الجمهورية الجزائرية الدّيمقراطية الشعبية

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر–02–

قسم الفلسفة

مادّة: مشاريع الفكر العربي والإسلامي المعاصر

مطبوعة الدروس النظرية (مدعّمة بنصوص تطبيقية)

بعنوان:

قراءات في أهمّ مشاريع الفكر العربي والإسلامي المعاصر

مقدّمة لطلبة ماستر–02–

تخصّص: فلسفة إسلامية

إعداد: الدكتورة نعيمة بن صالح

أستاذة محاضرة –أ–

السنة الجامعية: 2021–2022م

فهرس الموضوعات.

1–قراءة في مشروع محمد عابد الجابري(من نقد العقل العربي إلى نقد النص الديني)

أولا: دراسة التراث العربي الإسلامي.

ثانيا: بنية العقل العربي.

ثالثا: توظيف القطيعة الإيبستيمولوجية في التراث.

رابعا: السياسة والأخلاق.

خامسا: تأويل النص الديني.

- **بعض النصوص الفلسفية.**
- **قائمة المصادر والمراجع.**

2–قراءة في مشروع زكي نجيب محمود.

أوّلا: تصوّر زكي نجيب محمود لأزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر.

ثانيا: أسس المنهج الوضعي المنطقي.

ثالثا: توظيف زكي نجيب محمود للمنهج الوضعي المنطقي في قراءته للتراث العربي الإسلامي.

–بعض النصوص الفلسفية.

–قائمة المصادر والمراجع.

3–قراءة في مشروع محمّد أركون.

أوّلا: نقد العقل الإسلامي.

ثانيا: المسألة الأخلاقية.

ثالثا: نزعة الأنسنة.

رابعا: مسألة حوار الأديان.

–بعض النصوص الفلسفية.

–قائمة المصادر والمراجع.

1: قراءة في مشروع محمّد عابد الجابري(من نقد العقل العربي إلى نقد النّص الديني).

–مقدّمة.

يندرج المشروع التّأويلي القارئ للتراث للمفكّر المغربي محمد عابد الجابري(*) في سياق حلّ إشكالية علاقة التراث بالحداثة، الأصالة بالمعاصرة في الفكر العربي المعاصر. وهي إشكالية أثارتها خطابات الفكر العربي الحديث والمعاصر على السّواء منذ قرنين من الزمن. ولكن ما يميّز هذا المشروع مقارنة بالخطابات الأخرى أنّه حاول أن يقدّم قراءة تأويلية جديدة للتراث يميّزها الطابع العلمي والموضوعي والكلّي والبنيوي، مقارنة بالأخرى التي تتميّز بالإيديولوجيا وبالذاتية، حسب تشخيص هذه الخطابات من المنظور "الجابري"، **فكيف أوّل هذا المفكّر خطابات الفكر العربي في قراءتها للتراث؟ وما موقفه التأويلي من التراث سواء بالنظر إلى مكوّناته المعرفية أو بالنظر إلى النص الديني؟**

أوّلا: دراسة التّراث العربي الإسلامي.

1: تأويل خطابات الفكر العربي القارئة للتّراث:

يصنّف الجابري خطابات الفكر العربي الحديث والمعاصر تصنيفا إيبستيمولوجيا–لاإيديولوجيا–إلى خطاب نهضوي، خطاب قومي، خطاب سياسي، وخطاب فلسفي. وهي خطابات فكرية عبّرت عن تبلور اليقظة العربية الحديثة، في أهداف سياسية واجتماعية وثقافية وقومية. وهو تصنيف يعدّ إجراءً منهجيا فقط، اعتمد فيه القضية المطروحة–قضية النهضة العربية–، أي انتمائها إلى هذا الميدان أو ذاك من ميادين الفكر عامّة.

---

*– ولد**"محمّد عابد الجابري"** عام 1936م. تحصّل على دبلوم الدّراسات العليا في الفلسفة عام 1967م، و على دكتوراه الدّولة في الفلسفة عام 1970 م من كلّية الآداب بالرّباط. شغل مهام تربوية تعليمية، مهام سياسية، و مهام فكرية لها ارتباطات بالفكر العربي الإسلامي سواء بالنّظر إلى كونه اشتغل بمنصب الأستاذية للفلسفة ولهذا الفكر في كليّة الآداب بالرّباط منذ عام 1967م، أو بالنّظر إلى مؤلّفاته الّتي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:– **أضواء على مشكل التّعليم بالمغرب** (1973م)، **مدخل إلى فلسفة العلوم**– جزآن– (1976م)، **الخطاب العربي المعاصر**(1982م)،**التّراث والحداثة** (1991م)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (1989م)، **المسألة الثّقافية**(1994م)، **المشروع النّهضوي العربي** (1996م)، **حفريات في الذّاكرة**(1997 م)، و **المثقّفون في الحضارة العربية**:– محنة "ابن حنبل" و"نكبة ابن رشد"– (2000م) و غيرها. توفّي في ديسمبر 2010م .

بعد تصنيفه لخطابات الفكر العربي على اختلاف اتّجاهاتها، أخضعها للتّحليل وللنّقد سواء بالنّظر إلى قراءتها للتّراث العربي الإسلامي، أو بالنّظر إلى القضايا الّتي عالجتها، لذلك قام بقراءة علمية إبيستيمولوجية لهذه الخطابات، وللأسس المعرفية الّتي أنتجت بها مواقفها الفكرية، قراءة علمية ونقدية (لكيفية) الإنتاج النّظري، أي للفعل العقلي اللاّشعوري الّذي أنتج الفكر العربي، وهو يقرأ التّراث أو يقدّم حلولا لمشكلات العالم العربي الواقعية. والقراءة الّتي اقترحها للخطاب العربي هي قراءة "تشخيصية"[*]، تريد أن تعرض وتبرز ما تهمله أو تسكت عنه أو تتستّر عليه، إنّها كشف وتشخيص للتّناقضات الّتي يحملها الخطاب على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التّناقضات مجرّد تعارضات أو جملة نقائض[1]، هي قراءة تشخيصية: ((**ترمي إلى "تشخيص" عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بنائه**)) [2]، قراءة تكشف عن كيفية الخطاب، عن طريق الإنتاج النّظري/ الفكري وليس عن مضمونه الإيديولوجي المعرفي، بل تكشف عن أسسه والأدوات الفكرية الّتي استخدمها، قراءة تشخّص من خلالها الكشف عن التّناقضات الّتي وقع فيها الخطاب العربي، منها مظاهر اللاّعقلانية الّتي تؤسّسه بدلا من أسس العقلانية الّتي يظهرها. لكن هذا البحث الإبيستيملوجي للخطابات العربية، لم يمنع "الجابري" من ضرورة اعتماده على المضمون والمنطوق المعرفي، حيث وظّف بعض آرائها الفكرية لغرض الكشف والتّشخيص عن عيوبها وتهافتها (تناقضاتها)، معتمدا في ذلك على مناهج علمية معاصرة هي:- المعالجة البنيوية، التّحليل التّاريخي، والطّرح الإيديولوجي، موظّفا بعض المفاهيم الّتي استمدّها من "إيمانويل كانط"-Kant émanuel-(1724– 1804 م)، " سيغموند فرويد "- ségmond Freud -(1856 – 1939م)، "غاستون باشلار" - guaston Bachelard- (1884 – 1962 م)، "لويس ألتوسير"- louiss Altussert- (1918 – 1990 م) ، " ميشال فوكو"–michèl Foucault- (1926 – 1984 م)، وبعض المقولات الماركسية، مع محاولة تبيئتها وفق خصوصية الثّقافة العربية المعاصرة.

لهذا، اهتمّ "الجابري" في تأويله لهذه الخطابات بالبنية المنطقية وبالأسس الإبيستيمولوجية، و كان هدفه هو النّقد الإبيستيمولوجي وليس نقد المضمون الإيديولوجي والمعرفي، موظّفا في ذلك المفاهيم والمناهج العلمية– وهما بمعنى واحد في تصوّر "الجابري"- الّتي أخذها عن فلاسفة الغرب، محاولا في ذلك تبيئتها في قراءة خطابات الفكر العربي، وقراءة التّراث العربي الإسلامي. وهو يهدف بذلك إلى حلّ إشكالية المشروع النّهضوي العربي.

وما يهمّنا من تصنيف "الجابري" لخطابات الفكر العربي الّذي عالج مشكلة "الأصالة والمعاصرة "، ليس الفكر القومي أو السّياسي أو الإجتماعي–، بل هو "الفكر الفلسفي العربي". هذه المشكلة بقيت منذ عصر النّهضة إلى اليوم ولم تحقّق المشروع النّهضوي في المرحلة الحديثة، فهي لم تنبع من الظّروف التّاريخية والواقعية للعالم العربي، بل كانت مجرّد ردّ فعل لعامل خارجي (الاستعمار بمختلف أشكاله)، فهي لم تنتج عن حرّية الاختيار بين أن نأخذ بالنّموذج الحضاري الغربي أو نتركه،

---

[*]- **التّشخيص**: شخّص الشّيء بيّنه، وميّزه عمّا سواه، وشخّصه مثّله"." جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، ص276.

[1] - جمال مفرّج، ((نقد الجابري للخطاب النّهضوي العربي المعاصر)) من كتاب : **قراءات في أعمال الجابري**، مجموعة من المؤلّفين العرب، (مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، بيروت ، أفريل 2004م) ، ص. 144

[2] - الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط4 ، مارس 1992م)، ص.12

بل فرض هذا النّموذج علينا منذ بداية التّوسع الاستعماري الأوروبي، كنموذج عالمي، حضاري جديد يقوم على جملة من الأسس: التّنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدّولة، اعتماد العلم والصّناعة، التّبشير بقيم الحرّية والدّيمقراطية والعدالة الاجتماعية [1]، فكانت إشكالية "الأصالة والمعاصرة" تعبّر عن ردّ فعل لهذا النّموذج: إمّا رفضه والرّجوع إلى التّراث، أو الأخذ به، ولم تكن نابعة من البنية الدّاخلية للواقع العربي، ومعبّرة عن ظروفه التّاريخية !

هكذا، يبيّن الجابري **بقراءته التّأويلية** لخطابات الفكر العربي الحديث والمعاصر أنّ إشكالية "الأصالة والمعاصرة" التي عالجتها عبّرت عن وضع إشكالي فكري متوتّر على مستوى الوعي، باعتبارها ردّ فعل لعامل خارجي– الاستعمار – الذي يمثّل بالنّسبة إلى العرب نموذجا مزدوجا: نموذج يمثّل العدوان والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة، ونموذج يمثّل الحداثة والتّقدم بكلّ قيمها العصرية، فكان الموقف الفكري العربي داعيا إلى الرّجوع إلى الأصول (الأصالة – التّراث)، أو داعيا إلى الأخذ بالنّموذج الغربي الحضاري . أمّا العوامل الدّاخلية (العوامل الاقتصادية والاجتماعية)، فهي عوامل ثانوية، لأنّها كانت في مرحلة التّكوّن، مرحلة ما قبل تاريخ النّهضة العربية. هذه الأخيرة كانت انعكاسا شرطيا للصّدمة مع الغرب المستعمر والمتحضّر !

لقد انتكس الفكر العربي الحديث منه والمعاصر إلى التّراث خاصة، يستنجد الحلول الفلسفية منه، أو كان بحثا عن حلول فلسفية لمشكلات الواقع العربي من فلسفة الآخر: إمّا النّموذج اللّيبرالي أو النّموذج الماركسي. بهذا يمكن تصنيف اتّجاهات هذا الفكر حسب تصوّر الجابريإلى:– تيار سلفي، تيار ماركسي، تيار ليبرالي، تيار وجودي، وتيار جواني، مبيّنا في ذلك أزمة الإبداع الفلسفي في هذه التّيارات الفكرية، بما أنّها لم تحقّق النّهضة العربية المنشودة، كيف ذلك؟

يطرح الجابري **بصيغة تأويلية تشخيصية** للخطاب العربي السّؤال التّالي: هل نجد في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر العقل والمنطق ؟ هل فيه المعقولية والمنطق، أم نجد اللاّمعقولية الّتي تعيق تحقيق نهضة عقلية على أسس غير معقولة ؟

يبيّن بتحليله النقدي النّقدي – الإيبستيمولوجي–لهذا الخطاب بشقّيه الأصيل والمعاصر، التّناقضات، والخاصّية اللاّعلمية واللاّعقلانية في هذه الاتّجاهات الفكرية العربية. وعليه، لا يمكن إنشاء فلسفة عربية مبدعة تحلّ مشكلات العصر، إذ أنّه ينعدم الإبداع الفلسفي في تيارات الفكر العربي لأسباب منهجية وأخرى معرفية.

وللدّلالة على ذلك، نأخذ بالجزء الأوّل من الخطاب الفلسفي العربي، المرتبط بالبحث عن أصالة الفلسفة العربية الإسلامية، والذي يصنّفه الجابري إلى:– سلفي، وليبرالي، وماركسي. **ففي نقده للتيار السّلفي** مثلا وليثبت تناقضات ولامعقولية هذا التيار وهو يسعى إلى تأصيل فلسفة الماضي، يأخذ الجابري بنماذج فكرية عربية، مثل:– **مصطفى عبد الرّزاق** (1885–1947م) في كتابه: "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، والّذي أثبت بالمنهج التّاريخي أصالة الفلسفة الإسلامية، حيث يتمّ بهذا المنهج الكشف عن البذور الأولى للنّظر العقلي الإسلامي في نقاوتها، ثم تتمّ مسايرة خطاها

[1] – مجموعة من المفكّرين العرب، **التّراث وتحدّيات العصر في الوطن العربي ، الأصالة والمعاصـرة** ، مداخلة للجابري" إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبقي أم مشكل ثقافي"؟، ط 1 ، بيروت، سنة 1985 م، ص. 33

في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيرا فلسفيا (مبحث الإلهيات والطّبيعيات). إنّ هذا الموقف الفلسفي في نظر الجابري، يضع منهجه التّاريخي في أزمة، ذلك:- " **أنّ الإنطلاق من الجراثيم الأولى للتّفكير العقلي في الإسلام، لا يؤدّي بنا حتما إلى الفلسفة الإسلامية بالمعنى الإصطلاحي للكلمة، فلسفة "الكندي" والفارابي " ... بل تسير بنا في خطّ مواز لها تماما، فهو خطّ الفقهاء والمتكلّمين المعادين للفلسفة**"[1]، فالأستاذ مصطفى عبد الرّزاق يفصل بين أصول الفقه والفلسفة الإسلامية، بين المنطق وعلم الكلام – يسكت عن الاتّصال بينهما – . وعليه، فإنّ الرّجوع إلى النّظر العقلي في الإسلام (الإجتهاد بالرّأي وبالتّالي أصول الفقه) يقصي الفلسفة الإسلامية من الثّقافة العربية الإسلامية، في حين أنّ هذه الفلسفة مثّلت أصالة وإبداعا لهذه الثّقافة !، ف: ((**هكذا ينتهي " المنهج التّاريخي " لصاحب" التّمهيد " إلى عكس ما أراد منه... إلى تأكيد " لا أصالة " الفلسفة الإسلامية**)) [2]، وفي هذا تناقض منطقي بين المنطلق والنّتيجة المتوصّل إليها!

هذا نموذجا عن التّيار السّلفي اللّيبرالي. أمّا التّيار السّلفي الإصلاحي الّذي تأسّس في منتصف القرن التّاسع عشر مع "جمال الدّين الأفغاني" و"محمّد عبده "، ودعا إلى ضرورة إحياء المظاهر المشرقة من التّراث والعودة إلى سيرة السّلف الصّالح، لإصلاح المجتمع العربي عامّة والشرق خاصّة ، كانت له **رؤية سلفية للتّراث** [*]، تمثّلت في ضرورة إلغاء التّراث المعرفي بمفاهيمه وبمنهجيته كما انتقل إلى العرب منذ عصر الانحطاط، خاصّة تلك البدع الّتي ألصقت بالدّين الإسلامي عقيدة وشريعة، وذلك بالتّجديد في هذا الدّين بالرّجوع إلى أصوله المباشرة (الكتاب والسّنة) لغرض بنائه من جديد، وتوظيفه في الحياة العربية المعاصرة وتحقيق نهضتها.

لكن، هذه القراءة للتّراث في تصوّر الجابري لم تكن علمية، بل كانت إيديولوجية، أساسها إسقاط صورة "المستقبل المنشود" المستقبل الإيديولوجي، على الماضي، ثمّ البرهنة على أنّ:((**ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل**)) [3]، كانت له بذلك رؤية سلفية وقراءة إيديولوجية للتّراث، إذ أنّ التّغيير في العالم العربي ليس بحاجة إلى حلّ لمشاكله الفكرية والواقعية بحلول دينية سلفية تعود إلى أصول الفكر الإسلامي (القرآن، السّنة، علم أصول الفقه ... .)! هكذا، يظهر الطّابع الذّاتي والعاطفي والإيديولوجي والطّابع اللاّمعقول في الخطاب الفلسفي السّلفي الإصلاحي. !

وعن نقد التيار الفلسفي الماركسي الذي قرأ ممثّلوه التّراث العربي الإسلامي حلاّ لإشكالية "الأصالة والمعاصرة" قراءة ماركسية، وطبّقوا المنهج الجدلي المادّي للكشف عن النّزعات المادّية منه، ولإعادة بناء التّراث الّذي يساعد على تحقيق نهضة العرب، فكانت عملية التّأريخ للفلسفة الإسلامية هو الكشف عن أصالتها وعن إبداعاتها.

---

[1] – الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص. 155

[2] – **المصدر نفسه**، ص.156

[*]– تعني دراسة التّراث باعتماد منهجية قياس الغائب (تقدّم العالم العربي) على الشّاهد (الحضارة العربية الإسلامية).

[3] – الجابري، **نحن والتّراث**، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط9 ،– مزيدة و منقحة– بيروت، يناير، سنة 2006 م)، ص. 17

لكن، هذه القراءة هي الأخرى في تصوّر الجابري كانت لاعلمية ولاموضوعية ولاتاريخية ولامنطقية. ولإثبات ذلك، أخذ نموذجا عن **حسين مروة** (1908م-1987م) في كتابه:- النّزعات المادّية في الفلسفة العربية الإسلامية، حيث سعى إلى الكشف عن النّزعات المادّية من هذه الفلسفة، يقول في ذلك:- ((**فبما أنّ تطوّر الفلسفة هو نتيجة لصراع اجتماعي بين المثالية (تمثّل إيديولوجيا القوى الاجتماعية المتخلّفة والمعرقلة للتقدّم) والمادّية (تمثّل إيديولوجيا القوى الاجتماعية من أجل تحقيق النّهضة، وهي إيديولوجيا الطّبقات الكادحة والمحرومة)، فالبحث عن أصالة الفلسفة الإسلامية، يشترط الكشف عن نزعاتها المادّية، ومقارنتها مع أحد الأشكال التّاريخية الأربعة: المادّية السّاذجة، الميتافيزيقية، مادّية الدّيمقراطيين الثّوريين، والمادّية الدّيالكتيكية**)) [1]، لقد تمّ منذ البداية تحديد وضع الفلسفة العربية الإسلامية، وضعها التّاريخي بين الفلسفات ووضعها الاجتماعي بين الإيديولوجيات، لقد تمّ تقرير كلّ شيء من البداية وما على الفلسفة الإسلامية إلاّ أن تدخل أحد القوالب الجاهزة، ومهمّة الباحث المؤرّخ ستكون الاجتهاد في مقاربة هذه الفلسفة مع أحد القوالب، وبالضّبط القالب "الملائم" لها "تاريخيا"، إنّه: ((**المنهج الجدلي المطبّق الّذي يحاول الماركسي "العربي" تطبيقه للبرهنة – عربيا – على صحّته، وبالتّالي على أصالة الموضوع. فالأصالة هنا تستمدّ حقيقتها من القابلية للملائمة مع أحد القوالب الجاهزة**)). [2]

وبذلك، لم يتبنّ التّيار الفلسفي الماركسي المنهج الجدلي كمنهج للتّطبيق حسب تاريخية التّراث وخصوصيته العربية الإسلامية، بل تبنّاه كمنهج مطبّق، ((**إذ يجب أن يكون التّراث العربي انعكاسا للصّراع الطّبقي من جهة، وميدانا للصّراع بين"المادّية " و"المثالية" من جهة أخرى**)) [3]، إنّ هذه النّظرة للتّراث تضع جدلية بين قوى التّقدم (مثل فكر المعتزلة) وقوى التّخلف (مثل الفكر الصّوفي) في فهمها للثّقافة العربية الإسلامية، ممّا ينعكس على الواقع والفكر العربي المعاصر، لكنّها قراءة مثلها مثل بقية القراءات الأخرى – السّلفية واللّيبرالية – تفصل بين الفكر والواقع.

وبهذا يكون الجابري قد حكم على الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بكونه خطابا إيديولوجيا لا علميا، حين يقول:- ((**الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر خطاب إيديولوجي سافر، وبالتّالي فهو يحمل معه، ومستعدّ لأن يحمل بطبيعته، كلّ التّناقضات الممكنة ما دامت تجد تبريرها إيديولوجيا عند صاحبها**)) [4]، وهو خطاب متناقض بين المقدّمات والنّتائج.

---

[1]- الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص. 163

[2]- **المصدر نفسه**، ص.164

[3]- الجابري، **نحن والتّراث**، المصدر السابق، ص. 19

[4] - الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، المصدر السّابق نفسه، ص. 165

وبذلك يقع الفكر العربي في أزمة على المستويين:- المنهجي والمعرفي، فمن حيث المنهج، اعتمد كلّ تيار فكري عربي (سلفي ليبرالي، ماركسي ... .) ،على منهجية قياس الغائب على الشّاهد[*]، مما أدّى إلى إلغاء الزّمن والتّطوّر(النّظرة اللاّتاريخية للتّراث) والوقوع في الذّاتية (عدم الفصل المنهجي بين الموضوع وهو التّراث، عن الذّات وهي المفكّر العربي)، من دون فحص واستقراء، ونقد للعقل العربي، يقول الجابري في هذا السّياق: ((**إنّ الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لاتاريخي يفتقر إلى الحدّ الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتّراث قراءة سلفية تنزّه الماضي وتقدّسه وتستمدّ منه "الحلول" الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل . هذا ينطبق على التّيار الدّيني وعلى التّيارات الأخرى باعتبار أنّ لكلّ منها سلفا يتّكئ عليه ويستنجد به. هكذا يقتبس العرب جميعا مشروع نهضتهم من نوع الماضي، إمّا الماضي العربي الإسلامي، وإمّا الماضي – الحاضر الأوروبي – و إمّا التّجربة الرّوسية أو الصّينية**)). [1]

أمّا من حيث المستوى المعرفي، فقد قرأت تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر وهي تسعى إلى تأصيل فلسفة الماضي (الفلسفة العربية الإسلامية) التّراث قراءات كلّها سلفية، ذلك أنّ التيار السّلفي الّذي اهتمّ بإحياء التّراث وباستثماره في إطار قراءة إيديولوجية لا علمية، أساسها إسقاط صورة "المستقبل المنشود" "المستقبل الإيديولوجي" على الماضي، ثمّ البرهنة على أنّ: "**ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل** " [2]، كانت له رؤية سلفية للتّراث، في حين أنّ التّغيير في العالم العربي ليس بحاجة إلى حلّ لمشاكله الفكرية والواقعية بحلول دينية سلفية تعود إلى أصول الفكر الإسلامي!

