إسهامات "محمد أركون " لصياغة نظرية اجتماعية حديثة في التراث الإسلامي.

أ. مصطفى عماري

جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان – الجزائر

ملخص :

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة تبيين أهم المنهجيات التي اعتمد عليها "محمد أركون" في قراءته للتراث الإسلامي، من جهة وفي نقده للعقل الإسلامي من جهة أخرى، أي اهتمامه بالعقلانية النقدية، التي تقرن النهوض الحضاري بضرورة " نقد العقل " أي تفكيك بنيته، وتحليل مسلماته وبداهاته، بهدف معرفة كيفية اشتغاله، وطريقة إنتاجه للمعنى وتاريخية تكونه، وكذلك تسليط الضوء على مشروع " محمد أركون " النقدي من ناحية الأنسنة والتأويل.

الكلمات الدالة: المنهج، التراث الإسلامي، العقل الإسلامي، العقلانية النقدية، محمد أركون، النص ، الأنسنة ، التأويل .

Abstract

This study aims to attempt to demonstrate the most important methodologies that relied on "Mohammed Arkoun," to read the Islamic heritage, on the one hand and in his criticism of the Islamic mind on the other hand, any interest in cash rationality, which is paired with the advancement of civilization need to "critique of reason" any dismantling of the structure, and analysis postulates and Bdahath, in order to learn how he quit, and the method of production of meaning and historic DO, as well as highlight the "Mohammed Arkoun" critical project of humanization and interpretation hand.

المنارة للاستشارات

ww

مقدمة

" إن المهمة الأساسية لعلم الإجتماع العربي هي القيام بعمل حاسم ضمن مساقين : أولا تفكيك المفاهيم التي ظهرت من المعرفة السوسيولوجية وخطاب أولئك الدين تحدثوا نيابة عن المنطقة العربية، التي تتسم في الغالب بالإيديولوجيا المركزية ـــ الإثنية ـــ الغربية، و ثانيا نقد المعرفة السوسيولوجية والخطاب حول المجتمعات العربية الذي ينتجه العرب أنفسهم" [1]

يشير هذا الاقتباس إلى علاقة مثار إشكاليات بين ميراث العلوم الإجتماعية الغربية والمجتمعات العربية المحلية. ونحن نضم صوتنا إلى صوت ألان روسيون [2] الذي يجادل بأن علم الإجتماع في المنطقة العربية كان في الأصل جزءا من المشروع الاستعماري، وغداة استقلال الأقطار العربية، برز اتجاهان رئيسان لعلم الإجتماع ، شجب الأول العلوم الاستعمارية، ونزع صبغة الاستعمار عنها، وعاين الثاني التبعية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي برزت بعد الإستقلال، حيث انشغل كثير من علماء الإجتماع آنذاك (أنور عبد المالك، والطيب تيزيني، وعبد الكريم الخطابي، وغيرهم) ببراديغم الهوية الإجتماعية إلى أن أضناهم البحث أحيانا، ولذلك لم ينتجوا بحوثا ربما تبين لنا كيفية إحداث شرخ بينها وبين " البحوث الاستعمارية " . كما انشغل أنصار الاتجاه الثاني، وهم الحداثيون، بتحديث المشروع الوطني واعتمدوا غالبا نموذجا حداثيا أغفل في الأغلب دراسة جهات اجتماعية فاعلة تقف خلف المشاريع التطويرية، وقد كتب عبد الوهاب بوهديبة [3] " لا يوجد علم الإجتماع إلا سوسيولوجيا التنمية ". وعلى العموم، توجد عمليتان تثيران إشكاليات في الوطن العربي هما مأسسة (Institutionnalisation) العلوم الإجتماعية بوصفها تخصصات أكاديمية ومهننة (Professionnalisation) الباحثين الاجتماعيين (السوسيولوجيين، والأنثروبولوجيين، والجغرافيين، وما إلى ذلك).

1 محمد أركون والبنية الاجتماعية والثقافية

1-1 محمد أركون (السيرة الشخصية من منظور أنثروبولوجي):

كثيرا ما نجد السيرة الذاتية لمحمد أركون تتداخل مع السيرة العلمية (فإنه يعمد إلى الإحالة والكشف عن السيرة الذاتية من خلال خطاب السيرة العلمية، إلى أن يصعب الفصل بينهما).

ولد محمد أركون سنة 1928 بقرية توريرت ميمون (بجرجرة) منطقة القبائل الكبرى بالجزائر، وهو من أسرة بسيطة تقطن في أسفل القرية، وهي نفسها قرية مولود معمري [4]، وفي هذه القرية

المنارة للاستشارات
ww

قضى طفولته ومراهقته، وبدأ يتعلم اللغة الفرنسية وعمره سبع سنوات في المدرسة الابتدائية، ومنذ ذلك الحين بدا يعيش الصدمة المريرة بسبب تشربه لثقافة أخرى غير ثقافته الأصيلة .

ويذكر أركون أنه ظل لا يعرف إلا اللغة الفرنسية واللغة الأمازيغية، ولم يتعلم العربية إلا بعد خروجه من منطقة القبائل والتحاقه بمدينة وهران في الغرب الجزائري .

لا يمكننا الحديث عن المشروع النقدي الذي أسسه محمد أركون في مجال الدراسات الإسلامية، بشيقها (التراث الإسلامي، والعقل الحديث)، دون الحديث عن دراسته للظاهرة الدينية ، فالتفكير في سؤال الدين إيمان أركون بحساسيته وأهميته، بحسبانه واحد من العوامل الحاكمة للوعي الإسلامي [5]،انطلاقا من المفعول الكبير الذي أثر به الحدث القرآني في مسار تطور الأحداث في التاريخ الإسلامي، حيث فضل أركون التركيز على البنى (النظم) المعرفية والثقافية التي تشكلت على هامش التفاعل مع الظاهرة الإسلامية والقرآنية، ومن بين العوامل التي أدت ب أركون لدراسة الظاهرة الدينية منها: تصاعد الإسلام السياسي الذي قام على تسطيح غير مسبوق للفكر الديني ولتاريخيته [6]، بالإضافة إلى الإستشراق الجديد الذي بات يحصر جهده في تعريف القارئ الغربي على ما أنتجه المسلمون في الماضي كما في الحاضر من تراث فكري . هكذا تكون إسهامات الإسلاميات التطبيقية كمنهجية محاولة رصد للمقاربة الاستشراقية للتراث الإسلامي وللرؤية التي يصدر عنها الوعي الإسلامي المعاصر في نظره إلى تراثه الديني والثقافي.

