القراءة التجديدية للنص الديني في الفكر العلماني:

بحث في آليات التأويل وتعددية القراءة في فكر أركون نموذجا

د. زهرة الثابت (كلية الآداب والعلوم الإنسانية -القيروان/ تونس)

الملخّص

مثل النص القرآني نصا مشكليا بامتياز لأن الحضارة الإسلامية إنما هي حضارة نص. وعاش العرب المسلمون منذ انقطاع الوعي ما يسمى باللحظة التأويلية لأن القرآن كان نصا غامضا يحتمل التأويل، لذلك تباينت مقاربات هذا النص المقدس بين مقاربة تمسكت بظاهر النص وأخرى تجديدية حداثية حاولت أن تلج بواطن هذا النص بالاستئناس بعلوم العصر الحديثة. ويعتبر محمد أركون نموذجا باهرا للقراءة التجديدية لنص الوحي الإسلامي. وتروم هذه الورقة العلمية الوقوف عند خصائص القراءة العلمية عند هذا المفكر وتبين آليات التأويل الممكنة لقراءة نص الوحي الإسلامي من أجل إماطة اللثام عما غمض فيه.

الكلمات المفاتيح: محمد أركون –التأويل – القراءة – القرآن الكريم.

Renewal reading of the religious text in secular thought:

a study of the mechanisms of interpretation and the plurality of reading in the thought of Arkuon as a model

Absract

Like the Qur'anic text, a problematic text par excellence, because Islamic Civilization is a civilization of text. Since the interruption of revelation, the Muslim Arabs have lived the so- called interpretive moment because the Qur'an was a vague text that could be interpreted. Therefore, the approaches to this sacred text varied between one that adhered to the apparent meaning of the text, and a modernist approach that tried to penetrate the interiors of this text by drawing on modern sciences.Muhammed Arkoun is considereda briallant model for reading the renewal of the text of the islamic revelation . In addition, this scientific paper aims to stand at the characteristics of scientific reading of this thinker and to show the possible interpretation mechanisms for reading the text of the islamic revelation in order to unmask what was hidden in it.

Keywords: Muhammed Arkoun – interpretation – reading – Holy Coran.

"إن الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص المقدس من جهة أخرى". (نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي 1998، ص.9)

المقدمة

ظل النبش في التراث الإسلامي من أوكد المسائل التي أرقت المفكرين العرب، لأنه بات من اليقين أن لا سبيل إلى النهوض والالتحاق بركب الحضارة ما لم تقع إعادة قراءة هذا المخزون الموروث من الأدب واللغة والبلاغة والفلسفة والخطاب الديني قراءة نقدية حصيفة تأخذ بعين الاعتبار الواقع المعقد وتطوره وتنفتح "**باستمرار على الممكن والمستبعد وحتى الممتنع وبل الممنوع**"[i].

وكان النظر في النص المقدس من أهم مشاغل الفكر الحداثي لأن الحضارة الإسلامية حضارة نص، وقد تباينت المواقف إزاء هذا النص بين موقف سلفي متشبث بقدسية النص الديني، وموقف علماني ثمن العقل فكرسه لفهم الخطاب الديني فهما سليما بتنزيله في سياقه التاريخي وقراءته باعتباره نسقا من العلامات التي لابد من فك شفرتها، لأنه هناك فقط ينطوي المعنى المضمر الخفي. وهي قراءة لن تستقيم إلا بإدراك مثلث المؤول والمؤول له والنص.

وقد كان محمد أركون من أهم العلمانيين – إلى جانب محمد عابد الجابري ونصر حامد أبي زيد وطه عبد الرحمان بدر وعلي حرب وغيرهم كثير – الذين أولوا العملية التأويلية أهمية كبيرة باعتبارها المفتاح الأمثل لقراءة تجديدية للنص الديني المقدس وهومن الذين انتحوا سمت الفكر الغربي فاستفادوا من أفكار شيلارماخر(1843 م)وديلثاي وثمنوا جهود غادمير وبول ريكور لأنهم أيقنوا أن المعضلة الأساسية تكمن في "**كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟**"[ii].

واستقر "أركون" على حقيقة مؤداها أن القرآن يمثل المرجعية العليا التي تحدد للمسلمين الخطأ والصواب والحق والشرعي، لذلك يغدو من الضروري قراءة هذا النص قراءة علمية وتأول معانيه، لأن منتهى ما يصبو إليه هذا المفكر"**أن يقتنص أو يفتتح فضاء جديدا للتحري العلمي عن الظاهرة القرآنية**"[iii]. ولا سبيل إلى تأول الخطاب القرآني إلا بأنسنته ورفع طابع القداسة عن النص، ومن ثمة قراءته بالبحث عن أوجه المجاز

فيه والكشف عن البعد الأسطوري أو العجيب المدهش وتقفي معاني النص الدنيّة والقصيّة. غير أن هذه الآليات التأويلية من شأنها أن تفسح المجال لتعدد قراءة نص الوحي الإسلامي، فإذا بهذا النص خطاب يستوعب المنهجية الدلالية الألسنية، والمقاربة التاريخية والمقاربة الأنتروبولوجية وغيرها من القراءات.

فما كنه العملية التأويلية عند أركون؟ وماهي آلياته في الكشف عن معاني الخطاب الديني المتوارية؟ وكيف كانت هذه الآليات سببا في تعدد القراءات؟ وإلى أي مدى وفق أركون في مشروعه التأويلي؟

1. في مفهوم التأويل

✓ **التأويل لغة:** إن استكشافا للقواميس وجوسا لحقيقة التأويل يحيلنا على أن هذا المصطلح مصدر من "**أول الكلام وتأوله: دبره وقدره. وآل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه. والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، والتأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه**"[iv]. ويضيف صاحب اللسان أن التفسير يراد به الإبانة والتوضيح وأنه يختلف عن التأويل في كونه يعني "**كشف المراد عن اللفظ المشكل**"[v] في حين أن التأويل هو "**رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر**"[vi].

