# المناهج المعاصرة محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنص الديني - دراسة نقدية-

**عبد العالي حميدات**
جامعة السانيا وهران
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة

**الكلمات المفتاحية**:المنهج التاريخي، المنهج الابستمولوجي، المنهج الأنثروبولوجي، المنهج اللساني.

**مقدمة:**

عرفت الساحة الفكرية والنقدية العربية منذ مطلع السبعينيات ظهور عدة مشاريع فكرية تنويرية، تطالب بضرورة مراجعة العقل العربي الإسلامي لمسلماته، من أجل الخروج من ما أصاب الأمة الإسلامية من انكسارات وإخفاقات وانطواء على الذات. نذكر من بين هذه المشاريع مشروع " نقد العقل العربي" للجابري، و "نقد العقل الإسلامي" لمحمد أركون، و مشروع "من العقيدة إلى الثورة" لحسن حنفي، ومشروع " إعادة قراءة الخطاب الديني قراءة تاريخية" لنصر حامد أبو زيد، وقد اختلف بعض صناع الخطاب النقدي المعاصر، بين من يدعوا إلى توظيف الأدوات المنهجية المستقاة من "المجال التداولي العربي أثناء مقاربة النص التراثي العربي كطه عبد الرحمن، وبين دعاة إلى استثمار الجهاز المعرفي التطبيقي الذي تُوفره النظريات والنماذج الغربية المعاصرة؛ و ذلك نظرًا لفاعليته. ولكن مع نضج الوعي الفكري العربي تدريجيًا أخذت هذه المسالة تفقد بريقها وسحرها؛ لما غلُب عليها من شكلية في الطرح. وبالمقابل بدأ تصور

آخر بالبروز و احتلال رقعة الجدل و المساءلة المتمثل في مفهوم "شروط الإمكان"، و نظرًا لما جاء في قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي؛ بأنّه لا بد من تناول هذه القراءات الجديدة بالدرس والتحليل و النقد العلمي فقد أبنا إلى تلك المناهج التي أُستثمرت في دراسة النص الديني هي:المنهج اللساني، المنهج الابستيمولوجي، المنهج الأنثربولوجي، المنهج التاريخي، وآلية اشتغال الخطابات. من هنا تتخمر إلى أذهاننا الأسئلة التالية ما مدى الحاجة إلى المناهج المنقولة؟ و ما مدى قدرتها على تحقيق فهم أعمق و أشمل لهذا النص؟، ما مدى كونها الخيار المنهجي البديل؟.

**المنهج التاريخي:**

ممّا لا شك فيه أنّ المنهج التاريخي هو أحد المناهج المهمة في العلوم الإنسانية، وفي الديانات بما فيها الإسلام، فالمسلمون لم يُهملوا هذا العلم، ولم يُهملوا البحث التاريخي في دراسة ماضيهم وتاريخهم وعُلومهم. من هذا المنطلق يتبين لنا أنّ اعتماد المنهج التاريخي في الخطاب الحداثي في دراسة النص الديني غير نابع من هذا الوعي التاريخي الراسخ عند المسلمين، إنّما هو نابع كما يرى أنور الجندي: "من طبيعة النظر والإعجاب بنتائج العلوم الإنسانية التي حققتها في بلاد الغرب، كسبيل للوصول إلى السيادة و السيطرة؛ "[1]

وذلك من خلال الثورة على المقدس، مستعينة من الناحية العلمية بعملية النقد التاريخي التي أدّت بأصحابها إلى إنجاز انتقادات قوية جدًا للكتاب المقدس، ربّما يكون كتاب« اسبينوزا "رسالة في اللاهوت

والسياسة" أحسن مثال في نقد الكتاب المقدس والذي ذهب فيه إلى أنّ نصوص الكتاب المقدّس تعاني من جملة من المشكلات والأغلاط، تكشف أول ما تكشف عن أنّ أسفاره منسوبة إلى مُؤلفين لم يكتبوها".[2]