2 أركون و موقفه المنهجي والتراث الإسلامي

2-1 منهجية أركون:

من الناحية الفرنسية ينتمي أركون إلى جيل فرنسي عالي المستوى في ثقافته وإبداعاته ومناهجه وفلسفاته، فقد استفاد حتما من تجارب ومنجزات (ميشال فوكو ، وبيير بورديو وفرنسوا فوريه) وغيرهم، من الذين أحدثوا ثورة إبستمولوجية ومنهاجية في الفكر الحديث، فأراد أن ينحو مثلهم في دراساته وكتاباته لكن عن الفكر والتراث الإسلامي، وقد جعله منهجه ينفصل عن مناهج الإستشراق الكلاسيكي الذي بقي يعاني الارتهان للسياسة.

لا يلتزم أركون بمنهج واحد، يخضع له موضوع بحثه وإنما نجده ينتقل من منهج إلى أخر، بمعنى أخر أن موقفه المنهجي يتميز بالتعدد، وهو موقف المنجية التداخلية المتعددة الاختصاصات La

المنارة للاستشارات
ww

méthode pluridiscipline ، وهذه الاختصاصات متعددة ومختلفة اختلاف العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة .

فعندما يصف مقاربته، حيث يعتبر أركون من كبار مفكري الحداثة العربية في العالم العربي ويمثل مدرسة واتجاها قائما بذاته من الحداثيين العرب، حيث يتلخص مشروعه في الكشف التاريخي عن النظام الفكري العميق الذي يحكم التصورات الإسلامية و يستمر في إنتاجها، فيعتمد مشروعه على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على الدين والتراث الإسلامي والغاية التي يهدف إليها من مشروعه هي إعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم في فضاءات الحداثة الغربية.

فبالنسبة للمنهج عند أركون نلاحظ أنه يعتمد على المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات، وذلك حتى يتجنب أي اختزال للمادة المدروسة، واعتماده على تعددية المناهج جعله يركز على التنظير المنهجي من خلال التعريف بالمفاهيم والأدوات النقدية و المدارس الفلسفية والأعلام ...إلخ.

إلى درجة أن البعد النظري في عمله يطغى في كثير من الأحيان على البعد الإجرائي و التطبيقي بمعنى أخر أن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة [7] .

كما نجد أن الكثير من الأسئلة المهمة غائبة عند أركون خاصة فيما يتعلق بشروط نقل هذه المناهج من حقولها الأصلية وهي حقول الثقافة الغربية، إلى حقول الثقافة العربية الإسلامية، حيث نجد أن أركون يقوم باقتطاع المناهج والمفاهيم الغربية التشكل من سياقها التاريخي والمعرفي، ويسقطها على مجال مختلف تماما عن مجال تشكلها وظهورها، ولكن أركون المفاهيم من المذاهب الغربية بشكل جاهز دون أن يخضعها للتعديل والانتقاء بما تجعلها تتناسب والتراث الإسلامي، في الوقت الذي يخضع فيه ويطوع التراث الإسلامي لكي يتقبل هذه المفاهيم والمناهج، ومعنى ذلك أنه حسب طه عبد الرحمان عاجز " عن الاستقلال عن تلك المناهج والإيتان بما يقابلها و لو على نمطها، مع أنه لا استيعاب بغير هذه القدرة على اصطناع المقابل مثلا أو ضد" [8] لأن هذه العملية هي التي تضفي طابع التأصيل على هذه المفاهيم والمناهج فتصبح منقولة ومأصولة في الوقت ذاته.

ولكن يبدو أن أركون لا يهتم بضرورة تأصيل هذه المفاهيم ولا يبحث في تاريخية مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، مع وعيه بأنها استجابة لحاجات المعرفة الناتجة عن الأطر الاجتماعية والاقتصادية المستحدثة في المجتمعات الغربية .

المنارة للاستشارات
ww

والدليل على ذلك " أنه فيما كتب بالعربية يعتمد المصطلحات المنحوتة ، بمعنى يحافظ على البنية الصوتية الغربية للمفهوم ويختار لها الرسوم العربية المطابقة لها صوتيا " إبستمي" و"انتربولوجي" و" استراتيجي" و" إيديولوجي"[9] ...إلخ.

و لكن بالرغم من كل هذه المزالق التي تحوم بعملية نقل المناهج الغربية، فإننا نجد في المتن الأركوني تزدحم فيه المفاهيم الغربية وتتداخل بشكل غزير ومفرط ، مما يجعل حالة أركون "هي انعكاس لعقلية الاستهلاك للإنتاج الفكري الغربي وتكريس الشعور بالتبعية المعرفية، وهي تبعية لا تقل عن التبعية الاقتصادية والحضارية، بل أن التبعية من المنظور "المعرفي الأصولي، هي السبب العميق للتبعية الاقتصادية والحضارية لأن أصل الإنتاج يرجع إلى المعرفة"[10]، وهذه التبعية المعرفية والمنهجية قد تفقد الفكر والمفكر هويته، ولا تسمح له بتحقيق الإبداع والبناء ولا تساهم في شق طريق الاستقلال الفكري والفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

ويضاف إلى ما سبق أن عدم التزام أركون بمنهج واحد محدد المعالم أبقى كتاباته تبشر دائما بفتح مشاريع البحث و تدشين ورشات في الدراسة، وهي المشاريع التي لا يستطيع فرد واحد أن ينجزها مهما أوتي من العبقرية و القوة.

