العقل الإسلامي والتأويل في فكر محمد أركون

Islamic raison and interpretation in the thought of Mohammed Akroune

كريمـة بلخامسـة*

جامعة بجاية- الجزائر belkhamsakarima@yahoo.fr

تاريخ الإرسال:18-07-2019 تاريخ القبول:05-08-2019 تاريخ النشر: 30-06-2020

ملخّص: يحاول هذا البحث دراسة جدلية التراث والحداثة في الفكر الإسلامي، وإظهار خصوصية هذا الموضوع في فكر الباحث محمد أركون الذي يسعى إلى تجاوز الأفكار التقليدية الضيّقة التي لا تكاد تتعدى الدراسة الوصفية، وفتح مجال التأويل في الفكر الإسلامي وإعادة قراءة النص القرآني وفق مستجدات الحياة المعاصرة، والنظر في الأفكار وضرورة تفعيلها وتحديثها ومسايرتها للراهن وقد دعا إلى تأويل جديد للقرآن.

ويسعى إلى استثمار العلوم الاجتماعية والإنسانية ومقاربته للنصوص الدينية الإسلامية من أجل تخطي سطحية التفكير وتجاوز التفسير الضيّق والانغلاق في الفكر العربي الإسلامي، بهذا يقدم لنا أركون من خلال مشروعة التأويلي كيفية إعادة قراءة الخطاب الديني الإسلامي والاتصال بالماضي والانقطاع عنه في الوقت ذاته، وإظهار قيمة التأويل في بناء المعرفة والفكر الإسلامي المعاصر.

كلمات مفتاحيّة: التأويل، التفسير، الفكر الإسلامي، النص القرآني، العلوم الإنسانية، المعرفة.

Abstract: In this research we will attempt to study the dialectic of heritage and modernity in Islamic thought, and to show the specificity of this subject in the thought of researcher Mohammed Arkoun , who seeks to overcome the narrow traditional ideas that do not exceed descriptive study, and he is opening the field of interpretation in Islamic thought and re-reading the Koran text according to the latest developments in contemporary life, in addition to consider ideas and the need to revitalize them, update them and keep up with the bet. Mohammed Arkoun called for the new interpretation of the Koran, he seeks to invest social and human science , and its approach to Islamic religious texts in order to overcome the surface of thought, overcome the narrow interpretation and closure of arab Islamic thought.

Through this project, Arkoun presents us a means to re-read the Islamic religious discourse, connect with the past and separate from it at the same time,

* المؤلف المرسل

demonstrates the value of interpretation in the construction of modern Islamic knowledge and thought.
Key words: Islamic, interpretation, Islamic thought, Koran text, modern Islamic, human science.

مقدّمة: إن موضوع التأويل وإعادة قراءة النص الديني، مسألة شائكة في الفكر الإسلامي ويعتبر **محمد أركون** من أبرز المفكرين الذين اهتموا بنقد العقل الديني الإسلامي انطلاقا من النصوص الدينية وأصول الفقه، ويعدّ مشروعه التأويلي من أخطر المشاريع التي زعزعت العقل الإسلامي وحرّكت المسلمات فهو ينقد ما يسمّيه بالعقل التأسيسي وهو القرآن والسنّة في الحضارة الإسلامية، وقد اعتبر كل ما أنتجه العقل الإسلامي شفهيا كان أو كتابيا فلسفيا أو دينيا موضوعا يجب إعادة قراءته والبحث عن المسكوت عنه واللامفكر فيه. إنّه مشروع تاريخي انثروبولوجي في آن واحد، إنّه يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة، كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل واللغة والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول والمعرفة القصصية الأسطورية والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية، ودعا الباحث أركون إلى ضرورة الانخراط الفاعل والواعي لإنتاج حداثة فكريّة حقيقية وتحرير فكرّ المسلمين من مسلمات الماضي وضرورة تحريك العقل من أجل إنتاج المعرفة بكل أبعادها.

من هنا، وقبل دراسة مشروع أركون والبحث في حيثياته واستقراء مكانيزمات اشتغاله وأبعاده الإبستيمولوجية، يستوقفنا موضوع التأويل في التاريخ الإنساني والنظر في أصوله وأسس انبنائه في الخطاب وعلاقة التفسير والفهم والتأويل من أجل الوصول الى الحقيقة، وإلى أي مدى يمكن استثمار آليات فعل التأويل في النص القرآني وما هي حدود التأويل في المشروع الأركوني؟

1 من الهرمنيوطيقا إلى التأويل: لقد احتلّ مفهوم التأويل مساحة هامة في الأبحاث الفلسفية والأدبية النقدية الحديثة، فهو المحرك المحوري لها وقد ارتبط التأويل في الثقافة الغربية بالهرمنيوطيقا* التي تعني في علم اللاهوت: فن تأويل الكتابات المقدسة تأويلاً صحيحاً وتبدأ معضلة الهرمنيوطيقا* من داخل النص الإنجيلي على الخصوص[1]، وبقضية استحالة قراءته من دون الإقرار بأن عملية التفسير جارية حتى داخل وأثناء كتابة النصوص الدينية.

هكذا تعمل الهرمنيوطيقا على تطبيق أساسي هو الفهم والتأويل، فهي توظّف أدوات منهجية ولغوية من خلال التفسير والتأويل لفكّ شفرات النصوص وكشف مكنوناتها وخباياها العميقة، وهي طريقة تهدف إلى العودة للمعنى الأول الذي انحرف عن مساره، فشهد تحوّلاً وتغيّراً استغرق عدة قرون، دعمته خلالها صراعات دينية وإيديولوجية وسياسية مختلفة ونستطيع القول إذن، إنّ "للهرمنيوطيقا مهمة علاجية فهي تحفرفي عمق طبقات النص المتراصة بهدف إدراك المعنى الأول الذي صيغ في البداية وأجيز... فقد بيّن القديس (أوغسطين) كيف يعلو العقل في العقيدة المسيحية، على المعنى الحرفي والأخلاقي ليصل إلى المعنى الروحي..."[2].بهذا تمثل الهرمنيوطيقا نشاطاً ذا فعالية لجهد الذات في الوصول إلى الحقيقة وتخليصها من الوهم الذي تفرضه شروط الكتابة، وغموض الرموز في الخطاب، وبالتالي ترتبط الهرمنيوطيقا –كفن للتأويل–بالفهم كموضوع ينوب عن العالم الذي تحمله دلالاته ورموزه، وعلى فعل التأويل تفكيك هذه اللغة من أجل الوصول إلى فهم هذا العالم الذي يحمله النص.

