ليست نتاج تفكيره، بقدر ما هي استلهاهم أخذة عن فلاسفة الحداثة وما بعدها، فضلا عن الممارسات الاستشراقية التي عايشها عن قرب، والتي تأثر بها بشكل أو بآخر، وبالتالي لم يجد حرجا في التعامل مع السور التي انتقاها نموذجا لتمرير أفكاره، وفق هذه الإبيستيمية الجريئة، التي تعبّر عن تحرر عقدي واضح، أراد من خلاله أركون إعلان ثورة منهجية وفكرية داخل العقل الإسلامي، وقد استطاع بذلك أن يضع فارقا، ويشكل استثناء أمام مختلف القراءات العربية المعاصرة، التي اشتغلت على النص على غرار ما قام به (نصر حامد أبو زيد) و(محمد عابد الجابري) و(مالك شبل) و(محمد شحرور) وغيرهم، حيث تموضع أركون في سياق قراءة تجاورية بديلة، يراها المخلص الوحيد، والمسلك الأنسب لولوج الفكر الإسلامي فضاء الحداثة بكل مكوناتها المفاهيمية والمنهجية والمعرفية وغيرها، وفي هذا نجد (طه عبد الرحمن) يردّ على أصحاب هذا النزوع المنهجي ممن هم على شاكلة أركون بالقول: "إن إسقاط أية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية، ومشروعيته تقوم في التحقق من وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجراءاتها بعد نقلها من مصدرها، وحافظ الموضوع على خصوصيته بعد إنزالها عليه، ولما كان أهل هذه القراءة الحداثيّة يفتقدون إلى القدرة على نقد وسائلهم المنقولة (...) فالأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط، ويتعاطوا تحصيل هذه القدرة، حتّى يحفظوا إجراءات الأداة المنقولة، وخصوصيّة المجال المنزلة عليه"²⁴ (طه عبد الرحمن، 2006) وفي هذا دلالة واضحة على وجوب الوعي بالخصائص المميزة للخطاب القرآني، سواء في نظمه ولغته، أم في تاريخيته، أو في سياقه الاجتماعي وبيئته الثقافية، أم في تشريعه وتنظيمه، أم في شموليته وكونيته، أو في مضمونه العقدي التوحيدي، وهذه صفات يختلف فيها القرآن عن باقي الكتب السماوية الأخرى، التي يسميها أركون بالمُدونات الكبرى، وهذه العناصر المنهجية والأسس النقدية التي ذكرت، لم تُشكل في الكتابة

الأركونية أي حضور منهجي، أو تأسيس نقديّ رصين، ولم تولّد أيّ شيء ممّا يمكن أن يكون حالة خاصّة يجب التّوقّف عند خصوصياتها، أو ظاهرة يقتضي مناقشتها بقدر ما كان تعاملًا ميكانيكيًا لاعتبارات منهجيّة صرفة، مع علمه بالمآخذ التي تتجرّ عن مثل هذه السلوك الإجرائيّ المبتور.

3-خاتمة: وفي خاتمة هذه الدراسة نصل إلى استعراض جملة من النتائج نوردها

كالآتي:

- الدّرس الأركوني-في عمومته-درسٌ حدائثيٌّ، يُعبّر عن رؤية جديدة في فضاء الفكر العربيّ الإسلامي، وهو محاولةٌ نحو إحداث تحولاتٍ منهجيّة ومفاهيميّة على مستوى الخطاب التقليديّ، سواء منه ما تعلّق بالتراث العربيّ الإسلاميّ عمومًا، أم بالنّص القرآنيّ على وجه التّخصيص؛

- سعت المقاربة اللسانية الأركونية التي تبنّاها آليّة تحليليّة في تعامله مع النّص القرآنيّ إلى أن تكون منجزًا تاريخيًا وفرصة منهجيّة، وطالبت العقل الإسلامي بضرورة استغلالها، لأجل بناء فهم وتأويل معاصرين للنّص القرآنيّ، ويحيثان الزّاهن ويتمشيان مع معطياته ومستجداته، في مقابل إحداث قطيعة مع الفهوم الكلاسيكيّة التي اشتغلت على النّص القرآنيّ بمنطق لاهوتيّ صرفٍ، أو ما يعرف بالقراءة الإيمانيّة؛

- جسّدت المقاربة الأركونية النّص القرآني كما هو، نصًّا كباقي النّصوص التاريخيّة، وبالتالي جوّزت تفكيكه لغويًا وتأويله عقليًا، والتّعامل معه دون حساسيّة إيمانيّة أو عقديّة، لأنّ البعد اللّساني والسّيميائي لا يؤمن إلّا بمعطى النّص، ولا يلتفت إلى مصدرية وخصوصيّاته؛

- أهمل التّعامل مع الظّاهرة القرآنيّة في سياق الرؤية الأركونية البعد الرّوحي والإيمانيّ للنّص القرآنيّ وجّده من كلّ شحنة عقديّة وتشريعيّة، وهذا -في اعتقادنا- تفكيكٌ غير مبرّر وغير مشروع لبنية النّص القرآنيّ، ولم يحدث حتّى مع القراءات التي أنجزت على مستوى المدوّنات الأخرى كالّتوراة والإنجيل، وهذا ما يثير الشّكوك حول المقاصد الحقيقيّة في اعتماد هذه المنهجية، والغاية من انتقاء تلك العمليات الإجرائيّة التي صاحبت المنهج الأركوني؛