✓ **التأويل اصطلاحا:** التأويل (Herméneutique) أو الهرمينوطيقا هي لفظة تعود إلى الفعل اليوناني (hermeneuein) الذي يعني ثلاثة معان:

- عبر عن فكره بواسطة الكلام
- عرف شيئا ما وأشار إليه وعرضه
- أول وترجم[vii]

ولعل ما يعضد هذه المعاني أن هذا المصطلح في الأسطورة وثيق الصلة برسول الآلهة وحامي التجارة "هرمس" الذي كان يتولى إيضاح ما غمض بل ترجمته. فكان المؤول والمترجم.

وتترجم عادة الهرمينوطيقا ب"فن التأويل" ويقصد بها فن تأويل النصوص وتفسيرها بتحليل بنيتها الداخلية وقراءة المضمر والثاوي بين سطورها. وقد اتصل هذا المصطلح في أصله الإغريقي بقراءة الأعمال الشعرية

والأعمال النثرية وصنوف الأعمال الفنية والقصص الأسطورية والأحلام ومختلف الأشكال الأدبية وسبل فهمها وتفسيرها[viii]. فمفهوم التأويل إذن قديم إذ هو قد راج في الأوساط الفلسفية حتى أن أرسطو قد أكد على قيمته في إحدى كتبه الموسومة ب(Peri Hermeneias) وشاع عند الإغريق أن قول شيء ما عن أمر ما هو في حد ذاته تأويل[ix] .

بل إن أرسطو يعتبر أن المنطق أساسه الجوهري التأويل لأنه ينهض على توسعة المعنى. ويعتبر"غادامير" أن أرسطو هو "**أول من وضع معالم التجربة التأويلية داخل مذهب القانون من خلال مناقشته لمشكل القانون الطبيعي ومفهوم ال(epikeia) في (الأخلاق إلى نيقوماخوس)**"[x]، ويضيف أيضا أن كلمة "هيرمينوطيقا" قد ظهرت في بداياتها عنوانا لإحدى كتب دانهاور سنة 1654 للميلاد[xi]، ثم اتصل هذا المفهوم بعلم اللاهوت بعد أن عاشت الكنيسة صراعا بين تاريخ الخلاص اليهودي وخلاص السيد المسيح فأضحى هذا المصطلح دالا على "**فن تأويل وترجمة الكتاب المقدس(الأسفار المقدسة) بدقة**"[xii].

وبذلك أصبح مصطلح التأويل وثيق الصلة بقراءة النصوص اللاهوتية والنصوص المقدسة المنطلقة من "**تواز أو موازنة بين معنيين: المعنى الحرفي وهو العهد القديم والمعنى الروحي وهو العهد الجديد وقد تجاوز هذه الثنائية إلى ثلاثية فرباعية وهي: أن النص يحتوي على المعنى الحرفي أو المعنى التاريخي والمعنى الأخلاقي والمعنى الصوفي أو المعنى الروحي، أو على أربعة وهي: المعنى الحرفي والتمثيلي والخلقي والغيبي**"[xiii]. هكذا إذن بات التأويل موصولا بقانون النص التوراتي وقراءة مماثلة لشرح التوراة لكن هل ستظل الهرمينوطيقا حبيسة هذا النص أم أن معنى التأويل سيتسع لسياقات ثقافية أخرى؟ لعل الظفر بالإجابة المقنعة عن مثل هذا التساؤل لن تكون إلا بتتبع سيرورة هذا المصطلح وتطوره من الغرب إلى حين أن استعاره المفكرون العرب.

•**التأويل عند الغرب:** منذ عصر النهضة وانطلاقا من القرن الثامن عشر خصوصا سيصبح مصطلح "الهرمينوطيقا" دالا على فن قراءة النص وكشف معانيه المتوارية أيّا كان نوع النص. بل إن هذه القراءة ستتجاوز المجال الديني لتتصل بمجالات علم النفس والاجتماع والأنتروبولوجيا والتاريخ وبقية العلوم الإنسانية.

وربما يعود الفضل إلى "شليرماخر" (Schleiermacher) (1768 – 1834) في توسيع مفهوم "الهرمينوطيقا" إلى ما وراء نطاق اللاهوت. فهو قد اعتبر أن التأويلية هي "**فن تجنب سوء الفهم**"[xiv]، لأنه كان يعتقد أن مشكل التأويل وثيق الصلة بالقدرة على الفهم وأن "**المؤلف يمكن أن يُفهم فهما حقيقيا فقط عبر الرجوع إلى أصل فكره**"[xv]. ومن ثمة رأى هذا المفكر الألماني أن عملية التأويل رهينة أمرين اثنين: هما التأويل القواعدي والتأويل النفسي[xvi]. يقول غادامير في هذا السياق: "**يضع شليرماخر التأويل النفسي جنبا إلى جنب التأويل القواعدي وهذه هي مساهمته الأميز**"[xvii]. أما المحدد الأول فيراد منه فهم معنى النص انطلاقا من لغته وجمله وتراكيبه النحوية والمحدد الثاني يقصد به التعرف على حياة المؤلف والدوافع التي أملت عليه الكتابة، أي تنزيل الأثر في سياقه التاريخي الذي ينتمي إليه.

غير أن هذا المنهج في التأويل لم يكن ليقنع رفيق درب شليرماخر في"فن التأويل الرومنطيقي" وهو ديلتاي (Dilthey) (1833 – 1911) الذي صاغ في هذا المضمار دراسة وسمها ب"أصل الهرمينوطيقا" وقد ظهرت عام 1900 م ويذكر "بول ريكور" أن "**مشكلة ديلتي كانت تتمثل في إعطاء علوم الروح صلاحية تقارن بصلاحية علوم الطبيعة وذلك في عصر الفلسفة الوضعية**"[xviii]، وهو يمثل المنعطف النقدي الحاسم في تاريخ الهرمينوطيقا لأنه تجاوز سؤال: كيف نفهم نصا ما؟ إلى سؤال: كيف يمكن أن تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ وميزة دلتاي أنه أقحم مفهوم التجربة في العملية التأويلية وميز بين نوعين من التجربة "**التجربة المعيشة التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية والتجربة العلمية التي تخص علوم الطبيعة وهذه التجربة تتمتع بطابع العلمية الذي يجعل من التجربة المعيشة والتجربة الممارسة وجهين لنفس الحقيقة**"[xix]. واستقر ديلتاي على حقيقة مؤداها أنه من خلال الهرمينوطيقا فقط نستطيع قراءة التاريخ واستيعابه، فتجاوز "**المعرفة المطلقة على التاريخ ليقرر معرفة تاريخية ومتجذرة في تجربة الحياة. وكل من الدين والفن والفلسفة والعلم والمنطق هي عبارة عن تجارب حيوية واستعمالات تعبر عن الطابع الخلاق وتجليات الحس التاريخي**"[xx].