بناءً على هذا تأسست الدعوة إلى توظيف منهج النقد التاريخي في دراسة النص الديني الإسلامي. وما يلفت الانتباه هنا هو أنّ مشكلة الحداثيين ليست فيما يدعُون إليه من تطبيق هذا المنهج، إنّما المشكلة الحقيقية في أنّهم ينطلقون في إثبات ما اعتقدوه سلفًا أي ينطلقون من فرضية مؤدّاها أنّ الدراسة العلمية هي التي تفيض إلى النتائج نفسها التي أفيض إليها الدراسات التوراتية، ومن هذا نلاحظ كيف أنّهم يأخذون بنتائج الدراسات الاستشراقية على أنهّا مسلمات صحيحة يجب تطبيقها. بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حين توهموا بعدم وُجوده عند عُلماء الإسلام، إلا أنّه في الحقيقة موجود و معتمد و هو ما نستشفه في كتاب الزركشي "البرهان في علوم القرآن" وفي كتاب أبو جعفر بن الزبير "البرهان في ترتيب سور القرآن"إذ يقول: "كان جبريل عليه السلام يتنزل بالآيات على رسول الله صلّى الله عليه وسلم ويرشده إلى موضعها من السورة أو الآيات التي نزلت قبلها. فَيأمرُ الرسول صلّى الله عليه وسلم كُتّاب الوحي بِكِتابَتِهَا في موضعها ويقول لهم: ضعوا هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا". [3]

لا بد من إلقاء الضوء على النص النبوي نظرًا لأنّ " محمد عابد الجابري اقترح اتّباع مسار النبوة ومسار التكويني للقرآن في كتابه " مدخل إلى القرآن الكريم".[4] فالنص النبوي هو أيضًا النص الذي تأسست حَولهُ

و لأجل تصْحيحه علوم كثيرة عُرفت بـــ "علوم الحديث" تقتضي دراسة المتن [5] و دراسة السند [6] على السواء، و ما علم الجرح [7] و التعديل [8] في نقد الرجال إلا أحد أبرز مظاهر الممارسة النّقدية عند علماء الحديث. [9]

بهذا يصبح نفي استعمال المنهج التاريخي عند علماء المسلمين أمر غير صحيح، و ذلك من أجل هيمنة المناهج النقدية الغربية، وكف حركت المنهج التاريخي الإسلامي عن الإبداع لما هو أصيل ومتفرّد ومنطلق من واقع همومنا الثقافية الخاصة بنا، و هذا ما يؤكد عليه الباحث مرزوق العمري:" أنّ الوجه النقدي الذي يمكننا أن نَنْصبهُ على هذا المنهج في مجال اعتماده في النص الديني، هو عدم مراعاة خصوصية النص الديني خاصة النص الوحي باعتباره مقدسًا، نظرًا أنّنا لا يمكننا التعامل معه كأي نص أدبي أو فلسفي أو غير ذلك". [10] بالإضافة إلى هذا يذهب الباحث خالد كبير علال: " إنّ إهمال المصادر الإسلامية الناقدة كان من عيوب التي طالت هذا المنهج؛ لأنّ اعتمادها يُقلل من الخطأ من جِهة ويُصححهَا ويُطورهَا إنْ كانت ناقصة ". [11]

## المنهج الأنثروبولوجي:

لا بد لنا أنْ نتعرض إلى معنى الأنثروبولوجيا لكي تتيح لنا التعرف ولو بشكل عام على هذا المنهج، نظرًا لأنّه أُخذَ به في قِراءة النّص الديني الإسلامي، حتى يتبين لنا مدى ملاءمته وعدم ملاءمته لهذا النص. "يُنظرُ إلى كلمة أنثروبولوجيا الزاوية اللغوية: كلمة أنثروبولوجيا كلمة معربة وليست كلمة عربية، بل هي كلمة يونانية مركبة من كلمتين **Antropos**

وتعني الإنسان Logia وتعني علم أو دراسة و بذلك يصبح معنى كلمة أنثروبولوجيا: دراسة الإنسان".[12]