و يمكننا أن نلخص كل ما سبق في نقطتين أساسيتين هما : أن أركون لم يهتم بتاريخية المناهج الغربية ، وبتاريخية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولذلك رأى فيها المخرج من كل أشكال الانغلاق التي يعاني منها التراث العربي الإسلامي، أي أن تحديث هذا التراث وتجديده متوقف على إخضاع موضوعاته لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية. والنقطة الثانية الناتجة عن الأولى هو أنه يقم بنقد المناهج الغربية بل نجده يتعامل معها وكأنها مناهج كاملة وذلك حال بينه وبين إمكانية التمييز في هذه المناهج بين العلمي والإيديولوجي، وبين العام والخاص وبين الموضوعي والذاتي.

استطاع أركون بأصالة وصلابة أفكاره، أن ينجو من النقد الذي تعرض له باحثين وعلماء مغاربة أمثال محمد عابد الجابري، فقد شهد المشهد الثقافي الكثير من السجالات بيت الجابري وخصومه، ولكنه لم يشهد نقدا إلى أطروحات أركون في صلب اختصاصها وهذا ما نجده في قراءات جورج طرابيشي لنقد نقد العقل العربي ، ودفاعه عن وحدة العقل العربي، في مقابل أطروحات الجابري القائلة بالقطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب وغير وغير ذلك من أراء في بنية المعرفة الإسلامية، ويبدو هنا أن ارتياد أركون للبحث في الأصول المكونة للفكر الإسلامي، وتركيزه على الفكر وبنائيته، وتمظهره، والنص المؤسس ـــ القرآن ـــ وتشكل اللغة والحقيقة التاريخية .

المنارة للاستشارات
ww

بالرغم من المراجعات والتحولات التي يمر بها الفكر الحداثي في العالم العربي، إلا أن رموزه مازالت تعتقد إلى اللحظة، بأن سبيل إلى النهضة والتنمية إنما يكون من خلال المرور بالتجربة الأوروبية في بناء حداثتها، وأن تغيير واقع العرب والمسلمين ودفعهم نحو التقدم والحضارة لا يتحصل إلا عبر ذلك السبيل الذي سلكه الأوروبيون في تحقيق نهضتهم وذلك لأن الحداثيين العرب لا ينظرون إلى التجسيد الأوروبي لمبادئ الحداثة في سياقه التاريخي والمكاني والخصوصي، وإنما ينظرون إليه في سياق التجاوز والتعالي فوق المكان والتاريخ، وبالتالي إضفاء الصبغة الإنسانية والعالمية على تلك التجربة .

وبناء عليه، فإن أول خطوة في هذا الطريق ـ بحسب رؤية الحداثيين ـ تبدأ من حيث بدأت هنالك في أوربا من (الإصلاح الديني)، وذلك لأن الإصلاح الديني هو المفتاح لبقية الإصلاحات الأخرى: السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية. فهو الذي يخلع المشروعية على تلك الإصلاحات، وحين تكون البداية من الإصلاح الديني، فهذا يعني أن التراث الديني على وجه الخصوص - سيكون هو ساحة التحرير لدى الحداثيين، وهو نقطة الانطلاق وبداية النهوض . وهذا يتحقق بحسب رؤيتهم – من خلال دراسة مفاهيم الدين والتراث وإعادة قراءتها وصياغتها بصورة تسمح للذات المسلمة بالاندماج في فضاءات الحداثة الغربية دون أي تردد أو حرج .

ولعل من أبرز المفكرين الحداثيين في التنظير والممارسة لهذا الاتجاه، هو المفكر الجزائري محمد أركون.

2-2 فلماذا أركون دون غيره في منهجيته حول التراث الإسلامي؟

1- إن مشروع محمد أركون ، أصبح يمثل المنهجية الحداثية الجديدة في أبرز تجلياتها ، بل هو مثالها الأبرز. وكما يصفه البعض ب (رأس الحداثة) في الفترة الراهنة. والمقصود هنا **بالحداثة الجديدة**، هي التي يتحول موقفها من القطيعة مع التراث إلى العناية والاهتمام (بالتراث قراءة ونقدا ومراجعة). وأركون من أبرز الحداثيين في هذا المجال، ومن أغزرهم إنتاجا، بل إنتاجه الفكري يكاد أن يكون محصورا في هذا المشروع، فكل أبحاثه ومقالاته تندرج في إطار (نقد العقل الإسلامي). وهذا يدل على تخصصه الواضح وانقطاعه التام لهذا المشروع، ولهذا أصبح مدرسة فكرية لكثير من الباحثين الحداثيين العرب.

2- خطورة مشروع أركون وجذريته مقارنة مع غيره من المشاريع الحداثية الأخرى، فهو قد تجاوز في نقده من مجرد نقد الأنظمة المعرفية التي تجلت في التراث الإسلامي كما هو مشروع محمد عابد الجابري، إلى نقد الوحي ذاته أو ما يسميه ب (النص المؤسِّس)، فهو يلح على وجوب

المنارة للاستشارات
ww

إخضاع النصوص التأسيسية (القرآن والسنة) للمناهج والأدوات النقدية التي يتم تطبيقها على نصوص الكتاب المقدس بعهديه في أوربا. ولهذا وجد الحداثيون في خطاب أركون لغة جديدة وجريئة غير معهودة في المشاريع النقدية السابقة. يقول على حرب: " الحق أنني مند قرأت نصه لأول مرة، شعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن في المصطلح والأداة أو في المنهج والرؤية أو في التوجه أو الرهان" [11] .