لكن "فن التأويل الرومنطيقي" كما رسم معالمه شليرماخر وديلتاي لم يقنع أتباعهما من المفكرين الفلاسفة أمثال هانس غيورغ غادامير(H.G.Gadamer) الذي دعا إلى انفتاح الذات على الآخر وصاغ مصطلح "الفهم" بعد أن انتقد تاريخ الهرمينوطيقا بدءا من شليرماخر وديلتاي وصولا إلى عصره. فميز بين نوعين :

الفهم الجوهري وهو فهم محتوى الحقيقة التي تنكشف بقراءة النصوص والفهم القصدي وهو فهم مقاصد المؤلف وأهدافه[xxi]. وحلل غادامير عملية الفهم فبحث عن الحقيقة في الفن والتاريخ والفلسفة واعتبر أن قيمة الفن مثلا لا تكمن في المتعة الجمالية بل في المعاني التي يرشح بها العمل الفني، وهي معان خلقتها العلاقة الجدلية بين المتلقي والعمل الفني. إذ فهم هذا العمل يضحي جزءا من فهم الذات، فيكون التفاعل بين التجربة الذاتية والحقيقة التي يجسدها العمل الفني.[xxii] وانتهى إلى فكرة مهمة مؤداها أن بلوغ اليقين مطلب عزيز المنال لأن"**الفهم يبقى دائما فهما مفتوحا أو تحسينا متواصلا لمعرفتنا بالعالم**"[xxiii].

وإذا كان تصور غادامير للهرمينوطيقا على هذا النحو فإن بول ريكور يعتبر أن التأويل هو نتيجة حتمية لفعل القراءة لأن "**النص غير منغلق على نفسه بل ينفتح على شيء آخر. والقراءة تعني في كل فرضية ربط خطاب جديد بخطاب النص، هذا الربط لخطاب بخطاب يشي في صياغة النص ذاتها بقدرة أصلية على الاستئناف التي هي ميسمه المفتوح. والتأويل هو النتيجة الملموسة لهذا التسلسل والاستئناف**"[xxiv]. بل إن ريكور يذهب إلى أن مهمة المفسر النفاذ إلى باطن النص وتقصي معناه "**الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر**"[xxv]. والطريف في نظرية ريكور التأويلية أن غاية الهرمينوطيقا هي تفسير الرموز، وهو يعتبر التأويل الرمزي مهما لأنه "**يمثل جزءا من فهم الذات لذاتها ومن فهم الكائن**"[xxvi] لذلك يميز ريكور بين طريقتين للتعامل مع الرموز: الأولى اعتبار الرمز نافذة نطل معها على المعاني، وهذه الطريقة يمثلها بولتمان وأطلق عليها ريكور تسمية (Dymythologizing). والطريقة الثانية يمثلها كل من فرويد وماركس ونيتشه وقد سماها ريكور ب (Dymystification)، وهي تتعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يمكن الوثوق بها لأن الرمز "**في هذه الحالة لا يشف عن المعنى بل يخفيه ويطرح بدلا منه معنى زائفا**"[xxvii].

وجليّ في كتابات ريكور أنه يهتم بقيمة الإنسان فاعلا ومنفعلا لأن الوجود الإنساني له معنى عنده، لذلك فإن الانفتاح على النص ينبغي أن يكون انفتاحا على عوالم متجددة لحياة الإنسان لا بحثا عن نوايا كاتب النص الخفية. وشرف القارئ المؤول في العملية التأويلية تحقيق ذاته من خلال فعل القراءة واتخاذ مسافة فاصلة بينه وبين النص المقروء. هكذا إذن بات التأويل عند فلاسفة الغرب مشغلا فكريا مهما أبان على أن النص الديني احتل مكانة أساسية في الفكر، بل إن تقصي حقيقته شكلت معضلة حضارية لن تكون

أعقد من معضلة فهم القرآن عند المفكرين العرب الذين وطنوا النفس على كنه حقيقة هذا النص تأسيا بمفكري الغرب وطرقهم العلمية فكيف فهم العرب قضية التأويل؟

•**التأويل عند العرب/ أو ارتحال المصطلح من التفسير إلى التأويل:** لم يكن التأويل مصطلحا غير مألوف في الأوساط العربية المسلمة. فهو المفهوم الذي تواتر ذكره في القرآن سبعة عشر مرة وقد أريد به في البدء معنى التفسير كما هو الشأن مع الطبري أو صرف اللفظ عن ظاهر معناه وهو ما سماه البعض تأويلا. غير أن هذا المفهوم لم يتبلور بشكل واضح إلا مع المعتزلة تليها الأشعرية ممثلة في الغزالي الذي وضع قانونا في التأويل ثم أكد هذا التصور الرازي في كتابه "نهاية العقول في دراسة الأصول" ليبلغ أمر التأويل ذروته مع ابن رشد الذي تشدد في إرساء قواعده، واعتبر أن التأويل هو "**إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة اللسان العربي في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي**"[xxviii]. غير أن المفكر العربي حاول كسر طوق ثنائية النقل والعقل التي ظل الفكر مشدودا إليها ليستحيل التأويل دالا على حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر.