أمّا التّيار الفكري اللّيبرالي، فقد كانت له رؤية إستشراقية ذاتية للتّراث، في حين أنّ التّيار الفكري الماركسي، نظر إلى التّراث برؤية جدلية مادّية، وهي كلّها قراءات سلفية من وجهة منهجية إبيستيمولوجية، تعتمد على قياس منهجي مأخوذ عن فلسفة الآخر (الغرب):- المنهج التّاريخي والمنهج الجدلي، وهي مناهج غير مستقاة من الفكر العربي الأصيل وما يرتبط به من الواقع العربي المعاصر بمشكلاته المحلّية والخصوصية.

إنّ المناهج التي أخذت بها اتّجاهات الفكر العربي الحديث والمعاصر لحلّ أزمة الإبداع في الفكر العربي،ومنه حلّ إشكالية التّخلف هي مناهج ذاتية ولا علمية مأخوذة عن التّراث من دون قراءته علميا وتبيئته وفق خصوصية الثّقافة العربية الإسلامية، أو عن فلسفة الآخر (الغرب) من دون عملية التّبيئة لها وفق خصوصية هذه الثّقافة. وتجاوزا لهذه القراءات الذاتية والإيديولولوجية واللاّعلمية للتراث، حاول "الجابري أن يقدم قراءة علمية حداثية له.

---

[*]– يمثّل الشّاهد: واقع العالم العربي، بينما يمثّل الغائب الصّورة المستقبلية الّتي يرجى تحقيقها في الواقع: – إمّا صورة الحضارة الإسلامية، أو صورة التّجربة الأوروبية، أو التّجربة الصّينية.

[1] – الجابري، **نحن والتّراث**، المصدر السابق، ص. 23

[2] – **المصدر نفسه**، ص. 17

2: التّراث والحداثة في تصوّر "الجابري".

يشترط الجابري تجاوزا لأزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر، العمل على:- **"إعادة قراءة تراثنا قراءة نقدية معاصرة تستوحي المفاهيم والمناهج الجديدة وتوظّفها في خدمة الموضوع لا أنّ الموضوع في خدمتها"** [1]. بهذا، تكون القراءة العلمية للتّراث عن طريق توظيف مختلف المفاهيم والمناهج العلمية(*)، قصد تبيئتها وفق خصوصية الثّقافة العربية الإسلامية المكوّنة للتّراث.

تتحدّد منطلقات القراءة العلمية للتّراث في تصوّر "الجابري" بالنّظر إلى مسألة المنهج والرّؤية في الدّراسة التّراثية، حيث يؤكّد أنّه: **"انقطع إلى الدّراسات التّراثية محاولا بلورة منهج ورؤية يستجيبان لجانب من اهتماماتنا الفكرية المعاصرة، كان وما يزال يشكّل همّا فكريا، وبكيفية خاصّة للجيل الصّاعد من الشّباب المتعلّم"** [2]، والسّؤال الهمّ هو: سؤال متجدّد، سؤال الحداثة، يندرج ضمن إشكالية "الأصالة و المعاصرة"، الإشكالية الفلسفية الّتي لم يتمكّن الفكر العربي بعد من تجاوزها.

هذا السّؤال الفلسفي: كيف نتعامل مع التّراث ؟ يرتبط بسؤال الحداثة وشروط الدّخول في المعاصرة. فهو بذلك لا يفصل بين مفهوم التّراث وكيفية التّعامل معه بطرق وبمفاهيم علمية تستمدّ من الفكر الغربي، عن مفهوم الحداثة الّتي تشترط الانخراط الواعي في العقلانية وفي الدّيمقراطية. فما هي طبيعة العلاقة بينهما؟

أ- مفهوم التّراث.

يحدّد "الجابري" معنى التراث من منظور لغوي، فهو: " في اللّغة العربية من مادة (و.ر.ث) وتجعله المعاجم القديمة مرادفا " للإرث " و" الورث " و" الميراث "، وهي مصادر تدلّ على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب ... و لعلّ لفظ " تراث " هو أقلّ هذه المصادر استعمالا وتداولا عند العرب الّذين جمعت منهم اللّغة" [3]. كما وردت كلمة " تراث " في القرآن مرّة واحدة في سياق قوله تعالى:- << **كلاّ بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحضّون على طعام المسكين، وتأكلون التّراث أكلا لمّا، وتحبّون المال حبّا جمّا** >> [4]، فالتّراث هنا، هو المال الّذي تركه المالك وراءه. أمّا كلمة "ميراث"، فقد وردت في القرآن مرّتين في الآية: << **ولله ميراث السّماوات والأرض** >> [5]، بمعنى أنّ الله هو الوارث لكلّ شيء. وفي الفقه الإسلامي، فالكلمة المتداولة هي "ميراث " بالإضافة إلى: ورَث، يرث، ورث، توريث، الوارث، الورثة.... أما لفظ تراث فغير موجود. أمّا في الحقول المعرفية العربية والإسلامية، مثل "الأدب" و"علم الكلام" و"الفلسفة"،

---

[1]- الجابري، **نحن والتّراث**، المصدر السابق، **ص**.17

(*)- **مثل** : مفهوم البنية ومفهوم الإيبستيمولوجيا.

[2]- الجابري، **التّراث والحداثة**، دراسات ومناقشات (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،يوليو 1991 م) ص. (من المقدّمة).

[3]- **المصدر نفسه**، ص- ص. 21 ، 22

[4]- **قرآن كريم**: "سورة الفجر"، الآية، 17، 20

[5]- **قرآن كريم**: "سورة الحديد"، الآية: 10

فلا وجود لكلمة تراث [1]،وعليه، ينفي "الجابري" استخدام لفظ تراث بالمعنى الثّقافي والفكري عن الخطاب العربي القديم، فهذا اللّفظ بهذا المعنى، لم يكن موجودا في النّص الدّيني سواء في القرآن أو السّنة، أو في الفقه الإسلامي، أو في الثّقافة العربية الإسلامية ككلّ.

بالمقابل، يحضر لفظ "تراث" بالمعنى الفكري والثّقافي في الخطاب العربي المعاصر منذ عصر النّهضة (ق 19م) ذلك أنّ: **<< التّراث بمعنى الموروث الثّقافي والفكري والدّيني والأدبي والفنّي، وهو المضمون الّذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم. كما أنّه غير حاضر في خطاب أي لغة من اللّغات الحيّة المعاصرة الّتي "نستورد" منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا >>** [2]. بل إنّه مفهوم جديد في الخطاب العربي المعاصر، يقول عن المرجعية التّاريخية والفكرية للتّراث: **<< إنّما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصّة، وليس خارجها >>**. [3]

إنّ التّراث بهذا المعنى، أصبح يشير إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التّركة الفكرية الّتي تجمع بينهم لتجعل منهم خلفا لسلف، ذلك أنّ التّراث أصبح بالنّسبة إلى الوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب في الابن، السّلف في الخلف، الماضي في الحاضر، إنّه العقيدة والشّريعة، واللّغة، والأدب والعقل والذّهنية، والحنين والتّطلّعات، وبعبارة أخرى هو: **<< المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثّقافة العربية الإسلامية >>** [4]. هكذا، يندمج المعرفي والإيديولوجي والوجداني في مفهوم " التّراث " كما وظّف في الخطاب العربي المعاصر، إذ أنّه يمثّل منعطف الرّجوع إلى الأصول (التّراث) ودفاعا عن الذّات تجاه المستعمر، فهو بذلك ليس موضوعا علميا، بل إنّه موضوع إيديولوجي.

في حين يحاول "الجابري" أن يجعل من التّراث معطى علمي، فاصلا إيّاه عن كلّ ظروفه التّاريخية والإيديولوجية من جهة، ومحاولا نقده من الدّاخل تحقيقا للنّهضة العربية من جهة أخرى، وذلك بقراءته قراءة علمية معاصرة (حديثة)، فما هو مفهوم الحداثة المرتبط بالتّراث؟

ب– مفهوم الحداثة.

إنّ مفهوم الحداثة كما يتصوّره "الجابري"يتجاوز "الفهم التّراثي للتّراث"، الفهم الّذي ينظر إليه بقيمه المعرفية العلمية والإيديولوجية الثّابتة من دون مراعاة شروطه التّاريخية المتغيّرة، ويتجاوز "الفهم التّراثي للعصر"، أي قراءة وقائع وقضايا العالم العربي المعاصر بحلول جاهزة من التّراث. ويتجاوز أيضا الفهم الإيديولوجي والوجداني لهذا التّراث مثلما هو الحال مع الاتجاه السّلفي. ويتجاوز مفهوم الحداثة ذلك إلى رؤية عصرية له، فهي تحليل ونقد للثّقافة العربية الإسلامية من داخلها للكشف عن حقائقها في جزئياتها وفي تاريخيتها، وفي نسبيتها وتطوّرها، ويكون ذلك بتطبيق مناهج ورؤى علمية معاصرة أثناء دراستها.

---

[1]– الجابري، **التّراث والحداثة**، المصدر السّابق ، ص. 22

[2]– **المصدر نفسه**، ص. 23

[3]– **المصدر نفسه**، ص. 22

[4]– **المصدر نفسه**، ص. 24

ويستبعد "الجابري" مفهوم الحداثة الّذي يتحدّد بالرّفض والقطيعة مع التّراث، والأخذ المطلق من النّموذج الغربي، كما هو الحال مع دعاة التّيار اللّيبرالي، ذلك أنّ الحداثة في نظره:- **<< لا تعني رفض التّراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التّعامل مع التّراث إلى مستوى نسميه ب "المعاصرة"، أعني بمواكبة التّقدم الحاصل على الصّعيد العالمي >>** [1].

ويشترط "الجابري" قراءة التّراث قراءة معاصرة، وهي ليست مجرّد بحث أو دراسة، لأنّها تتجاوز البحث الوثائقي والدّراسة التّحليلية والأعمال التّجميعية، إلى **قراءة تأويلية** تعطي المقروء[*] معنى بالنّسبة إلى محيطه الفكري، والاجتماعي والسّياسي، وإلينا نحن القارئين، فهي قراءة معاصرة تجعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي (معناه بالنّسبة إلى محيطه الخاص)، وتجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية (معناه بالنّسبة إلينا). يؤكّد هذا في قوله:- **<< جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنّا ... قراءتنا تعتمد، إذن، الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين >>**. [2]

نستنتج من المفهوم الّذي يقدّمه "الجابري" عن التّراث وعن الحداثة، أنّه لا يفصل بينهما، فوجود أحدهما يشترط وجود الآخر، فالتّراث هو رؤية علمية ونقدية ومعاصرة للثّقافة العربية الإسلامية بالنّظر إلى حقائقها الجزئية في تاريخيتها وتطوّرها ومحيطها الثّقافي والسّياسي، والحداثة تشترط توظيفا عقلانيا وحداثيا للتّراث، وهذا لن يتمّ إلاّ بتطبيق المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة أثناء دراسته. بمعنى أنّ التّراث العربي الإسلامي حيّ لا يموت لأنّه يمثّل أصالتنا. أمّا الحداثة فهي التّوظيف العقلاني للتّراث بتطبيق المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة. ولهذا فالتّراث هو الجانب النّظري للحداثة، أمّا الحداثة فهي الجانب التّطبيقي للتّراث.

ولئن كانت تيارات الفكر العربي الحديث منه والمعاصر، قد قرأت التّراث قراءة لا تاريخية وذاتية وإيديولوجية في تصوّر "الجابري"، فإنّ هذا الأخير أراد قراءته من منظور موضوعي يقوم على عمليتي الفصل والوصل، ساعيا بذلك إلى دراسته بموضوعية، وبرؤية تاريخية وعلمية، و متجاوزا القراءات السلفية والإستشراقية والماركسية للتّراث، فما هي الخطوات المنهجية في هذه الدّراسة؟

---

[1]- الجابري، **التّراث والحداثة**، المصدر السّابق، ص- ص. 15، 16

[*]- النّصوص التّراثية.

[2]- الجابري، **نحن والتّراث**، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي،– دراسة منقحّة و مزيدة–، (ط 6، ماي 2006 م)، مصدر سبق ذكره، ص. 16

3: كيفية القراءة العلمية للتّراث.

أ–ضرورة القطيعة مع الفهم التّراثي للتّراث.

يدعو "الجابري" إلى التّخلي عن "الفهم التّراثي للتّراث"، أي التّحرّر من الرّواسب التّراثية في عملية فهمنا للتّراث، وأهمّها: القياس النّحوي والفقهي والكلامي في صورته الآلية اللاّعلمية الّتي تقوم على ربط جزء بجزء ربطا ميكانيكيا، والّتي تعمل على تفكيك الكلّ وفصل أجزائه عن إطاره الزّماني المعرفي والإيديولوجي. فهو لا يدعو إلى القطيعة مع التّراث، بل إلى "القطيعة" مع نوع من العلاقة مع التّراث، القطيعة الّتي تحوّلنا من "كائنات تراثية" إلى: "**كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكّل التّراث أحد مقوّماتها**". [1]

وهذه القطيعة ليست مع التّراث (موضوع المعرفة)، بل إنّها تتناول "**الفعل العقلي**" الّذي أنتجه، وهو نشاط يتمّ بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم العلمية وداخل حقل معرفي معيّن، مثلما هو الحال مع ضرورة إحداث قطيعة إيبستيمولوجية مع مفاهيم: الأصل والفرع، اللّفظ والمعنى في تأسيس النّظام المعرفي البياني، أحد مكوّنات التراث المعرفية.

فلتجديد العقل العربي المعاصر، لا بدّ من إحداث قطيعة إيبستيمولوجية كلّية مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط، والمتمثّلة في منهجية قياس الغائب على الشّاهد، إذ لا بدّ من نقد بنية العقل العربي المنحدر إلينا من هذا العصر، للكشف عن العنصر البنيوي الثّابت منه – وهو القياس – ، ثمّ القطيعة معه، يؤكّد هذا بقوله:-**<<إنّ تجديد العقل العربي يعني إحداث قطيعة إبستيمولوجية تامّة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر>>**. [2]

ب– إلتزام الموضوعية في التّعامل مع التّراث.

يرى "الجابري" أنّ التّعامل الموضوعي مع التّراث يتمّ على مستويين: مستوى فصل الذّات (المفكّر العربي، القارئ العربي) عن الموضوع (النّصوص التّراثية)، ومستوى فصل الموضوع عن الذّات، فكيف يتمّ هذا العمل المنهجي؟

أمّا ما يخصّ عملية **فصل الذّات عن الموضوع**، يشترط "الجابري" إقصاء الذّاتية أثناء دراسة التّراث، إذ لابدّ من التّحرّر من الفهم الّذي تؤسّسه المسبقات التّراثية، أو الرّغبات الحاضرة، لا بدّ من التّحرّر من التّراث نفسه باعتباره مواد معرفية ثابتة توجّه تفكيرنا، وذلك بضرورة التّحرّر من القراءة للمعاني قبل الألفاظ [*]، بل من: **<< استخلاص معنى النّص من ذات النّص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه >>** [3] ، إنه تطبيق المنهج البنيوي في قراءة التراث.

---

[1]– الجابري، **نحن والتّراث**، المصدر السّابق، ص. 25

[2]– **المصدر نفسه**، ص. 24

[*]– إنّ القارئ العربي مثقل بتراثه، فهو يقرأ معانيه بتذكّر لا باستكشاف ! . كذلك يقرأ المفكّر العربي السّلفي تراثه بآماله وبرغباته في حلّ مشكلة النّهضة العربية. !

[3]– الجابري، **نحن والتّراث**، المصدر السّابق نفسه، ص. 27

فهو يشترط في هذه العملية المنهجية، أن يتحرّر المفكّر العربي وهو يقرأ التّراث من مختلف التّفسيرات الذّاتية والإيديولوجية له (الرّغبات النّفسية، الأفكار المسبقة ... .)، أن يتحرّر من القراءة الثّابتة له، القراءة الّتي تنظر إلى القيم المعرفية (علم أصول الفقه وعلم الكلام وعلوم اللّغة العربية والتّصوّف الإسلامي ... .) بشكل ثابت لا تاريخي لا متطوّر. ويشترط مقابل ذلك، التّعامل مع التّراث بصورة موضوعية عن طريق استنباط المعاني من العلاقات القائمة بين ألفاظ بنية الخطاب الفكري.

ويشترط كذلك في عملية فصل الموضوع عن الذّات استخدام منهجية التّحليل التّاريخي والإيديولوجي، من خلال:-

ب/1- المعالجة البنيوية للتّراث.

تشترط هذه المعالجة البنيوية التّعامل مع فكر صاحب النّص التّراثي تعاملا كلّيا بتحليل عناصره وأجزائه، إذ لا بدّ من تفكيك وتحليل العلاقات القائمة بين ألفاظ بنية الخطاب، للكشف عن التّرابط بين مقدّماتها ونتائجها. بالإضافة إلى ضرورة تحليل الشّروط التّاريخية (المضمون الإيديولوجي) الّتي تحدّد بنية الخطاب المعرفية، ومعرفة طريقة أو طرائق التّعبير والتّفكير لدى صاحب النّص التّراثي واستحضار مخاطبيه، فهذه المعالجة البنيوية تتمثّل على حدّ تعبير "الجابري" في:- **<< محورة فكر صاحب النّص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التّحوّلات الّتي يتحرّك بها ومن خلالها فكر صاحب النّص، بحيث تجد كلّ فكرة من أفكاره مكانها الطّبيعي " أي المبرّر" أو القابل للتّبرير داخل هذا الكلّ >>.** [1]

ب/2 – التّحليل التّاريخي للنّصوص التّراثية.

هنا، يتمّ ربط المادّة المعرفية لفكر صاحب النّص بمضمونها الإيديولوجي أي ربطها بمجالها التّاريخي، باعتبارها نتيجة لشروط تاريخية معيّنة: سياسية واقتصادية واجتماعية، مثلما هو الحال مع ربط فلسفة "أبي نصر الفارابي"(260 – 339 هـ) بظروفها التّاريخية والسّياسية والاجتماعية المتمثّلة في انقسام المجتمع العربي الإسلامي (ما بين القرن 03 و 04 هـ) إلى دويلات، وكانت الفلسفة الفارابية تهدف في ظلّ هذه التّحوّلات إلى توحيد الدّين والفلسفة على المستوى النّظري، وتوحيد المجتمع على المستوى الواقعي. ففي نظريته السّياسية، كان يعبّر عن:- **<< الرّغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل، ويكون قادرا على الإمساك بجميع السّلطات، وبالتّالي توجيه المجتمع العربي وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا >>.** [2]

---

[1]- الجابري، **نحن والتّراث**، المصدر السّابق، ص. 28

[2]- **المصدر نفسه**، ص. 131

ب/3 – الطّرح الإيديولوجي: يتمثّل في الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية (السّياسية والاجتماعية) الّتي أدّاها صاحب النّص معرفيا، أو كان يطمح أو يراد منه أن يؤدّيها داخل الحقل المعرفي الّذي كان ينتمي إليه، سواء كان نظاما معرفيا بيانيا أم عرفانيا أم برهانيا. [1]

ج– تطبيق منهج المعقولية: (وصل الذّات بالموضوع)

ما يعنيه "الجابري" بهذه الخطوة المنهجية هو جعل التّراث معاصرا لنا، بعدما جعل من عملية فصل الموضوع عن الذّات والذّات عن الموضوع من التّراث معاصرا لنفسه، أي معاصرا لقيمه المعرفية ولظروفه التّاريخية (السّياسية والاجتماعية).

أمّا عن جعله معاصرا لنا، يعيش إشكالياتنا بتوظيف ما هو معقول منه على مستوى المنهج والرّؤية، فهو ضرورة إعادة التّراث إلينا في صورة وبعلاقات جديدة، هذه العملية المنهجية تشترط من المفكّر العربي المعاصر أن يدرك إشكالية الحقل المعرفي الّذي أنتجه صاحب النّص التّراثي بالحدس[*] فهو:- **<< وحده الّذي يجعل الذّات القارئة تعانق الذّات المقروءة، فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها وتحاول أن تطلّ على استشرافاتها >>**[2]. وبه يتمّ الكشف عن القيم الإيديولوجية السّياسية من جهة، والقيم المعرفية الّتي أنتجها المفكّر العربي قديما من جهة أخرى.

ما نلاحظه من هذه الخطوات المنهجية الضّرورية الّتي يقترحها "الجابري" في التّعامل العلمي والموضوعي مع التّراث، أنّه يزاوج بين منهجية التّحليل البنيوي والتّحليل التّاريخي في قراءته للثّقافة العربية الإسلامية. وفي هذا يسعى إلى قراءتها قراءة معاصرة بمعطياتها المعرفية الإيبستيمولوجية، و بظروفها التّاريخية (السّياسية والاجتماعية)، على اعتبار أنّ المعطى المعرفي منها هو انعكاس للمعطى الإيديولوجي، فاصلا بذلك بينهما من النّاحية المنهجية فقط، وساعيا كذلك إلى جعلها معاصرة لنا، حتى يتمّ توظيف الجانب المعقول والمنطقي من التّراث في حلّ إشكالية النّهضة العربية.

ولما كان المنهج لا ينفصل عن الرّؤية، فقد اقترح "الجابري " رؤية علمية للتّراث لها ما يميّزها من خصائص الكلّية و الاستمرارية والنّقدية والبنيوية، كيف ذلك؟

د– الرّؤية الكلّية للتّراث.

تشترط النّظر إلى الحقيقة الفكرية في مجتمع معيّن وفي عصر معيّن، على أنّها تتميّز بالوحدة على الرّغم من التّعدّد والاختلاف في حقائقها الجزئية. وهي وحدة الإشكالية ومعها وحدة المفاهيم والتّصوّرات، وحدة المناهج المعتمدة، ووحدة الرّؤية في مرحلة تاريخية ما. وهي في تصوّر "الجابري" منظومة من العلاقات الّتي تنسجها داخل فكر معيّن مجموعة

1-الجابري، **نحن والتّراث**، المصدر السّابق، ص.28

(*)- ليس الحدس الصّوفي أو البرغسوني، أو الشّخصاني أو الفينومينولوجي ، بل هو أقرب إلى الحدس الرّياضي:- إنّه الرّبط المنطقي بين المقدّمات والنّتائج ، الهدف منه معرفة المادّة المعرفية المستنتجة (مفاهيم ، رؤى ، مناهج ...).