وهذا إن دل على شيء إنّما يدل على أنّ مصطلح انثروبولوجيا – من حيث الصياغة– غربي المنشأ و بما أنّها كذلك فإنّها تفارق و تفترق عن النص الديني من جهتين على الأقل؛ الجهة الأولى أنّ النص الديني ينتسب إلى اللغة العربية، بينما مصطلح الأنثربولوجيا تنتسب إلى لغة هي اللغة اليونانية، كما أنّ الحضارة الإسلامية حضارة فقه، والحضارة اليونانية حضارة فلسفة.وبالتالي فإنّ مصطلح الأنثربولوجيا يشتغل خارج مجاله اللغوي الأصلي. و الثانية الدلالة المادية للكلمة؛ فهي مصطلح ذو دلالة مادية وضعية بينما النص الديني ذو طبيعة روحية ميتافيزقية".[13] هكذا نستنتج أنّ المصطلح لا يتلاءم مع طبيعةالنص.

هذا على أساس أنّ الإسلام والمجتمعات الإسلامية والفكر الإسلامي لا يمكن دراسته بمنهج غير إسلامي، بخلاف هذا فإن الأنثربولوجيا الإسلامية والتي مورست بالفعل في الفكر الإسلامي من خلال »كتابات أبو الريحان البيروني في كتابه* تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة " تأتي في سياق رد فعل على الأنثربولوجيا الغربية" و لقد جاء هذا في سياق توجيه النقد إلى النظرية الاجتماعية الغربية، والعلوم الاجتماعية الغربية والعلوم الاجتماعية عامة، وذلك كله على أساس أنّ الأنثربولوجية وليدة الاستعمار الغربي، وعلى أساس الوجهة العلمانية للأنثربولوجيا الغربية التي ترى أنّ الدين صنعة إنسانية أي له وظيفة اجتماعية"[14] ، وهو ما جعل فنست منصور مونتاي يختم ترجمته لكتاب "الهند" بالتساؤل

التالي: صحيح أن خطاب البيروني كان غير معتاد في عهده، فهل أضحى معتادا في زماننا هذا؟[15] في الحقيقة إنّ هذه النظرة تُفضي بنا إلى مفارقة منهجية غريبة.فمن جهة يُضحَي تاريخ أُممُ الشرق أكثر مجالات الدراسة في شتى الميادين الثقافية، و اللغوية والدينية. و من جهة أخرى فإنّ العمل العلمي لعُلماء و مفكري الشرق يُتجاهل.

وهكذا فإذا قالت الأنثربولوجيا أنّ وظيفة الدين هو تحقيق دوره الاجتماعي، وإذا كانت وظيفة الدين تقدم إجابات ضمن أنساق الإجابات الأخرى وهذه الإجابات غير دينية منها الصحيح الذي يتضمنه الوحي و منها الفاسد الذي أنكره مثل عبادة الأصنام، والذي اعتبرته حتى القراءات الوضعية باطلاً وخرافة بهذا يبدو أنّ علاقة الوحي بالثقافة لا تعني اعتبار الوحي مرتبط بالثقافة إنّما تعني رعاية الحقيقة للواقع الإنساني من أجل إصلاحه". [16]

هذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على أنّ الأنثربولوجية الغربية لا يمكن لها أن تفهم الدين الإسلامي على نحو صحيح، ولعلّ ما يُؤكد ما ذَهبنا إليه في ذلك أنّ المنهج الأنثروبولوجي في دِراسة الدين ابتعد تمامًا عن الوحي السماوي الذي ثبتت صحته بالأدلة العلمية و العقلية". كما اقتضى الوضع السليم بالنسبة للمنهج الأنثربولوجي في التعرف على ما كانت عليه بداية الأديان فيما قبل التاريخ أن تسترشد في مقارنتها، و استنادً إلى هذا قُورن النص الإسلامي بغيره من النصوص الدينية كالكتاب المقدس، بغرض إثبات وجود عناصر التأثر والتأثير، وبالتالي إثبات سَبق النُصوص الأُخرى غير الديني".[17] فإذا دققنا النظر في طريقة المقارنة التي يعتمدها

المنهج الأنثربولوجي فإنّنا نجده يحمل العديد من الإشكاليات هي عدم مراعاة خصوصية النص الديني الإسلامي والتي تجعل مقارنته بغيره من النصوص مقارنة غير سوية، منها العقبات التي يطرحها النص الديني عند نقله إلى لغات أخرى، بالإضافة إلى التحديات التي يطرحها المستوى البلاغي و الأدبي عند ترجمة النص. وهو ما نجد أنفسنا إزاء الحديث عن منهج اللساني.