وقد تباينت في هذا السياق مواقف المفكرين العرب الذين اطلعوا على تراث الفلسفة التأويلية فهذا "نصر حامد أبوزيد" يعرف التأويل بكونه "**فعالية ذهنية استنباطية**"[xxix] تتطلب النظر إلى النص من زاويتين: "**الزاوية الأولى، زاوية التاريخ بالمعنى السسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص. والزاوية الثانية زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل – أو بالأحرى إعادة تأويل – تلك النصوص**"[xxx].

أما "علي حرب" فيعرف التأويل بكونه "**صرف اللفظ إلى معنى يحتمله إنه انتهاك للنص وخروج بالدلالة ولهذا فهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة وبه يكون الابتداع والتجديد أو الاستئناف وإعادة التأسيس ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ فيه كل ما يريد أن يقرأه**"[xxxi]. ويعتبر علي حرب التأويل عملية اكتشاف حقيقة لا يمكن القبض عليها ورسم حدود لا نهاية لها لأنه فيض من المعاني التي لا يمكن حصرها. فهو القائل: "**إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة وأن كل تأويل هو**

إعادة تأول أو يعني كما في الحالة الإسلامية أن الوحي لم يقل فيه مرة واحدة وفي مطلق الأحوال فإن التأويل ينبني على الفرق والتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب أو يكون التأويل نهائيا"[xxxii].

غير أن القراءة الأركونية تظل من أهم الإسهامات العربية الحديثة في فهم النص الديني، وهي قراءة تخطى فيها صاحبها الأطر التي طرحها المستشرقون في قراءة التراث الإسلامي حينما أكد على ضرورة عقلنة الإيمان والكف عن اعتبار نص الوحي الإسلامي نصا مقدسا متعاليا فهو القائل: "**إذا ما استمررنا في النظر إلى القرآن كنص ديني متعال، أي يحتوي على حقيقة تجعل حضور الله حاضرا، فإننا لا نستطيع عندئذ أن نتجنب مشاكل التفكير الثيولوجي والبحث الثيولوجي. فالثيولوجيا ليست محصورة بالمفتي أو الإمام أو الشيخ. الثيولوجيا تعني عقلنة الإيمان، كما أنها تعني أيضا تلك المجابهة القائمة بين نظام المعرفة السائدة في فترة معينة والمشاكل التي تطرحها آلية اشتغال نص ديني أو تراث ديني، أي أنها تعني المجابهة القائمة بين التراث والتاريخ وتطرح مشكلة الحداثة والإجابة عن مشاكل الحاضر بطريقة معقولة تراعي التطور والتغير وهذا ما فعله المتكلمون المسلمون في الفترة الكلاسيكية"**[xxxiii].

وهذا ما دفع أركون إلى قراءة النص الديني وإعادة تأول معانيه بالاستناد إلى جملة المعارف والعلوم الإنسانية الحديثة وميز بين مرحلتين أساسيتين في فهم النص الديني: الأولى الحالة التأويلية تلك التي يسبق فيها الإيمان الفهم والثانية الدائرة التأويلية تلك التي تجمع بين الإيمان والفهم. يقول أركون في هذا الصدد: "**نحن نعلم أن الاعتقاد والفهم هما اللذان يشكلان جدلية الدائرة التأويلية، أي أن نفهم لكي نؤمن، وأن نؤمن لكي نفهم في داخل هذه الدائرة فنموضع كل فعاليات الروح**"[xxxiv]. ويستشف من هذا أن التأويل بات عند الباحثين العرب حاجة أكيدة لأن إدراك حقيقة النص الديني أضحى أمرا مستحيلا. لذلك انبرى أركون متصفحا هذه المدونة باحثا عن شتى السبل لفهم النص واسكناه معانيه القصية. فماهي الآليات التي توسلها في هذا الغرض؟

2. في آليات التأويل

استقر أركون على حقيقة مؤداها أن فهم النص الديني بات من المشاغل الأكيدة التي ينبغي التفكير فيها لأن ما يجمع المسلمين كامن في ذات النص وفي معانيه التي لن تدرك إلا بالعملية التأويلية "**باعتبار**

التأويل العملية الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر"[xxxv]. لذلك عمد أركون إلى فهم هذا النص انطلاقا من معطيات عديدة حصرها في مفاهيم الأسطورة والمجار والمتخيل لأن التفكير الأصولي في نظره يفتقر إلى مثل هذا الجهاز المفهومي الذي يغدو ضروريا في البحث العلمي المعاصر[xxxvi] وفي دراسة اللامفكر فيه.

◆ **الأسطـــــورة:** يذكر "مرسيا إلياد" أن الأسطورة هي القصة التي "**تروي تاريخا مقدسا، حدثا بدئيا جرى في بداية الزمان"**[xxxvii]، وهي مكون أساسي من مكونات الدين لأنها تشكل "**التعبير الأرقى والأصدق عن الحقيقة"**[xxxviii]. وقد تنبه أركون إلى أهمية هذا المعطى لأنه يشف عن معاني عميقة ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان. ثم إن الأسطورة قد رفضتها النزعة العلمية الوضعية وغيبها التفكير الأصولي لذلك ألح عليها أركون رغبة منه في تجاوز الفهم الدوغمائي للنص الديني، كما إنها تضطلع ب"**قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة"**[xxxix].

وقد حدا الأمر بأركون إلى اعتبار "القرآن" خطابا ميثيا من ذلك مثلا إقراره أن "قصة أهل الكهف" مثلا هي قصة أسطورية "**أي قصة تعتني بعبقرية التشكيل والتركيب والإبداع والمقدرة على الإحياء وتقديم العبرة للناس أكثر من عنايتها بمطابقة الواقع والتاريخ"**[xl]. واعتقاده أيضا أن النفس الأسطوري حاضر بشكل واضح وجلي في سير الصحابة إلى حدّ أضحت معه الأسطورة عنصرا فاعلا في رسم ملاح شخصيات نموذجية مقدسة تتعالى عن شروطها التاريخية وعن حقيقة واقعها. يقول أركون في هذا السياق:" **إنما نريد أن نبين كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة على سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت قد عمت حقيقة المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث بشكل أقوى مما فعلته المعطيات والأحداث التاريخية الواقعية التي حصلت بالفعل"**[xli].