3- إضافة إلى أركون من أبرز الحداثيين العرب متابعة لآخر المفاهيم والأدوات التي تنتجها معامل البحث الإنساني في أوربا . ثم تقلها إلى حقل التراث الإسلامي بعد تحويرها وتنشيطها وتفعيلها لكي تكون منتجة. الأمر الذي كبار النقاد من الحداثيين العرب يقرؤون له بدافع الإطلاع على المفاهيم والمصطلحات وكيفية تشغيلها في داخل التراث. فهم يرون بأن خطابه عبارة عن ترسانة ضخمة من الأدوات البحثية والمصطلحات النقدية التي تشعر القارئ أمام خطاب متجذر في العلمية .

4- الاهتمام الكثيف من قبل المفكرين والباحثين العرب بدراسة فكر و منهج محمد أركون، سواء من خلال المقالات العلمية، أو المؤلفات المستقلة، أو الأبحاث الجامعية ، أما المقالات العلمية فلا زالت المجلات البحثية المتخصصة في الفكر والفلسفة تنشر بين فينة و أخرى مقالات متعلقة: إما بقراءة **المعالم المنهجية** لفكر أركون، أو دراسة لموضوع من المواضيع المضمنة في مشروعه، أو إبراز لمفهوم أو مصطلح من إنتاجه أو تفعيله أو حوار معه شخصيا. ولعل أبرز هذه المجلات كالتالي:

- مجلة الفكر العربي المعاصر، الصادرة عن معهد الإنماء العربي بيروت.
- مجلة المستقبل العربي، الصادرة عن مركز الدراسات الوحدة العربية.
- مجلة عالم الفكر، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت.
- مجلة فكر ونقد، تصدر عن في المغرب، ويشرف عليها محمد عابد الجابري.
- مجلة مدارات فلسفية، الصادرة عن الجمعية الفلسفية المغربية.

و أما المؤلفات فقد نشر منها إلى اللحظة ستة مؤلفات، وهي من حيث الترتيب الزمني :

1- العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب – الجهود الفلسفية عند محمد أركون، لرون هالبير، ترجمة جمال شحيد، 2001.

2- نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، لمحمد الفجار، 2005.

3- الحداثة في فكر محمد أركون، لفارح مسرحي، 2006.

المنارة للاستشارات
ww

4- العقل بين التاريخ والوحي – حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، لمحمد المزوغي، 2007.

5 – التراث والمنهج بين أركون والجابري، لنايلة أبي نادر، 2007.

6- القرآن الكريم والقراءة الحداثية – دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، لحسن العقابي، 2009.

كان من المفترض تناول فكر محمد أركون بالدراسة التحليلية النقدية مند بداية التسعينيات، مند أن أعلن عن مشروعه في عام 1984. في كتابه (تاريخي الفكر العربي الإسلامي).

3-2 كيفية قراءة التراث الإسلامي عند أركون:

يعتقد محمد أركون أن التراث الإسلامي- منذ انبثاقه في لحظاته التأسيسية الأولى- لم يعالج ضمن إطار التحليل والفهم النقدي ، والذي من شأنه أن يزيح اللثام عن المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتشكل بنيته. والحال أن كل ما أنتج في فترة ما يسميه أركون بالعصر التدشيني قد انصب كله على النص الديني، ففي "هذه الفترة ظهرت علوم الفقه وعلوم الشريعة...الخ، ودخلت الفلسفة إلى البيئة الإسلامية، وحاول جل الفلاسفة الجمع ما بين العقل الديني والعقل الفلسفي عبر تأويل النص الديني" . فكيف لنا أن ندرس هذا التراث الديني ؟

يعتقد أركون بأنه لا يمكننا بلورة معرفة علمية تجاه التراث الإسلامي - الذي يشكل النص الديني أحد ركائزه- إلا إذا أقحمنا المناهج التي ظهرت في حقل علوم الإنسان والمجتمع، فاللجوء إلى هذه العلوم يساعدنا على تجاوز كل من المنهجية الإيديولوجية والمنهجية الوصفية السردية، لكي نسلط الضوء على منهجية نقدية وتفكيكية قادرة على تعرية التراث الإسلامي في جميع مستوياته، وتمكننا من استحضار العديد من الأشياء المنسية، والتفكير في كل ما لم يفكر فيه بعد، وفتح سجلات المستحيل التفكير فيه، ومن ثم معرفة الكيفية التي تشكل عبرها العقل الإسلامي في جل المراحل التي قطعها، لكن القرآن، حتما، هو المرحلة الأولى، لذلك يدعونا أركون إلى التركيز وإعطاء أهمية قصوى على هذه المرحلة باعتبارها البداية والأساس، لأن فهم الأمور لا يتم إلا إذا فهمنا ما حصل في البداية.

يتوخى أركون من تطبيقه للمنهجية النقدية دراسة الظاهرة القرآنية في شموليتها، من "خلال تطبيق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنثربولوجي، والتحليل الفلسفي، وعلى هذا النحو نحرر المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة

المنارة للاستشارات
ww

الدينية، ولكن من دون ان نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي- التاريخي الكلي.

3 أركون الرائد العربي لمصطلح الأنسنة والتأويل

3-1 الأنسنة عند أركون :

إن طرح إشكالية الأنسنة تطمح عند أركون إلى إحلال الرؤية الإنسانية للعالم والإنسان وشرطها الأوّل تحرير عقل الإنسان من أغلال التقليد، وفتحه على التأويل الحرّ. ففي الأنسنة يكون محور الاهتمام هو الإنسان، الإنسان الحرّ الفرد المتميّز الذي يعتمد علاقة جديدة بينه وبين النص، وبينه وبين العالم، تكون الأسبقية فيها للإنسان، أي أن الإنسان هو مرجعية ذاته، وهو الذي يأوّل النص بعيداً عن كل محدّداته القبلي.