**المنهج اللساني:**

إذا أردنا نقد المنهج اللساني يمكننا أن ننطلق من سؤالين هما: الأول هل الدعوة إلى تطبيق هذا المنهج دليل كاف على أنّ علماء الإسلام أهملوا هذا المنهج؟ و الثاني هل هذا المنهج كفيل لتكوين وعي علمي بالنص الديني.؟

أما السؤال الأول الذي نقف فيه عند علماء الإسلام و هل أهملوا التحليل الألسني في دراستهم للنص الديني أم لم يُهملوا؟ فيمكن أن نقول أنّ هذا من المغالطات؛ فعلماء الإسلام منذ تأسيس العلوم العربية الإسلامية لم يُهملوا البحث اللغوي، و إنْ لم يتأسس عندهم مصطلح لسانيات في القديم إلا أنّهم بحثوا في اللّغة بحثًا لسانياً و هذا ما يعبر عنه السيوطي في كتابه "تاريخ الخلفاء" : " إنّه منذ منتصف القرن الثاني الهجري بَدأ عُلماء المسلمين يسجلون الحديث النبوي، ويؤلفون في الفقه الإسلامي والتفسير القرآني. وبعد أن تم تدوين هذه العلوم، إتجه العلماء وجهة أخرى نحو تسجيل العلوم غير الشرعية ومن بينها اللّغة والنحو." [18] ويقول الأستاذ أحمد أمين: "أكثر اللغة كتبت في العصر العباسي الأول لا قبله". وحتى ما وجد في القرن الأول من تأملات نحوية

أو محاولات لدراسة بعض المشاكل اللّغوية كان الحافز إليه إسلاميًّا، ولم يقصد بذاته وإنما لاعتباره خادمًا للنص القرآني".[19]

فمن الواضح أنّ الباعث على الاهتمام اللغوي ذي الطابع اللساني بالمفهوم الحديث هو محاولة دراسة النصوص الدينية قرآنا و سنة من أجل فهم المعنى، والخوض في اللّغة والأسلوب والبناء لمعرفة مواطن الإعجاز واكتشاف أسرار البلاغة ، أو غير ذلك. فكان نتيجة ذلك سيطرة المنهج اللغوي على الدراسات التراثية، إذ يقول في ذلك الباحث عبد السلام المسدي:« يكاد يجزم النَاظر بأنّ العرب بين قديمهم وحديثهم قد أتوا كليًا على لُغتهم جمعًا وتمحيصًا ثم دراسةً و تنظيمًا، حتى عُدت عُلومهم في اللّغة مضرب الاكتمال".[20] كما يؤكد ذلك المفكر محمد عابد الجابري حيث يقول :"إذا كانت الفلسفة هي معجزة اليونان فإنّ العلوم العربية هي معجزة العرب".[21] يبدو أنّ البحث اللساني لم يكن متأخرًا ولا مستبعدًا من اهتمامات المسلمين، بل كان في صدارة اهتماماتهم، حتى سميت الحضارة العربية الإسلامية بأنّها حضارة اللّغة.

بناءً على ما تقدم يبدو لنا أنّ المناهج اللسانية التي يدعوا الخطاب الحداثي إلى تطبيقها ليست هي التي وضعها علماء الإسلام، حتى وإن كانت قاصرة فلا بد من تطويرها؛ نظرًا لأنّها على اتّساق تام مع النص الديني، أما المناهج اللسانية الحديثة التي تأسست في أحضان الثقافة الغربية والتي ربّما لا تستقيم منهجياً مع النص الديني، و هو ما يَجعلنا نَطرح التساؤل التالي ما مدى الاعتماد عليها في دراسة النص الديني دراسة علمية؟

لا بد من الإشارة إلى أنّ المنهج اللساني الحداثي قد انبثقت منه عدة نظريات

1 –النظرية البنيوية التي بدت ملامحها عند دي سوسير.