ويميز أركون بين صنفين من الأسطورة: الأسطورة المثالية التي تؤمّن وظفتي التقديس والترميز، فهي: "**تلخص بواسطة التعبير النموذجي والرائع عن المعنى التصرفات المثالية والشخصيات الرمزية المقدمة للاستبطان والتقليد من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة. وبالتالي فإنها أي الأسطورة المثالية تؤدي دورا أساسيا لا يعوض... دور ابتكار القيم التي تشكل العصب الروحي والأخلاقي للجماعة أو الطائفة بواسطة التطبيقات المستمرة التي تتلقاها في الوجود اليومي لكل شخص وللجميع"**[xlii]. أمّا الصنف الثاني

من الأسطورة فهو الأسطورة الخرافية التي تشير إلى "**التوسيعات والتحولات والانحرافات التأويلية والتقنيعات التنكرية التي تتعرض لها الأساطير المثالية التأسيسية في السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتغيرة**"[xliii]. وتبدو هذه الأسطورة في زعم أركون مهمة لأنها منشأ الإيديولوجيا التي ستفرض على الجماعات الإجتماعية.

- **المجـــــاز:**

لاشك أن المجاز مبحث وثيق الصلة باللغة وبعلم البلاغة أساسا، وربما كان عبد القاهر الجرجاني(ت.471 هـ) من أهم البلاغيين الذين اهتموا بهذا المبحث حينما ميز بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي[xliv] معتبرا التأويل الوجه الآخر للمجاز. وانتهى به التفكير في التأويل "**إلى مقولة تصنيفية تتحدد على أساسها الفروق الدقيقة للأنماط البلاغية فالفارق بين الاستعارة التحقيقية والاستعارة التخييلية مثلا فارق في درجة التأويل المطلوبة في كل منهما للوصول إلى الدلالة والنفاذ إليها**"[xlv]. والمجاز أيضا مبحث موصول بالنص الديني(القرآن)، إذ طالما خاض فيه المفسرون العرب القدامى حينما تأولوا صفات الله. فكان للأشاعرة وأهل السنة حضورهم البارز في الرد على المعتزلة الذين اعتمدوا على الأدوات البلاغية وخاصة منها المجاز آلية هامة في التأويل.

غير أن أركون يتخذ المجاز آلية من آليات التأويل على اعتبار أن التأويل هو الوجه الآخر للمجاز. بل يذهب إلى القطع بأن النص القرآني هو نص مجازي لتوفره على الاستعارات والتشابيه وضرب الأمثال. ونبه من مغبة أن تختزل قيمة المجاز في كونه حلية للخطاب الديني، فتصبح وظيفته جمالية فنية بالأساس، وذاك ما يكرس الفهم السطحي للنص. فالأحرى إذن أن يمتلك المجاز طابعا ابستيمولوجيا ليفتح آفاق المعنى.

- **المتخيـــــل:** يحتل المتخيل مكانة رئيسة لدى أركون لكونه قادرا على إنتاج المعنى وبلورة الحقيقة لكل جماعة بشرية. ثم إنه قد أقصته العقلانية لأنه خطأ ووهم وخرافة[xlvi]. ويميز أركون بين نوعين من المتخيل:

  - المتخيل الديني: وهو جملة الشعائر والعقائد التي يقرها النص التأسيسي والتي من الواجب الإيمان بها واعتبارها حقيقة لا يمكن التغاضي عنها.

- المتخيل الاجتماعي: وهو عبارة "**عن تركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار والقوى والتصورات المهيمنة مع دعامات وجودية متكررة. وهو يتغذى من الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي أي على القيم المحورية التي تحدد هوية كل فئة من الفئات الاجتماعية**"[xlvii]. ويعتبر أركون أن المتخيل يحتل مكانة مهمة في الوعي الجماعي لذلك يحسن أن تهتم به العلوم الإنسانية. كما أشار أيضا إلى أن المسلمين قد حطوا من قيمة الخيال على الرغم من اهتمام القرآن به، فهو القائل: "**إن القرآن يحفز على الفكر كما يحفز على الخيال، ولكن للأسف فإن عمل المخيال كان قد سفه في الإسلام كما في اليونان الكلاسيكية وكما في الغرب عن طريق العقل المعقلن**"[xlviii]. وينتهي أركون إلى أن المتخيل عنصر مكمل للعقل وفاعل في فهم النص الديني.

هكذا تغدو الأسطورة والمجاز والمتخيل أسلحة أركون الضرورية في مقاربة النص الديني، وهي وسائل لا شكّ أنه استلهمها من إسهامات رواد الفلسفة التأويلية والأنتروبولوجيين ومن أفكار ريكور خاصة مما سيفسح المجال أمامه إلى قراءة النص الديني من زوايا نظر متعددة. فماهي مداخل أركون في قراءة النص الديني؟

3. تعددية القراءة

للقراءة صلة وطيدة بالكتابة، بل هي ضرورية لاستشفاف معاني النص. فكلاهما مكمل للآخر إذ:" **الفعل الإبداعي لحظة غير مكتملة في العمل الأدبي، لأن عملية الكتابة تفترض عملية القراءة كتلازم جدلي، وهذان الفعلان المترابطان يتطلبان فاعلين مختلفين هما المؤلف والقارئ**"[xlix]. فلا قوام للنص إذن بدون القراءة، وهي القادرة على فك شفرات المادة المكتوبة وكشف أسرار النص حينما يلتقي النص المكتوب بالقارئ الذي يحاوره ويعمد إلى فهمه فيكون التأويل. وعليه إذن فالقراءة سبيل التأويل، بل هي ضرورية لأنها تغري القارئ بإتيان النص وتجره إلى عالم التأويل جرا. فيخترق طبقات النص التحتية بعد أن أجال النظر في النص المقروء ليعقد صلة حسية معه ويمسي التأويل حينئذ كتابة للبياضات التي لم يكن بوسع القراءة الحسية التقاطها وكتابة نص غائر مضمر لم يخلق بعد.