2- الجابري، **نحن والتّراث**، المصدر السّابق نفسه، ص. 29

من المشكلات الجزئية الّتي لا تحلّ نظريا إلا في إطار عام يشملها [*]، فهي على حدّ تعبيره: **"النّظرية الّتي لم تتوفّر إمكانية صياغتها، فهي توتّر ونزوع نحو النّظرية، أي نحو الاستقرار الفكري"**.[1]

هـ – الرّؤية التّاريخية.

ما يقصده "الجابري" بتاريخية الفكر هو:-**"ارتباطه بالواقع السّياسي، الاجتماعي، الاقتصادي، والثّقافي الّذي أنتجه، أو على الأقلّ تحرّك فيه "**[2]. فالرّؤية التّاريخية للتّراث تشترط ضرورة الرّبط بين المحتوى المعرفي (إشكالية ومفاهيم وتصوّرات ومناهج ورؤى) لمنتوج فكري معيّن، والمضمون الإيديولوجي (الواقع السّياسي والاجتماعي والاقتصادي والثّقافي) الّذي يعبّر عنه، إنّه المجال التّاريخي لأيّ منتوج فكري في حقبة زمنية معيّنة، هذا المجال هو زمن الإشكالية، إنّه : ((**الفترة الّتي تغطّيها الإشكالية نفسها في تاريخ فكر معيّن**)). [3]

و – الرّؤية النّقدية.

وهي رؤية علمية للثّقافة العربية الإسلامية، تشترط الكشف عن الأسس المعرفية/ الإيبستيمولوجية (إشكاليات ومفاهيم ومناهج ورؤى) الّتي أنتج بها العقل العربي ثقافته. وممارسة النّقد العلمي لهذه الأسس بهدف التحرّر من بعضها، وتجديد الثّقافة العربية المعاصرة، وهو ما سيتّضح لنا من خلال تحليله النقدي لبنية العقل العربي.

–الاستنتاج:

نستنتج ما سبق ذكره أنّ "الجابري" اقترح أسسا علمية في قراءته للتّراث، متجاوزا بذلك القراءات السّابقة عنه (التّيار السّلفي، واللّيبرالي، والماركسي)، باعتبارها ذاتية، لا علمية، وإيديولوجية. هذه المنطلقات تحدّدت على مستوى الفهم من خلال المنهج بخطواته: البنيوي والتّاريخي، وبقواعده المتمثّلة في عميلة فصل الذّات عن الموضوع (فصل التّراث عن المفكّر والقارئ العربي) والعكس، وفي عملية وصل الذّات بالموضوع. بالإضافة إلى خصائص الرّؤى الّتي تؤطّر هذا المنهج العلمي، منها: التّاريخية والشّمولية والنّقدية. ولكنّه، إن كان "الجابري" حاول القراءة العلمية والنّقدية للتّراث، إلاّ أنّ الكتابة النّقدية في هذا الأخير، مهما ادّعت لنفسها الموضوعية، إلاّ أنّه لا يمكن لها أن تتخطّى العائق الذّاتي، بما أنّ الموضوع المدروس(التراث) هو من العلوم الإنسانية.

---

[*]- **مثل** : إشكالية النّهضة في الفكر العربي الحديث الّتي تشمل مشكلات جزئية مثل:- التّعليم ، المرأة ، الدّيمقراطية... .

[1]- الجابري، **نحن والتّراث**، المصدر السّابق، ص. 31

[2]- **المصدر نفسه**، ص . 33

[3]- **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

ثانيا: بنية العقل العربي.

يحاول الجابري توظيف مختلف المفاهيم والمناهج الفلسفية العلمية الغربية المعاصرة، منها **مفهوم الإيبستيمولوجيا** لحلّ إشكالية الأصالة(التّراث) والمعاصرة(الحداثة). لقد طبّق هذا المفهوم على التّراث العربي الإسلامي باعتباره يشكّل هويّة وخصوصيّة المجتمعات العربية والإسلامية عامّة والمجتمع المغربي خاصّة، بذلك كان له موقف إيبستيمولوجي من التّراث، حلاّ لمشكلة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر. هنا نتساءل: **كيف وظّف الجابري مفهوم الإيبستيمولوجيا في تحليله النّقدي للتّراث العربي الإسلامي بمكوّناته المعرفية، وكيف كانت قراءته لبنية العقل العربي؟**

1: القواعد الإيبستيمولوجية الّتي أنتج بها العقل العربي معارفه العربية.

يحدّد الجابري مفهوم العقل العربي تحديدا علميا/ إيبستيمولوجيا وليس إيديولوجيا، فهو على حدّ تعبيره:– **" الفكر بوصفه أداة للإنتاج النّظري صنعتها ثقافة مُعيّنة لها خصوصيتها، هي الثّقافة العربية بالذّات، الثّقافة الّتي تحمل معها تاريخ العَرب الحضاري العَام وتعكِسُ واقِعَهُم أو تُعبِّر عنهُ وعن طُموحَاتِهِم المُستقبَليّة كمَا تَحمِلُ وتعكس و تُعبّرُ، في ذات الوقت عن عوائق تَقدُّمهم وأسبابِ تخلُّفهم الرَّاهِن "** [1]، وهو يأخذ بمفهوم العقل المكوّن لتحديد مفهوم العقل العربي، على أساس أنّه:– **" جُملة المبادئ والقَواعِدِ الّتي تُقدّمها الثَّقافَةُ العربيّة للمُنتَمِين إليها كأساس لاكتساب المَعرفة، أو لنَقُل تَفرِضُها عليهم كنظام معرفي"** [2]، وعليه، فالعقل العربي هو عِبارةٌ عن نِظام مَعرِفِي مُعيّن (إشكاليّات، مفاهيم، تَصوُّرات، رُؤَى ومَنَاهِج) الّذي يُؤسِّسُ الثّقافة العربية الإسلامية، من دون إغفال التَّأثِيرِ المتبَادل بين العقل الفاعل والعقل السّائد في هذه الثّقافة. وسنبرز في هذا السياق، أهمّ **القَواعد الإيبستيمولوجية** الخاصّة بكلّ نظام معرفي، والّتي استنبطها "الجابري" وهو يمارس عملية النّقد الإيبستيمولوجي للعقل العربي، فكيف ذلك؟

أ/ القواعد الإيبستيمولوجية المشكّلة للنّظام المعرفي البياني.

لقد سُمِّيَ بالنّظام المعرفي البياني بهذا الاسم لأنَّ فِعلَهُ المعرفي البَيان أو الظّهور والإظهار والفهم والإفهام، مجالهُ المعرفي اللّغة العربية وعُلُوم الدّين باعتبارها نظرية قوانين تفسير الخطاب، تَتَمحور رُؤيَتُهُ للعَالَم حوْل الزّوجين (اللّفظ/ المعنى)، (الأصل/ الفرع) المحدّدَيْنِ لأُسُسِ التّفكير البياني ومنهَجِهِ، والزّوج الثّالث (الجوهر/ العرض) المؤسّسُ للرُّؤية البَيَانِيَّةِ ومُؤطّرِهَا. وينتهي "الجابري" في عمليته التّحليليّة والنّقديّة لمكوّنات النّظام المعرفي البَيَاني (علم النّحو والبَلاَغَة، علم أصول الفقه، وعلم الكلام) إلى أنّ اللّغة العربية هي المحدّد الإيبستيمولوجي الأساسي للعقل العربي البياني خاصّة بنيةً و نشاطاً، إذْ أنّ لَهَا دورٌ فِي تأسِيسِ عُلُومه البيانية وبِنائِها وتطويرِها، خاصّة وأنّهُ تمّ تأسيس علم اللّغة العربيّة في عَصْرِ التّدوين عِلْماً قائِماً بذاتِهِ، إنّه:– **"الإنتقال باللُّغَةِ العَرَبيّة من مُستوى اللاّعلم إلى مستوى العِلْم".** [3]

---

[1] – الجابري، **تكوين العقل العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، يناير 2006م)، ص.12

[2] – **المصدر نفسه**، ص.15

[3] – **المصدر نفسه**، ص. 80

وتظهر النّزعة النّقدية الإيبستيمولوجية في فكر "الجابري" وهو يُحلّل بنيويا العقل العربي البياني، من خلال الكشف عن القواعد الإيبستيمولوجية (مناهج، مفاهيم، إشكاليّات ورُؤى) الّتي شكّلت بنية العلوم العربية البيانية، ولتوضيح ذلك نأخذ بالأمثلة من التراث حسب الرّؤية الجابرية.

أ/1–بنية علوم اللّغة العربية.

يبيّن "الجابري" من وجهة نقدية إيبستيمولوجية أنّ علوم اللّغة العربية (النّحو والبلاغة خاصّة) تأسّست إيبستيمولوجيا باعتبارها بنية تواصلية في مباحثها، تشترك في **القواعد الإيبستيمولوجية** المتمثّلة في وحدة الموضوع (النّص الدّيني)، وحدة المنهج (القياس النّحوي في علم النّحو العربي، والقياس البلاغي – الكناية والتّشبيه والتّمثيل في علوم البلاغة العربية–)، وفي وحدة الرُّؤية المتمَثّلة في الرّؤية البيانيّة للنّص الدّيني، وفي وحدة الإشكالية، وهي إشكالية الإعجاز في القرآن الكريم وما يرتبط بها من مشكلة العلاقة بين اللّفظ والمعنى في هذا الخطاب الدّيني.

أ/2– بنية علم أصول الفقه.

يبيّنَ "الجابري" من وجهة نقدية إيبستيمولوجية أنّ علمَ أصول الفقه تأسّس على مجموعة من **القواعد الإيبستيمولوجية** من مفاهيم:– الأصْل/ الفرْع، على مناهج فقهية بالاعتماد على الكتاب والسّنة، الإجماع والقياس، على مشكلة كيفية ضبط العلاقة بين الألفاظ والمعاني في النّص الدّيني موضوع الدّراسات الفقهية، وعلى الرّؤية العقلية والنّقلية للشّريعة، بما أنّ الأحكام الفقهِية تُفْهَمُ من الألفاظِ الدّينيّة، تُستنْبَطُ منها، وتُسْتَقرَأُ كذلك، وحتّى مناهج الإجماع والقياس هي الأخرى ترتبط بالنّص الدّيني مثلما هو الحال مع المشروع الفقهي للشّافعي(150– 204هـ)، يقول "الجابري" في ذلك:– **"حَدَّد الشّافعي أُصُول الفقْه أو التّشريع في أربَعَ جمع فيها أصول أهل الحديث وأصول الرّأي، على أساس الفصل في مَسْأَلَتَيْنِ مَنْهَجِيَتَينِ:– حُدُود الرّأي وشُروطه (القياس) من جهة، وعلاقة اللّفظ بالمعنى من جهة أخرى".** [1]

أ/3– بنية علم الكلام.

يبيّن "الجابري" من وِجهَة نَقْدِية إيبستيمولوجية أنّ علم الكلام باعتباره من المكوّنات الرّئيسيّة للنّظام المعرفي البياني، تحدّدت بنيته الإيبستيمولوجية المكوّنة من **القواعد الإيبستيمولوجية**، في مشكلة ضبط العلاقة بين الألفاظ والمعاني من جهة، وفي موضوع النّص الدّيني من النّاحية العقائدية من جهة أخرى، بالإضافة إلى منهجية القياس الكلامي"الاستدلال بالشّاهد على الغائب"، بهدف تأسيس رؤية بيانية عالمة تقوم على مبدأ الانفصال وليس الاتّصال. ففيما يخصّ المنهج البياني في علم الكلام مثلا، يؤكّد "الجابري" أنّ:– **نظرية التّأويل البياني عند "المعتزلة" تقوم على دعامتين هما:– المُوَاضعة (وضع الألفاظ للتّعبير عن المعاني) وقَصْـد المُتكلّم المعنى المُراد من اللّفظ المُعبَّر به، وقصْد المعنى من كلام الله".** [2]

---

[1]- الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السّابق، ص.10

[2]- الجابري، **بنية العقل العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، سنة 2001م)، ص. 69

نستنتج ممّا سبق ذكره أنّ "الجابري" في نقده الإيبستيمولوجي للعقل العَرَبي البياني، انتهى إلى الإقرار بوُجُود تَرَابط بنيوي بين علومه البيانية من حيث الإشكالية والمنهج والرُّؤية الّتي تؤسّسُها من النّاحية الإيبستيمولوجية، لقد:-" **عمل على تحليل النّظام المعرفي البياني، فنظر إلى العلوم البيانية ككلّ في ترابطها وتداخلها وتأثير بعضها في بعض، وبالتّالي فما كان يهمُّه هُوَ كَونُها منظُومة تقومُ على التّرابُط والتّكامُل بين أجزَائِهَا وأَطْرَافِهَا، وتُؤدِّي وظيفة عامّة واحدة، منها تسْتقي الأجزاء معناها و وظيفتها**"[1]. تمثّل التّرابط بين هذه العلوم في وحدة الإشكالية، وهي إشكالية إثبات الإعجاز في القرآن الكريم وما ارتبط بها من مشكلة ضبط العلاقة بين اللّفظ (النّقل) والمعنى (العقل)، وفي وحدة المنهج وهو القياس:- القياس النّحوي في علم النّحو العربي، قياس الفرْع على الأصْل في علْم أصول الفقه، والقياس بالشّاهد على الغائب في علم الكلام، وفي وحدة المؤْضُوع، إذ أنّها تُمَارِسُ فعّاليتها على النّص الدّيني وحوله. كما ترتبط العلوم العربية البيانية في وحدة الرّؤية وهي رؤية دينية بيانية للنّص الدّيني، تعكس معرفة فقهية، أو بلاغية / نحوية، أو كلامية – نسبة إلى علم الكلام- تَتَميّزُ بكوْنِها معرفة ظنّية.

ب/ القواعد الإيبستيمولوجية المشكّلة للنّظام المعرفي العرفاني.

لقد سمّي هكذا لأنّ فعله المعرفي هو الكشْفُ أو العيان الصّوفي، مجاله العقائد والأساطير المتلوّنة بلون الإسلام، فهو عبارة عن نظرية في التّأويل السّياسي للخطاب الدّيني (اللّغة)، يتمحور حول زوجين:- الزّوج الظّاهر/ الباطن، يستثمر اللّغة بتوظيف اللّفظ والمعنى البيانيَيْن، والزّوج الولاية/ النّبوة، ويُوظّفُ السّياسة. ويخدُمُها علاقة هذين الزّوجين بالأزواج الثّلاثة البيانية:- التّوازن والتّكافؤ.

إنّ "الجابري" في عمليته التّحليلية والنّقدية لمكوّنات النّظام المعرفي العرفاني (التّصوّف، الكيمياء، فلسفة "ابن سينا"- 370- 428هـ- المشرقية، السّحر، التّنجيم وغيرها)، انتهى وهو يوظّف المنهج التّاريخي في البحث عن أصُولها المنهجية والمعرفية، إلى أنّ هذه الأخيرة تعود إلى الموروُث القديم في مختلف التيّارات الفكرية:-اليهودية، المسيحية، المجوسية، المانوية، الصّابئة، الحكماء السّبعة: - ("طاليس"(نحو640-547ق.م)، "أنكساغوراس"(500-428ق.م)،"أنكسيمانس"(حوالي550-480ق.م)، "أنباذوقليدس"(490- 430 ق.م)، "فيثاغورس" (572 -497 ق.م)، "سقراط" و"أفلاطون" (429- 347 ق.م)، والبراهمة. وما كان يهمُّهُ من هذا الموروث الثّقافي القديم ليس مضمونه الإيديولوجي (أفكاره ونظرياته)، بل الجانب الإيبستيمولوجي منه، فهو– أي "الجابري"- لمْ يقُمْ بعملية الرَّبْطِ بيْن الثّقافة العرفانية والوظيفة الإيديولوجية لِذَلِك الموروُث، بل بَحَثَ عن **أُسُس المعرفة** اللاّعقلانية في هذه الثّقافة. وفي هذا يقول:-" **أمّا مَشاغلنا هُنا فهي البَحثُ في أساسيّات المَعرِفة في الثّقافة العربية الإسلامية ككلّ أي نُظُم المعرفة فيها** ". [2]

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص.90

[2]- الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص. 187

أمّا عندما طبَّقَ "الجابري" المنهج النّقدي الإيبستيمولوجي في تحليله للعقل العربي العرفاني، انتهى إلى أنّ هذا العَقْل تُشَكِّلُهُ مجموعة من **القواعِدِ الإيبستيمولوجية** (مفاهيم، إشكالية، مناهج، ورُؤى)، وهي تُمثّلُ **بنيته اللاّشعورية** الّتي أسّست النّظام المعرفي العرفاني في الثّقافة العربية الإسلامية، والعناصر التّالية توضّح لنا ذلك:-

ب/1- من حيث الموضوع.

يتمثّل موضُوعُ الدّراسات العرفانية في النّص الدّيني (الخطاب القرآني)، حيث يتمّ الاعتماد في دراسته على بعض المفاهيم منها:- الزّوج الظّاهر/ الباطن على مُسْتَوَيَيْن: مستَوى تأويل الخطاب ومستوى إنتاجِه، والجانبان مُتَكَامِلاَن، رغم أنّ الأوّل:- **" موقِفٌ فَرْدي ونفسي وفكري وعملي ... وثانيهما يَطغى فيه جانب التّفسير والتّأويل ومُحَاوَلة تَشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطوّر الخليقة من المبدأ إلى المعاد "**[1].

ب/2- من حيث المنهج:

يبيّن "الجابري" أنّ للنّص الدّيني كما تصوّرَهُ العرفانيّون ظاهر(الشّريعة) وباطن (الحقيقة) ويُعْرَف بعدّة مناهج عرفانية منها منهج التّأويل، وذلك بالإفصاح بلُغَة واضِحةٍ عمَّا تُشِيرُ إليهِ الآية النّصية في نفس العارِف من معانٍ وأفكارٍ يَستَدْعي بعضُها بعضا، ومنهج "الشّطْح" وهو انتقال العارف من الباطن "الحقّ" إلى الظّاهر "التّعبير عنه"، حيثُ يُحاولُ العارفُ الإفصاحَ عَمَّا يستشْعِرُهُ ويجدِهُ في قلبِهِ من أفكارٍ متلاطمة وأحاسيس متدافعة إفصاحاً حُرّا غير مُنظّم. بالإضافة إلى منهجية "القياس العرفاني"، وهي الآلية العقلية الّتي تقوم على المشابهة بين:" **بنيتين أو أكثر، تتكوّن كلّ منهما من عُنصُرَيْن وتنتهي العلاقة بينهما على الصّورة التّالية:-**

أ م ج م هـ م ك ... إلـخ

- - - -

ب د و ل ، بمعنى أنّ "أ" بالنّسبة لـ "ب" مثل "ج" بالنّسبة لـ "د" مثل "هـ" بالنّسبة لـ "و" ... وهكذا". [2]

ب/3-من حيث الرّؤية.

يرى "الجابري" أنّ الرّؤية العرفانية تتأسّس إيبستيمولوجيا على الزّوج: النّبوّة/ الولاية، تتجسّد الأولى - أي النّبوة - مع الرّسل والأنبياء، والرّسول هو الّذي يُوحَى إليه ويُكلّفُ بتبليغ الرّسَالَة. والثّانية - أي الولاية — هي مرتبة الإمام (ومعه النّبي) الّذي يُوحَى إليه دون أن يُكلّفَ بتبليغ رسالة جديدة بل يشرح رسالة الرّسول الّذي يندرج في دَوْرِه، والشّيعة على العُمُوم (معهم المتصوّفة) يُقرُّون باتّباع الأئمّة (فكرة الإمام المعصوم من الخطأ مثله مثل النّبي، وهو من آل بيْتِ الرّسُول صلّى الله عليه و سلّم، وبإتّباع الوُلاّة (الأَولِيَاءُ الصَّالِحِين). إنّ الزّوج: النّبوة / الولاية في تَصَوُّر "الجابري" يُماثِلُ الزّوج:- الأصل/ الفرع

[1] - الجابري، **بنية العقل العربي**، مصدر سابق، ص.252

[2] - **المصدر نفسه**، ص. 305

في النّظام المعرفي البياني، ذلك أنّ الفكر يتّجهُ من الولاية إلى النّبوة، فالولاية تُماثل الأصْل والنُّبُوَّة تُماثل الفرْع، والولاية هي الباطن والنُّبُوة هي الظَّاهر، حتّى أنّ العِرفانيين الإسْلاميين يقولون عن الولاية أنّها باطِنُ النُّبُوة [1]. ونشير إلى أنّ الرّؤية العِرفانيّة الإسلاميَّة للعالَم، للكوْن، للإنسان، للزّمان وللتّاريخ، تتّخذُ من الزّوج:- النُّبُوة/ الولاية إطارا لها، ولكن المادّة الموظَّفَة داخِلَ هذا الإطار تنتمي إلى التُّراث الهَرمسي.

وإلى جانب ما يُؤسّسُ الرُّؤيَة العِرفانية لدى المتَصَوِّفة الّذين أسّسوا العرفان نظريًّا فلسفيًّا كما يرى "الجابري"، هُو قضايا فلسفية، دينية وروحانية، منها:- قضية المبدأ والمعَاد وقضيّة الزّمان (الزّمان النّفسي لا الزّمان الطّبيعي)، إلى جانب تأسيس الرّؤية العرفانية على الكرامات وعلى المقامات الّتي يختلف المتصوِّفة في ترتيبها، والمشهور أنّها كالآتي:**-"التّوْبَة ثُمّ الصّبر والشُّكْر ثُمّ الخوف والرّجاءُ ثُمَّ الفقر والزّهد ثُمّ التّوحيد والتّوكل ثمَّ المحبّة والشّوق والأنس والرّضا"**. [2]

نُلاحظُ ممَّا سَبَق ذكره، أنَ "الجابري" وهُوَ يُمارِسُ **النَّقْدَ الإيبستيمولوجي** للعقل العَربي العِرفاني، انتهى إلى الإقرار بوجود ترابط بنيوي بين معارفه المكوّنة له من تَصَوُّف وعلم وفلسفة روحانية. تمثّل هذا التّرابُط في **الأسُس الإيبستيمولوجية** الّتي شكَّلَت **البِنية اللاّشُعورية** للثّقافة العربية الإسلامية في طابعها العرفاني. فَثَمّة اشتراك في الموضوع وهو الخطاب القرآني الّذي قُرِئ بمَنَاهِج عِرفانية(الشّطح، التّأويل "القياس العرفاني" والكشف)، واشتراك في الرُّؤية العِرفانية المبْنية على مفاهيم:- الحقيقة، النُّبُوة، الولاية، الزّمان والمكان، المقامات والكرامات. إلى جانب وحدة الإشكالية الفلسفية الدّينية المتمثّلة في علاقة النّقل بالعقل.

ج/ القواعد الإيبستيمولوجية المشكّلة للنّظام المعرفي البرهاني.