2 – النظرية الوظيفية التي ظهرت مبادئها عند مدرسة براغ اللسانية

3 – النظرية التوزيعية التي أرسيت أسسها عند بلومفيلد.

4– النظرية التوليدية التحويلية التي ظهرت عند نعوم تشومسكي . [22]

فإذا تأملنا مبادىء النظرية البنيوية نجدها تتضمن تناقضات تتنافي وطبيعة النص الديني، حيث يثير المصطلحان إهدار السياق وموت المؤلف ،اللذان هما من مقولات الكبرى للنظرية البنيوية، إشكالات عقائدية في الفكر الإسلامي خاصة عندما يتعلق الأمر بالنص القرآني المقدس المعجز والذي يتجاوز كونه فضاءً دلالياً خصباً وخطاباً لغوياً وبيانياً ثرياً متعدد التأويلات إلى كونه كلام الله تعالى. فقد دعا الخطاب النقدي النسقي إلى التركيز على لغة النص وعزل مؤلفه الذي لم يعد سلطة تهيمن على معاني النص ودلالاته؛ وهذه الرؤى من مرتكزات الدراسات اللسانية التي أرساها فرديند دي سوسير " الذي نظر إلى النص بحسبانه شبكة من عناصر الاتصال اللغوية، ولذلك فإن خير وسيلة لمقاربة هذا النص هي الانطلاق من مصدره اللغوي، أي من بنيته الداخلية بهدف إستكشاف الأنظمة أو العلاقات التي تشكل دلالاته؛ بمعنى أن الخطاب النقدي الحداثي يتّجه من داخل النص إلى خارجه، وليس من خارجه المتمثل بالمؤلف والسياق والعصر والبيئة.

ففكرة موت المؤلف، تعود في مصدرها الغربي لجذور فلسفية ممتدة مع جذور الحضارة الأوروبية نفسها، فهي منزلقة من فلسفة نيتشه الذي

أعلن مقولته"موت الإله" التي لاقت ترحيبا في أوساط أوروبا الفكرية لأنّها عبرت في حينها عن فترة تاريخية مرت بها أوروبا والتي تعني التخلص من الغيبيات أمام ظهور الإنسان، وحسب الدراسات الحداثية، إن الحقيقة هي ما يستطيعه الإنسان،وما عدا ذلك فهو ميت. [2 3]

ووجدت هذه المقولة صدى واسعاً في أوساط بعض النقاد، المفتنون بالمناهج الحداثية، الذين يتوقون إلى تدمير الاتجاه الغيبي في تفسير النصوص، وإفساح الطريق أمام ظهور الإنسان بكل مقدراته البشرية التي يدركها العقل وما عدا ذلك فهو ميت.

فقد نقل هؤلاء الحداثيون العرب هذه المقولات في عزلة عن خلفيتها الفكرية والفلسفية؛ فأُفرغت من دلالاتها، "وأصبح النشاط الفكري في البنيوية والتفكيك ضرباً من العبث أو درساً في الفوضى الثقافية، وكلاهما نوع من الترف الفكري الذي لا يتقبله واقعنا الثقافي، وخاصة ما يتعلق بأنسنةُ الدين وتطبيق المبادئ النقدية الوافدة على النصوص المقدسة" [24]، فمن هؤلاء الحداثيين محمد أركون ونصر حامد أبوزيد، وأدونيس. حيث دعا محمد أركون إلى تفكيك النص القرآني بحسبانه بنية لغوية أسطورية، بقوله:﴿إنّ المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية تتلقى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير محورة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية، يمكن للتحليل التاريخي والسوسيولوجي والسيكولوجي واللغوي أن يعرفها ويكشفها"[25]، ودعا الثاني حامد أبو زيد إلى مقاربة النص القرآني بوصفه نصاً لغوياً خارج كل بعد ديني نظراً وممارسة، وأسره بسياقه التاريخي القديم. بقوله: "إنّ النص القرآني في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على

العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو متفقا عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود ليطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"[26]. في حين إنّ القرآن الكريم كَون معنوي يضارع الكون المادي الذي خلقة الله سبحانه وتعالى.