- يعتبر الطّموح الإبتيمي الذي حرّك فكر محمّد أركون لأجل إحداث ثورة منهجيّة في التّعامل مع النّصّ القرآنيّ طموحا استفزازيّاً، أكثر منه طموحاً علميّاً ببناء يسعى إلى التّحديث والتّجديد، لأنّ الطّابع الإيمانيّ للنّصّ القرآنيّ يظلّ جوهره وميزته الأساس، ويُعدّ نزع هذه العلامة المقدّسة عنه -في تقديرنا- تذويباً لهويته وتشويهاً لمكانته الرّمزيّة والقيميّة؛

- أظهر التّعامل اللّسانيّ-وفق النّمودج المطبّق على سورة (الفاحة) كما مرّ بنا- أركون وقد اشتغل على السّطح، سطح الحروف والألفاظ والتّراكيب، وهو ما أنتج تفكيكا عبثيّاً للنّصّ القرآنيّ، وولّد قراءة متسكّعة، كأنّها تستهدف -أساساً- نزع مظهر التّقديس على القرآن، وجعله في مقام المماثلة مع النّصّ الإنسانيّ؛

- حوّلت المقاربة الأركونيّة -في مقامها المعروف- النّصّ القرآنيّ إلى مُجرّد منطوقات وعبارات لفظيّة، يمكن التّحكّم فيها لغويّاً، والتّصرّف فيها بمنطق الحرّيّة المنهجيّة، وهذا ما يتعارض مع التماسك والتّرابط والتّناسق المُحكّم الذي يطبع كامل النّصّ القرآنيّ، ومن خلال كلّ آياته وسوره؛

- أوقعت محاولة تبسيط القراءة، وتجاوز التّفسير التّراثيّ للقرآن بأركون في الكثير من التّجاوزات المنهجيّة، وبالتالي سقوطه في مصيدة القراءة الاختزاليّة التي تتعارض مع الطّابع الكونيّ والشّموليّ للقرآن الكريم.

وفي الأخير، يمكن القول: إنّ أركون الذي اشتغل على النّصّ القرآنيّ يكون قد فكّر خارج هذا النّصّ، وكأنّه لا ينتمي إليه، حيث جعل بينه وبين هذا النّصّ مسافة طويلة، اعتقاداً منه بأنّ الطّرح العلميّ يقتضي ذلك، وهو ما حرّمه من الإدراك العميق لدلالة هذا النّصّ المفعم بحقائق تفتقدها التّصوص الأخرى، وبالرّغم من كلّ هذه المساوئ التي ارتبطت بهذا المنجز يظلّ الدّرس الأركونيّ ورشة فكريّة جديرة بالقراءة.

قائمة المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم.

1. الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، ط1. دمشق: 2009م، دار صفحات.
2. سليمان عشارتي، الخطاب القرآني، مقارنة توصيفيّة لجماليّة السرد الإعجازي، د ط. الجزائر: 1998م، ديوان المطبوعات الجامعيّة.
3. طه عبد الرّحمان، روح الحداثّة، مدخل إلى تأسيس الحداثّة الإسلاميّة، ط1. الدّار البيضاء: 2006م، المركز النّقافي العربي.
4. محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2. الدّار البيضاء، 1992م، المركز النّقافي العربي.
5. قضايا في نقد العقل الدّيني، تر: هاشم صالح، د ط. بيروت: د ت، دار الطّليعة.
6. من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، تر: هاشم صالح، ط2. بيروت: 2005م، دار الطّليعة.
7. الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار السّاقى 1999م.
8. الفكر الإسلامي قراءة علميّة، تر: هاشم صالح، ط2. بيروت: 1996م، مركز الإنماء القومي.

الهوامش والإحالات:

- ¹-محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2. الدّار البيضاء 1992م، المركز النّقافي العربي، ص79.
- ²-المصدر نفسه، ص145.
- ³-محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، تر: هاشم صالح، د ط. بيروت: د ت دار الطّليعة، ص188.
- ⁴-محمّد أركون، من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، تر: هاشم صالح، ط2. بيروت: 2005م، دار الطّليعة، ص22.
- ⁵-محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مصدر سابق، ص188.
- ⁶-محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مصدر سابق، ص274.
- ⁷-محمّد ركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مصدر سابق، ص275.

- 8- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، ط2. بيروت: 1999م، دار السّاقى، ص76.
- 9- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، ط2. بيروت: 1996م مركز الإنماء القومي، ص230.
- 10- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ص125.
- 11- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ص125.
- 12- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ص126.
- 13- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ص128.
- 14- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ص130.
- 15- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ص130.
- 16- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ص132.
- 17- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق ص134.
- 18- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص232.
- 19- سليمان عشارتي، الخطاب القرآني، مقارنة توصيفية لجماليّة السرد الإعجازي، د ط. الجزائر: 1998م، ديوان المطبوعات الجامعية، ص291.
- 20- الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، ط1. دمشق: 2009م، دار صفحات ص252.
- 21- الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، مصدر سابق، ص118.
- 22- الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، مصدر سابق، ص258.
- 23- الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة، مصدر سابق، ص258.
- 24- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، ط1. الدار البيضاء: 2006م، المركز الثقافي العربي، ص190.