ويعتقد أركون أن النص القرآني هو نص التأويل بامتياز، وهو النص الذي ينهض على الأماكن الشاغرة ويتضمن معطيات اللغة والأسلوب والمجاز والأسطورة التي تساعد على تفاعل القارئ مع النص وإنتاج

معانيه، وتساعده أيضا على التخلص من تلك القراءة الدوغمائية التي سيجت الفكر المسلم لقرون طوال. لذلك كان لابد في هذا التفاعل مع هذا النص المقدس من الانفتاح على علوم الغرب المتنوعة كعلوم اللسان والتاريخ والأنتروبولوجيا وغيرها من المعارف، لأن القراءة حسب أركون" **عملية معرفية شاملة تجمع بين التحليل والتساؤل التاريخي والتدبير الفكري لاستخراج الجدلية الكامنة بين الحقول الثلاثة على الشكل التالي:**

اللغة ⟷ التاريخ ⟷ الفكر ⟷ اللغة"[i]

وبناء على هذا التعريف يميز أركون بين ثلاثة أنواع من القراءات في التفاعل مع النص القرآني هي: القراءة السيميائية/ الدلالية اللغوية، والقراءة التاريخية السوسيولوجية، والقراءة التيولوجية[ii]. إذ ثبت لدى هذا المفكر أن آليات التأويل التي عرضنا آنفا (المجاز، الأسطورة) هي "**الضامن الوحيد للفهم الموضوعي المنفلت من قبضة الإسلاميات الاستشراقية التي تحاول حرمان العقل من قراءة النص القرآني**"[iii]، وهي الكفيلة أيضا بقراءة نص الوحي الإسلامي قراءات متعددة ومختلفة اختلافا بينا عن تلك التي خلفها الأسلاف. يقول أركون في هذا المضمار: "**كنت قد بينت كيف أن الدراسة الحديثة (أو المعالجة الحديثة) للمجاز والرمز والأسطورة تتيح لنا القيام بقراءات أخرى للقرآن مختلفة جدا عن كل تلك القراءات التي خلفها لنا التراث التفسيري الكلاسيكي**"[iii].

✓**القراءة السيميائية:** يعتبر أركون أن المدخل السيميائي مهم في قراءة النص الديني وفهمه لأنه يحرر المرء من أسر النص وسلطته، فيخلق مسافة فاصلة بينه وبين هذه المدونة التي يقرأ، يقول أركون:"**إن علم الدلالات (أو علم السيمياء la sémiotique) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معا**"[iv]. وعلم الدلالة موصول بالتحليل الألسني وقد اختبر أركون هذا المنهج فأجراه على سورة الفاتحة[v]، واستقر على أن هذا النص هو خطاب تلفظي تنهض فيه الأفعال (Les verbes) والضمائر (Les pronoms) والمحددات أو المعرفات(Les déterminants) بدور علاماتي بارز.

✓**القراءة التاريخية:** تعني التاريخية عند أركون "**أن حدثا ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير أو القصص الخيالية أو التركيبات الإيديولوجية**"[lvi]. وهو يعتبرها فاتحة النهج العلمي الذي لابد منه في مقاربة النص الديني وتأويله، فهو القائل: "**يمكن أن نفهم تبعا لذلك، لماذا أن القرآن والتاريخية يشكلان بالنسبة للفكر الإسلامي، نقطة الانطلاق الإجبارية من أجل الافتتاح المنهجي للعقلية العلمية**"[lvii]. وقد تنبه هذا المفكر إلى أهمية هذه المقاربة حينما قارن إياها بمنهجية المستشرقين وأنه من الأحرى تطبيقها على تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية لنخرج بنتائج ذات جدوى.[lviii] إذ هذه القراءة كفيلة بأن تحرر القارئ من ربقة قداسة النص وتخضع النص للتاريخ فيفهم ويماط اللثام عن أسراره. بل إن هذا الصنف من القراءات يغدو في نظر أركون أمارة على الأخذ بأسباب الحضارة خصوصا وأنها كانت عدة المفكر الغربي في قراءة الخطاب الديني قراءة حداثية متفتحة، يقول أركون في هذا السياق: "**نحن نعلم أن مسألة التاريخية اتخذت مكانة مركزية بالنسبة للفكر الحديث بدءا من القرن الثامن عشر**"[lix].

وجليّ أن أركون قد برهن عن نجاعة هذه المقاربة في قراءته لسورة "التوبة" إذ اتضح له أنها "**تشكل في آن معا كل الأشياء التالية: التاريخ الحدثي أو الوقائعي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين ومن أجلها (أقصد الجماعة التي تشكلت بين عامي 610 و632 م). كما وتشكل هذه التاريخية ديناميكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها. كذلك تشكل الوعي الأسطوري – التاريخي القادر على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالي والمقدس للنجاة في الدار الآخرة**"[lx]. ويرى أركون أن طابع القداسة الذي خلعه النص على وقائع سورة "التوبة" هو الذي طمس تاريخيتها وإذن لابد من الحفر الأركيولوجي في تلافيف هذه السورة لكنه معانيها الدقيقة واستخلاص الحقيقة.

✓**القراءة الأنتروبولوجية:** لاشك أن الأنتروبولوجيا مفهوم متشعب ظهر في بداياته الأولى في الأوساط الأمريكية وكان يراد به دراسة الإنسان من الناحيتين العضوية والثقافية على حد السواء[lxi]، ثم شاع هذا المصطلح في أوروبا ليعني دراسة التاريخ الطبيعي للإنسان وظل معنى هذا المفهوم متقلبا من قطر إلى آخر إلى حين أن استقر عند الكاتب "شاكر سليم" الذي سعى إلى حصر مفهوم هذا المصطلح في كونه"**علم دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا**"[lxii]، وواضح من هذا التعريف أن صاحبه قد حصر فروع الأنتروبولوجيا الشائكة في تخصصات ثلاث هي: الأنتروبولوجيا الطبيعية والأنتربولوجيا الاجتماعية

والأنتربولوجيا الثقافية(الحضارية). وقد أولى أركون هذه المقاربة أهمية لسيطرة علوم أخرى كعلم الألسنيات والتحليل النفسي وتاريخ الأديان في معالجة النص الديني. وفشل هذه القراءة في فرض نفسها في مجال الديانات التوحيدية. يقول أركون: "**لم تنجح المقاربة الأنتربولوجية في فرض نفسها حتى الآن على الأديان التوحيدية**"[lxiii]. ثم إن هذا العلم هو"**الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير أي على مستوى مصالح الإنسان أي إنسان كان في كل مكان كما أن العلم الأنتروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح متفتحة متفهمة وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة ثم تفضيل السلم على العنف والمعرفة المستنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي**"[lxiv].