بكلام أوضح ابتدع أركون مصطلح «الأنسنة» ليلفت، كما يقول إلى ضرورة الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملاً نقدياً، وفتح آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها. ويتساءل أركون عن أسباب انتشار الأنسنة في الفكر والأدب العربيين، وتراجعها وانقراضها من المجتمعات العربية والإسلامية. وينتهي إلى القول إن العصر الكلاسيكي كان قد شهد النزعة الإنسانية نظرياً وعملياً، واتخذت لديه من الناحية الأسلوبية صيغة الأدب بالمعنى الواسع للكلمة وليس بالمعنى الجمالي، أو الفني الضيق، وقد اغتنى الأدب بالعناصر والمعطيات الفلسفية، وهو ما يطلق عليه أركون صفة الأدب الكلاسيكي، أي أن كتب الأدب الكلاسيكي كانت تتميّز بكونها تستعمل البيان الأسلوبي، لتوضيح الأفكار الفلسفية. يكتب أركون بما معناه أن الأدبيات الفلسفية للقرن الرابع هجري / العاشر ميلادي تكشف عن وجود نزعة فكرية متمركزة حول الإنسان، وهذا ما ندعوه بالأنسنة العربية، بمعنى أنه وجد في ذلك العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتمّ بالإنسان وليس فقط بالله. وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تياراً إنسياً أو عقلانياً. تيار يشبه إلى حدّ بعيد التيار الإنسانوي في الغرب الذي ابتدأ في القرن السادس عشر واستمر حتى اليوم، فيما التيار الإنسانوي العربي انقرض بفعل النزعات الإسلاموية المتطرفة .

فمشروع الأنسنة عند أركون مشروع كلي شامل ، يلمس كل جوانب حياة الإنسان المختلفة أي أنه ليس مشروعا جزئيا يركز على بعد ويهمل بعد آخر.

وأبعاد الأنسنة الفلسفية هي الأبعاد التي ترتبت عن انبثاق مفهوم جديد للإنسان، يجعل من الإنسان هو الفاعل الاجتماعي الذي يقرر مصيره بنفسه، أي أن الإنسان هو المركز وهو المرجع، أي أن

المنارة للاستشارات
ww

الأنسنة تقوم على تحرير الذات الإنسانية من كل أشكال الاستلاب والتبعية في علاقتها بذاتها، وفي علاقتها بأبناء جنسها وفي علاقتها بالعالم بشكل عام.

وذلك لن يتحقق إلا بالقطع مع كل أشكال المقدس، أو إعادة تأويله بما يجعله إنتاجا بشريا فالأنسنة في جوهرها هي الانتقال من عالم يسيطر فيه المقدس إلى عالم يسيطر فيه الإنسان وفيها لم يعد يوجد مثال أعلى خارج المجتمع أو خارج الإنسان، والمقدس الذي تسعى الأنسنة إلى إحداث القطيعة معه وفك الارتباط به ، قد يكون مقدسا دينيا، وقد يكون مقدسا سياسيا و قد يكون مقدسا معرفيا ، وقد يكون مقدسا تاريخيا.

إن مصطلحات النزعة الإنسانية، والأنسنة، والإنسانوية ... تأتي في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي Humanisme والذي يشتق من اللغة اللاتينية وتحديدا من كلمة Humanistas والتي تعني في اللاتينية : "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات "[12] فنزعة الأنسنة في الفكر الغربي ارتبط ظهورها عموما بعصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في أوربا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، حيث بدا التحول في تلك الفترة من الدين إلى العلم و من الله إلى الإنسان، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل.

حيث نجد أن أهم ما ركز عليه الإصلاح الديني خاصة مع لوثر LUTHER في القرن السادس عشر هو الاعتراف بدور العقل ومكانته في البحث الحر، وزعزعة الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة دون الخروج النهائي عن الإطار الأنطولوجي العام للوحي.

ونجد أندري لالاند ANDREE LALANDE يعرفها في قاموسه الفلسفي بقوله: "هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويه من خلال استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة البشرية "[13].

ولكن هذا لا يعني أن النزعة الإنسانية في الفكر الغربي بجميع تلويناتها وتعبيراتها، هي خروج على الدين، فيمكن أن نميز بين النزعة الإنسانية المسيحية المؤمنة وهي " لا تزال تمثل تيارا فلسفيا حتى هذه اللحظة في أوربا. يكفي أن نذكر كأمثلة عليها فلاسفة من أمثال كارل ياسبيرز JASPERS KARL الألماني أو غابريل مارسيل MARCEL GABRIEL الفرنسي، أو مانويل مونييه EMMANUEL MOUNIER أو حتى بول ريكور PAUL RICOEUR

المنارة للاستشارات
ww

أهم فيلسوف فرنسي الآن"[14] وهي التي ترى في الإنسان الكائن المتميز المدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض، بالاعتماد على العقل و النعمة الإلهية.

أما نزعة الأنسنة في الفكر العربي أي في الثقافة العربية الإسلامية، فإن المصطلح الذي يقابل كلمة Humanistas اللاتينية في اللغة العربية هو مصطلح الأدب.[15]، فحسب أركون فإن كلمة Humanistas اللاتينية تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة وليس بالمعنى الضيق المحدث) فمصطلح الأدب في التراث العربي الإسلامي كان يعني الثقافة الواسعة الدالة على المجهود المبذول للرفع من الكرامة الإنسانية [16].

و حسب هشام صالح مترجم وشارح أركون ومقدم فكره إلى الجمهور العربي ، أن أركون ابتكر مصطلح الأنسنة " كتعريب للمصطلح الغربي "هيومانيزم" Humanisme للتفريق بين الأنسنة و النزعة الإنسانية " لأن الأولى تركز النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري و فتح أفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر و العنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الظلام "[17]، وبالتالي فإن الأنسنة ليست نزعة شكلية سطحية أدبية ، فلقد اقترح أركون "مصطلح الأنسنة ليفت الانتباه "، كما يوضح أيضا إصراره على ترجمة مصطلح Humanisme "بالأنسنة" وهو مصطلح لم يكن شائع الاستخدام في اللغة العربية، وغداة استخدامه حسب أركون أدهش الجمهور العربي قائلا: "وأنا عندما اعتمدت مصطلحا غربيا " كالأنسنة فإني أردت لفت الانتباه إلى ضرورة التفكير في النزعة الدينية الإنسانية "[18].