ولقد كانت لأبحاث الفيلسوف "هانس غادامير" (Hans Gadamer) أهمية كبيرة، وقد اتخذ الاهتمام بالتأويل حيزاً واسعاً ضمن مشروعه الفلسفي[3]. وكما يرى هذا الأخير فنشاط التأويل يتجلى في التفاهم والحوار كعلاقة جدلية وفعالة بين النحن

والتراث وبين "الأنا والآخر"، وتقوم على السؤال والجواب والاستقصاء لا الإقصاء والحوار لا التحوير، بحيث من الحوار نحاول الاقتراب من عتمة اللغة وأن لا يسقط التأويل في قبضة اللغة "أي لا يختزل اللغة إلى مجرد لعبة العبارات وسحرية المنطوقات واللغة تكتمل معقوليتها وتتكشف قوتها وطاقتها وتتجلى حكمتها في بلاغة الحوار"[4].إنّ "غادامير" لا يركز على الوجود اللغوي، وإنما يعطي أهمية بالغة للوجود التاريخي دون أن يسقط في التاريخانية الساذجة، لأن التأويل الذي نمارسه إزاء التراث يرتبط دوماً بالسؤال الذي نطرحه وبإمكانية النص المقروء أن يقدم إجابة عنه.

وقد انتقد الباحث الطرح الذي وضعه "شلايرماخير"(SCHLEIER MACHER) في ربطه الخبرة الهرمنيوطيقية بالتأويل النحوي والتأويل النفسي، ويرى "غادامير" أن اكتشاف الحقيقة في العلوم الإنسانية يأتي من خلال إصغاء يقظ للتراث الذي لا يمثل بأي حال عائقاً معرفياً في سبيل الفهم الذاتي للعلوم الإنسانية، بقدر ما هو ضروري ولحظة حاسمة كاشفة لحقيقة لا تنفصل عن الموضوع.

انطلاقاً من هنا نصل إلى تحديد مهمة الهرمنيوطيقا في البحث داخل النصوص نفسها عن الديناميكية الداخلية الكامنة وراء النص، وعن قدرة هذا الأخير "على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويولّد عالماً يكون فيه فعلاً هو شيء النص اللامحدود" [5] من هنا يصبح الفهم هو المفتاح الهرمنيوطيقي الذي يفتح ويكشف عن رهانات المعنى بكل أبعاده.

التأويل وسيرورة إنتاج المعنى: لقد شغلت قضية المعنى في الخطاب الكثير من الباحثين والنقاد عبر الزمن، وأصبح موضوع تحديد المعنى والكشف عنه إشكالية من الإشكاليات التي كانت ولا تزال تثير العديد من الأسئلة: فما معنى المعنى وكيف

يتشكل المعنى وهل يتحدد المعنى مع استعمال المتكلم وما علاقة المعنى بالجملة وما علاقته بالدلالة؟

يمكن التسليم من البداية من خلال القراءات الكثيرة للدراسات في هذا الموضوع أنّها تتّفق أغلبها في أنّ الملفوظات والكلمات تتوفر على معنى حرفيّ هو ما نفهمه منذ الوهلة الأولى من استقبال الرسالة دون بحث أو تفسير في عمقها، والمعنى الحرفي هو "ما تدونه المعاجم في البداية ويصرّح به رجل الشارع عندما نطلب منه معنى كلمة محددة "[6].

وانطلاقا من هنا فقد ذهب أصحاب النظرية الصورية إلى أن النظر إلى الكلمة بوصفها وحدة المعنى تشكّل صعوبة كبيرة لا سبيل إلى تجاوزها في إدراك معاني فئة مهمة من المنطقيّة فهي أدوات محوريّة في تشكيل عناصر الكلام واكتماله وتماسكه، ولكنها بمفردها لا تؤلف كلاما ذا معنى يحسن السكوت عنه "إنّ حرف الجرّ(في) لا يعني شيئا بمفرده وقل مثل هذا عن الأداة المنطقية (إذا) (إذن)(مثلا) فهذه الأدوات لا معنى لها وهي منعزلة، وإنّما تكتسب معناها عن طريق إسهامها في معنى الجملة التي تظهر فيها ونحن نتعلمها وندرك معناها في سياق الجملة وفكرة السياق هذه أو التعريف السياقي هي التي أعطت الصدارة الدلالية للجمل، وسوّغت الانتقال من الكلمة إلى الجملة بوصفها الوسيلة الأساسية للمعنى"[7]، وهذا ما ذهب إليه الباحث "جرايس "(Gress) عندما ربط المعنى بالاستعمال وهو يتحدّد عن طريقه ، حيث يرى أن الفكرة الأساسية عن المعنى هي أنّ المتكلم يعني شيئا ما عندما يلفظ قولا في مناسبة محددة، وكلّ الأفكار الأخرى المتعلقة بالمعنى يتعين معالجتها على أنّها مشتقة ومفسرة في حدود هذه الفكرة الأساسية، وبهذا يرى هذا الباحث إنّه "من الضروري التمييز بين فكرة المعنى التي تتّصل بمستعملي الكلمات أو التعبيرات وفكرة

المعنى التي لا تتّصل بمستعملي الكلمات أو التعبيرات...وما تعنيه الكلمات هو مسألة ما يعنيه النّاس بها"[8].