لَقد سُمِّيَ هكذا لأنَّ فعلَه المعرفي الاستدلال الإستنتاجي، مجالُهُ المعْرِفي المعرفة الفلسفية البُرهانية المترْجَمَة خاصّة عَنْ كُتُبِ "أرسطو"(322- 348ق.م)، إنّهُ نظرية في العَلاقَة بين النَّحْوِ والمنْطِق على مُستَوَى المنْهَج، والكَلاَم والفَلْسَفَة على مُسْتَوى الرُّؤية، يَتَمَحْوَرُ حَوْلَ زَوْجَين هُمَا:- الزّوج: الألفاظ / المعقولات مُقابل: اللّفظ / المعنى البياني، والزّوج:- الواجب / والممْكن مُقابِل: الأصل/ الفرْع والجوهر / العرض البَيانيين.

ينتهى "الجابري" في عمليته التّحليلية والنّقدية لمكوّناتِ النّظام المعرفي البُرهاني (فِكْرُ "الكندي"(185- 252 هـ)، "ابن باجة" (حوالي 475 - 533هـ)،"ابن رشد" (520- 595هـ) و"ابن خلدون" (732- 808هـ)، وهُو يُوظِّفُ المنهج التّاريخي في البَحثِ عن أُصُولِها المنهجية والمعْرِفِية، إلى أنّ هذه الأخيرة تعودُ من حيثُ المنهج إلى المنطق الأرسطي تحديداً، ومن حيثُ الرُّؤية إلى الفلسفة الأرسطية، فالمحاولة المنهجية مثلا كانت في الثّقافة العربية الإسلامية البُرهانية مُحاولة تأسيس البيان (النّص الدّيني) على البُرهان (المنطق الأرسطي)، خاصّة بفضل عامل التّرجَمَة لِكُتُب اليونان عامّة ولكُتُب "أرسطو" الفلسفية والمنطقية خاصّة.

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص. 317

[2]- **المصدر نفسه**، ص. 355

لقد كان البُرهان المنطقي الأرسطي حاضرا مثلا في فكر "ابن رشد" الّذي عَمِلَ على تَوْظِيفِهِ في تأسِيسِ العقيدة الإسلامية، فاصلاً بذلك من النّاحية المنهجية بين الدِّين (البَيان) والفلسفة (البُرهان)، فقد أعاد تَرتيبُ العَلاقة بين البَيان (الشّريعة) والبُرهان (الفلسفة) – مع إقصائه للعرفان– بِرُوح عقلانية وواقعية ونقدية. لقد فصل منهجيا في تصوُّر "الجابري" بين مباحث الفلسفة ومباحث الدِّين، وأكّدَ أنّهُ لابدَّ من النّظَر إليهما كنَسَقَيْـن أكسيوميَيْن، فَرَضِيَيْنِ إسْتِنْتَاجِيَيْنِ، وفي هذا يقول:-" **لقد نظر "ابن رشد" إذن إلى الدّين والفلسفة كبنائيْن أكسيوميَيْن، فرضيين إستنتاجِيِيْن، يَجبُ أن يُبْحَثَ عَنْ الصِّدْق فيهِمَا داخل كلّ منهُما، لا خارِجَهُ**" [1]. هذا، على الرُّغم مِن وُجود الوحْدَة في الهدف بين الفلسفة والدِّين، والمتمثّلة في بُلُوغ الفضيلة (الحقيقة الإلهية).

عندما طبّق "الجابري" منهجية **النّقد الإيبستيمولوجي** على العقل العربي البرهاني، انتهى إلى وُجُود ترابُط بُنيوي بين مكوّناته المنهجية والمعرفية، فما يُؤسّسُها إيبستيمولوجيا هو وحدة الإشكالية الّتي تمثّلت في طبيعة العلاقة بين الدّين والفلسفة وهي علاقة اختلاف في المنهج واتّفاق في الهدف، والّتي كانت حاضرة في تأسيس الفلسفة الإسلامية مع "ابن رشد" خاصّة. بالإضافة إلى وحدة الموضوع المتمثّل في النّص الدّيني الّذي فُسِّرَ من النّاحية الشّرعية (علم أصول الفقه مع "الشّاطبي" (ت: 790هـ– مثلا)، ومن النّاحية العقائِدِية (تفسير العقيدة مع "ابن رشد"). وفي وحدة الرّؤية، وهي رؤية بُرهَانية يَقِينِية سواء بالنّسبة إلى موضُوعِ الطّبيعَة الّذي يُعرَفُ بالنّظر العَقلي أو بالمناهج التّجريبية العلمية، أو بالنّسبة إلى موضُوع النّص الدّيني الّذي يُعرَفُ بالشّرْعِ وبالعقل معا. وهي رؤية تُنْتِجُ معارِفَ يقينية (فلسفية أو علمية أو دينية)، وليست مَعَارِف ظنّية مثلما هُوَ الحَالُ مع مُكَوّنَاتِ النّظَامِ المعرفي البياني.

ما نَستَنْتِجُهُ ممّا سبَقَ ذكرُه، أنَّ "الجابري" مارَسَ عمليةَ **النّقد الإيبستيمولوجي** للعقل العربي الإسلامي في طابعه النّظري حلاّ لإشكالية الأصالة والمعاصَرَة، كاشفا بذلك عن أهمّ **القواعد الإيبستيمولوجية** الّتي شكّلت بنية العقل العربي البياني والعرفاني والبرهاني. و كان يَهدِفُ من وَرَاء ذلك إلى تحقيق النّهضة العربية في الفكر وفي الواقع العربي المعاصر.

وما نخلص إليه من العناصر المرتبطة بعملية تحليل ونقد بنية العقل العربي بمكوّناته البيانية والعرفانية والبرهانية أيضا، أنّ "الجابري" حاول أن يقرأ هذه المكوّنات المعرفية قراءة بنيوية، وهذا ما صرّح به في خاتمة كتابه:- "تكوين العقل العربي"، عندما أعلن ضرورة قراءة الثّقافة العربية الإسلامية قراءة بنيوية تقوم على التّرابط والاتّصال بين معارفها، وليس قطاعات مستقلّة عن بعضها البعض، والمقولة التّالية تدلّ على ذلك:- ((**تاريخنا الثّقافي إذن، في حاجة إلى إعادة كتابة، لا، بل إلى قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكلّ، وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التّعدّد، وتعتمد في التّصنيف البنية الدّاخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها**)). [2]

---

[1]- الجابري، **نحن والتّراث**، (مركز دراسات الوحدة العربية، (ط9– مزيدة و منقّحة–)، مصدر سبق ذكره، ص. 341

[2]- الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، ص.333

ولكن، بدلا من أن يقرأ **"الجابري"** الثّقافة العربية الإسلامية وهو يطبّق المنهج الحفري الإيبستيمولوجي فيها، قراءة بنيوية كلّية تقوم على التّرابط والوحدة بين نظمها المعرفية، نجده يعمل على تقسيم العقل العربي– الأداة المنتجة لهذه الثّقافة– إلى أجزاء ثلاثة:– البيان والعرفان والبرهان، كلّ جزء منها يمثّل الجوهر الفرد القائم بذاته والمنغلق على نفسه. لذلك لم يقرأ "الجابري" التّراث العربي الإسلامي قراءة فيها اتّصال و وحدة بين النّظم المعرفية الثّلاثة، بل كانت قراءة مجزّأة، فكلّ نظام مستقلّ عن الآخر، يدخل معه في تصادم أو في تحالف، يقول "طرابيشي" في ذلك:– ((**ورغم العناوين الوحدوية الّتي يضعها ناقد هذا العقل لكتبه– تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي– فإنّ المشرحة الّتي يزجّ قرّاءه فيها تطالعهم، بدلا من الكلّ، بمشهد الأشلاء، فلم يسبق قطّ أن كتب تاريخ العقل العربي الإسلامي بصورة مجزّأة وممزّقة كما يكتبه ناقده "الإيبستيمولوجي"، أي المتعالي– بتصريحه– على الأهـواء الإيديولوجية التّقسيمية**)). [1]

ثالثا: توظيف القطيعة الإيبستيمولوجية في التّراث.

من شروط الحداثة الفكرية العربية القراءة العلمية للتّراث العربي الإسلامي، هذه القراءة تستلزم توظيف بعض مهام **الإيبستيمولوجيا**[*]، منها "القطيعـة الإيبستيمولوجـة" و"العائـق الإبيبستيمولوجي" في التّراث باعتبارهما من المفاهيم العلمية الغربية المعاصرة.

يستعمل "الجابري" مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية كوسيلة وليس غاية في حدّ ذاته، وسيلة مكّنته من فهم أشمل وأعمق للدّينامكية الدّاخلية لفكر المسلمين القدماء. وأخذ هذا المفهوم عن "غاستون باشلار" الّذي وظّفه في مجال تاريخ العلوم، بينما وظّفه"الجابري" توظيفا إجرائيا في تاريخ العلوم الإسلامية، يؤكّد ذلك بقوله:– "... **القطيعة الإيبستيمولوجية مفهوم "باشلار"، استعمله "باشلار" في تاريخ العلم، حيث أعطاه معنى محدودا بحدود هذا التّاريخ، ولكنّني أخـذت هـذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة... هكذا وظّفت المفهوم توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنّسبة لي مفهوم إجرائي مكّنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألاحظها من قبل طرحه كأداة للعمل...**". [2]

بهذه القراءة، انتهى "الجابري" إلى أنّ القطيعة ليست بين محتويات هذه الثّقافة المعرفية، بل هي قطيعة بين أدوات التّفكير الّتي أنتج بها العقل العربي ثقافته، والمتمثّلة في القواعد الإيبستيمولوجية المشكّلة للتّراث البياني والعرفاني والبرهاني. إنّها قطيعة بين إشكاليات، مفاهيم، مناهج ورؤى قديمة، وإشكاليات، مفاهيم، مناهج ورؤى جديدة، وانتهى إلى أنّ الثّقافة العربية الإسلامية عرفت نقلة إيبستيمولوجية من نظام معرفي معيّن إلى آخر، فكانت القطيعة بين النّظام المعرفي البياني والنّظام المعرفي العرفاني من جهة، وبين النّظام المعرفي البرهاني والنّظامين المعرفيين الآخرين من جهة أخرى:– البياني والعرفاني معا. وهذا ما سنوضّحه:–

---

[1]– جورج طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي**، (دار السّاقي، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1998م)، ص.279

*– **الإيبستيمولوجيا** (**épistémologie**): "تعني فلسفة العلوم، و لكن بمعنى أدقّ، ليست دراسة المناهج العلمية الّتي هي موضوع الميتودولوجيا الّتي هي جزء من المنطق. وليست تركيبا أو تنسيقا بين القوانين العلمية على الطّريقة الوضعية. إنّها الدّراسة النّقدية لمبادئ، لفروض، و لنتائج للعلوم المختلفة، لهدف تحديد أصلها المنطقي – لا السّيكولوجي– ، و لقيمتها الموضوعية." André Laland ; **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**,p. 260

[2]– محمّد عابد الجابري، **التّراث والحداثة**، مصدر سبق ذكره، ص. 262

1– القطيعة الإيبستيمولوجية بين النّظام المعرفي البياني والعرفاني:

يرى "الجابري" أنّ العقل العربي عندما أسّس علومه العرفانية، أحدث **قطيعة إيبستيمولوجية** كلّية على قواعد التّفكير البياني، فإذا كان في عمليته التّأسيسية للعلوم البيانية الأصيلة في الثّقافة العربية الإسلامية، اعتمد القياس البياني، أسّس البيان (النّص الدّيني) على البيان نفسه وليس خارجه، وذلك باستنباط معانيه من ألفاظه استنباطا عقلانيا لا نفسيا. أسّس علومه البيانية على جملة أزواج من المفاهيم (اللّفظ/ المعنى، الأصل/ الفرع، الخبر/ القياس) ليكرّس الرّؤية الدّينية القائمة على الانفصال وليس على الاتّصال، بمعنى أنّ الرّؤية البيانية هي رؤية دينية في حقيقتها تعبّر عن فكرة اختلاف حقيقة الله تعالى عن حقيقة العالم الطّبيعي بما فيه الإنسان، وهي فكرة تجد ما يبرّرها في آيات قرآنية عديدة تدلّ على اختلاف الخالق عن مخلوقاته. وعن أصلها الإيبستيمولوجي فهي لغة العرب الجاهلية الّتي ترتبط بأشياء طبيعية خارجية منفصلة وتفسّرها، والرّؤية البيانية العالمة بمناهجها أصلها هذه اللّغة العربية. بالإضافة إلى ذلك، أسّس العقل العربي البياني معارفه بواسطة العقل وليس الكشف مدافعا عن المعقول الدّيني العربي ومكرّسا له، والّذي يتأسّس على جملة من القواعد هي:–

أ– القول بإمكانية معرفة الله من خلال تأمّل الكون ونظامه (دلالة الشّاهد على الغائب).

ب– القول بوحدانية الله، فلا خالق ولا مدبّر للكون إلاّ هو (نفي تأثير الكواكب).

ج– والقول بالنبوّة (فالاتّصال بالله ومعرفته يكون للأنبياء وللرّسل فقط). [1]

أمّا العقل العربي في عمليته التّأسيسية للعلوم العرفانية، فقد اعتمد منهجية القياس العرفاني (التّأويل والشّطح). أسّس البيان (النّص الدّيني) على العرفان بطرق صوفية وعرفانية خارج البيان نفسه، وذلك باستنباط معانيه استنباطا نفسانيا لا عقلانيا بالاعتماد على أفكار الهرمسية وبعض المذاهب الفلسفية غير الإسلامية. أسّس علومه على جملة أزواج من المفاهيم (الظّاهر/ الباطن، النّبوة/ الولاية... .)، والّتي كان موضوعها بالإضافة إلى النّص الدّيني: العلم، الفلسفة والطّبيعة، ولكنّها دُرست بمنهجية لا علمية، وارتبطت بالعقيدة الّتي لم تتجاوزها.

وأسّس العقل العربي علومه العرفانية لتكريس الرّؤية القائمة على الاتّصال وليس على الانفصال، ذلك أنّ الحقيقة واحدة، فثمّة وحدة واتّصال بين حقيقة الله والعالم الطّبيعي، وبين حقيقته وحقيقة الإنسان، ونظرية الحلول والإتّحاد تبرّر وجود هذه الوحدة. وهي علوم عرفانية أنشأها العقل العربي بواسطة الكشف، الإتّحاد، الحلول وليس عن طريق العقل كما هو الحال في تأسيس علوم البيان.

[1] – الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سبق ذكره، ص.140

2- القطيعة الإيبستيمولوجية بين النّظام المعرفي البرهاني والنظامين المعرفيين: البيان والعرفان.

ينظر "الجابري" إلى تطوّر الثّقافة العربية الإسلامية بمكوّناتها المعرفية: البيان والعرفان والبرهانعلى أساس الانقطاع واللاّإستمرارية، إذ أقرّ بوجود نقلة إيبستيمولوجية كلّية بين القواعد المعرفية الّتي أنتج بها العقل العربي معارفه البرهانية، وتلك الّتي أنشأ بها معارفه البيانية والعرفانية. يتّضح لنا ذلك من خلال **القطيعة الإيبستيمولوجية** بين النّظام المعرفي البرهاني والنّظام المعرفي العرفاني، الّتي أحدثها "ابن رشد" على فلسفة "ابن سينا" العرفانية بتأسيسه للفلسفة البرهانية. يقرّ "الجابري" في هذا المستوى من القطيعة بوجود **قطيعة إيبستيمولوجية** كلّية بين المدرسة الفلسفية بالمغرب والأندلس والمدرسة الفلسفية بالمشرق، لا من حيث الموضوعات والمشكلات الفلسفية الّتي عالجتها، بل من حيث انتماء كلّ منهما إلى نظام فكري معيّن، والرّوح الّتي يصدر عنها كلّ فكر، ففي نظره يوجد نظامان فكريان في تراثنا الثّقافي، وفي ذلك يقول:-" **الرّوح السّينوية والرّوح الرّشدية، وبكيفية أعمّ الفكر النّظري في المشرق والفكر النّظري في المغرب، وإنّه داخل الاتّصال الظّاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة "القطيعة الإيبستيمولوجية" بين الاثنين قطيعة تمسّ في آن واحد:- المنهج والمفاهيم والإشكالية**"[1]، فإذا كان "ابن سينا" قد عالج إشكالية اتّفاق الفلسفة والدّين بمنهج التّوفيق والتّلفيق بين قضايا الدّين وقضايا الفلسفة، منشئا بذلك فلسفة عرفانية مشرقية على حدّ تعبير "الجابري"، فإنّ "ابن رشد" قد عالج إشكالية اختلاف الفلسفة عن الدّين من حيث المنهج واتّفاقهما في الهدف، بطريقة الفصل المنهجي بين الخطابين، منشئا بذلك فلسفة برهانية عقلانية.

وتتجلّى **القطيعة الإيبستيمولوجية** أيضا بين النّظام المعرفي البرهاني والنّظام المعرفي البياني (وهي قطيعة جزئية)، فعندما وظّف "الجابري" هذا المفهوم، كشف عن وجود نقلة إيبستيمولوجية في مجال تأسيس البيان العربي(النّص الدّيني)، فإذا كان علماء أصول الفقه قد بنووا الشّريعة بمنهجية قياس الفرع على الأصل، فإنّ فلاسفة البرهان أسّسوا الشّريعة (البيان) تأسيسا جديدا، يقوم على مناهج:- الاستقراء والاستنتاج وليس على أساس القياس الفقهي، إنّها قطيعة في المنهج بين المعرفة البرهانية والمعرفة البيانية.

هكذا يعترف الجابري بوجود قطيعة الإيبستيمولوجية كلّية بين النّظام المعرفي البرهاني والنّظامين المعرفيين الآخرين: - البياني والعرفاني، وهي قطيعة معرفية كلّية بين قواعد عقلانية (قواعد التّفكير البرهاني)، وقواعد لاعقلانية (قواعد التّفكير العرفاني)، وأخرى عقلانية محدودة جدّا بالنّصوص الشّرعية وهي قواعد التّفكير البياني.

لكن، لماذا يوظّف هذا المفهوم العلمي المعاصر في هذه الدّراسة التّراثية؟الهدف من ذلك هو الكشف عن **العوائق الإيبستيمولوجية** الّتي عرقلت تقدّم العقل العربي القديم وامتداداتها إلى عرقلة تقدّم العقل العربي المعاصر، وهي تلك القواعد المعرفية الّتي أنتج بها هذا العقل علومه البيانية وعلومه العرفانية. يطرح "الجابري" هنا السّؤال التّالي: لماذا لم تتطوّر أدوات المعرفة (إشكاليات ومفاهيم ومناهج ورؤى... .) في الثّقافة العربية الإسلامية خلال نهضتها في القرون الوسطى، إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التّقدم مثلما حدث في أوروبا ابتداءً من القرن الخامس عشر؟

[1]- **الجابري، نحن والتراث**، مصدر سابق، ص.305

يعود السّبب في ذلك، إلى وجود **عوائق إيبستيمولوجية** في صميم المعرفة التّراثية (البيانية والعرفانية). ومن العوائق المعرفية الّتي منعت تقدّم العقل العربي قديما وحديثًا هي الأدوات المعرفية الّتي أنتج بها هذا العقل معارفه البيانية والعرفانية، فمن أهمّ تلك العوائق الّتي عرقلت تقدّم العلوم البيانية:- علم أصول الفقه وعلمي النّحو والبلاغة، وهي علوم اعتمدت على اللّغة بمستواها العلمي والنّظري. فعلى الرّغم من تأسيس علم اللّغة نظريا ومنهجيا ورفعها من مستوى اللاّعلم إلى مستوى العلم كما أشرنا من قبل، إلا أنّها كانت عائقا معرفيا أمام تقدّم العقل العربي البياني، لعدّة مبرّرات منها:- إنّها لغة لا تاريخية، لا تتماشى مع تطوّر العصر، فهي لا تعبّر عن أسماء الأشياء الطّبيعية والصّناعية، و المفاهيم النّظرية، وأنواع المصطلحات المتجدّدة في كلّ فترة تاريخية. وهي أيضا لغة غير واقعية، فقد أسّس "الخليل الفراهيدي" (توفّي عام 175 هـ) هذه اللّغة بطابع فرضي نظري واستنتاجي، وعلماء اللّغة فيما بعد بنوا كلماتهم على قواعدها الثّابتة، ولم تعبّر عن معطيات الاستقراء والتّجربة الاجتماعية، إذ أنّها لم تُبن فيما بعد على فروع متجدّدة متغيّرة، يقول "الجابري" في ذلك :- « **ولذلك بقيت اللّغة العربية ومازالت منذ زمن الخليل على الأقلّ لم تتغيّر لا في صرْفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة تداولها الذّاتي** ».[1]

وتعدّ القواعد الّتي وضعها "الشّافعي" في مجال علم أصول الفقه من العوائق الإيبستيمولوجية الّتي عرقلت تقدّم العقل الفقهي قديما وحديثا، فقد بقيت آليات الإنتاج الفكري في مجال الشّريعة:- الكتاب والسّنة، القياس والإجماع ثابتة إلى اليوم. وهي حدود إيبستيمولوجية للشّريعة لا تُراعى فيها المصلحة العامّة تبعا لتغيّر الظّروف الاجتماعية والاقتصادية. كما بقيت منهجية قياس الفرع على الأصل تُعتمد في الدّراسات الفقهية منذ تأسيس علم أصول الفقه في عصر التّدوين، بالإضافة إلى تقليد أئمّة المذاهب الأربعة.

أمّا في النّظام المعرفي العرفاني، فلا تزال القواعد الّتي أنتج بها العقل العربي علومه العرفانية في مجال البيان (العقيدة) والفلسفة، وبعض العلوم التّجريبية، قواعد ثابتة، بسبب نظرة هذا العقل الغيبية الرّوحية للطّبيعة وليست النّظرة العقلية والعلمية لها. وهو عقل يلغي مبادئ العلم الطّبيعي مثل مبدأ السّببية الطّبيعية. ويوجد عائق ذاتي آخر يتمثّل في قراءة الدّين بواسطة الفلسفة، وقراءة الفلسفة بواسطة الدّين مثلما هو الحال مع مشروع "ابن سينا" الفكري حسب ما يراه "الجابري".