**المنهج الابستيمولوجي:**

إذا أردنا نقد المنهج الابستيمولوجي فعلينا أن ننطلق من "الغاية في توظيف هذا المنهج"، فالغاية التي حددها الجابري هي الإجابة على سؤال النهضة، و قد كانت الإجابة على سؤال النهضة بضرورة الانتظام في التراث و هذا ما نستشفه في كلامه حيث يقول:" النهضة لا تنطلق من فراغ بل لا بد فيها من الانتظام في التراث، و الشعوب لا تُتحقق نهضتها بالانتظام في تُراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي ".[27]

بهذا يترآى لنا من خلال قول محمد عابد الجابري أنّه لا يتصور الانطلاق من عند الغير، وهو كلام يَبدو في خدمة النص التراث، خاصة عندما نجد الجابري بعد تحديده لموقفه من التراث يقترح منهجًا جديدا لدراسته، ويدعوا إلى أن يكون هذا المنهج خاضعًا لطبيعة النص الديني لا العكس، وذلك من خلال دراسة التراث التي تقوم على عدة أمور كتجاوز الفهم التراثي له، و جعله معاصرا لنا و تحريره من البطانة الايديولوجية وغير ذلك من الأمور التي رآها الجابري عقبات تحول دون أداء التراث لوظيفته الراهنة التي هي تحقيق النهضة"، [28]إلا أنّ السؤال الذي يتخمر في أذهاننا هل قراءة الجابري حققت الغاية التي ارتسمها لمشروعه؟

إلا أنّنا حينما نلاحظ النتائج التي توصل إليها الجابري في مشروعه نجدها تخالف الغاية التي كان يصبوا إليها فهو لم ينتهي إلى الانتظام في التراث وإعادة تفعيله و جعله معاصرًا بقدر ما انتهى إلى الدعوة إلى إحداث قطيعة، على أساس أنّ ما أنتجه القدامى عبارة عن معارف ميتة". " في هذا الصدد نجد المفكر جورج طرابيشي يصف الابستيمية الجابرية بأنّها تقرأ الثقافة العربية قراءة لا تاريخية، وقراءة سكون ورُكود ومَوات. وناقد العقل العربي لا يتحفظ في الألفاظ التي يصوغ بها أحكامه. فعنده أنّ الزّمن الثقافي العربي زمن راكد، زمن لا زماني زمن يَمتد في الواقع العربي منذ الجاهلية إلى اليوم "بدون تغاير" "بدون تاريخ"، ""يعيش بَعديًا نفس ما عاشه قبليًا" "بدون نقلة" و"لا طفرة".[29] لعل آلية القطيعة المعرفية عند الجابري وظفت في غير محلها، اعتبارًا لخصوصية العلوم الإسلامية على أساس أنّهاعلوم دينية وليست علوم وضعية دنيوية، فالعلوم الإسلامية لها بعد دنيوي به تُدار أمور المسلمين، و بعد أخروي به يتحقق الأجر و النجاة في الحياة الأخرى عند الله عزا و جل.

كما أنّ المنهج الذي أخذ به الجابري جعل بحثه يُؤولُ إلى نظرة تجزيئية لا شمولية و هذه محطة من محطات تناقضه التي حالت دون بلوغ الغاية وهذا ما ذهب إليه المفكر طه عبد الرحمن يقول: "دعا إلى التعامل مع العلوم العربية على اختلافها كما لو كانت علمًا واحدًا، و قرر الموسوعية وصفًا لازمًا للثقافة الإسلامية، واشترط في كل تقويم الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها حتى إذا جاء إلى العمل وفق هذه النظرة كانت الحصيلة أن قسم التراث إلى دوائر ثلاث سماها بالأنظمة المعرفية، وهي

"البرهان" "البيان" والعرفان" وهذه عنده دوائر مختلفة في آلياتها، لا ربط بينها إلا المصارعة أو المصالحة، ومتفاضلة في نتائجها".[30] "لا يتردد جورج طرابيشي في وصف تقسيم الجايري لأنظمة العقل العربي إلى بيان وبرهان و عرفان بالعمل التشطيري، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يصفه بأنّه قائم على أساس إقليمي "شرقي، مغربي"، أو قومي بلهَ شوفيني (النظام البياني العربي، النظام العرفاني الهرمسي الفارسي، النظام البرهاني اليوناني)." [31]

بهذا فإن الغاية التي ارتسمت وهي إحياء التراث و الوسائل المعتمد عليها كالقراءة الشمولية غائبة في قراءة الجابري ولعل السبب هو المنهج المتبع.