هكذا يرتبط المعنى–حسب هذا الطرح–بالجملة وبمقصدية المتكلم، حيث تحمّل العلامة اللغوية استعدادا لإحداث استجابات معيّنة في المستمع والمتلقي، وتظلّ اللغة البشرية هي الوسيلة الجوهرية للمعنى وإذا سلمنا بفكرة أنّ المعنى وليد مقصدية المتكلّم الذي يطلق الكلمة في الاتجاه الذي يرغب، لكن يبقى أن هذا الأخير (المتكلم) لا يحمل كلّ المعنى فاللغة عاجزة عن التعبير عن كل ما نريد وأن الحقيقة في حدّ ذاتها لا تنفي وجود مدلولات لا منتهية للكلام. وفي هذا المجال يقرّ أمبرطو إيكو(Eco Umberto) بقاعدة المعنى الحرّفي في النشاط التأويلي والتأويل بوصفه استراتيجية تعيد قراءة الأنساق وفق احتمالات جديدة تستلزم توفر نواة دلالية أولى تشكل منطلقا لعملية بناء هذه الاحتمالات، وليس رهان التأويل إثبات مدلول نهائي للكلام والوصول إلى الدلالة الحقيقية والأصلية للمتكلّم.

إنّ النص في تصور "جاك ديريدا" (Jaques.Dérrida) "آلية تشتيت تنتج سلسلة من الإحالات اللامتناهية ويترتب عن هذا اللاتناهي غياب أيّة حدود تقيّد هذه الممارسة النصّية، فالنص في توزّع دلائله وانتشارها الفضائي والزماني ينفصل عن ذات التلفّظ وسياقه، أي كلّ ما يمكن أن يشكّل معايير لسانيّة سيميائية في عملية التأويل"[9]. نفهم من هنا أنّ التأويل آلية أساسية لبناء المعنى وإظهار سيرورته، حيث إن النص في نظر أمبرطو إيكو آلة كسولة في حاجة إلى القراء لتنشيطها، ولقد استخلص من دراسته لأعمال "جيمس جويس"(James Joyce) السردية أنّها تقدّم العالم في حضوره الشمولي لكنّها لا تقترح أيّ فكرة بخصوص ما ينبغي عمله إزاء الوقائع التي تمّ تشخيصها، ويتجاوز "إيكو" البرنامج الآلي الذي يطابق قصدية النصّ

بمقاصد الكاتب الفعلي نحو صياغة مفهوم جدلي وديناميي يدمج قصدية القارئ وقصدية النص في نسق تفاعلي وحينئذ تكون قصدية النص ذات أهمية كبرى في قيام عملية التأويل، فمقاصد المؤلف ومقصدية النصّ يتلقاهما قارئ عبر العلامات اللغوية، ويتمّ الوصول إلى المعنى الجزئي ويكتمل الفهم عن طريق التأويل وكلّ أثر فنيّ...يبقى مفتوحا على سلسلة لا منتهية من القراءات الممكنة..."[10]

لكن يبقى المعنى الذي يصل إليه القارئ مع فعل التأويل وتفعيله لدلالات جديدة بالاستناد إلى العلامات والعلاقات الظاهرة للرسالة، لا يمكن أن يكون نهائيا، فرهان التأويل مفتوح على مغامرة لا نهائية فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل، سوى رغبات المؤول الذي ينظر إلى النص على أنّه نسيج من العلامات والفراغات والدلالات التي تحتاج إلى تفسير وتأويل للوصول الى المعنى المحتمل، لهذا قد يشتغل المعنى الحرّفي كتقييد لحركة المؤول ويحسب الفعل التوليدي لتأويلاته بضرورة ايجاد نوع من الارتباط الدلالي مع هذه النواة، وبالتالي البحث عن الدلالة الأحادية السابقة الوجود عن النص وهي الدلالة الحقيقية والأصلية للمؤلف (المتكلم)، فهذا يقتل النص وإمكانياته في توليد الدلالة، فالمعنى آلية إنتاجية مرتبطة بالنص وصاحبه والقارئ وإدراكه.

قراءة النص القرآني وحدود التأويل: سنحاول في هذا البحث دراسة جدلية التراث والحداثة في الفكر الإسلامي، وإظهار خصوصية هذا الموضوع في فكر الباحث "محمد أركون"*الذي يسعى إلى تجاوز الأفكار التقليدية الضيّقة التي لا تكاد تتعدى الدراسة الوصفية، وفتح مجال التأويل في الفكر الإسلامي وإعادة قراءة النص القرآني وفق مستجدات الحياة المعاصرة والنظر في الأفكار وضرورة تفعيلها وتحديثها ومسايرتها للراهن، وقد دعا الى التأويل الجديد للدين الإسلامي.

يسعى أركون الى استثمار العلوم الاجتماعية والإنسانية ومقاربته للنصوص الدينية الإسلامية من أجل تخطي سطحية التفكير وتجاوز التفسير الضيّق والانغلاق في الفكر العربي الإسلامي فهو يرفض الخطابات التبجيلية والشعاراتية التي يختفي وراءها أصحاب الرؤى التقليدية الماضوية والسلفية الذين يبدو لهم التراث انجازا متكاملا منتهيا يمكن استعادته وتوظيفه، ولا تعني القطيعة المعرفية –حسبه– الانفصال النهائي عن الدين والماضي والتراث أو الدعوة لإهمال ما أنتجه القدماء من أفكار ومعارف ونظريات وفنون وأساليب؛ بل إنّ القطيعة نتيجة حتمية للتطور التاريخي العام في مجتمع ما أو بيئة معينة؛ إما لأن البنيات الاجتماعية وأطرّ الإنتاج والسلطة والمعرفة انحلّت وتفكّكت وإما لأنها تضخّمت وازدهرت وقفزت قفزات أبعد.

من هنا حاول الباحث أركون من خلال مشروعه التأويلي أن يقدّم لنا مثالا واضحا وعمليا في كيفية إعادة قراءة الخطاب الديني الإسلامي والاتصال بالماضي والانقطاع عنه في الوقت ذاته، وإظهار قيمة التأويل في بناء المعرفة والفكر الإسلامي المعاصر.