إنّ العقل العربي المعاصر يعاني من أزمة ثقافية وفكرية، وهي أزمة إبداع باعتبارها حالة من التّكرار الاجترار للقواعد الإيبستيمولوجية نفسها الّتي أنتج بها العقل العـــربي نظَمَهُ المعرفية الثّلاثة:- البياني والعرفاني والبرهاني. و هي بذلك أزمة على مستوى أدوات التّفكير النّظري ليست على مستوى نظرياته وأفكاره، فلا يزال العقل العربي إلى اليوم يفكّر بالآليات ذاتها الّتي أنتج بها قديما علومه ومعارفه. ويرجع عدم تطوّر الأدوات المعرفية(إشكاليات ومفاهيم ومناهج ورؤى) في الثّقافة العربية المعاصرة إلى اكتساح طرق الصّوفية، حيث انتصر المنهج العرفاني على المنهج البرهاني العقلاني من جهة، ما جعلها غير قادرة على إنجاز نهضة علمية على غرار المجتمعات الغربية، وإلى عدم وجود قطيعة إيبستيمولوجية كلّية مع طريقة التّفكير الّتي تسيّر العقل العربي منذ عصر التّدوين من جهة أخرى، ذلك أنّ التّجديد في الفكر العربي المعاصر لن يتمّ إلاّ:- « ... **بإحداث**

[1]- الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، ص. 86

قطيعة إيبستيمولوجية تامّة مع بنية العقل العربي في عصر الإنحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر... . . ».[1]

والقطيعة الّتي أكّد "الجابري" ضرورتها ليست على التّراث العربي الإسلامي (فهو جزء من العقل العربي المعاصر)، بل تتناول بالنّقد وبالتّحليل الفعل العقلي من أجل إبداع إشكاليات ومفاهيم ومناهج ورؤى جديدة. فلا بدّ للقطيعة من أن تكون على قواعد التّفكير العربي القديم (من تصوّرات ومناهج ومفاهيم ورؤى) باعتبارها قواعد ذاتية لا عقلانية، للتّجديد في هذه القواعد واستبدالها بقواعد موضوعية عقلانية. [*]

والتّجديد في الفكر العربي المعاصر لا يمكن أن يتمّ إلاّ من داخل تراثنا، وذلك بضرورة توظيف الجوانب الإيجابية منه، توظيف النّزعة العقلانية والواقعية والنّقدية والتّاريخية، الّتي عُرفت مع فلاسفة المغرب والأندلس، وهو توظيف لا يستدعي الأخذ والاستعانة بحلولهم لمشكلاتهم الفكرية والّتي تماشت مع ظروفهم التّاريخية والاجتماعية والاقتصادية آنذاك، بل هو توظيف يستدعي الاستعانة بالمنهج وبالرّؤية اللّذين تعاملوا بهما في معالجتهم لتلك المشكلات. إنّه لا بدّ من التّعامل النّقدي والعقلاني والواقعي والتّاريخي مع قضايا الفكر العربي المعاصر، مثلما هو الحال قضية الأصالة والمعاصرة.

فلحلّ الإشكالية الفلسفية المطروحة على الفكر العربي المعاصر منذ عصر النّهضة، وهي إشكالية "الأصالة والمعاصرة"،"التّراث والحداثة"،"العلاقة بين الإسلام والحداثة"، "العلاقة بين الدّين والمجتمع" بلغتنا المعاصرة، وهي قضية الفلسفة (العلوم) والدّين (الإسلام) بلغة "ابن رشد"، لابدّ من توظيف المنهج الّذي اعتمده هذا الأخير في معالجة هذه الإشكالية، وهو الفصل المنهجي بين مباحث الدّين ومباحث الفلسفة، والرّؤية المتكاملة لهدفهما المتمثّل في عدم وجود التّعارض بين ما يقرّه العقل وما يقرّه الشّرع الإسلامي.كما يمكن توظيف النّزعة النّقدية "لابن رشد"، الّذي أحدث **قطيعة إيبستيمولوجية** كلّية على منهج سابقيه خاصّة "الفارابي" و"ابن سينا" في محاولة حلّه لهذه الإشكالية، بعدما انتقد المحاولات التّوفيقية والتّلفيقية الّتي أقاماها بين الدّين والفلسفة، محاولات نشأ عنها سوء التّفاهم بين رجال الدّين ورجال الفلسفة إلى درجة تكفير بعضهم البعض. وجاء هذا الفيلسوف ليفصل بين مباحث كلّ منهما، وليؤكّد على عدم تعراضهما في الهدف (بلوغ الحقيقة). وأكّد أنّ المنطق ضروري لفهم الدّين، والفلسفة لا تتعارض مع الحقيقة الدّينية، فهي النّظر العقلي في الموجودات لإثبات الصّانع الخالق لها، وهو هدف الشّرع ذاته. وطرح السّؤال التّالي: هل النّظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشّرع أم محظور أم مأمور به، إمّا على جهة النّدب (المستحبّ) و إمّا على جهة الوجوب؟ [2]

---

[1] - محمّد عابد الجابري، **نحن والتّراث**، مصدر سابق، ص.19

[*] -يعدّ الفصل المنهجي بين ماهو ذاتي و ماهو موضوعي شرطا ضروريا لتحقيق القطيعة، والتّعامل النّقدي العقلاني سواء مع التّراث، أو مع قضايا العالم العربي المعاصر:- الفقهية والسّياسية و الاجتماعية، و الاقتصادية. و الثّقافية.

[2] - محمّد عابد الجابري، **المشروع النّهضوي العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ديسمبر 1996م)، ص.175

مثلما يطرح "ابن رشد" حُكْمَ كلّ من الفلسفة والمنطق بمنظور الشّرع تحقيقا لوحدة الهدف بينهما (مباح، محظور... .)، فهذا النّوع من الطّرح هو وحده الطّرح الصّحيح في طرح الأسئلة الفلسفية، ذلك أنّ ترتيب العلاقة بين "الدّين والفلسفة"، أو "الإسلام والحداثة"، يجب أن يتمّ داخل الشّرع نفسه، لابدّ من طرح قضايا الحداثة من حكم الشّرع الإسلامي:- حكم الوجوب، المنع، المندوب، المكروه والمباح، مثل الاعتراف بضرورة الدّيمقراطية، فهي أقرب وأجدر لتحقيق المصلحة العامّة، ذلك أنّ الشّرع مع الانتخاب والمراقبة لأنّهما أقرب إلى الشّورى من أي شيء آخر. [1]

ما نستخلصه ممّا سبق ذكره، أنّ "الجابري" يدعو إلى تجديد العقل العربي برؤية وبمنهجية علمية تربط بين التّراث وقضايا الفكر العربي المعاصر، حيث وظّف مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية على مستويين:- مستوى التّراث العربي الإسلامي مبيّنا أنّها حاصلة بين النّظم المعرفية الثّلاثة:-"البيان" و"العرفان" و"البرهان"، ومستوى آخر هو تأكيد ضرورتها اليوم لحلّ المشكلات الفكرية الّتي يطرحها العقل العربي المعاصر (مثل:- مشكلة طبيعة علاقة الإسلام بالحداثة)، فهي ضرورية على كلّ قواعد التّفكير العربي القديم، خاصّة تلك الّتي أنتجت العلوم البيانية والعلوم العرفانية. وهذا يشترط في نظره التّعامل النّقدي والعقلاني والواقعي مع قضايا الفكر العربي المعاصر. هذا التّعامل نستلهمه من الطّرق البرهانية المعْتَمَدَة من طرف فلاسفة المغرب والأندلس، منها **القطيعة الإيبستيمولوجية** الكلّية على قواعد لا عقلانية وذاتية وغير علمية، مثلما فعل "ابن رشد" حين أحدث قطيعة كلّية على قواعد التّفكير العرفاني والبياني معا.

ومن القضايا الفكرية التي عالجها "الجابري" بعض المشكلات الفقهية، حيث يشترط وضع **قطيعة إيبستيمولوجية** كلّية على منهجية قياس الفرع على الأصل (القياس الفقهي)، لأنّه قياس ثابت يتميّز بالتّقليد وبالجمود وبالمحدودية، فهو قياس مبني على استثمار الألفاظ من النّص الدّيني، ويعطي معرفة ظنّية لا يقينية بما أنّه اجتهاد الفقيه في استنباط العلّة. و لابدّ أيضا من القطيعة المعرفية الكلّية على منهجية القياس العرفاني، باعتباره منهجا لا عقلانيا غنوصيا لا يتّفق مع المعقولية الدّينية العربية. و البديل عن ذلك، هو ضرورة اعتماد منهجية تأصيل أصول الشّريعة الإسلامية، أي النّظر إليها على أساس اعتبار مقاصدها كما فعل "الشّاطبي"، فمنهجيته في تفسير النّصوص الدّينية غير محدودة بألفاظ هذه النّصوص وبعللها، منهجية تُبنى على العقل والبرهان (الكلّي، الإستنتاج، الإستقراء... .) وتعطي معرفة يقينية قطعية.

فإذا كان "الشّاطبي" قد أسّس الأحكام الفقهية على مقاصد الشّريعة (الضّرورية و الحاجّية والتّحسينية)، فإنّ "الجابري" اقترح بناء أحكام الشّريعة على القَطْعِ، بجعل المقاصد والمصالح أساسا للتّشريع مع مراعاة أسباب النّزول، فهذا المنهج يفسح المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام الشّرعية بصورة تجعل تطبيق الإجتهاد الفقهي وفق اختلاف الأحوال وتغيّر الأوضاع.

هذا المقترح لحلّ المشكلات الفقهية لا ينْفي به الجابري تماما القياس الفقهي، فهذا الأخير هو تعبير عن منهجية ضرورية في عصر التّدوين، ذلك أنّ علماء أصول الفقه وضعوا قواعد ضرورية:- الكتاب والسّنة والقياس و الإجماع، لبناء الحكم الشّرعي وفق شروط زمنية وتاريخية معيّنة. لكنّه، على المجتهدين اليوم قطع الصّلة تماما مع هذه القواعد الشّرعية الثّابتة، وتجنّب اعتماد التّقليد و الاجترار لمثل هذه القواعد. وأن يجتهدوا بوضع قواعد شرعية أخرى من النّصوص الدّينية أوّلا مع مراعاة

[1] - **المصدر نفسه**، ص.176.

التّطوّرات الاقتصادية والاجتماعية الحاصلة اليوم، يؤكّد **"الجابري"** ذلك بقوله:**–"ونحن عندما نطرح هنا هذه المسألة في إطار الدّعوة إلى إعادة بناء الأصول وتأصيلها، إنّما نريد أن يتّجه تفكير المجتهدين الرّاغبين في التّجديد حقّا والشّاعرين بضرورته فعلا إلى القواعد الأصولية نفسها، إلى إعادة بنائها بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التّطور الحاصل، سواءً على صعيد المناهج وطرق التّفكير والاستدلال أو على صعيد الحياة الاجتماعية و المعاملات الجارية فيها والّتي تفرض مستجدّات العصر:– ضروراته وحاجاته... ."**. [1]

وعن أهمّ القواعد الأصولية الّتي أراد "الجابري" تغييرها وتحديثها كي تبدو الشّريعة مواكبة للعصر ومسايرة للتّطور، هي ما قرّره معظم الفقهاء من دوران الحكم الشّرعي مع علّته في عملية الاجتهاد، و معلوم أنّ العلّة وصف منضبط في الشّيء الّذي صدر فيه الحكم، فبهذا الوصف يعرف وجود الحكم. ويريد "الجابري" بالتّغيير هنا أن يكون دوران الحكم الشّرعي مع الحكمة والمصلحة لا مع العلّة، فإذا وجدت المصلحة والحكمة وجد الحكم الشّرعي، و إذا عدمت ألغي هذا الأخير. و يقدّم مثالا على ذلك هو"الحكم بإباحة الفوائد المترتّبة عن بعض المعاملات المالية"، فمعلوم أنّ الاستغلال هو الحكمة من تحريم الرّبا. وإذا كان المشرّع الأوّل قد اعتبر المصلحة ومقاصد الشّرع و وضعها فوق كلّ اعتبار، لماذا لا يقتدي المجتهدون اليوم بنوع من الإجتهاد والتّفكير بدل الإقتداء بفقهاء عصر التّدوين؟، ولماذا هذا التّضييق للاجتهادات؟، فالاجتهاد يكمن في نزع الطّابع الميكانيكي لمفهوم دوران الحكم والعمل من أجل الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامّة الحقيقية

ما نستخلصه ممّا سبق ذكره، أنّ "الجابري" يدعو إلى تجديد العقل العربي برؤية وبمنهجية علمية تربط بين التّراث وقضايا الفكر العربي المعاصر، حيث وظّف مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية على مستويين:– مستوى التّراث العربي الإسلامي مبيّنا أنّها حاصلة بين النّظم المعرفية الثّلاثة:–"البيان" و"العرفان" و"البرهان"، ومستوى آخر هو تأكيد ضرورتها اليوم لحلّ المشكلات الفكرية الّتي يطرحها العقل العربي المعاصر (مثل:– المشكلات الفقهية ومشكلة علاقة الإسلام بالحداثة)، فهي ضرورية على كلّ قواعد التّفكير العربي القديم، خاصّة تلك الّتي أنتجت العلوم البيانية والعلوم العرفانية. وهذا يشترط في نظره التّعامل النّقدي والعقلاني والواقعي مع قضايا الفكر العربي المعاصر. هذا التّعامل نستلهمه من الطّرق البرهانية المُعْتَمَدَة من طرف فلاسفة المغرب والأندلس، منها القطيعة الإيبستيمولوجية الكلّية على قواعد لا عقلانية وذاتية وغير علمية، مثلما فعل "ابن رشد" حين أحدث قطيعة كلّية على قواعد التّفكير العرفاني والبياني معا.

والهدف من هذه الدّراسة النّقدية هو الكشف عن العوائق الإيبستيمولوجية الّتي عرقلت تقدّم العقل العربي إلى اليوم، و وضع قطيعة إيبستيمولوجية عنها لتجديد العقل العربي في مجال الفلسفة والشّريعة خاصّة، هذا التّجديد يشترط توظيف المنهج العقلاني والنّقدي والواقعي والموضوعي لحلّ بعض مشكلات الفكر العربي المعاصر. وما أحوجنا اليوم إلى حلول معقولة و واقعية، وليس إلى حلول غير معقولة وذاتية للتّغيير في العالم العربي والإسلامي. وهو التّغيير الذي لم يكن كافيا في المجال المعرفي، بل هو ضروري في المجال السّياسي والأخلاقي أيضا. لذلك، قام "الجابري" بالتّحليل النّقدي والتّاريخي لبنية العقل العربي العملي:– السّياسي منه والأخلاقي.

[1]– الجابري، «الأحكام والدّوران»، **مجلة اليوم السّابع**، (الإثنين، 25 كانون الأوّل/ ديسمبر، سنة 1989م)، ص. 46

رابعا: السّياسة والأخلاق في فكر "الجابري".

1: نقد العقل السّياسي العربي.

يحاول "الجابري" حلّ الأزمة السّياسية والواقعية التي يعيشها العالم العربي والإسلامي بتوظيف مفاهيم ومناهج علمية (منها: مفهوم اللاّشعور السّياسي) للكشف عن عوائق التّخلف السّياسي في هذا العالم منذ عصر الانحطاط إلى اليوم منها:- عوائق شكّلت بنية العقل العربي الإسلامي:-"العقيدة" و"الغنيمة" و"القبيلة"، باعتبارها عوائق ذاتية موجودة في صميم المعرفة السّياسية التّراثية، منعت العقل السّياسي العربي من التّقدم إلى اليوم على المستوى الفكري وانعكاسه الأنثروبولوجي على المستوى الواقعي! لذلك، قام بتحليل ونقد العقل السّياسي العربي الإسلامي، ليكشف عن الآليات الإيديولوجية والإيبستيمولوجية الّتي أنتجت هذا العقل، وتحديد العوائق الإيبستيمولوجية الّتي منعته من التّقدم إلى اليوم. وكلّ ذلك يتطلّب من العقل أن يقف موقفا نقديا من موضوعه أوّلا ومن ذاته ثانيا. و للوصول إلى هذا الموقف النّقدي من العقل، يحلّل "الجابري" محدّدات وتجلّيات العقل العربي في الثّقافة السّياسية العربية تحديدا.

أ/ محدّدات العقل السّياسي العربي.

يحدّد "الجابري" معنى السّياسة باعتبارها فعلا له محدّداته وتجلّياته، وهي فعل اجتماعي يعبّر عن علاقة قوى يمارس أحدهما على الآخر نوعا من السّلطة هي سلطة الحكم. أمّا بالنّسبة إلى "محدّدات الفعل السّياسي" بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجلّياته النّظرية والتّطبيقية الاجتماعية الطّابع، فهي تشكّل في مجموعها ما يسمّيه ب:"العقل السّياسي"، وهو عقل، لأنّ محدّدات الفعل السّياسي وتجلّياته تخضع جميعا لمنطق داخلي يحكمها وينظّم العلاقات بينها، منطق قوامه "مبادئ" وآليات قابلة للوصف وللتّحليل، وهو "سياسي" لأنّ وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السّلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها[1].إنّ موضوع العقل السّياسي العربي في تصوّر "الجابري" ليس الجانب الفكري من الثّقافة العربية الإسلامية، وإنّما هو "عقل الواقع العربي"، إنّه:- محدّدات الممارسة السّياسية وتجلّياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم.

وعندما وظّف "الجابري" مفهوم البنية اللاّشعورية في تحليله النّقدي للعقل السّياسي العربي الإسلامي، بيّن أنّ هذا العقل تحدّده بنى لاشعورية ثلاث هي:- العقيدة والغنيمة والقبيلة، وهي ثلاثة مفاتيح (آليات) قرأ بواسطتها التّاريخ السّياسي العربي، فهي إذن محدّدات العقل الباطن (اللاّشعوري) لهذا التّاريخ:- العقل السّياسي العربي. إنّها مفاهيم أصيلة في الثّقافة العربية الإسلامية، مستمدّة من التّراث، تعبّر عن مفاهيم اقتصادية(الغنيمة)، وأخرى دينية(العقيدة)، والثّالثة اجتماعية(القبيلة).

أ-1 – العقيدة:

ما كان يريده "الجابري" من "العقيدة" هو البحث عن الأبعاد السّياسية لفعل الاعتقاد. وقد ركّز على إعطاء العقيدة الإسلامية في نشأتها الأولى تفسيرا سياسيا من جهة، ومحاولة تفسير السّلوك السّياسي للعقل العربي بمفعول العقيدة من جهة ثانية. فالعقيدة في تصوّره هي الدّافع إلى إنشاء الدّولة الإسلامية، وتكمن في الدّعوة المحمّدية، حيث تناول المظهر السّياسي منها، بمعنى ما كان لها من دور في تشكيل "المخيال الاجتماعي"، فالمسار السّياسي بدأ بها بمعنى البحث في:-

[1]- الجابري، **العقل السّياسي العربي، محدّداته وتجلّياته**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، سنة 2007م)، ص. 07

((**الكيفية الّتي مارست بها العقيدة دورها في تكوين الجماعة الإسلامية وعقلها السّياسي**)) [1]، حيث حدّدها بالمضمون السّياسي للدّعوة المحمّدية (دعوة – الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم– الّتي نزل بها الوحي). وكان للعقيدة دور من الدّعوة إلى الدّولة الإسلامية، ودور في ظاهرة الرّدة وفي حوادث الفتنة.

أ–2– القبيلة:

يتناول "الجابري" دور القبيلة سلبا وإيجابا في الممارسة السّياسية العربية، وما يقصده بمفعول القبيلة هو القرابة، لكنّها لا تقتصر على القرابة العائلية، بل تمتدّ إلى الولاء والحلف والجوار، تظهر خاصّة في المرحلة المكّية من الدّعوة المحمّدية، فهو يعني بالقبيلة في هذه المرحلة من التّاريخ الإسلامي النّعرة والتّناصر في معناها، فلم يكن يعرف مفعولها الطّبيعي غير ما يشكّل من "القبيلة"، وهو:" **القرابة بالنّسب أو ما في معناه كالولاء والحلف والجوار**" [2]. وقد لعبت القبيلة في تصوّره دورا في تأسيس الدّولة الإسلامية من الدّعوة إلى الدّولة أوّلا، ومن الرّدة إلى الفتنة ثانيا. هكذا يجعل "الجابري" من القبيلة محدّدا لتشكّل العقل السّياسي العربي من منظور إبيستيمولوجي، سواء بالنّظر إلى تطوّر هذا العقل بدءا من الدّعوة المحمّدية إلى تأسيس الدّولة الإسلامية، أو من عهد الرّدة والفتوحات الإسلامية الكبرى إلى زمن الفتنة.

ج – الغنيمة:

ما يقصده "الجابري" بالغنيمة هو دور العامل الاقتصادي في تشكيل العقل السّياسي العربي، وما يعنيه ليس الاقتصاد الإنتاجي بالمعنى الحديث الّذي يقوم على علاقات إنتاج محدّدة، وقوى إنتاجية متصارعة، وإنّما "الاقتصاد الرّيعي" الّذي يقوم على الرّيع أيّا كان مصدره سواء أكان جباية أم غنائم حرب أم خراج بكلّ أنواعه [*3] أو حتى الرّيع الحديث مثل البترول. والاقتصاد الرّيعي لا يعني فقط طريقة تحصيل الغنيمة، وإنّما كذلك طريقة توزيعها وتسيير شؤون الدّولة بها. وقد بيّن "الجابري" الدّور الّذي قامت به الغنيمة في تشكيل وتطوّر بنية العقل السّياسي العربي بدءا من الدّعوة المحمّدية إلى تأسيس الدّولة الإسلامية، ثمّ من زمن الرّدة إلى زمن الفتنة.

كما يبيّن "الجابري" أنّ العقل السّياسي العربي قام منذ البدء على عقلية الغنيمة بدل الإنتاج، ويعود ذلك إلى طبيعة الحياة في صحراء العرب، أو إلى ظروف تاريخية بحتة:– (حروب، فتوحات، ترحال ... .) منعت قيام اقتصاد إنتاج عقلاني، ولكن المشكلة هي بقاء هذا الاقتصاد رهن العقلية الرّيعية إلى الآن، ف:– ((**الاقتصاد الرّيعي بالاصطلاح المعاصر، والدّولة القائمة عليه دولة ريعية، هذا الطّابع الرّيعي للاقتصاد والدّولة في الإسلام ترسّم منذ "عمر بن الخطّاب"**)) [4]، ممّا أدّى بكلّ الاقتصاديات العربية بالقيام على الرّيع أيّا كان نوعه. ولهذا، يمكن القول إنّ بنية الغنيمة تشكّل عائقا إبيستيمولوجيا في العقل السّياسي العربي.

1- الجابري، **العقل السياسي العربي**، المصدر السّابق، ص. 79

2- **المصدر نفسه**، ص– ص. 52، 61

(*) – الزّكاة والجزية مثلا.

3- الجابري، **العقل السياسي العربي**، المصدر السابق نفسه، ص. 179

4- **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

ب –تجلّيات العقل السّياسي العربي الإسلامي.

يحاول "الجابري" الكشف عن العلاقات البنيوية للعقل السّياسي العربي في مراحله التّاريخية المختلفة، مع اكتشاف تجلّيات هذا العقل في التّاريخ العربي الإسلامي، واستجلاء الحضور المتزامن لهذه العلاقات البنيوية بين المحدّدات الثّلاثة:- "العقيدة" و"الغنيمة" و"القبيلة". في هذا السّياق، رصد أربعة تجلّيات لهذا العقل تعتبر بمثابة أربعة إمكانيات للسّلوك السّياسي العربي يمكنها أن تصدر عن العقل السّياسي العربي. هذه التجلّيات هي أربع ممارسات للسّلطة نتجت عن أربع وضعيات لتوزيع العلاقات البنيوية بين المحدّدات الثّلاث، هي:- دولة الملك السّياسي مع الدّولة الأموية وظهور إيديولوجيا الجبر، ميثولوجيا الإمامة الّتي تطوّرت مع التّراث الشّيعي وظهور الإيديولوجيا العرفانية، والحركة التّنويرية تمثّلت في الثّورة العبّاسية وظهور العقلانية الاعتزالية، ثمّ الإيدولوجيا السّلطانية وفقه السّياسة مع الدّولة العبّاسية في عصر المأمون. [1]

ب–1– دولة الملك السّياسي.