وينطلق أركون من قناعة مفادها أن النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية ، كانت سابقة على النزعة الإنسانية في الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر ذلك أن العالم العربي كان قد عرف تجربة الأنسنة بشكل واضح المعالم في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي .

ويشعر أنه من الواجب إعادة التفكير بمسألة النزعة الإنسانية، لمعرفة أسباب ازدهارها أثناء العصر الكلاسيكي، ثم أسباب تراجعها أو انقراضها بعد ذلك من المجتمعات العربية الإسلامية أي ما هو القدر التراجيدي الذي أصابها فجعلها تنقرض؟ وكيف يمكن العودة إلى الأصول الأولى للفلسفة الإنسانية؟ وكيف يمكن معرفة منشئها الاجتماعي والتاريخي؟ وكيف يمكن تتبع مساراتها عبر الزمن؟

المنارة للاستشارات
ww

1-1-3 أشكال الأنسنة :

يعتقد أركون أن القول بوجود أنسنة عربية إسلامية تقوم على الفلسفة العقلانية التي تتخذ من الإنسان محورا لها بدل الله في العصور الوسطى، هو من الحقائق التاريخية التي تأكد منها عن طريق بحثه في التراث الفكري للكثير من الفلاسفة و الأدباء أمثال الجاحظ و التوحيدي و ابن مسكويه ... وذلك في نظره يشجع على إعادة طرح قضية الأنسنة في السياقات الإسلامية المعاصرة و العمل على تنشيطها.

ومن أجل بلوغ ذلك يعمل أركون على التمييز بين: " عدة أنواع من النزعات الإنسانية و ليس نوعا واحدا، وهي أنواع ذات تلوينات دينية، أو علمانية، روحانية أو فلسفية " [19] و يميز أركون بين ثلاثة أنواع من الأنسنة هي الأنسنة الدينية، والأنسنة الأدبية، والأنسنة الفلسفية، والنزعة الإنسانية الكونية .

ويختلف رأي حسن حنفي مع رأي أركون فيما يخص النزعة الإنسانية وقيمة الإنسان، فيؤكد حسن حنفي أن الثقافة العربية في أصلها هي ثقافة دينية أكثر منها ثقافة إنسانية [20]، كان محور الاهتمام ولا يزال هو الله وليس الإنسان، ولذلك حسب حسن حنفي كان مبحث الإنسان في مباحث التراث العربي من أفقر المباحث.

إن الهدف من بلورة محمد أركون للمصطلحات (المفكر فيه، المستحيل التفكير فيه، اللامفكر فيه) فيتمثل في رأيه" في اغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والإيديولوجية للتوترات الموجودة بين مختلف التيارات الفكرية ... وإيجاد حركية للفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتركيز الاهتمام على المشاكل التي كانت قد أقصيت والطابوهات (أو المحرمات) التي أقامها والحدود التي رسمها والأفاق التي توقف عن التطلع إليها، وكل ذلك حصل باسم ما كان قد فرض تدريجيا بصفة أنه الحقيقة الوحيدة " [21]. ولهذا في نظر أركون فإن كل تحرير الفكر الإسلامي يبقى مشروعا صعبا ومستحيلا إذا لم تتم فتح إضبارة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه على مصراعيها وإعادة قراءة الفكر الإسلامي بناء على هذا الفتح. وذلك لن يتحقق إلا من خلال العلوم الإنسانية الحديثة من مثل النقد الاجتماعي، وعلم النفس التاريخي لأنهما لا يساعدان فقط "ربط المنهج الوصفي بالمنهج البنيوي بصورة نشيطة، وإنما إظهار في إطار أفاق سوسيولوجية وانتروبولوجية، مضامين لم تكشف بعد للحقيقة التاريخية ..العقل واللاعقل، التخيل والمخيال، الطبيعي وما فوق الطبيعي، الدنيوي والمقدس ..."[22].

المنارة للاستشارات
ww

لأن دراسة التراث والتفكير فيه " يعني أن نخترق وننتهك " Trangresser " المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم. وننتهك الرقابة الإجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه (L'impensable) كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سكرت وأغلق عليها بالرتاج مند أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية " [23].

وهذا العمل وحده هو الذي يمكننا **تأويل التراث تأويلا إيجابيا** عن طريق النقد البناء، مما يجعله يستطيع أن يؤدي أدوارا ووظائف داخل سياق إجتماعي و تاريخي جديد، أم مفهوم اللامفكر فيه ومفهوم المستحيل التفكير فيه فيحددهما أركون بالعودة إلى ما يسميه التحقيق السلبي une enquête négative وهو المفهوم الذي استوحاه من أركيولوجيا ميشال فوكو التي اهتمت كثيرا بالوثيقة المهملة المهمشة.

ولذلك يمكن القول بأن الدراسة العلمية للفكر الإسلامي التي تركز على الأنظمة المعرفية التي حكمت هذا الفكر لا يمكنها أن تقرأ اللامفكر فيه في المفكر فيه. لأن هذا الأخير يتأسس ويفرض مشروعيته من خلال قدرته على حذف وإلغاء الأجزاء الكبيرة من اللامفكر فيه. بمعنى أخر يجب بيان تحول حدود التماس بين الوعي واللاوعي، بين العقلي واللاعقلي، وبين الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه.

2-3 التأويل عند أركون

1-2-3 مفهوم التأويل

3-2-1-1 – المفهوم اللغوي:

ترد مصطلحات التأويل والهرمينوطيقيا، والفهم، والشرح، والتفسير، والترجمة في التراث الفلسفي التأويلي متداخلة حينا، متناقضة حينا أخر، ومتطابقة أحيانا أخرى ،وذلك بسبب التضمينات الدلالية التي يأخذها كل مصطلح، والاختلاف بين الفلاسفة التأويليين في توظيف هذا المصطلح أو ذاك ،وما يترتب عن الترجمة من لغة إلى أخرى من تشويش دلالي أو غموض والتباس يكتنف هذا المصطلح أو ذاك.