التراث والمقدس: لقد دعا المفكر محمد أركون*[11] إلى ضرورة إعادة النظر في رؤيتنا للتراث–بكل ما تحمله الكلمة من شحنة دلالية –والتأسيس لقراءة مغايرة للابستيمولوجيا الماضوية أو الاسلاميات الكلاسيكية، وفي رأيه فعملية التفكير (بالمعنى الجذري والنقدي لكلمة تفكير) في التراث الإسلامي اليوم من القضايا المستعجلة والضرورية من الناحية العقلية والفلسفية، ولكنه مضطرب من الناحية السياسية والثقافية وخطير من الناحية النفسية والاجتماعية.[12]

يذهب إلى أن النص القرآني هو منبع المعرفة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وقد ارتكز جلّ عمل العلماء والفقهاء و المفسرين في البحث في سرّ قدسية هذا النص

ورفعه إلى درجات التبجيل وإحاطته بالعناية و"اتخذ القرآن نوعا من الأقدميّة أو الأسبقية التي لا مجال للشك فيها، لقد أدخل أشكالا من الحساسية والتعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومبادئ لتوجيه السلوك الفردي ما انفكت تلهم وتوجه فكر وأعمال ومؤلفات أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا"[13] وقد وصل المفكر "أركون" من خلال رؤيته العميقة للمجتمع الإسلامي ضمن الإطار الأنطولوجي التاريخي، –أي تاريخية الفكر وصلته بالواقع الاجتماعي والسياسي في توليده المستمر للمعنى– إلى أنّ المجتمع الإسلامي يعيش الركود والانغلاق على نفسه منذ صدور الحدث الإسلامي ونزول القرآن إلى الوقت الحاضر بوصفه استمرارا تاريخيا لتلك اللحظة.

وينادي محمد أركون في هذا الإطار إلى ضرورة لفت النظر إلى دور التاريخية (l'historicité) [14] في دراسة التراث، وموضعة المجتمع في إطاره الابستيمولوجي التاريخي، يتيح لنا في رأيه إمكانية تتبع طريق تطوره والعمل على فهمه "وهو ما تحقق للغرب على الأقل بسبب تطور المناهج النقدية المعاصرة وتبلور مدرسة التاريخانية التي أصبحت تشكل الإطار المعرفي الجديد لأي تفكير علمي حول المجتمع وتعقب بناه ومؤسساته ومفاهيمه، ويظهر جليا أن الأرضية التي يريد أركون أن يؤسسها ضمن مشروعه الفكري هي إنزال الفكر والتصورات الجمعية التي تحكم المتخيّل الإسلامي منذ قرون حتى وقتنا الراهن إلى طبيعتها الأنطولوجية، وقاعدتها الوجودية"[15] وقد استغرب هذا المفكر في دراسته "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" من فكرة انغلاق الفكر الإسلامي حول نفسه، بحيث يقول: "إنّه من الغريب أن نلاحظ أن الفكر الإسلامي قد بقي حتى اليوم يعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني (توفي 856 هجري/1449) وأسلافه"[16] على الرغم من أن القرآن عند ظهوره "وفي اللحظة الأولية التي ظهر فيها يجد أن كل شيء فيه متحرك ومتموج ومفتوح وملئ بالاحتمالات، نجد أن اللغة والفكر آنذاك –أي لحظة انبثاق القرآن– مرتبطان بشكل

مباشر ووثيق بالواقع المعاش، وأما عندما ننتقل إلى التفاسير التي أنتجت في الفترة الكلاسيكية أو السكولاستيكية أو الراهنة فإننا نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة، وهم يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات التي تصبح عندئذ حجة وذريعة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله، ويحمّلونها ما لا تحتمل إنّها – أي آيات القرآن لا تعود عندئذ نصوصا تدرس لذاتها..."[17].

وهكذا ظلت تفسيرات المفسرين والفقهاء للنص القرآني ثابتة جامدة وبقيت الأصول– حسب رأي أركون– قوانين مقدسة لا يمكن تغييرها رغم تغيّر الظروف التاريخية والاجتماعية، حيث يقول: "إنّ العقل الدوغمائي هو أهم العوائق التي تمنع الباحث من بناء رؤية إسلامية للفكر الاسلامي وهي دوغمائية لا تقتصر على الأصوليين، بل هي تطال أغلب المستشرقين وجماعة من الباحثين الغربيين المهتمين بالدراسات الإسلامية والدوغمائية في أبسط تعريفاتها "قوة بنيوية تكوينية...تؤدي إلى غلق ما كان مفتوحا ومنفتحا وتحوّل ما كان يمكن التفكير فيه، بل يجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه"[18].

ويتولد هذا الحسّ الدوغمائي*وسيطرة الفكر المغلق الجامد في الفكر نتيجة زرع سمة التقديس على التراث وبأنّه يعلو التاريخية ويقول أركون في هذا الصدد: "يعلم الباحثون في العلوم الإنسانية أن الفاعلين الاجتماعيين (البشر) يلجؤون باستمرار إلى عمليات نزع الصبغة التاريخية عن تراثهم، من أجل أن يتماشى ماضيهم الديني والثقافي والسياسي مع همومهم ومشاكلهم في الوقت الحاضر"[19].

من هنا نلتمس هذه الدعوة إلى ضرورة إعادة النظر في خطابات الهيمنة مثلما يوضح ذلك رشيد بوطيّب في دراسته لأطروحات محمد أركون بقوله: "تكتشف في

الثقافة العربية التراث قبل أن نكتشف الذات أو الأنا بل وتبدو هذه الأنا صغيرة مرذولة أمام ذلك التراث العظيم، لا خيار بيدها، سوى أن تنحني أمامه وتجتر ذكراه وتقدم له القرابين، أو أن تعمد إلى بناء فكر مرتبط بعصرها ومنفتح على أسئلته، وما يترتب عن ذلك من مجابهة نقدية لتراث الآباء، وفق منطق الحاضر، لا منطق السلف..."[20].

يتبين لنا من هنا أن الباحث أركون يدعونا إلى ضرورة كتابة تاريخ نقدي للعقل الإسلامي، وبتعبير آخر النظر إلى ما هو أبعد من التاريخ الرسمي للثقافة الإسلامية والذي يعتقد بوجود عقل ثابت ومفارق للزمن، ولهذا يجب أن نعيد قراءة علم أصول الدين وأصول الفقه من أجل تجاوز هذه التاريخية الخطية لكل علم، وبالتالي نصل إلى الإمساك بنظام الفكر الإسلامي وتفكيكه، وبلغة أخرى تفكيك اللامفكر فيه داخل الفكر الإسلامي، وبهذا يرفض أركون الهوية المنغلقة ودعاوي العقلانية مؤسسا لمشروع نقدي ورؤية بديلة.