يبيّن "الجابري" هنا كيف تحوّل الحكم السّياسي الإسلامي من حكم بني على الخلافة الإسلامية إلى حكم ملكي مثّله حكم "معاوية بن أبي سفيان"، حيث تحوّلت السّلطة في الإسلام من سلطة الخلافة (حكم الخلفاء الرّاشدين)، السّلطة القائمة على مبدأ الشّورى إلى سلطة الملك مع حكم "معاوية"، السّلطة القائمة على القوّة والغلبة، فهذا الحاكم في تصوّر "الجابري" يعدّ المؤسّس الأوّل للملك في الإسلام، فهو يرى:- ((**في ملك معاوية تأسيسا جديدا للدّولة في الإسلام وإعادة بناء لها**)) [2]. بهذا، حصلت القطيعة الإيبستيمولوجية في السّلطة من سياسة الشورى إلى السّياسة الملكية. هذه السّلطة الّتي تلازمت في نظره مع الخطاب الجبري، حينما أعلن النّظام الملكي لأوّل مرّة في التّاريخ الإسلامي أنّ ذلك كان بأمر الله، أي:- جبرا.

هذه السّلطة(سلطة معاوية) لم يقرأها "الجابري" قراءة تاريخية/سياسية، بل حاول قراءتها قراءة إيبستيمولوجية بالنّظر إلى محدّداتها ومضامينها، لقد نظر إلى الدّولة الأموية بوصفها ظاهرة سياسية، فوجد أنّ :-((**ملك معاوية كان فعلا "دولة السّياسة" في الإسلام، الدّولة الّتي ستكون النّموذج الّذي بقي سائدا إلى اليوم**)) [3]، فالجديد في هذا الحكم هو حضور **"المجال السّياسي"**، إذ يتحدّد معنى "دولة السّياسة" في كون "معاوية" قد أوجد بالفعل من خلال سلوكه الشّخصي كسياسي محنّك وبفعل التّطوّرات الاجتماعية الّتي حصلت في عهده ما يعبّر عنه علماء الاجتماع والسّياسة اليوم ب: **"المجال السّياسي"**. فمن مظاهر القطيعة السّياسية بين النّظامين:- نظام الخلافة ونظام الملك: الفصل بين العلماء والحكم (العلمانية)، وبين الرّعية والجند(الطّبقية)، أي:- خلق "مجال سياسي" للبنى التّقليدية الثّلاث من أجل احتواء تناقضاتها.

---

[1]- ينظر بالتّفصيل: الجابري، الجابري، **العقل السّياسي العربي**، المصدر السّابق ص. 231 – 362

[2]- **المصدر نفسه**، ص. 232

[3]- **المصدر نفسه**، ص. 233

ب–2– ميثولوجيا الإمامة.

في عهد الدّولة الأموية، ظهرت المعارضة الشّيعية الّتي كانت لها أفكار ونظريات في السّياسة من مثل:– وصية النّبي محمّد – صلّى الله عليه وسلّم– " لعليّ بن أبي طالب "بالحكم السّياسي وعودة المهدي المنتظر والرّجعة والغيبة والتّقية، وهي كلّها أساطير نسجت حول الإمام "عليّ" ومن بعده على كلّ خلفائه من الأئمّة الشّيعة، وهو ما يسمّى بميثولوجيا الإمامة الّتي عرضها "الجابري" مبيّنا أنّ ظهور أوّل معارضة شيعية للأمويين كان مع حركة المختار، واستغلال لمفهوم الوصيّة من الشّيعة، بهدف تعبئة جماهير الشّيعة وتجنيدهم ضدّ الدّولة (وصيّة الإمام "محمّد بن الحنفية بن عليّ المختار" بالحكم)، يقول "الجابري" في ذلك: ((**إنّ ميثولوجيا الإمامة كانت من أجل الاحتفاظ بالأمل، كانت من أجل تجنيد مخيال الضّعفاء**)) [1].

لقد كانت من أجل تشكيل المخيال الاجتماعي، بهدف تعبئة الجماهير (ضعفاء النّاس) تعبئة إيديولوجية. ففكرة "المهدي" المنتظر مثلا تعبّر عن إيديولوجيا المساكين والفقراء لأنّها تحيل بين النّاس واليأس، وهي وسيلة لرفض الهزيمة والإنكار، فهذه الفكرة ترتبط بنصرة المظلومين، وتنطوي على إيديولوجيا كاملة:– "إيديولوجيا المساكين" الّذين لا يملكون القدرة على رفع الظّلم الواقع عليهم، فينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله:((**ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا**)) [*].

ب–3– الحركة التّنويرية.

يظهر ارتباط الثّقافة بالسّياسة في فكر "الجابري" من خلال قيامه بعملية الرّبط البنيوي بين المعرفة والسّلطة، أو بين الفكر العربي والواقع السّياسي العربي الإسلامي، ذلك أنّ ارتباط الثّقافة بالسّلطة موجود في عمق العقل العربي منذ ظهور الفرق الإسلامية واختلافها خاصّة في فترة ما بين القرن 03هـ و 04 هـ، حيث اشتدّ النّزاع السّياسي والخلافات الكلامية في العصر الأموي نظرا لتوفّر نوع من الحرّية (المجال السّياسي)، إلى أن انتهت بانتصار الحركة التّنويرية ومن ورائها الثّورة العبّاسية. فإذا كانت الخلافة الأموية أقرّت بالجبر كإيديولوجيا لسلطتها، فإنّ الثّورة العبّاسية نادت بالحرّية وبالعقلانية وبالاعتزالية من أجل مناهضتها، من مثل مناداة "الحسن البصري" (ت: 110هـ) بمذهب الحرّية ودفاعه عن مذهبه الاعتزالي أمام "الحجّاج بن يوسف الثّقفي". بالمقابل، كان ظهور التّوغّل في اللاّعقلانية مع حركة التّكفير والإرهاب الفكري الّتي قادها "الخوارج" والإفراط في التّوظيف السّافر للدّين في الخلافات السّياسية. ففي تصوّر "الجابري":– ((**لقد تعالى الخوارج بالسّياسة فحكموا عليها بالدّين، فكان لابدّ من تسييس المتعالي للخروج من المأزق الّذي أرادوا وضع النّاس فيه**)) [2]، فكان لا بدّ من تسييس المتعالي (الدّين) باللّجوء إلى العقل، لا بدّ من صوت العقل، فكانت الحاجة إلى "العقل والتّنوير". بالإضافة إلى حضور إيديولوجيا الجبر الأموية وميثولوجيا الإمامة اللّتان فرضتا هذا النّوع من تحكيم العقل، بهدف تعرية المضامين السّياسية الّتي كان يراد تكريسها من وراء التّعالي بالسّياسة إلى مستوى الدّين.

---

[1]– الجابري، **العقل السّياسي العربي**، المصدر السابق، ص. 296

(*)– وهو من الأحاديث المشتبه فيها.

[2]– الجابري، **العقل السّياسي العربي**، المصدر السابق نفسه ، ص. 306

ويبيّن "الجابري" أنّ الحركة التّنويرية تمثّلت بداية في "المعتزلة" الفرقة الّتي كانت تبحث عن منزلة بين المنزلتين:- منزلة الدّولة الأموية الظّالمة المكرّسة لإيديولوجيا الجبر والاستسلام للأمر الواقع، و منزلة الخوارج الحاملين لإيديولوجيا التّكفير، والرّافضة المستلبين في ميثولوجيا الإمامة، المنزلة الّتي تبحث عنها عادة القوى الوسط داخل الأغلبية صانعة التّاريخ، هذه الفرقة حملت مشروعا فكريا وسياسيا، يقوم على حرّية الإنسان في اختيار أفعاله ومسؤوليته عنها، والحاكم في المقدّمة يفعل ما يفعل بإرادته واختياره.

ب-4- الإيديولوجيا السّلطانية وفقه السّياسة.

يرى "الجابري" أنّه عندما تحوّلت الدّولة الإسلامية من الدّولة الأموية إلى الدّولة العبّاسية، عرفت الرّقعة الإسلامية اتّساعا من طابع الدّولة إلى طابع الإمبراطورية، حيث دخل الإسلام شعوبا ودولا بأكملها، حتّى أصبحت المحدّدات التّقليدية الثّلاث:- "الغنيمة" و"العقيدة" و"القبيلة" غير قادرة على استيعاب كلّ التّغيرات البنيوية للعقل السّياسي العربي، فظهر"مفهوم الكتلة التّاريخية" المستعمل في تراث الفقهاء السّياسي، يقول في ذلك :- ((**إنّ أوّل مفهوم يفرض نفسه علينا ونحن بصدد الثّورة العبّاسية ودولتها هو مفهوم الكتلة التّاريخية**)) [1]، فهذا المفهوم أحدث توافقا ضروريا بين "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة"، بالإضافة إلى جمعه للقوى المعارضة للأمويين المسلمين ومن غير المسلمين على أساس المصلحة الاقتصادية. لقد حصلت تغيّرات على مستوى "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة"، ممّا أدّى إلى ظهور الإيديولوجيا السّلطانية وفقه السّياسة. وقد عبّر "الجابري" عن هذا الاكتمال البنيوي للعقل السّياسي العربي حين بيّن حصول تغيّرات بنيوية عميقة في العقل السّياسي العربي في العصر العبّاسي الأوّل، حيث ظهرت بنية عميقة وبنية سطحية (بنية عميقة تمثّلت في القبيلة والغنيمة والعقيدة، إلى جانب بنية سطحية تمثّلت في خاصّة / وعامّة المجتمع). وظهرت دول الأطراف ودول المركز[*] وتدرّج هرمي في المجتمع (ظهور الطّبقات والأقلّيات). بالإضافة إلى ظهور الكتلة التّاريخية. بذلك، يكون "الجابري" قد وظّف بعض المفاهيم التي استمدّها من العلوم الإنسانية في قراءته التّحليلية للدّولة العبّاسية، مثل مفهومي **البنية التّحتية** و**البنية الفوقية** (من فلسفة الاقتصاد)، ومفهومي **الخاصّة** و**العامّة** (من فلسفة الاجتماع).

ويوضّح "الجابري" أنّ الدّولة العبّاسية أسّست خطابا جديدا للشّرعية (شرعية السّلطة) يعتمد على إيديولوجيا "الإرادة الإلهية". إنّ شرعية الدّولة العبّاسية من النّاحية الفكرية والعقائدية هي شرعية وراثية تجمع بين القبيلة والعقيدة، بين القرابة من النّبي – صلّى اللّه عليه وسلّم- وبين "الإرادة الإلهية"، إنّها شرعية قريشية قبلية وتابعة لإرادة الله ولاختياره، والنّتيجة هي أنّ السّلطة تتجسّد في إرادة السّلطان الّتي هي من إرادة الله، فهو- أي السّلطان- يتصرّف بإرادة الله، وأنّ إرادة الله تتصرّف بواسطته، يؤكّد على ذلك بقوله: ((**الخليفة سلطان الله في أرضه والسّلطان هو القوّة، إذن الخليفة هو القوة المنفذّة عن الله، وهو ليس مجبرا بل يتصرّف بإرادة حرّة**)) [2]. ومنزلة الخليفة ليست من منزلة الخاصّة، بل هي من منزلة الله ! وسيقوم الإيديولوجيون بالتّنظير الفكري والسّياسي لمنزلة الخليفة، منهم منظّرو الإيديولوجيا السّلطانية وفقه السّياسة،

---

[1]- الجابري، **العقل السّياسي العربي** ، المصدر السّابق، ص. 329

[*]- **دولة المركز**: الدّولة التي تتّخذ عاصمتها في بغداد أو قرطبة أو فاس أو القاهرة.

دولة الأطراف: سواء تلك الّتي تبقى مستقلّة في هذه الجهة أو تلك، أو الّتي تطوّرت داخل الأطراف لتصبح دولة داخل الدّولة المركزية.

[2]- الجابري، **العقل السّياسي العربي** ، المصدر السّابق نفسه، ص.330

مثلما هو الحال مع "ابن المقفّع" (106- 142هـ) الذي يمثّل في تصوّر "الجابري" أحسن نموذج عن الإيديولوجيا السّلطانية الّتي تطوّرت إبّان العصر العبّاسي الأوّل. هذه الإيديولوجيا تصوّر الخليفة سلطان الله في أرضه، وهو التّصوّر المنقول عن الأدبيات الفارسية. لقد تمّ نقل هذه الأخيرة من الفرس إلى واقع المجتمع العربي الإسلامي في العصر العبّاسي الأوّل، خاصّة وأنّ المجتمع في تلك المرحلة التّاريخية:- ((**كانت أوضاعه تتطوّر في نفس الاتّجاه الّذي تطوّرت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدّعوة والخلافة إلى دولة السّياسة والسّلطان، وكانت السّمة البارزة في عملية الانتقال تلك نشوء "الخاصّة" كمنزلة بين الخليفة والعامّة**)) [1]. ما يؤسّس هذه الإيديولوجيا فكريا هو "مفهوم الطّاعة" وهو مفهوم أخلاقي/سياسي، ذلك أنّ مهمّة الخاصّة في المجتمع هي حمل النّاس على طاعة الأمير (السّلطان) ، يبيّن "الجابري" هنا كيف أنّه مع الدّولة العبّاسية نكون أمام تدبير يرمي لا إلى ممارسة السّياسة في القبيلة كما هو الحال مع الدّولة الأموية، بل إلى عزل القبيلة عن السّياسة، أي تحويلها إلى عسكر نظامي، ليس له حقّ المناقشة ولا المشاركة، وإنّما عليه أن يطيع ! هذا التّغيّر الّذي حصل في مستوى القبيلة، تبعه تغيّر على مستوى الغنيمة (التّحوّل من اقتصاد ريعي إلى اقتصاد خراجي من النّمط الآسيوي) وعلى مستوى العقيدة، فإذا كان العلماء والأمراء في تصوّر "ابن المقفّع" فريقا واحدا في عهد الخلفاء الرّاشدين، ثمّ حدث الانفصال بينهم في عهد الدّولة الأموية، فإنّه في العصر العبّاسي:- ((**نحن أمام وضعية يصبح فيها الأمراء والعلماء، لا نقول فريقا واحدا، بل شخصا واحدا، إنّه الخليفة**)) [2]، بهذا، يكون "ابن المقفّع" في تصوّر الجابري قد كرّس نظاما سياسيا فارسيا يقوم على أساس طاعة الخليفة، إنّه النّموذج السّياسي، النّموذج الّذي يتميّز بملك / إمبراطور مستبدّ (عادل في بعض الأحيان)، تضعه رعيّته ويضع هو نفسه في منزلة الإله (المماثلة بين الله والملك الإمبراطور)، فما يسود المخيال الدّيني والسّياسي في العصر العبّاسي الأوّل هو:- ((**الاتّجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة**)). [3]

ويشير "الجابري" إلى أنّ كلّ الأدبيات السّياسية في العصر العبّاسي (الإيديولوجيا السّلطانية، علم الكلام مع "الجاحظ" (ت: 250هـ) مثلا والفلسفة الإسلامية مع نموذج "الفارابي") تقوم على فكرة المماثلة بين الله والخليفة، إذ ثمّة تغلغل بنية هذه المماثلة في **اللاّشعور السّياسي** عند المتكلّمين ("الجاحظ" في كتابه:- "التّاج في أخلاق الملوك")، في فكر"الفارابي" الّذي ماثل بين نظام الطّبيعة (بدءا من الإله إلى الطّبيعة) ونظام المجتمع السّياسي في تصوّره السّياسي للمدينة الفاضلة، وفي الفكر والأدب الإسماعيلي في هذه المماثلة بين الإمام والإله. وفي عالم الأدب والشّعر والخطابة و المقامات. وينتهي "الجابري" إلى إقرار الحقيقة التّالية:- ((**إنّ العقل السّياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير**)) [4]، البنية الّتي تؤسّس على مستوى **اللاّشعور السّياسي** ذلك النّموذج للحكم الّذي يجذب العقل السّياسي العربي منذ القديم إلى اليوم !، إنّه نموذج "المستبدّ العادل".

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص.338

[2]- **المصدر نفسه**، ص. 350

[3]- **المصدر نفسه**، ص. 352

[4]- **المصدر نفسه**، ص. 356

ج/ تجديد العقل السّياسي العربي الإسلامي.

لتحقيق المشروع النّهضوي العربي، يرى "الجابري" ضرورة تجديد العقل السّياسي العربي الّذي لن يتمّ إلّا بتجديد البنى الثّلاث:- العقيدة والغنيمة والقبيلة، وإحلال بدائل عنها، يقول في ذلك:-((**وهذا التّجديد، تجديد المحدّدات، لايمكن أن يتمّ إلا بالعمل من أجل تحقيق النّفي التّاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التّاريخية المعاصرة**)). [1]

وبما أنّ العقل السّياسي العربي، محكوم بثوابت ثلاثة (" القبيلة" و"العقيدة" و"الغنيمة ")، والّتي كانت المفاتيح الأساسية الّتي قرأ بواسطتها "الجابري" التّاريخ السّياسي العربي، وأصبحت تشكّل المكبوت الاجتماعي والسّياسي عندنا، كان من شروط تحقيق النّهضة أيضا هو تجديد هذه المحدّدات[2]. لذلك، لا بدّ من **القطيعة الإيبستيمولوجية** عليها، واستبدالها بأخرى. ويحصل هذا بتحويل القبيلة إلى تنظيم سياسي اجتماعي حديث:- أحزاب، نقابات وجمعيات حرّة. وتحويل الغنيمة إلى ضريبة والاقتصاد الاستهلاكي إلى اقتصاد إنتاجي، وتحويل العقيدة إلى رأي، وفي هذا يقول:- ((**إنّ تحويل العقيدة إلى رأي معناه: التّحرّر من سلطة عقـل الطّائفة والعقل الدّوغمائي، دينيا كان أم علمانيا، وبالتّالي التّعامل معه بعقل اجتهادي نقدي**)) [3]. هذه هي أهمّ الثّوابت الّتي يجب التّخلص منها، والّتي تعتبر العوائق الأولى لكلّ تحقيق مشروع نهضوي.

ولتجديد العقل السّياسي العربي ولبناء عصر تدوين جديد على مستوى الفكر السّياسي، يقترح "الجابري" أيضا الأخذ **بالمنهج الدّيمقراطي** في الممارسة السّياسية للقضاء على الاستبداد السّياسي في العالم العربي والإسلامي. هذا المنهج السّياسي العربي نجد ما يؤصّله في ثقافتنا السّياسية العربية الإسلامية، ذلك أنّ إعادة بناء الفكر السّياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول، والّتي تؤسّس النّموذج الّذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدّعوة المحمّدية وهو "مبدأ الشّورى الإسلامي".

إنّ أحسن طريقة كما يتصوّر "الجابري" للقضاء على التّعصّب والطّائفية والتّطرّف الدّيني والعقائدي، وللخروج من الاستبداد، هو فتح مجال للأفراد في اختيار الحاكم من جهة، وفسح المجال لهم في التّعدّدية الحزبية والتّحاور فيما بينهم في الشّؤون السّياسية من جهة أخرى، ومن ثمّة تتحقّق النّهضة السّياسية العربية، إنّه:- ((**من دون التّعدّدية، تعدّد الأصوات داخل الحزب والطّائفة والعشيرة، ومن دون ذلك لا نهضة ولا وحدة ولا تقدّم**)). [4]

نستنتج ممّا سبق ذكره، أنّ "الجابري" مارس النّقد الإيبستيمولوجي للعقل السّياسي العربي الإسلامي. فبيّن أنّ هذا العقل عبر تاريخه الطّويل، تشكّل **بمحدّدات إيبستيمولوجية** سياسية هي:- "العقيدة" و"الغنيمة" و"القبيلة"، هي بمثابة بنيات لاشعورية قرأ بها هذا العقل، مبرزا كونها عوائق سياسية منعت تقدّم العقل السّياسي العربي إلى اليوم !. وهذه المحدّدات تجلّت في سلوكات سياسية مؤطّرة معرفيا هي:-"دولة الملك السّياسي"،"ميثولوجيا الإمامة"،"الحركة التّنويرية"، و"الإيديلوجيا السّلطانية وفقه السّياسة". وكان يهدف من هذا التّحليل النّقدي للعقل السّياسي العربي إلى تجديده من الدّاخل، تحقيقا للنّهضة العربية في العالم العربي والإسلامي.

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص.373.

[2]- **المصدر نفسه**، ص.373.

[3]- **المصدر نفسه**، ص. 374

[4]- الجابري، **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، (مركز دراسات الوحدة العربية، المغرب، ط2، 1992)، ص.135

2: نقد العقل الأخلاقي العربي.

يقدّم "الجابري" تصنيفا جديدا للكتابة الأخلاقية في الثّقافة العربية الإسلامية، يشترط الدّراسة التّحليلية والنّقدية للعقل الأخلاقي العربي، إنّه **تصنيف إيبستيمولوجي** في أساسه:- "تراث أخلاقي فارسي"، "تراث عربي خالص"، "تراث إسلامي خالص"، "تراث يوناني"، و"تراث عربي إسلامي". هذه الدّراسة العلمية للثّقافة الأخلاقية العربية، اشترطت منه تطبيق المنهج النّقدي والتّاريخي للكشف عن الأصول التّاريخية والفكرية لموروثات الثّقافة الأخلاقية العربية الإسلامية من جهة، ولاستنباط البنية الرّئيسية لكلّ موروث ثقافي أخلاقي قائم بذاته من جهة أخرى. **فما هي البنى الرّئيسية الّتي شكّلت الثّقافة الأخلاقية العربية الإسلامية، بالنّظر إلى الدّراسة التّحليلية والنّقدية للعقل الأخلاقي العربي؟**

يوظّف "الجابري" في تحليله النّقدي والإيبستيمولوجي للثّقافة الأخلاقية العربية الإسلامية مفاهيم أخرى غير تلك الّتي وظّفها في تحليله لهذه الثّقافة — أي العربية — في طابعها النّظري / الإيبستيمولوجي، على أساس أنّ العقل الأخلاقي يؤسّسه ويوجّهه "نظام القيم"، وليس النّظام المعرفي كما هو الحال في عملية تأسيس المعرفة العربية الإسلامية. من تلك المفاهيم الموظّفة:- "نظام القيم" و"القيمة الأخلاقية". وعن موضوع هذه الدّراسة الأخلاقية، فإنّه ليس الأخلاق الفلسفية أو النّظرية في الحضارة العربية الإسلامية، بل هو **"نظم القيم"** في الثّقافة العربية الإسلامية، وهو ما يعنيه ب:- "العقل الأخلاقي العربي".