المنارة للاستشارات
ww

فبالنسبة لاستعمال مصطلح الهرمينوطيقيا Herméneutique نجد من يعترض على استخدام هذا المصطلح في اللغة العربية "فهو أقبح من ما ينطقه الناطق في اللغة العربية ،ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة مادام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل "[24]، ومقابل ذلك هناك من يرى أن "استعمال صيغة هرمينوطيقيا هو أقرب إلى روح الكلمة نفسها فهناك كلمات أجنبية في عداد المعتذر ترجمته Intraduisible "[25].

أما فيما يخص الاشتقاق اللغوي لكلمة هرمينوطيقا فهناك من يذهب إلى أن الأصل الاشتقاقي لهذه الكلمة يرجع إلى الفعل اليوناني HERMENEIN الذي يترجم عادة بالفعل يفسر و تشير الكلمة اليونانية HERMEINOS إلى كاهنة معبد دلفي PRIEST... كما يشير الاسم هرمينيا إلى الإله المجنح هرمس [26].

ويشير الاسم هرمس إلى "وظيفة محددة " هي ترجمة " ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها ، مما يعني أن الصور المختلفة للكلمة تقترح عملية تحويل الشيء أو الموقف الخارج نطاق الفهم إلى مجال الفهم"[27].

2-2-3 آليات التأويل في التراث الإسلامي (الحالة التأويلية و الدائرة التأويلية):

أما التأويل بمعنى قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة جديدة بالاستعانة بأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، فإنه يشكل شرطا للأنسنة ، ولذلك يقترح أركون قراءة يصفها بأنها "علمية " تحقق فهما جديدا للفكر الإسلامي مختلف عن أنماط الفهم و أشكال القراءات السابقة، ويبحث عن" تاريخية " الفكر العربي الإسلامي، والتاريخية هي تأويل وفهم للتاريخ ينطلق من أحداث هذا التاريخ ولا يبرحه، وبصيغة أخرى فإن هاجس أركون هو دائما: القراءة، والنقد، "قراءات في القرآن" " كيف نقرأ القرآن" ،" قضايا في نقد العقل الديني" ... إلخ.

و نجد أركون في سياق مشروعه التأويلي للفكر العربي يميز بين ما يسميه: الحالة التأويلية والدائرة التأويلية، حيث تشكل الحالة التأويلية مرحلة سابقة على الدائرة التأويلية Le cercle herméneutique ، والفرق بين الحالتين هو المعرفة الدينية المطلقة التي تفضل الحقيقة الأرثوذوكسية و بين حالة النقد الفلسفي للحقيقة الذي يعمل على أشكلة عملية إنتاج المعنى.

ففي حالة التأويلية " نجد أن القارئ المؤمن بالنص الموحي يعتبر نفسه ذاتا مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله . إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويلية

المنارة للاستشارات
ww

حتى نهايتها ، أي حتى الدخول في الدائرة التأويلية حيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع ولكنها ترتد حتما في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيع الواقع ورؤيته حسب الشروط المتغيرة للتحسس والتعرف والتبصر" [28] .

فالحالة التأويلية بهذا المعنى هي خاصية كل فكر يفتقد للأدوات المفهومية والمنهجية الفعالة القادرة على نقد المعرفة الدينية نتيجة ظروف تاريخية تكون الأطر الاجتماعية للمعرفة فيها لا تستجيب لإلحاح الروح الموضوعية والرؤية النقدية، أو بصيغة أخرى الحالة التأويلية هي الحالة التي يسبق فيها الإيمان الفهم ويسجيه. عكس الدائرة التأويلية التي تجمع بين الفهم والإيمان حيث يقول أركون: "نحن نعلم أن الاعتقاد والفهم هما اللذان يشكلان جدلية الدائرة التأويلية ، أي أن نفهم لكي نؤمن وأن نؤمن لكي نفهم في داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح " [29] أي هناك علاقة دائرية تصل الفهم والإيمان، وأن الفهم والإيمان ضروريان لبعضهما البعض. والتأويلية حسب نصر حامد أبو زيد أنه " لكي نفهم العناصر الجزئية في النص، لابد – أولا- من فهم النص في كليته. وهذا الفهم للنص في كليته لابد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له ومعنى ذلك – فيما يرى شلاير ماخر – أننا ندور في دائرة لا نهاية لها هي ما يطلق عليه الدائرة الهرمينوطيقية " [30]، فعملية فهم النص ليست بالعملية السهلة، بل هي عملية معقدة، يبدأ المؤول فيها من أي نقطة شاء لكن عليه أن يكون قابلا لأن يعدل فهمه طبقا لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النص وتفاصيل معانيه، أي أنه "ليس هناك سبب يدعونا إلى افتراض أن الدائرة الهرمينوطيقية هي دائرة مفرغة. إن الدخول إلى الدائرة الهرمينوطيقية يحدوه أمل تكشف الحقيقة في فضاء الاختلاف الذي تنتجه فعاليات تأويلية "[31] .

الفكر الغربي يتجه قبل كل شيء إلى زحزحة الأصول ونقض التأسيس، فالثقافة الغربية المعاصرة تتجه نحو جعل التأصيل مستحيلا، فلا نهائية التأويل يتضمن إرادة تفكيك المعنى وتشتيته بدل تأسيسه وبنائه. وهذا ما يجعل إمكانية التأويل النهائي للحقيقة عملية غير ممكنة، فالحقيقة هي جملة من التأويلات المستمرة.