ويرى الباحث انّه لا يمكن التغاضي عن وجود مواجهة حاصلة بين النصوص الكبرى التي تبدو متعالية لا تتغير ولا تتبدل وبين التاريخ البشري المتغيّر والمتبدل بطبيعته، وتتمثل وجوه هذه المواجهة في أنّ الفكر الإسلامي السائد حاليا يرفض كل تاريخية، إنّه لا يزال يكّذّب التاريخ والواقع رافضا أن يأخذهما بعين الاعتبار حيث يقف متعاليا عن الواقع. وانطلاقا من هنا رأى أركون بوجوب فهم المأساة التاريخية التي تتخبط فيها الشعوب الإسلامية منذ أن اصطدمت بشكل مفاجئ وعنيف بالحضارة المادية والحداثة العقلية، ولهذا لا يجب الاكتفاء بالنظر الى الدين فقط في مبادئه السامية والعالية، وإنّما وجب النظر أيضا إلى التاريخ وكيف تمّ تطبيق الدين؟ وكيف تمّ فهمه وكيف تمت ممارسته؟ ونادى هذا الأخير بضرورة نقد التراث ومناهجه والقطيعة معه ابستومولوجيا للانخراط في فهم حداثي وبرؤية جريئة تعيد الاعتبار

للفكر الإسلامي، ودراسة المأساة التاريخية التي تتخبط فيها الشعوب الإسلامية والخروج من التعامل التبجيلي للتراث الإسلامي إلى نقد العقل الإسلامي.

التأويل في النص القرآني: لقد أحدث الباحث محمد أركون ثورة ابستمولوجية في الفكر العربي والإسلامي وزعزع المسلمات في ذهنية الإنسان المسلم، وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، وبناء ما أسماه بالإسلاميات التطبيقية، وبالتالي "تأسيس منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي، أقصد أنه منفتح على كل تجليات هذا الفكر وعلى كل منتجاته التي تتجاوز الحدود والحواجز التي فرضتها الأدبيات الهرطقية (البدعوية) والتيولوجية ومنفتح بنفس الدرجة على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها"[21] ويتأسف الباحث على كون المجتمعات الإسلامية والعربية على الخصوص، قد رفضت العلمانية وتجاهلت ايجابياتها، وتمّ قمع كل المحاولات التي أرادت الانفتاح على المعرفة العلمانية* منذ المعتزلة إلى ابن رشد إلى يومنا هذا.

بهذا فالمشروع الأركوني يؤسس لقراءة ابستمولوجية تجديدية للتراث مغايرة للابستومولوجيا الماضوية، ويحاول الباحث عبر مشروعه أن يضع قراءة نقدية تفكيكية اعتمادا على مجموعة من المناهج العلمية الحديثة المعاصرة الخاصة بعلوم الإنسان عموما ودراسة الأديان والنصوص الدينية، ويشمل ذلك علوم التاريخ والانثروبولوجيا والفيلولوجيا واللسانيات وعلم اجتماع المعرفة وعلم النفس الاجتماعي وأركيولوجيا المعرفة والتفكيكية والسيميائية والهيرمنيوطيقا...إلخ

وقد انتقد محمد أركون بهذا الخصوص الإسلاميات الكلاسيكية* (L'islamologie) بكونها قد أهملت في دراستها للإسلام "الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام وخصوصا عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة،

وبشكل عام الجماهير الشعبية –إهمال المُعاش غير المكتوب غير المُقال...ويتخذ هذا الجانب من الإسلام في المجتمعات الحديثة أهمية خاصة بسبب السيطرة الأيديولوجية على المواطنين وهيمنة الحزب الواحد–إهمال المُعاش غير المكتوب ، إنّ الأمر يتعلق عندئذ بمادة غنية التي يمكن فقط للتحري السوسيولوجي الممارس على أرض الواقع..."[22].

كذلك أشار أركون إلى تلك المؤلفات والكتابات المتعلقة التي نظرت إلى الإسلام باعتباره غير نموذجي أو تمثيلي (non représentatif)، حيث اهتم علماء الاسلاميات منذ سنوات إلى الآن بإسلام الأغلبية المدعو "أرثوذكسي" "سنّي" وهو في الحقيقة –بتعبير أركون–ليس إلا تنظيرا دوغمائيا، بحيث إنّ الإسلام السنّي مرتبط ارتباطا وثيقا بالايدولوجيا الرسمية للسلطات التي كانت قد فرضت نفسها بدءا من العهد الأموي (تفضيل الإسلام السنّي).

كما أهملت الإسلاميات الكلاسيكية "الأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به مثل: الميثولوجيا والشعائر والموسيقى وتنظيم المدن وفن العمارة وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس والبنى الاجتماعية...إلخ، كان عالم الإسلاميات الكلاسيكية قد قلّص عمليا حقل دراسته إلى حدود الفكر المنطقي المركزي الذي تمت دراسته من منظور مثالي كجزء من تاريخ الفكر"[23]. وهذا ما جعل الباحث أركون الى البحث عن البديل وأسس الإسلاميات التطبيقية.

الإسلاميات التطبيقية: أسس الباحث محمد أركون في إطار مشروعه التأويلي ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية ودعا الى تجاوز الخطاب التبجيلي للنص القرآني والتأسيس لمرحلة نقد العقل الإسلامي، ولا يجب الاكتفاء بالنظر إلى الدين فقط في مبادئه السامية والعالية وإنما وجوب النظر أيضا إلى التاريخ وكيف تمّ تطبيق الدين؟ وكيف تمّ فهمه؟ وكيف تمّت ممارسته؟ ومحاولة

تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، من أجل قراءة موضوعية جديدة للرسالة القرآنية بعيدة عن الخطاب الرسمي الذي يركز على المسلمات المعرفية للقرون الوسطى التي تمزج الأسطوري بالتاريخي "وتكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد تيولوجي لتفوّقيّة المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، تقديس اللغة والتركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله، هذا المعنى الموضّح والمحفوظ والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله ومجهز بأساس أنتولوجي يتجاوز كل تاريخية"[24] .