ويعرّف"نظام القيم"بالصّيغة التّالية:**-** ((**معايير للسّلوك الاجتماعي والتّدبير السّياسي ومحدّدات لرؤية العالم واستشراف المطلق**)) [1].

ويميّز في كلّ ثقافة ("عربية"، "إسلامية"، "فارسية"، "يونانية"، و"صوفية") بين ما يدعوه ب " القيمة المركزية " الّتي تنتظم حولها جميع القيم في عصر من العصور، وبين القيم الأخرى المندرجة تحتها. واستعمل كلمة "نظم" بدل كلمة "نظام"، على اعتبار أنّ الثّقافة العربية قد عرفت عدّة نظم من القيم وليس نظاما واحدا، بذلك يكون:- ((**"العقل الأخلاقي العربي" هو عقل متعدّد في تكوينه ولكنّه واحد في بنيته**)). [2]

وعندما حلّل "الجابري" الثّقافة الأخلاقية العربية الإسلامية تحليلا نقديا إبيستيمولوجيا، بيّن حضور موروثات ثقافية شكّلت العقل الأخلاقي العربي هي:- "الموروث العربي الخالص"، "الموروث الإسلامي الخالص"، الموروث الصّوفي"، "الموروث الفارسي" و"الموروث اليوناني". ولكلّ "موروث" من هذه الموروثات الثّقافية بنية — أمّ — تشكّل القيمة المركزية لكلّ واحد منها. لذلك، سيكون علينا أن نتناول هذه الموروثات الخمسة بشيء من التّفصيل كما حلّلها "الجابري"، بالنّظر إلى أصولها التّاريخية الفكرية من جهة، وبالنّظر إلى بناها الإيبستيمولوجية من جهة أخرى، وهو يزاوج بين بين المنهجين:- التّاريخي والبنيوي في تحليله هذا. خاصّة وأنّ هذه المناهج هي من مناهج العلوم الإنسانية الموظّفة في التّحليل النّقدي للثّقافة الأخلاقية العربية.

---

[1]- الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثّقافة العربية، (دار النّشر المغربية، الدّار البيضاء، ط1، 2001م)، ص.55

[2]- **المصدر نفسه**، ص. 22

أ – بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الفارسية:("الموروث الثّقافي الفارسي").

بداية، نحدّد معنى "الموروث الفارسي" الّذي كان يمثّل ثقافة أجنبية ورثتها دولة الإسلام، أخذت منها أشياء وأهملت أشياء حسب حاجتها. وكانت منه كتب ترجمت إلى العربية ترجمة نصّية أو بتصرّف، إضافة إلى نقول وأخبار وعهود و وصايا وعادات وآداب إلخ... .[1]، إنّه يكرّس أخلاق الطّاعة في الثّقافة العربية الإسلامية، والّذي بدأ يقدّم نفسه داخل هذه الثّقافة عبر التّرجمة والتّأليف في أواخر العصر الأموي، وهنا:- ((**كانت الأخلاق واحدة من ثلاث: إمّا أخلاق السّلطان وإمّا أخلاق الخاصّة، و إمّا أخلاق العامّة. أمّا أخلاق السّلطان فتقوم على التّفرّد والتّفاني، وأمّا أخلاق الخاصّة فتقوم على الخدمة و الحذر، وأمّا أخلاق العامّة، فعلى الطّاعة والصّبر**)). [2]

عندما طبّق "الجابري" المنهج التّاريخي في عملية البحث عن الأصول التّاريخية والفكرية لهذا "الموروث الثّقافي الفارسي"، أرجع هذا النّمط من الأخلاق "أخلاق الطّاعة" إلى عهد "أردشير"(ت:240ق.م) الّذي اشتهر في الثّقافة العربية بوصاياه للملوك والّتي تعبّر عن تجربته في تدبير الملك وسياسة الرّعية، وتنسب إليه هذه العبارة:- ((**الملك والعدل أخوان لا غنى لأحدهما عن صاحبه، فالملك أسّ والعدل حارس**)) [3]، معنى هذا حسب "الجابري" أنّ العدل من مفاهيم الملك، ولا يحقّ لأحد أن ينزعه من صاحبه، لذلك جعلت ملك كسرى من عطاء الله، وجعلت العدل من عطاء كسرى[4]. الملك هو عنصر ضروري في الأخلاق الكسروية، و طاعته هي القيمة المركزية في هذه الأخلاق.

ويطرح "الجابري" بعض النّماذج الّتي تكرّس المبدأ الأخلاقي الفارسي "مبدأ الطّاعة" في التّاريخ الثّقافي الإسلامي، باستثناء مرحلة الخلافة الرّاشدية، فيعتبر "ابن المقفّع" أكبر ناشر ومروّج للقيم الكسروية في ساحة الثّقافة العربية الإسلامية، والّذي تنسب إليه عدّة كتب، من أشهرها:- "الأدب الكبير"، "الأدب الصّغير" و "كليلة و دمنة" الذي يعدّ:((**المرجع الأوّل في تكوين العقل الأخلاقي العربي**))[5]. ويمكننا أن نستخرج من هذا الكتاب الموضوعات التّالية:- ((**أ/ سياسة العامّة وتأديبها وذلك هو معنى الطّاعة. ب/ أخلاق الملوك وسياستها للرّعية. ج / رياضة عقول الخاصّة، وهذا هو موضوع "صحبة السّلطان" أو "أدب الكاتب" بصورة خاصّة.د/ سياسة الإنسان نفسه وأهله وخاصّته، وتلك هي أبواب "الأدب" أو"الأخلاق" في الموروث الفارسي المنحدر إلى الثّقافة العربية**)) [6]، لقد كان"لابن المقفّع" مشروع واحد هو:((**نقل القيم الكسروية إلى الحضارة العربية الإسلامية، قيم الطّاعة والاستبداد**)) [7]، وقد شرّع للدّولة

---

[1]- الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، المصدر السابق، ص. 27

[2]- **المصدر نفسه**، ص. 253

[3]- ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**،ج1، (القاهرة، المكتبة التّجارية الكبرى، من دون طبعة، سنة 1935م)، ص. 17

[4]- الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، المصدر السابق نفسه، ص.164

[5]- **المصدر نفسه**، ص. 173

[6]- **المصدر نفسه**، ص. 176

[7]- **المصدر نفسه**، ص. 193

الكسروية في بلاد الإسلام، وهي الدّولة الّتي مازالت قائمة فيها إلى اليوم، باسم دين الإسلام القائمة هي الأخرى على الاستبداد.

يتبنّى الموروث الثّقافي الفارسي في تصوّر "الجابري" ثلاثة حقول معرفية قائمة بذاتها في الثّقافة العربية الإسلامية:- "الترّسّل"، "صناعة الإنشاء"، "حكمة العجم"، و"سوق الأدب"، لتكرّس قيما معيّنة هي قيم كسروية، أهمّها قيمة "الطّاعة". وقد نظر إلى هذه الحقول المعرفية الثّلاثة بوصفها:- ((**تروّج لنظام خاصّ في القيم يحتلّ فيه السّلطان، وبالتّالي الطّاعة، موقع القيمة المركزية**)). [1]

وقد فرض النّموذج الكسروي الفارسي نفسه في نظر "الجابري"، أيضا على مستوى القيم المعارضة للقيم الكسروية، من ذلك "البيانية" أصحاب "بيان بن سبعان التّميمي" الّذين قالوا بإلهية "عليّ بن أبي طالب"، وهذا يعني أنّ صورة الإمام تعلو على الخليفة أو على كسرى، باعتبار أنّ طاعته من طاعة الله، وعلى هذا الأساس قامت إيديولوجية الإمامة الشّيعية والإسماعلية خاصّة. هكذا، حصل الإرتفاع بالطّاعة إلى المستوى الإلهي مع ظهور فكرة "ألوهية الإمام"، وهذا النّوع من التّعظيم الّذي يرتفع بالأئمّة من المستوى البشري إلى المستوى الإلهي هو فكرة فارسية تجسّدت في عهد "أردشير"حين جمع بين السّياسة والدّين كما بيّنا، يعني هذا في تصوّر"الجابري" أنّ:- ((**النّموذج الفارسي قد فرض نفسه ليس فقط على مستوى القيم الكسروية الّتي تبنّاها ملوك الأمويين، عن طريق كتّاب الدّيوان، بل فرض النّموذج الفارسي نفسه كذلك على مستوى القيم المعارضة للقيم الكسروية**)). [2]

ولكن القيم الكسروية منها:-"قيمة الطّاعة"، لم تخترق فقط الثّقافة المكرّسة للدّولة الأموية، ولا لمعارضتها الشّيعية – مع "الغلاّة" مثلا -، بل اخترقت أيضا الفكر العربي الإسلامي السّنّي، ومن جملة من يمثّل هذا الإتّجاه:"أبو الحسن الماوردي"(ت: 450 هـ)، أكبر منظّر للفكر السّياسي الدّيني، والّذي ألّف كتبا عديدة في الأخلاق والسّياسة، من ذلك أنّه استهلّ كتابه:- "الأحكام السّلطانية والولايات الدّينية"، بقوله:- ((**الإمامة موضوعة لخلافة النّبوة في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا**)) [3]. وأمّا كتابه:- "نصيحة الملوك"، فقد تداخلت فيه الموروثات الثّقافية في مجال القيم، بما فيها "الموروث اليوناني" في الثّقافة العربية الإسلامية، إلى جانب "الموروث الفارسي"،مع طغيان القيم الكسروية:- مفهوم "الطّاعة"، "العدل"، "المماثلة بين الله و السّلطان".

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص.227

[2]- **المصدر نفسه**، ص. 230

[3]- الماوردي، **الأحكام السّلطانية والولايات الدّينية**، تحقيق القاضي نبيل عبد الرّحمان حيّاوي، (شركة الأرقم، بيروت، لبنان- من دون طبعة)، ص. 63

ب– بنية نظام القيم في الثّقافة العربية اليونانية. ("الموروث الثّقافي اليوناني")

يمثّل "الموروث الثّقافي اليوناني" في الثّقافة العربية الإسلامية: ((**ثقافة أجنبية، وهذا الموروث قسمان:– الصّحيح المترجم عن فلاسفة اليونان، والمنحول المنسوب إليهم**)). [1]

ويعدّ الفكر الأرسطي في نظر"الجابري"– من الوجهة التّاريخية– المرجع الأوّل والمباشر ضمن "الموروث اليوناني" في الثّقافة العربية الإسلامية، وخاصّة بالنّظر إلى كتابه:– "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، الّذي شملت المقالات العشر منه موضوعات أخلاقية تمثّلت في "الفضيلة"، "الأفعال الإرادية" و"غير الإرادية"، "الفضائل والرّذائل "، "العدل"، "الفضائل العقلية"، "المحبّة والصّداقة"، "اللّذة والسّعادة" و"حياة التّأمل"، وأخيرا القيمة المركزية في فلسفة "أرسطو" الأخلاقية هي "نظرية الوسط":((**الفضيلة هي وسط بين رذيلتين:– الإفراط والتّفريط**))[2]. بالإضافة إلى هذا الأصل في الفكر الأخلاقي الأرسطي، يحضر الفكر السّقراطي والأفلاطوني في تحديد أصول الفكر العربي الإسلامي من النّاحية الأخلاقية في بنية الثّقافة العربية الإسلامية.

إلى جانب هذه النّزعة الفلسفية، تحضر النّزعة الطّبية في تحديد أصول الثّقافة العربية الإسلامية في مجال الأخلاق، حيث يعدّ الطّبيب "جالينوس" Galenus (ولد عام 131 بعد الميلاد) بآرائه الطّبية الأخلاقية مصدرا لتشكيل هذه الثّقافة، خاصّة وأنّه ربط نظرية "أفلاطون" في الأخلاق بالطّب، فوضع لها أساسا علميا من فيزيولوجيا عصره، فبنى بذلك ما يمكن وصفه ب:– "فيزيولوجيا الأخلاق". وتقوم نظريته في الأخلاق على القول بتبعية قوى النّفس الثّلاث للمزاج، وقد عرّف "جالينوس" الخلق بكونه :– "حال للنّفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النّفس بلا رويّة ولا اختيار"، وهذا التّعريف نجده مروّجا في الثّقافة العربية الإسلامية.

يرى "الجابري" أنّ هذا الموروث تحكمه ثلاث نزعات:– "النّزعة الطّبية العلمية"، "النّزعة الفلسفية"، و"النّزعة التّلفيقية". وقد برزت في ظلّ هذه النّزعات أخلاق **السّعادة** كقيمة مركزية في نظام القيم اليونانية.

ب/1– النّزعة الطّبية العلمية.

وتقدّم لنا حقيقة تاريخية مفادها أنّه أوّل ما انتقل إلى الثّقافة العربية الإسلامية من "الموروث اليوناني" في مجال القيم والأخلاق هو تلك النّزعة الطّبية الفيزيولوجية الّتي كرّسها "جالينوس" في هذا المجال، يؤكّد "الجابري" ذلك بقوله:– ((**أوّل ما انتقل إلى الثّقافة العربية من الموروث اليوناني في مجال القيم والأخلاق هو تلك النّزعة الطّبية الفيزيولوجية الّتي كرّسها "جالينوس" في هذا المجال من خلال قراءة "أفلاطون" قراءة طبيب لا قراءة فيلسوف**))[3]. ويعدّ "أبو بكر الرّازي" (250 – 320هـ) الممثّل الرّئيسي لهذه النّزعة في الثّقافة العربية الإسلامية، فمن مؤلّفاته في هذا المجال

---

[1]– الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، المصدر السابق، ص. 27

[2]– **المصدر نفسه**، ص.27

[3]– **المصدر نفسه**، ص– ص.293، 294

كتابه: "الطّب الرّوحاني"، الّذي يرتبط من حيث مادّته وأفقه ب:"جالينوس"، ومن النّاحية الفلسفية فهي مؤطّرة بالخلفية الفلسفية الّتي تنتهي إلى عرفانية الفلسفة الدّينية الّتي تدور حول خلاص النّفس من المزجة، أي الامتزاج بالبدن وعودتها إلى الأصل، هو النّفس الكلّية [1].

ب/2 – النّزعة الفلسفية.

ويمثّلها في تصوّر "الجابري" كلّ من "الفارابي" و"ابن باجة" و"ابن رشد" الّذي درس"مختصر لكتاب أفلاطون في السّياسة"، المعروف اليوم بالجمهورية، بروح نقدية جريئة، وهو ما يظهر حسبه:– ((**فكرا سياسيا وأخلاقيا متحرّرا تماما من أردشير والقيم الكسروية وبعبارة أعمّ: من "أخلاق الطّاعة" ومتحرّر كذلك من النّزعة الصّوفية، سواء على صعيد الأفق المتافيزيقي، أم على صعيد الفعل الاجتماعي**)). [2]

والجديد مع "ابن رشد"، أنّه لخّص ما في نظرية " أفلاطون" السّياسية من جوانب علمية، مقصيا في ذلك المسائل الجدلية، ومؤسّسا لموقف خاصّ في المدينة الفاضلة الّتي يعترف بإمكانية إقامتها في المجتمع (في"زمان ومكان معيّنين": مكان وزمن "ابن رشد") وهو –أي ابن رشد– يتجاوز "أفلاطون" إلى "أرسطو"، ليؤكّد أنّ الغاية من المدينة الفاضلة هو تمكين أهلها من بلوغ كمالاتهم الإنسانية، و البحث في هذه الأخيرة هو من اختصاص الجزء الأوّل من العلم المدني الّذي درسه "أرسطو" في كتابه: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". وهو ينطلق في شرح الكمالات الإنسانية كما حدّدها "أرسطو" في هذا الكتاب، وهي الفضائل النّظرية (الفلسفة وعلومها) والفضائل الفكرية (الرّويّة والخبرة) والفضائل العملية (الصّناعات العملية) الفضائل الخلقية (مكارم الأخلاق). وفي تصوّره للأخلاق يجب أن تكون مصاحبة لكلّ من العلم والعمل.[3]

وعندما استعرض"ابن رشد" لأنواع المدن:– "إمامية"، "أشعرية" وغيرها، فقد حلّل ظاهرة الاستبداد الّتي عرفها عصره، فهو يوظّف في ذلك سياسة "أفلاطون" ويعمل على تبيئتها وفق واقعة الاجتماعي والسّياسي، مع إقراره إمكانية قيام مدينة فاضلة على أرض واقعه. ويرى "ابن رشد" إمكانية الإصلاح السّياسي والتّغيير بالأفعال الإنسانية الفاضلة، على اعتبار أنّ الفضائل تكتسب بالتّعلّم بالتّعوّد عليها، و ليست فطرية. هكذا، يكون قد وظّف كتاب:– "السّياسة لأفلاطون"، في نقد السّياسة في زمانه نقدا مباشرا، وذلك بنقد الاستبداد بمفاهيم مباشرة (مثل:– وحدانية التسلّط)، وبجرأة وبإعطاء أمثلة من الواقع التّاريخي العربي، إنّنا على حدّ تعبير "الجابري" إزاء فكر"ابن رشد" أمام:–((**فكر سياسي وأخلاقي متحرّر تماما من "أردشير" والقيم الكسروية، و بعبارة أعمّ: من "أخلاق الطّاعة"، ومتحرّر كذلك من النّزعة الصّوفية، سواء على صعيد الأفق الميتافيزيقي أو على صعيد الفعل الاجتماعي**))[4]، فهو يحدث بذلك قطيعة إيبستيمولوجية على الفكر المشرقي ذي الأصول الفارسية في مجالي الأخلاق والسّياسة.

---

[1]– **المصدر نفسه**، ص. 295

[2]– **المصدر نفسه**، ص. 392

[3]– **المصدر نفسه**، ص. 386

[4]– **المصدر نفسه**، ص. 392

ب/3– النّزعة التّلفيقية.

يرى "الجابري" أنّ القرن الرّابع الهجري يمثّل عصر انفتاح الموروثات الثّقافية بعضها على بعض، وقد انعكست هذه الظّاهرة على فئة من المستهلكين(*) للثّقافة العربية والمتنافسين الحريصين على المشاركة في كلّ علم، ومن ممثّليهم " أبو الحسن العامري "(ت: 381 هـ)،" و"أبو حيّان التّوحيدي" (ت:412هـ) و"أبو عليّ مسكويه" الّذي يعدّ في نظره من أبرز الأخلاقيين في الفكر الإسلامي الممثّل لهذه للنّزعة، فمن أهمّ كتبه في هذا السّياق:– "تهذيب الأخلاق "و"تجارب الأمم" و"الحكمة الخالدة". والّذي ينتمي إلى جماعة "المقابسات"، الظّاهرة الّتي تنطوي على نوع من "اللّيبرالية الثّقافية"، ومع ذلك، فهذا النّزوع نحو التّعدّد على مستوى المادّة الثّقافية الجارية لا يلزم عنه بالضّرورة التّحرّر من نظام القيم الثّاوي في **اللاّشعور المعرفي والأخلاقي**. إنّ "مسكويه" في كتابه:– "تهذيب الأخلاق" مثلا، يجمع بين آراء "أفلاطون" و"أرسطو" و"جالينوس" وغيرهم. بالإضافة إلى عناصر من "الموروث الفارسي"، خاصّة عهد "أردشير" وأقوال من "كليلة ودمنة". هذا، إلى جانب أخذه عن "الكندي" وعن القرآن والسّنة.

ما نخلص إليه ممّا سبق ذكره، أنّ الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي تأسّس بنيويا/ إيبستيمولوجيا على قيمة "الطّاعة" المكرّسة للاستبداد السّياسي منه والاجتماعي، وقد مثّلت النّزعة التّوفيقية، هذه القيمة في الثّقافة الأخلاقية العربية الإسلامية. هذا باستثناء فلسفة "ابن رشد"، الّتي كرّست قيمتي "العدل" و"السّعادة" في مجال الأخلاق والسّياسة، محدثة بذلك قطيعة إيبستيمولوجية كلّية في مجال الأخلاق والسّياسة عن الفكر في المرحلة الأموية.

ج – بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الصّوفية. ("الموروث الصّوفي")

إنّ الموروث الصّوفي في تصوّر "الجابري" ذو أصل أجنبي، وفي طبيعته أنّه لا يعترف بكونه أجنبيا، بل هو يدّعي أنّه "الباطن" و"الحقيقة" المحايثين لكلّ دين [1]. هذا الموروث قد فرض نفسه في الثّقافة العربية بوصفه موقفا سلبيا من الحياة، ينشر أخلاق الفناء الّتي تنتهي بفناء الأخلاق، على عكس الدّين الإسلامي الّذي يبشّر بقيم إيجابية نحو الحياة[2]، فهذه الأخلاق الّتي دعا إليها المتصوّفة هي أبعد ما تكون عن أخلاق الحياة كما قرّرها القرآن والسّنة النّبوية الشّريفة (الحديث)، والصّحابة بممارستهم المختلفة التّعبّدية منها والدّنيوية.

لقد بدأ التّصوّف في بداية الأمر موقفا فرديا يطبعه الزّهد في نظر "الجابري"، مع "الحسن البصري" (ت: 110 هـ) و"الحارث بن أسد المحاسبي" (ت: 243 هـ)، لكنّه سرعان ما تطوّر إلى ظاهرة جماعية يرتبط المريدون أو الأتباع بشيخ واحد، وتتشكّل علاقة خاصّة تسمّى"آداب الصّحبة"، لقد خصّص"القشيري"(ت: 465 هـ) مثلا الصّحبة بفصل من رسالته: "الرّسالة القشيرية" في علم التّصوّف، إذ تحدّث عن علاقة المريد بالشّيخ، حيث يؤكّد ضرورة الشّيخ للمريد وضرورة خضوع

(*)– إنّهم يشكّلون الجيل الثّاني من مثقّفي القرن الرّابع الهجري، برزوا بعد "الفارابي" مباشرة، و قبل "ابن رشد" و "ابن باجة".