هكذا يسلمنا النظر في مشروع أركون التأويلي إلى أنه مشروع علمي تنوعت أساليبه بين الأسطورة والمجاز والمتخيل مما جعل النص الديني نصا منفتحا على عديد القراءات ومما جعل التأويل لامتناهيا لكن أ لن ينقلب هذا العمل التأويلي إلى متاهة لا تحكمها أية غاية؟ وجهدا تتداخل فيه المرجعيات دون ضابط بحيث يصبح هاجس القبض على الحقيقة حلما جميلا لكنه مستحيل؟.

الخاتمة: التأويل عند أركون إلى أين؟

لقد بات من الأكيد أن تأويل النص الديني الإسلامي كان من القضايا الهامة التي شغلت أركون لأنه كان يؤمن أن نجاح مشروع "الإسلاميات التطبيقية" الذي كان يهفو إليه هو رهين الفهم العقلاني الموضوعي لأسرار النص الديني، ورهين المنهج الابستيمولوجي الذي لابد لهذا النص أن يخضع له، وذلك بالانفتاح على علوم العصر الحديثة كعلم الاجتماع والتاريخ والأنتربولوجيا والألسنيات والسيميائيات. لذلك اتسعت الفجوة بين النص ومؤلفه أركون فاكتسب النص تعددية وتحرر معناه من الأحادية والقداسة، إذ حاول أركون القارئ أن يرسم تخوما جديدة لمعنى النص الديني فتأوله متوسلا آليات شتى لعل أبرزها المجاز والأسطورة والمتخيل، وحاول فهم هذا النص في ضوء معطيات العلوم الإنسانية الحديثة ومناهج التحليل الغربية متأسيا في ذلك بجهود شلاميخر وهيدجر وديلتاي وغادامير وبول ريكور وغيرهم كثير لأنه أيقن أنه لابد من تأسيس وعي تأويلي (Conscience herméneutique) قوامه الحس النقدي في تناول موضوعات التراث.

غير أنه من البين أن أركون قد استأصل العديد من المفاهيم والمناهج العلمية من مظانها الغربية وأسقطها على التراث الديني الإسلامي إسقاطا محاولا أن يطوع إياه كي يتقبل هذه المفاهيم، فلم يعدلها ولم ينتق منها ما يتناسب والتراث الإسلامي. لذلك ظلت غامضة عصية على الفهم والمحاصرة وكان الأحرى بأركون المفكر أن يلائم بين المفهوم المنقول والحقل المعرفي المنقول إليه وهو أمر نبه إليه "الجابري" حتى تكون عملية النقل مشروعة فهو القائل:"**وإذن فالحاجة إلى التعبير عن معطيات جديدة في حقل معرفي معين هي التي تقف وراء إبداع مفاهيم جديدة أو استعارتها من حقل معرفي آخر. وهذه العملية–عملية نقل المفاهيم من حقل إلى آخر – تكون مشروعة عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه. والتبيئة في اصطلاحنا هنا تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد. وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب بطبيعة الحال الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشكلها ومراحل تطورها، وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم للتعبير عنها في الحقل الفرع تعاملا من نوع "قياس الأشباه والنظائر" مع الاحتفاظ دوما ب "الفارق" ولكن لا بوصفه جدارا حديديا بل بوصفه جسرا ومعبرا"**[lxv].

أضف إلى ذلك أن هذا المفكر لم يكلف نفسه عناء القيام بإنجاز تطبيقي لهذه المناهج فاعتور عمله النقص وظل ترويجا لمنهج نقدي لا تعبيرا عن نسق فكري محكم البناء. خصوصا وأن أركون قد غالى في تأويل النص الديني فانتهك حرمته وأتلف عالم القداسة في سبيل "أنسنة" الخطاب الديني. لذلك طغت سلطة المؤول على سلطة النص وضاعت المعاني وتشظت الدلالات على خلفية تصنع الموضوعية العلمية في تناول الظاهرة الدينية. وربما ذاك ما حمل زمرة من المفكرين العرب أمثال نصر حامد أبي زيد والجابري وعلي حرب وطه عبد الرحمان بدر وغيرهم كثير على مراجعة تأويلية أركون وانتقادها في سبيل اقتراح قراءة بديلة للخطاب الديني لأنه خطاب منفتح على الدوام. فإلى أي مدى وفقت هذه النخبة في فهم هذا النص وتقصي معانيه الغائرة؟

قائمة المراجع:

[i] - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، الطبعة الثانية، 1995، ص. 71.

[ii] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، بيروت /لبنان، الطبعة السابعة، 2005 م، ص.15.

[iii] – محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص.38.

[iv] – ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار الجيل، د.ت.، مادة "أول".

[v] – المرجع نفسه، مادة "فسر".

[vi] – المرجع نفسه.

[vii] – راجع فتحي المسكيني، كيف صارت التأويلية فلسفة؟ مدخل إلى مسألة الفهم، مقال بموقع الحوار المتمدن، 2 أفريل 2012

[viii] – جاء في الموسوعة الكونية قوله:

« Le terme (herméneutique) est utilisé surtout à propos des œuvres de prose ou de poésie pour désigner l'ensemble des problèmes de lecture et de compréhension de celles –ci , mais il est employé aussi à propos de toutes les catégories d'œuvres d'art, des récits mythologiques, des rêves, des diverses formes de littérature et du langage en général » Encyclopaedia Universalis, Paris, corpus11, article(Herméneutique), p.362

[ix] - « Dire quelque chose de quelque chose, c'est déjà dire autre chose, interpréter » ibid, p. 362

[x] – راجع هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1427 هـ/ 2006 م، ص.83.