ويقول موضحا البعد النقدي المزدوج لمشروعه: "نظرا لتقدم البحث العلمي في العالم الغربي فالمجتمعات الإسلامية تجد نفسها دائما تحت الهيمنة المنهجية الابستيمولوجية للعالم الغربي، إنّ الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقص من الهيمنة، ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثّقة والمحققة كما كان الاستشراق قد فعل سابقا، وإنما هي تريد أيضا أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية هذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية"[25] وهذا يعني أنّ الإسلاميات التطبيقية تريد دراسة الأفكار المغيّبة والممنوع التفكير فيها في الفكر والمسكوت عنه في العقل لإسلامي ودعا الباحث أركون الى ضرورة التفكير في اللامفكر فيه، لدراسة ما تمّ ويتم إغفاله أو تغييبه لأسباب سياسية بالأساس، ويلحّ في هذا الصدد على استثمار أسس الانثروبولوجيا كعلم يعطي المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة والاهتمام بها، وأن الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن لنا أن نقلصه (أن نختزله) إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة، وفي رأيه فهو كأي دين آخر جسد مؤلف من عوامل كالعامل

النفسي والبسيكولوجي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الاسلامية) وكذا العامل السوسيولوجي والثقافي والإسلاميات التطبيقية، ومن الوجهة الابستيمولوجية المعرفية تعلم بأنه لا يوجد منهجا بريئا وهذا سبب تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنّب أي اختزال للمادة المدروسة، ومن المؤسف حسب أركون إن المسلمين لا يقبلون بهذا العلم، وبالتالي سيبقى التفكير مرتبطا بما لا يمكن التفكير فيه والمسكوت عنه، وسيظل الإنسان المسلم متشبثا بفهم يلغي الواقع التاريخي، ويتأسف كثيرا لكون المجتمعات الإسلامية العربية ترفض التوجه العلماني وتجهل معناه الايجابي، وبذلك يتم قمع كل موقف حرّ متفتح على المعرفة في الدين.

نموذج للتأويل الأركوني (قراءة سورة الفاتحة): يشير الباحث أركون إلى صعوبة الخوض في موضوع الإسلام في اللحظة الراهنة وانه من المستحيل عمليا فتح مناقشة للنقد التاريخي أو مناقشة تأويلية(Herméneutique) بخصوص القرآن. وهذا راجع إلى الدولة الرسمية التي وضعت منذ الأمويين وجعلت الدين الإسلامي مصدرا للشرعية والسيادة العليا التي لا تناقش "وإذا ما أردنا تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على ما يدعوه المستشرقون بالإسلاميات (أي العلوم الدينية لدى المسلمين)، فإنّ الصعوبات والمقاومات تبدو هنا أكبر منها فيما يخص الإسلام كثقافة وكحضارة والسبب هو أننا نصطدم هنا بمواقع دوغمائية تشكل الهيّكل الصلب لكل فكر يكون خطابا عن الإسلام بصفته دينا ونظاما من العقائد واللاعقائد (الإيمان/ اللاإيمان) وهنا نجد أن المسلمين يرفعون عندئذ راية الحقوق التي لا تُمس للإيمان و للمعرفة بواسطة الإيمان"[26] من هنا يدعو الباحث إلى ضرورة الخروج من هذا الخطاب التبجيلي الضيّق والمساهمة في تشكيل فكر منفتح (من دون أسبقيات لاهوتية)، وتقديم تأويل جديد للظاهرة الدينية والفكر الإسلامي بشكل خاص وقطع الصلة مع كل القراءات المغلقة وغير الخاضعة لمراقبة العقل النقدي.

لقد اعتمد أركون في دراسته لسورة الفاتحة على المقاربة الألسنية السيميائية ورأى ضرورة تنظيف اللغة العربية بكل مفرداتها وتراكيبها من الدلالات الجافة الموروثة عن اللغة الأرثوذكسية لكي يستطيع التفكير في شكل علمي نقدي، وراح يبحث في كيفية توالد المعنى في النصوص وتبيان الأسباب وشروط إنتاج الدلالة وانبثاق المعنى، ويرى "أنّ اللغة القرآنية رمزية أكثر مما هي حرفية أو منطقية... وقد طُمست أو عطّلت طيلة قرون عديدة من قبل الممارسة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها"[27].

يبدأ الباحث قراءته للسورة بقول لحسن النصري: "إن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن ثمّ أودع علوم القرآن في الفاتحة، فمن علم تفسيرها كان كمن عَلم تفسير جميع الكتب المنزلة" (السيوطي الإتقان في علوم القرآن، الجزء الرابع) وفي تعليقه من البداية يرى أركون أن الأولوية ليست للإجابة عن مدى صحة ما قاله السيوطي بل الشيء الأساسي هو أن هذا القول بقيت تتوارثه الأجيال عبر القرون والأزمنة، وهو لا يزال إلى الآن يحذّرنا من خطر ممارسة كل قراءة نقدية اختزالية.

ويشير بعدها إلى الفروقات الدقيقة التي يجب التركيز حولها قبل الشروع في أية قراءة تأويلية وهي "أن القرآن هو النص التأسيسي الأول في الإسلام، وهذا النص التأسيسي كان يتمتع بطاقة إبداعية ضخمة كبقية النصوص التأسيسية الكبرى، وبالتالي فقد ولّد العديد من النصوص الثانية التي كانت بمثابة التعليق عليه أو التفسير له أو الانطلاق منه لبناء نص جديد"[28] وينبه الباحث إلى ضرورة الاهتمام والتركيز على النص الأول أولا ثم ننتقل الى دراسة النصوص الثانية التي ولّدها بشكل مباشر أو غير مباشر، لأن النص الأول يتمتع بطاقة إبداعية وانفتاح فكري أو رمزي أوسع منها بكثير.