المنارة للاستشارات
ww

خاتمة

مشروع أركون مصنف تصنيفا أصوليا في الغرب، ومصنف تصنيفا علمانيا في العالم العربي الإسلامي، وهذا التصنيف يشكل عائقا أمام التواصل بين المشروع و جمهور المتلقين في كلتا الجهتين. أي أركون متهم بالهرطقة في العالم الإسلامي و بالأصولية في الغرب، ولكن نلاحظ في السنوات الأخيرة أن نصوص وأفكار أركون بدأت تعرف رواجا وانتشارا في العالم العربي خاصة بعد أن ترجمت كل كتبه تقريبا إلى اللغة العربية، ونفس الأمر بالنسبة للعالم الغربي خاصة بعد أن ترجمت كتبه إلى لغات أوربية غير الفرنسية. ولذلك فإن شعور أركون بالاضطهاد وأنه مغضوب عليه في العالمين العربي والغربي لم يعد مبررا اليوم.

وخلاصة أن أركون في قراءته للفكر والتراث الإسلامي يعمل على الاستفادة مما حققته ثورة الإصلاح الديني في أوربا، ومما حققته الثورة الابستمولوجية في مجالات العلوم المختلفة سواء منها الإنسانية أو حتى الطبيعية، ويمثل ذلك بالنسبة له من جهة شرطا ضروريا لتحديث الفكر الإسلامي والتحرر من القراءات الكلاسيكية التي تسجن العقل والفك، ومن جهة أخرى بالنسبة للأكاديميين والمثقفين صياغة نظرية عربية في ميدان العلوم الإنسانية ولاجتماعية وحتى الطبيعية .

أما بالنسبة للنزعة التي ارتبطت باسم أركون، هي الأنسنة، فإنه يؤكد من خلال الدراسات أن الحضارة العربية الإسلامية سبق لها أن عرفت النزعة الإنسانية قبل أن تعرفها أوربا، وهذا عكس ما يذهب إليه الكثير من الباحثين الذين يربطون ظهور النزعة الإنسانية بالحضارة الغربية وتحديدا بداية من القرن 16 ميلادي.

الهوامش

(1)- ساري حنيفي، نورية بن غبريط رمعون، وآخرون نقلا عن:

Khatabi Abdelkader , «Sociologie du monde Arabe : position » , BESM no .126,1975 .

(2) - Alain Roussillon « Sociologie et identité en Égypte et au Maroc : Le travail de deuil de la colonisation » Revue d'histoire des sciences humaines , vol 2, no 7,2002.

المنارة للاستشارات

ww

(3) - Abdelwahab Bouhdiba , « La Sociologie du développement africain, » Current Sociologie, vol.16 no.2 ,1970.

(4)- مولود معمري روائي وباحث أمازيغي جزائري في اللسانيات الأمازيغية، ولد في 28 ديسمبر 1917بتاويرت ن ميمون في أيت يني (القبائل الكبرى)، انتقل في الثانية عشرة من عمره إلى مدينة الرباط للدراسة إلتي واصلها بالجزائر ثم باريس .مارس مِهنة التعليم ابتداء من سنة 1947 في المدية وفي جامعة الجزائر .1962 توفي في شهر فبراير مِن سنة 1989 في اغتيال سياسي بِعين الدفلى بعد عودته من ملتقى (بوجدة) المغرب.

(5) - Mohamed Arkoun , pour une critique de la raison islamique , Paris , Edition Maisonneuve , 1984.

(6)- محمد أركون ، نحو نقد العقل الإسلامي، ، بيروت، لبنان، تر هشام صالح، دار الطليعة، 2009. (7)- كيحل مصطفى ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،الجزائر ، منشورات الاختلاف، مقاربات فكرية،ط1، 2001،.

(8)- طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، بيروت ،لبنان ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ،1994.

(9)- مختار الفجاري ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون،بيروت ، دار الطليعة ، ط1 ،2005.

(10)- مختار الفجاري ، مرجع سبق ذكره .

(11)- علي حرب ، الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة،بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995 .

(12)- عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الفلسفية، القاهرة ، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، ط1986.

(13)- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفسلفية، بيروت ، منشورات عويدات، تعريب خليل أحمد خليل ، ط1996.

(14)- هشام صالح ، مدخل إلى التنوير الأوربي، بيروت، دار الطليعة والنشر، ط2005.

(15)- مصطفى كيحل ، مرجع سبق ذكره.

المنارة للاستشارات

ww

(16)- محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، بيروت ، دار الساقي ، ترجمة هشام صالح، ط1، 1997.

(17)- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، بيروت ، دار الساقي ترجمة هشام صالح، ط1، 2001.

(18)- محمد أركون ، مرجع سبق ذكره.

(19)- محمد أركون ، مرجع سبق ذكره.

(20)- علي حرب ، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر،ط2، 1995.

(21) - MOHAMED ARKOUN , lectures du Coran, maison neuve et LAROSE , Paris ,1982.

(22) - Ibid.

(23)- محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية،بيروت ، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي ترجمة هشام صالح، ط2، 1992.

(24)- عبد المالك مرتاض ، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، مجلد 29 ، عدد1، الكويت، 2000.

(25)- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، تر محمد شوقي الزين،الجزائر ، منشورات الاختلاف، الجزائر،2004.

(26)- صفاء عبد السلام علي جعفر، هرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني، دراسة في الأسطولوجيا المعاصرة، الإسكندرية ، منشأ المعارف ، 2000 .

(27)- صفاء عبد السلام علي جعفر، مرجع سبق ذكره.

(28)- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، بيروت، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي ترجمة هشام صالح، ط1996 2 .

(29)- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر لإسلامي، بيروت ، دار الساقي ، ترجمة هشام صالح ، ط1، 1999.

المنارة للاستشارات

ww

(30)- نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، بيروت ، مركز الثقافي العربي ، ط 2001 6.

(31)- ج. هيو سلقرمان ، نصيات بين الهرمينوطيقا و التفكيكية، بيروت ، المركز الثقافي العربي، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح ،ط1، 2002.

المنارة للاستشارات

ww