[xi] – المرجع نفسه، ص63.

[xii] – المرجع نفسه، ص64.

[xiii] – محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال، المغرب، 1990، صص.90 /91.

[xiv] – هانس غيورغ غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، الطبعة الأولى، آذار/ مارس 2007، ص271.

[xv] – المرجع نفسه، ص.273.

[xvi] – انظر:

F.Schleidrmacher, Herméneutique, labor et fides, 1987, p.77

[xvii] – هانس غيورغ غادامير، الحقيقة والمنهج، ص.273.

[xviii] – بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، كانون الثاني/ يناير 2005، ص.43.

[xix] – حفناوي بعلي، إشكالية التأويل ومرجعياته في الفكر العربي المعاصر، مقال نشر بموقع المفكر الصغير، الجمعة 21 كانون الأول / ديسمبر 2012.

[xx] – حسني إبراهيم عبد العظيم، الهرمينوطيقا والوعي التاريخي: قراءة في كتاب"إشكاليات القراءة وآليات التأويل" ل"نصر حامد أبو زيد"، منتدى آفاق الفلسفة والسوسيولوجيا والأنتروبولوجيا، 7 يوليو 2011.

[xxi] – راجع حفناوي بعلي، إشكالية التأويل ومرجعياته في الفكر العربي المعاصر.

[xxii]– انظر نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، صص.39–40.

[xxiii] – حفناوي بعلي، إشكالية التأويل ومرجعياته في الفكر العربي المعاصر.

[xxiv]– راجع بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، 2001، ص.117 وانظر أيضا:

Paul Ricoeur, Du texte à l'action : Essais d'herméneutique, 2, Editions du Seuil, Novembre 1986 , p.117

[xxv] - نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص.47.

[xxvi] – بول ريكور، صراع التأويلات، ص.62.

[xxvii] – نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص.44.

[xxviii] – ابن رشد، فصل المقال، من كتاب فلسفة ابن رشد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص.22.

[xxix] – نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، أبريل 2003، ص.142.

[xxx] – المرجع نفسه، صص.142 / 143

[xxxi] – علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، عام 2000، ص.21.

[xxxii] – علي حرب، التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنا، الطبعة الثانية، عام 1995، ص.17.

[xxxiii] – محمد أركون، الإسلام والتاريخ والحداثة، (محاضرة ألقيت في المركز الثقافي الجزائري بباريس، يونيو1987)، مجلة الوحدة، الرباط، 1 /1989، ص.25.

[xxxiv] – محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص.280.

[xxxv] – نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص.192.

[xxxvi] – يقول أركون:"**إن الأسطورة والميثيولوجيا والطقس الشعائري والرأسمالي الرمزي والعلامة اللغوية والبنى الأولية للدلالة والمعنى المجاز وإنتاج المعنى وفن السرد القصصي والتاريخية والوعي واللاوعي والمخيال الاجتماعي والتصور**

ونظام الإيمان واللاإيمان، كل ذلك يمثل مصطلحات تعاد بلورتها وتحديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر. إن هذا الجهاز المفهومي غائب تماما عن ساحة التفكير الأصولي". راجع محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1996، ص.17.

[xxxvii] – مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1987، ص.90.

[xxxviii] – مرسيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود مولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، كانون الأول(ديسمبر)، 2007، ص.164.

[xxxix] – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.210.

[xl] – راجع محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، صص.145 – 175.

[xli] – المرجع نفسه، ص.17.

[xlii] – محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، 2001، ص.297.

[xliii] – المرجع نفسه، ص.287.

[xliv] – راجع عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، القاهرة، الطبعة الأولى،1972.

[xlv] – نصر حامد أبوزيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الرابعة، 2000، ص.183.

[xlvi] – انظر محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1990، ص. 8.

[xlvii] – المرجع نفسه، ص.11.

[xlviii] – انظر محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.138.

[xlix] – voir J.P.Sartre, Qu'est ce que la littérature ? cité par W.Iser, l'acte de lecture, Mardaga, Bruxelles 85, p.199.

[l] – محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات بيروت/لبنان، الطبعة الثالثة، 1988 ، ص.21

[li] – يقول أركون في هذا الصدد:

« Notre lecture devra nécessairement comporter trois moments :
- un moment linguistique qui nous permettra de découvrir un ordre profond sous un désordre apparent.
- un moment anthropologique qui consistera à reconnaitre dans le Coran le langage de structure mythique.

- un moment historique où seront définies la portée et les limites des exégèses logico-lexicographiques et des exégèses imaginatives tentées jusqu'à nos jours par les musulmans » voir Mohamed Arkoun, Lectures du Coran, Alif, 1991, p.40.

[lii] – عبد القادر بودومة، النص وآليات القراءة: محمد أركون، نصرحامد أبوزيد، ضمن:

Revue Insaniyat, 11- 2000(le sacré et le politique), p.5.

[liii] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1996، ص. 35.

[liv] – المرجع نفسه، ص.33.

[lv] - voir Mohamed Arkoun, Lectures du Coran, pp.85 /96

[lvi] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، نيسان(إبريل) 2001، ص. 48.

[lvii] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص.124.

[lviii] – محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1990، ص.269

[lix] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.47.

[lx] – المرجع نفسه، ص.50.

[lxi] – حسني فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، عالم المعرفة، عدد 98، فبراير 1986، ص. 14.

[lxii] – شاكر سليم، قاموس الأنتربولوجيا (عربي/ إنجليزي)، جامعة الكويت، 1981، ص.56.

[lxiii] – المرجع نفسه، ص.140.

[lxiv] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.6.

[lxv] – محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص.14.