ومن هذا المنطلق يرى أن اشتغال سورة الفاتحة لا يمكن تبيانه والبحث في مكانيزماته دون ربطه بالسياق الممتد من السورة (1) إلى السورة رقم(46)، ولكن شريطة أن يكون هذا الترتيب التاريخي لسور القرآن صحيحا بشكل قاطع، كما أنّه يجب إعادة تركيب السياق من جديد والنظر في أسباب النزول المستعملة عموما كحجة تاريخية على السياقات التي أوحيّت فيها الآيات فهي تبدو –بحسبه–مضللة وخادعة.ويصل في قراءته الى ثلاثة عناصر أساسية (سماها برتوكولات) وهي:

– **القراءة الطقسية أو الشعائرية:** وهي الوجهة الصحيحة حسب الوعي الإسلامي العام "فالمسلم إذ يكرّر الكلمات المقدّسة للفاتحة، ويعيد تحيين اللحظة التدشينية التي تلفّظ أثناءها النبي بكلمات الفاتحة لأول مرة وهذا يعني أنّه يلتقي من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى، إنّه يلتقي بالمواقف الشعائرية والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين وبالالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله...ولا يعود هناك أي معنى للمسافة التاريخية الحقيقية التي تفصل شخص بربري يعيش في جبال الأطلس أو شخص باكستاني عن النبي"[29].

– **القراءة التفسيرية (البروتوكول التفسيري):** هي تلك التفسيرات والشروح التي وضعت على المنطوقة الأولى وهو الذي اتبعه المؤمنون منذ تعرفهم على المنطوقة الأولى، وهكذا شكلوا أدبيات تفسيرية كثيرة على مرّ العصور والقرون "والقراءة التفسيرية تتميز باعتماد المنطوقة الثانية بصفتها نصّا ذا وصاية، مخلوطا بالمنطوقة الأولى ومفسّرا بمساعدة المبادئ التي تمارس عملها بشكل عفوي في البروتوكول الشعائري، وقد ظلت هذه المبادئ مقدسة ولا يمكن مسّها حتى يومنا هذا..."[30]، وهي القراءة الراسخة في العقول عبر الزمن.

– القراءة النقدية (البروتوكول الثالث) وهو ما يسميه أركون بالبروتوكول الألسني النقدي وسوف تكون القراءة هنا ألسنية لغوية تهدف إلى تبيان القيم اللغوية المحضة للنص في البداية وتكون نقدية.

وانطلاقا من هنا، يرى أركون أنّ مفردات الفاتحة وبُناها النحوية عامة جدا ومنفتحة جدا على مختلف ممكنات المعنى، لكن المعرفة الإسلامية اختصرتها في بعض التعابير البسيطة المنتهية و لا توجد أية معرفة ولا أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفّذ معناها وأن يثبتّه نهائيا و يقول: "إذا أعدنا قراءة نص الفاتحة...فإنّ ذلك يجبرنا على إعادة العلاقة مع الأسئلة الأصلية أو البدئية وسوف نعيدها في ما وراء التعاليم التي كان التراث الإسلامي عبر القرون قد اعتقد بضرورة فرضها بصفتها تحديدات أرثوذكسية ومقدسة للحقيقة الموحى بها"[31]، ويتبين ذلك على سبيل المثال في التعارض بين العبارات التالية: "الذين أنعمت عليهم" و"غير المغضوب عليهم"، فكان التفسير التقليدي قد وظّف المقولات اللاهوتية والميتافيزيقية والأخلاقية والنفسانية والمنطقية–بتعبير أركون– لكي يشكل نمطين متضادين من أنماط الإنسان أو الإنسانية ، فالأول يخص الإنسان الكامل(كالنبي، أو الحكيم، أو الإمام، أو الأولياء الصالحين) وهؤلاء يتمتعون بفضل الله وعنايته، أما النمط الثاني فهو يخص الإنسان المكرّس للشرّ والضلال وهو عرضة للغضب واللعنة الإلهية، وبهذا "نجد في التضاد المذكور سابقا بين الذين أنعمت عليهم والمغضوب عليهم تمييزا حاصلا منذ الأزل ولا حيلة لنا فيه، وأقصد بذلك قضاء الله وقدره الذي يُقدّر جزءا من الشرّ للخير، وجزءا آخر للشر. ولكن الصلاة المرفوعة إلى الله أو الابتهال لن يكون له أي معنى إذا لم يكن هناك أمل للمبتهل في أن يكون من عداد الأخيار، أو خوف من أن يرمى مع الملعونين والأشرار"[32]

يتبين إذن من خلال هذا المثال كيف يفكك الباحث أجزاء الخطاب ويبحث في جزئيات نص السورة ويقف في حدود دلالة العبارة والأبعاد التي تخرج إليها متجاوزا كل السياق وكلام المفسرين الأوائل؛ ومن هنا نصل إلى أن الباحث محمد أركون يدعو الى تأسيس مشروع فكري جديد في الأمة الإسلامية عامة، والى حداثة فكرية حقيقية واعية تتجاوز الرؤية التاريخية الخطيّة والإيمان التقليدي وضرورة الابتعاد عن آليات التقديس، وخلع الهوية المنغلقة والصبغة الأنطولوجية التي سيطرت على العقل الإسلامي، وإعادة النظر في المسلمات والسعي إلى تفكيك هذا اللامفكر فيه داخل العقل العربي والفكر الإسلامي عامة وتحديثه، وذلك بتوظيف المناهج النقدية المختلفة ويمثل التأويل جوهر مشروعه في سياق محاولته بناء تأويل جديد للظاهرة الدينية لمسايرة الواقع الراهن للإنسان المعاصر.

مراجع البحث:

1-الأثر المفتوح، أمبرطو ايكو، تر: عبد الرحمن بوعلي، الطبعة الثانية، دار الحوار، سوريا،2001.

2-الفكرالإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، تر: هاشم صالح، الطبعة الثانية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996.

3-القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر:هاشم صالح،(دط)، دار الطليعة، بيروت،2005.

4-استراتيجية التأويل، محمد بوعزة، الطبعة الأولى، دار الآمان، المغرب، 2011.

5-تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هاشم صالح، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.