في الأخير يمكن القول أن عملية القراءة فعل معّقد، والقراءة المعاصرة بالصورة التي يريد الخطاب الحداثي العربي المعاصر أن يؤسسها حول النص الديني أمر يكون أكثر تعقيدًا؛ وهذا ما يذهب إليه بعض صناع الخطاب الحداثي المعاصر حيث يذهب محمد عابد الجابري إلى القول بصعوبة المقاربة المنهجية للتراث عمومًا والخطاب القرآني خصوصًا، وبذلك يلتقي مع محمد أركون في أنّ المشروع النقدي للتراث الإسلامي مشروع شديد الجدة و شديد التعّقد إلى حد أنّه يتعذر انجازه منذ المحاولات الأولى. وهذا ما جعل هاشم* صالح يقول في مقدمة كتاب محمد أركون "الفكر الإسلامي قراءة علمية" أنّه يفتح ورشات عمل أكثر ما يبني قصورًا مُكتملة." [32]

**قائمة المصادر و المراجع:**

[1] أنور الجندي، أخطاء المنهج الغربي الوافد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1974، ص421

[2] اسبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكرياء، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص22

[3]أبو جعفر بن الزبير، البرهان في ترتيب علوم القرآن، تحقيق محمد شعباني، وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية، المغرب،د(ط)، 1990، ص23

[4] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن الكريم، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص 149

[5] المتن: هو ما انتهى السند من الكلام.

[6] السند: هو سلسلة الرجال الموصلة للمتن إلى قائله.

[7] الجرح: هو ذكر الراوي بصفات ترد روايته.

[8] التعديل : هو ذكر الراوي بصفات تقتضي قبول روايته.

[9]قاسم علي سعد، علم الجرح و التعديل، دار البشائر الإسلامية للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1988، ص16

[10] مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات ضفاف منشورات الاختلاف، الجزائر بيروت، الطبعة الأولى ، 2012، ص478

[11] خالد علال كبير، الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات أركون و محمد عابد الجابري، دار المحتسب، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008، ص 07

[12] كميل الحاج : الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 2000، ص 67

[13] طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم المنهج، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، د(س)، ص86

[14]أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، دائرة المعارف العثمانية، د(ط)، 1958، ص 73

[15] in Abu–Rayhan Al Biruni, Le livre de l'Inde, Extraits choisis, traduits de l'arabe, présentés et annotés par Vincent Mansour Monteil, Paris: Sindbad Éditions UNESCO, p 33.

[16]مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص 470

[17]مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ص 473

[18] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2004، ص18

[19]أحمد أمين، فجر الإسلام" يبحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى أخر الدولة الأموية>، مؤسسة هنداوي للثقافة و التعليم، مصر، د(ط)، د(س)، ص61

[20] عبد السلام المسدي، الليسانيات و أسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د(ط)، د(س)، ص 13

[21] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 1989، ص 80

[22] أحمد مومن، اللسانيات النشأة و التطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثانية، 2005، ص 136

[23] عبد الرزاق بالعقروز، نيتشه و مهمة الفلسفة، قلب تراتبية القيم و التاويل الجمالي للحياة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص 60

[24]عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك عالم المعرفة،الكويت، ، 1998 ص 64

[25] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ترجمة هاشم صالح المركز الثقافي العربي، بيروت ، 1996 ص 191

[26] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4 ، 1998، ص 24

[27] محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1991، ص33

[28] المرجع نفسه، 46

[29] جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2002، ص 280

[30]طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم المنهج، ص33

[31]جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، ص 69

[32]محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 13