6-فلسفة التأويل، هانس غيورغ،غادامير، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر 2006.

7-قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون، تر: هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت لبنان، 1998.

8-كتاب اللغة والتأويل-مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية، عمارة ناصر، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، دار الفارابي، الجزائر، 2007.

9-من النص إلى التأويل، أبحاث في التأويل بول ريكور، تر: محمد برادة، حسان بورقيبة، الطبعة الأولى عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، القاهرة، 2001.

10-نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، صلاح اسماعيل، (دط)، الدار المصرية السعودية، القاهرة ،2005.

11-Umberto Eco,les limites de l'interprétation, Bernard Grasset, paris, 1992.

المجلات:

-1عمر مهيبل، هانز جورج غادامير، خطاب التأويل، خطاب الحقيقة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، ع: 112-113، بيروت، 2000.

-2عالمية هرمنيوطيقا جادامير، محمد شوقي زين، تر: كاميليا صبحي، مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، العدد 59، مصر، ربيع 2002.

3-قراءة في فكر محمد أركون، مخلوف بشير، مجلة الحوار الثقافي، العدد ربيع وصيف دار AGP، جامعة مستغانم، الجزائر، 2012.

المواقع الاليكترونية:

-رشيد بوطيب، أطروحات الراحل محمد أركون-الإصلاحية، موقع قنطرة2010 https://ar.qantara.de/centent Hrwht-Irhd-mhmd-rkwn-Islhy-mhmd-rkwnlnqd-Imzdwj.

الهوامش والإحالات.

* الهرمنيوطيقا (herméneutique) مشتقة من كلمة هرميس (hermés) الذي يمثل في الميثولوجيا اليونانية الوسيط بين الآلهة والبشر.(يراجع: عمارة ناصر، كتاب اللغة والتأويل- مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية)

فالهرمنيوطيقا هي فن التأويل، وقد كان التأويل في الأصل مقتصراً على تفسير وترجمة الكتاب المقدس (مشروع قديم أنشأه آباء الكنيسة). ويسعى التأويل إلى الرجوع إلى المصادر الأصلية قصد الحصول على فهم جديد للمعنى الذي ظل محل تحريف كما هي الحال بالنسبة لكتاب الإنجيل.

وأورد ابن منظور في لسان العرب عدة معان يتسع لها مصطلح التأويل، فهو يأتي بمعنى التدبير والتقدير والتفسير.

[1]- ديفيد جاسير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى 2007، ص16.

[2] -محمد شوقي زين، عالمية هرمنيوطيقا جادامير، تر: كاميليا صبحي، مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، العدد 59، مصر، ربيع 2002، ص 154.

[3] -هانز جورج غادامير، خطاب التأويل، خطاب الحقيقة، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص40.

[4]- هانس غيورغ، غادامير، فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر 2006، ص25.

[5]- بول ريكور، من النص إلى التأويل، أبحاث في التأويل. تر: محمد برادة، حسان بورقيبة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، القاهرة، الطبعة الأولى 2001، ص25.

[6]-Umberto Eco ,les limites de l'interprétation , Bernard Grasset, paris, 1992,p :22.

[7]–صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية، (دط) القاهرة ، 2005، ص28.

[8]–المرجع نفسه، ص:20.

[9]– محمد بوعزة، إستراتيجية التأويل، دار الآمان، الطبعة الأولى، المغرب، 2011، ص ص61–62

10–أمبرطو ايكو، الأثر المفتوح، تر: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، الطبعة الثانية، سوريا 2001، ص:40

* تتجلى أراء وأفكار محمد أركون ومواقفه في الموضوع من خلال كتاباته المختلفة التي كتبت باللغة الفرنسية وترجمت أكثرها إلى العربية ونذكر منها: "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" "الإسلام بين الأمس والغد "، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، " تاريخية الفكر العربي الإسلامي "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، "من الاجتهاد إلى نقد العقل الاسلامي "،"معارك من أجل الأنسنة في السياقات الاسلامية"...إلخ

[12]–ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت،1996ص :31

[13]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1996، ص:16

[14]–يختلف مفهوم التاريخية(l'historicité)عن مفهوم(l'historicisme) فالأول لا يدّعي التنبؤ بأي اتجاه مسبق للتاريخ، أما الثاني، فينظر إلى التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفا.

[15]– مخلوف بشير، قراءة في فكر محمد أركون، مجلة الحوار الثقافي، العدد ربيع وصيف 2012، دار AGP جامعة مستغانم، الجزائر، 2012، ص:10.

[16]–محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص:17.

[17]–المرجع نفسه، ص:16-17.

[18]–محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1998، ص:7

*السياج الدغمائي: مصطلح من نحت محمد أركون ويقصد به الأنظمة المشكلة للعقائد الايمانية الخاصة بكل دين والتي بقيت في منأى عن كل تفحص نقدي أو علمي بسبب سيطرة النظرة الإيمانية التقليدية.

[19]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص:18.

[20]–رشيد بوطيب، أطروحات الراحل محمد أركون–الإصلاحية، موقع قنطرة2010، https://ar.qantara.de/centent Hrwht-Irhd-mhmd-rkwn-Islhy-mhmd-rkwnlnqd-Imzdwj.

[21] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ص11.

*–العلمانية في تصور أركون لا تعني القضاء على الدين وإنما وضع للغزوّ الذي يقوم به الخطاب العقائدي للمجتمع.

*الاسلامسات الكلاسيكية هي خطاب غربي حول الإسلام (l'islamologie) أي الخطاب الديني الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام.

22 –محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ص:52.

[23] – المرجع نفسه، ص:53.

[24]–محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ص:55.

[25]–محمد عبد الله الطوالبة، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، Thaqafat.com/2016/11/68935

[26]– محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت ،1996، ص89.

[27]–محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ،2005، ص:142.

[28] –المرجع نفسه، ص:117(ينظر في تعليقات محمد أركون في الهامش).

[29] –محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ص 120.

[30] –المرجع نفسه، ص120.

[31]– المرجع نفسه، ص143.

[32]–المرجع نفسه، ص144.