[1]– الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، المصدر السّابق، ص. 27

[2]– **المصدر نفسه**، ص. 430

المريد للشّيخ، وفي هذا السّياق يقول:- ((**سمعت الأستاذ أبا عليّ الدّقاق يقول:- الشّجر إذا أنبت بنفسه ولم يستنبته أحد، يورق ولكنّه لا يثمر، و كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يتخرّج به لا يجيء منه شيء**)). [1]

ويتناول "الجابري" مسألة أخرى، وهي "الفناء" في "الحضرة الإلهية" الّتي بلغها المريد شرط قيامه بالمجاهدة وبالرّياضة، أي "مخالفة النّفس". هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يعتبر مضمون المجاهدات الّتي تتحقّق بها **"أخلاق الفناء"** هي أشبه بالمعراج، تنطوي على مراحل أو "مقامات" و هي الّتي أشار إليها الكثير من المتصوّفة، وهذه المقامات الّتي يرتّبها كما يلي:- ((**التّوبة، ثمّ الصّبر، ثمّ الشّكر، ثمّ الرّجاء، ثمّ الخوف، ثمّ الزّهد، ثمّ التّوكّل، ثمّ الرّضا، ثمّ المحبّة**)). [2]

هذا، وقد توصّل "الجابري" في آخر تحليله لهذه المسألة، إلى أنّ أخلاق التّصوّف تتّجه إلى أمرين أساسيين هما:- القول بجبرية صارمة وترك التّدبير، أي التّوكّل. من هنا كانت أخلاق الفناء هي أخلاق اللاّعمل، مبدؤها ترك التّدبير وعدم التّفكير في المستقبل. [3]

د – بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الخالصة. ("الموروث العربي الخالص")

يسمّي "الجابري" الموروث العربي الخالص "خالصا" لأنّه ينتمي أصلا إلى ما قبل الإسلام، أي قبل الاختلاط بالثّقافات الأخرى، ويتمثّل فيما جمع ودوّن من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومفاخرهم ومكارمهمإلخ ... في الجاهلية والإسلام. [4]

ويذهب "الجابري" إلى أنّ التّأليف العلمي في الأخلاق داخل إطار "الموروث العربي الخالص" قد تأخّر إلى النّصف الأوّل من القرن الخامس الهجري، ويقصد بهذا الموروث هو المنسوب أساسا إلى ما قبل الإسلام (الجاهلية)، والّذي عرف امتدادا واتّساعا وحضورا قويّا خلال العصر الأموي، وأنّ القيمة المركزية في الموروث العربي هي المروءة. [5]

ومن قدماء المؤلّفين في نظر "الجابري" الّذين اهتمّوا بالمروءة "ابن حيان السّبتي" (ت:354هـ) في كتابه: "روضة العقلاء ونزهة الفضلاء"، و"الماوردي" في كتابه: "آداب الدّنيا والدّين"، الّذي يضفي عليه بعداً تنظيريا، يبدأ بتعريفها وذكر عناصرها وشروطها، أحدها شروط "المروءة" في نفسه، ويكون بثلاث خصال هي:- العفّة والنّزاهة والصّيانة. وشروط المروءة في غيره وهي ثلاثة:- المؤازرة والمياسرة والأفضال.[6]

---

[1]- القشيري، **الرّسالة القشيرية في علم التّصوّف**، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ت)، ص. 132

[2]- الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، المصدر السّابق نفسه، ص.466

[3]- **المصدر نفسه**، ص. 488

[4]- **المصدر نفسه**، ص. 26

[5]- **المصدر نفسه**، ص. 492

[6]- **المصدر نفسه**، ص- ص.527- 529

هـ- بنية نظام القيم في الثّقافة العربية الإسلامية. ("الموروث الإسلامي الخالص")

يصف "الجابري" هذا الموروث بالخالص، لأنّ نظام القيم الخالص فيه يستند بصورة أو بأخرى إلى المرجعية الإسلامية، وعمادها القرآن والحديث [1]. وهذا الموروث، يراه الفضاء الّذي انطوى على التّنافس بين الموروثات السّابقة من أجل أسلمتها، ونسبها إلى الإسلام. أمّا القيمة المركزية الّتي تحكمه، فهي"**العمل الصّالح**".

يناقش "الجابري" مصنّفات كبار علماء الإسلام، مثلما هو الحال مع محاولة "الماوردي" في تشييد أخلاق تكون مرجعيتها العقل والشّرع، وهما حاضران معاً في:-"أدب الدّين وأدب الدّنيا" ، ففي هذا الكتاب، طرح مسألة العلاقة بين أخلاق الدّين وأخلاق الدّنيا، وفصل بينهما من حيث أنّ أساس الأولى هو "الشّرع"، بينما أساس الثّانية فهو "العقل"، محاولا ترتيب العلاقة بين الاثنين (الشّرع والعقل معا) بالصّورة الّتي تجعلهما متكاملين، فكتابه هذا يضمّ ثلاثة أبواب تشمل الموضوعات التّالية:- ((**مقدّمات في موضوع أساس الأخلاق (العقل والشّرع)، قسم خاصّ بأدب الدّين (الورع والزّهد)، قسم خاصّ بأدب الدّنيا وهو ثلاثة أقسام:- تدبير المدينة وتدبير المنزل وتدبير النّفس**))[2]. وهو- أي كتابه- يحمل مشروع تشييد "أخلاق إسلامية". كما يتناول "الجابري" شخصية الرّاغب الأصفهاني (ت: 502 هـ) الّذي يحمل كتابه:- "الذّريعة إلى مكارم الشّريعة"، مشروعا قائما على أساس أسلمة "الأخلاق اليونانية"، غير أنّ ما كان ينقصه هو المنهجية الّتي يتطلّبها مثل هذا المشـروع، وهو معرفة آلة العلوم، أو ما يطلق عليه الإمام "الغزالي" معيار العلم "المنطق".[3]

وأخيرا، يحلّل "الجابري" موقف "العزّ بن عبد السّلام"(577 – 660 هـ) الّذي تحرّر من التّفسير الفقهي والكلامي، ومن محاولات أسلمة الأخلاق اليونانية، ورجع مباشرة إلى الأصل وهو "القرآن الكريم"، حين:- ((**جعل القيمة المركزية في أخلاق القرآن هو العمل الصّالح**))[4]، هذا في كتابيه:- "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، و"شجرة المعارف"، فهو بذلك يمثّل "الموروث الإسلامي الخالص" المستند إلى الكتاب والسّنّة.

نستنتج ممّا سبق ذكره، أنّ "الجابري" يبيّن بتحليله النقدي للعقل الأخلاقي العربي أنّ لهذا العقل بموروثاته الخمسة:- "الموروث الصّوفي"، "الموروث الفارسي"، "الموروث اليوناني"، "الموروث العربي الخالص"، و"الموروث الإسلامي الخالص"، أنّ لها مرجعيتها التّاريخية والفكرية بالنّظر إلى أصولها. وأنّ كلّ موروث أخلاقي في الثّقافة العربية الإسلامية تحدّده بنية أساسية هي القيمة الأخلاقية المركزية، "فالموروث الفارسي العربي" تحدّده قيمة "الطّاعة" من النّاحيتين:- الأخلاقية والسّياسية، "الموروث اليوناني العربي" تحدّده قيمة "السّعادة"، في حين أنّ "الموروث الصّوفي" تحدّده أخلاق "الفناء" المناقضة للمرجعية الإسلامية في الأخلاق (الكتاب والسّنّة). أمّا "الموروث العربي الخالص"، فتؤسّسه إيبستيمولوجيا قيمة "المروءة"، و"الموروث الإسلامي" قيمة "العمل الصّالح"، القيمة الّتي يدعو إليها القرآن الكريم والمرتبطة بالإيمان، فهي الدّاعية إلى التّغيير والتّوكّل

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص.26.

[2]- **المصدر نفسه**، ص. 570

[3]- **المصدر نفسه**، ص. 583

[4]- **المصدر نفسه**، ص. 594

على اللّه تعالى. وفي هذا السّياق الأخلاقي العربي، يدعو "الجابري" إلى تبنّي أخلاق القرآن المرتبطة بقيمة "العمل الصّالح"، باعتبارها مناقضة للقيم الكسروية الّتي كرّست قيمة "الطّاعة" في العقل الأخلاقي العربي، مثلما هو الحال مع محاولة "العزّ بن عبد السّلام" الأصيلة في مبحث الأخلاق الخاصّ بالقرآن الكريم (النّص الدّيني). وهي نزعة إسلامية خالصة اتّخذت من المصلحة هدفا وغاية لها، حين ربطت الإيمان بالعمل الصّالح، لقد فتح هذا المشروع باب التّجديد واسعا، التّجديد الّذي يقدّم الإسلام على أنّه :- ((**إيمان وعمل صالح**)) [1].

[1]- **المصدر نفسه**، ص. 626

خامسا: تأويل النّص الدّيني.

كانت دراسة "الجابري" التأويلية للنّص الدّيني من خلال كتابه: "مدخل إلى القرآن الكريم" و"فهم القرآن الحكيم" -بأجزائه الثلاثة- الذي أطلق عليه "التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، اعتمد فيه على منهجية جديدة في التعامل مع آيات الكتاب وشرحها في إطار لحظتها الزّمنية. وهو يريد بهذه القراءة الحداثية والتأويلية للقرآن، تقديم رؤية جديدة له، تختلف عن كلّ التّفسيرات السابقة وما أنتجته من شروح للنص اعتمادا على الأحاديث النّبوية والقراءات التّوضيحية أو التّأويلات(الظاهرة والباطنة) أو المناهج(الاستقراء والاستنباط)أو النسخ، أو الأخذ بوحدة القرآن. وهو يستند في مشروعه النقدي هذا إلى مرجعية عربية أصيلة، حيث يعتمد على تفاسير من التراث. كما يستند إلى مرجعية فلسفية غربية، يحاول من خلالها تقديم قراءة حداثية جديدة للنص تقوم على منهجية التأويل، وتحاول ربط النص بسياقه التاريخي والاجتماعي(توظيف المنهج التاريخي)، وتحاول عقلنة النص الديني(توظيف المنهج البنيوي). إنّها دراسة تستند إلى مناهج بعضها يعود إلى أصول عربية وأخرى غربية، فهي تستند على أساس أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضا، مع مراعاة الظروف التاريخية لزمان نزول القرآن والحالة الاجتماعية لمكان النزول، إنّه **المنهج التاريخي في قراءة النص**، وهذه المنهجية تحاول "جعل المقروء معاصرا لنفسه ولنا"، أي أنه يحاول قراءة القرآن قراءة تاريخية(ظروف معيّنة)، وقراءة معاصرة حداثية، محاولا بذلك أن يتجاوز كلّ القراءات الحرفية والإيديولوجية والسّياسية للنص. والهدف من ذلك، هو تحديد الدّين عقيدة وشريعة، انطلاقا من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه، أي جعله معاصرا لنا وأساسا لنهضتنا المستقبلية. بناء على هذا، نطرح الإشكالية التالية: **ما هو تصوّر"الجابري" للقرآن، وما هي النتائج المترتبة عن هذه القراءة التأويلية له؟ كيف قرأ "الجابري" بمنهجية التّفسير والتّأويل النص القرآني قراءة تراثية وحداثية بالاعتماد على مرجعيات عربية وغربية، تجاوزا للتّفسيرات الإيديولوجية له؟**

1: طبيعة القرآن.

يميّز "الجابري" في قراءته للنص بين القرآن والتراث، فالأوّل ليس الثاني، حيث يقول:**-"لقد أكّدنا مرارا أنّنا لا نعتبر القرآن جزءا من التّراث، وهذا شيء نؤكّده هنا من جديد، وفي نفس الوقت نؤكّد أيضا ما سبق أن قلناه في مناسبات سابقة من أنّنا نعتبر جميع أنواع الفهم التي شيّدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن ... هي كلّها تراث"** ([1])، فهو يميّز بين القرآن (وهو الوحي الإلهي المنزّل على محمد-ص-بلغة القوم) والتراث (باعتباره منتوجا بشريا).

[107]- الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1،-في التعريف بالقرآن-، (ط1:دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006) ، ص.19

ويقدّم في مقدّمة كتابه: "مدخل إلى القرآن الكريم"، صورة جديدة عن القرآن، صورة يطرح فيها مسار الكون والتكوين للظاهرة القرآنية نفسها، معتمدا في ذلك على تعريف القرآن نفسه بنفسه، فهو يستند إلى بعض التعريفات النصية([1])، مثل قوله تعالى:- **وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ، وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ**" ([2])، وقوله أيضا: **نَزَّلَ عَلَيكَ ٱلكِتَٰبَ بِٱلحَقِّ مُصَدِّقا لِّمَا بَينَ يَدَيهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّورَىٰةَ وَٱلإِنجِيلَ مِن قَبلُ هُدى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلفُرقَانَ.**"([3]). من خلال هذه الآيات التي تقدّم لنا تعريفا للقرآن في القرآن، يحاول "الجابري" طرح أسئلة الكون والتكوين لما يسمّيه ب: الظاهرة القرآنية. فعن مسار كون وتكوين القرآن، يرى أنّه نزل منجّما، أي خرج إلى مجال الوجود البشري بصورة متدرّجة، ومن هنا طريقة أخرى في التعريف به، تبدأ ليس انطلاقا من وضعه الحالي كنص بين دفتي المصحف، بل من محاولة فهم المراحل التي قطعها منذ بداية نزوله حتى أصبح كما هو الآن في المصحف،"**إنّ هذا النوع من التعامل يهتم بالتعرّف على كيان النص، وذلك من خلال رصد عملية نموّه الداخلي من جهة، ومن خلال تتبّع الكيفية أو الكيفيات التي تمّ التعامل بها معه خلال مسيرته نحو اكتمال وجوده بين الناس كنص نهائي مصون عن الزيادة والنقصان**".([4])

هذا، وينظر "الجابري" إلى الخطاب القرآني على طبيعتين: النصية الإلهية ولسانية"عربية اللسان"، فهو يميّز بذلك بين النص الديني في حدّ ذاته كنص إلهي واللغة التي نطق بها النص وهي التي تنتمي إلى مجال التداول العربي وإلى البيئة الثقافية والاجتماعية للعرب. وللظاهرة القرآنية في تصوّره، بالنظر إلى الآية النصية: **"وإنّه لتنزيل رب العالمين"** بدايتين:بداية زمنية تاريخية تشير إليها الآية:**"بلسان عربي مبين"**، وبداية أزلية لازمانية تشير إليها الآية: "**وإنه لفي زبر الأوّلين**"، والزّبر هي الكتب.

إنّ القرآن في تصوّره هو وحي من الله، حمله جبريل إلى محمد –ص–بلغة العرب، وهو من جنس الوحي الذي في كتب الرسل الأوّلين. هذا يعني أنّه ليس جديدا كلّ الجدة، بل هو استمرار للخطاب الإلاهي إلى البشر، يقول تعالى:**"والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدّقا لما بين يديه**"([5])، أي التوراة والإنجيل. كما يعني من جهة أخرى تجربة روحية تتلخص في تلقّي الوحي"**نزل به الروح الأمين عى قلبك**"، وأنّه من جهة ثالثة رسالة تجعل حاملها **"من المنذرين"**، المبيّنين للناس ماهو حق وما هو باطل، وتجعله بالتالي في مواجهة معهم. وهكذا تنضاف إلى التجربة الروحية (تجربة تلقّي الوحي) تجربة اجتماعية إرشادية

---

[108]- الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1،–في التعريف بالقرآن–، المصدر السابق، ص.19

[109]- **قرآن كريم**: "سورة الشعراء"، الآيات:192-196

[110]- **قرآن كريم**: "سورة آل عمران"، الآيتان: 3،4

[111]- الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1،–في التعريف بالقرآن–، المصدر السابق نفسه، ص.20

[112]- **قرآن كريم**، "سورة فاطر"، الآية: 31

دعوية([1]). هناك إذن أبعاد ثلاثة في الظاهرة القرآنية، بعد لازمني يتمثّل في علاقتها بالرسالات السماوية، وبعد روحي يتمثل في معاناة النبي لتجربة تلقي الوحي، ثم بعد اجتماعي دعوي يتمثل في قيام النبي بتبليغ الرسالة وما ترتّب على ذلك من ردود الفعل.

إنّ طبيعة القرآن عند "الجابري"، هي الظاهرة القرآنية مثل الظواهر الثقافية الأخرى. وهذه الظاهرة "وإن كانت في جوهرها تجربة روحية نبوة ورسالة، فهي في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية، وبالتالي يجب أن لا ننتظر منها أن تخرج تماما عن فضاء اللغة العربية، لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقي" ([2]). بهذا يوظّف "الجابري" منهجية النقد الأدبي التي تتأسّس على نظرية التلقي في قراءته للنص الديني. إنّه لابدّ من الانطلاق في فهم الظاهرة القرآنية من منطلق أنّها نزلت بلغة العرب وفي إطار معهودهم الاجتماعي والثقافي، على أنّ اعتبار معهود العرب بكلّ جوانبه أمر ضروري لنا لجعل القرآن "معاصرا لنفسه" تماما مثلما أنّ تعاملنا مع هذا المعهود بكلّ ما نستطيع من الحياد والموضوعية، هو الطريق السليم– في نظر الجابري– لجعل القرآن معاصرا لنا أيضا، لا على صعيد التجربة الدينية فحسب فذلك ماهو قائم دوما، بصورة ما، بل أيضا على صعيد الفهم والمعقولية.([3])

وما يقصده "الجابري" بالتعريف بالقرآن ليس التعرّف على القرآن، بل هو كيف نعرف القرآن؟، أو المعرفة بالقرآن. والمعرفة هي أعمق من التعريف، أي معرفة القرآن كما هو في تاريخيته وفي مضمونه، في كلّ ما يمكن التعرّف عليه. وهو يتعرّف على القرآن باعتباره ظاهرة ثقافية، يطرح **مسألة الزيادة والنقصان** فيه بالمنظور التاريخي، إذ يرى أنّ جميع علماء الإسلام ورواة حديث وغيرهم، يعترفون بأن ثمّة آيات، وربما سورا قد"سقطت"أو "رفعت"و لم تدرج في المصحف، وأنّ القرآن وقع فيه التحريف، حتى أنّه نقل رواية عن أم المؤمنين تقول: "إن شاة أكلت بعض آيات من القرآن كانت تحت سريرها". وزاد بأنّ المسلمين يقرؤون القرآن بالمقلوب، أي حسب جمعه في زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وليس حسب ترتيب نزوله على الرسول –ص–، وهو ما أوقع مفسّري القرآن في أخطاء كثيرة، لأنّهم فسّروا الآيات بمعزل عن ظروف نزولها". ([4])

فهو يقرّ بتحريف القرآن وزيادته ونقصانه، حيث يقول: **"ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولّوا هذه المهمّة لم يكونوا معصومين، وقد تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرنا، وهذا لا يتعارض مع قوله:"إنا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون"، فالقرآن نفسه ينصّ على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والنسخ"...**

113- الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق، ص.24

114- **المصدر نفسه**، ص.27

115- **المصدر نفسه**، ص.28

116- حوار، الجابري، **المسلمون يقرأون القرآن بالمقلوب"**، حاوره الدكتور حسن عبد الله

article7695 ،http www.oujdacity.net/regiona

ثم قال أخيرا:"**ومع أنّ لنا رأيا خاصا في معنى الآية في بعض هذه الآيات، فإنّ جملتها تؤكّد حصول التغيّر في القرآن، وأنّ ذلك حدث بعلمه ومشيئته**" ([1]). ونفى الأمّية عن الرسول التي يثبت بها المفسّرون أنّ القرآن معجزة لأنه جاء من نبي أميّ لا يعرف القراءة والكتابة. بمقابل ذلك، يرى بأنّ معنى الأميّ أنه لا ينتمي إلى أهل الكتاب. وهنا يستند إلى مرجعية عربية دينية، إنّه القرآن في حدّ ذاته الذي أكّد بشارة النبي الأميّ، المكتوب في التوراة والإنجيل، مثل قوله تعالى: "**الذين يتّبعون الرسول النبي الأميّ الذي يجيدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل**".([2])، فهذه الآية تبشّر بقدوم النبي الأميّ، أي من غير اليهود.

2: المنهج في قراءة القرآن.

يحاول "الجابري" عقلنة النّص الديني بتطبيقه مناهج تراثية وأخرى مناهج العلوم الإنسانية في قراءته لهذا النّص. حيث اعتمد في دراسته هاته على مراجع من التراث منها: "التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب من القرآن الكريم" لفخر الدين الرازي، و"الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل "لأبي القاسم الزمخشري"، و"الإتقان في علوم القرآن" و"الدّر المنثور في التفسير المنقول" و"لباب النقول في أسباب النزول" لجلال الدين السيوطي، و"تفسير مقاتل بن سليمان" لأبي الحسن مقاتل بن سليمان.

هذا عن مرجعية التراث، أما عن مرجعية المناهج الفلسفية الغربية، فقد اختار **المنهج التاريخي** في قراءة القرآن، والهدف من هذه **القراءة التاريخية** هو محاولة إقامة التطابق بين نزول القرآن والسيرة النّبوية، لأنّ حياة الرسول والقرآن متّسقان، فهو يؤكّد في مقدّمة كتابه: "مدخل إلى القرآن الكريم" على أنّه لن يأتي بجديد في علوم القرآن، بل يحرص على إعادة الأسئلة القديمة[*] وما دار حولها في الكتب التراثية التي اختصّت بكتب القرآن(علومه)، وما يترتّب على هذه الدّراسة من طرح لتساؤلات أخرى معاصرة، الهدف منها "**جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا**" ([3])، وهو المنهج التاريخي الذي وظّفه في قراءة التراث من خلال كتابه: "نحن والتراث".

إنّ القراءة المعاصرة للقرآن الكريم هي محاولة فهم النص القرآني من خلال دراسة الظروف التاريخية له، وأثرها على واقع النص، وبالتالي إعادة تحديد المكانة اللغوية والأنثروبولوجية للنّص. إنها محاولة فهم المراحل التي قطعها النص القرآني منذ بداية نزوله حتى أصبح على ما هو عليه الآن في المصحف. فالقرآن في تصوّر "الجابري" نزل في مدة 23 عاما، وخلال هذه السنوات كان ينزل مرة آية أو آيات ومرة سورة، وفي الغالب كانت هناك "أسباب النزول"، أو "مناسبات للنزول"، وهي وقائع اجتماعية حياتية، الشيء الذي يجعل نزول القرآن متساوقا مع تطوّر الدعوة المحمدية ووقائع السّيرة النبوية، بمعنى أنّ الواحد منها يشرح الآخر.

---

[117]- **الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق، ص.232

[118]- **قرآن كريم**، "سورة الأعراف"، الآية: 157

([*])–مثل إشكال الناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه، العام والخاص، أسباب النزول... .

[119]- **الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق نفسه، ص.16

ومن هنا ارتأى "الجابري" أنّ الطريق إلى معرفة القرآن هو التعامل معه على أساس ترتيب النزول لسوره. أما المفسّرون فقد انساقوا في تفاسيرهم مع ترتيب المصحف، فيبدؤون من البقرة (بعد الفاتحة) ليفسّروا ما تلاها في المصحف. هذا، بينما واقع الحال أنّ البقرة هي تتويج للقرآن، إنها قراءة تاريخية يقدّمها "الجابري" عن القرآن، الغرض منها محاولة إقامة تطابق بين نزول القرآن والسّيرة النبوية، لأنّ حياة الرسول–ص– ونزول القرآن متّسقان كما أشرنا. وهذا التساوق غفل عنه كبار المفسّرين حين يفسّرون آية من الأعراف أو البقرة أو غيرهما، وكأنها آية منفصلة عن سياقها التاريخي. وإذا تكلّموا عن الأسباب، تكلّموا عن واقعة معيّنة مقطوعة عن سياقها التاريخي.

في هذا السّياق المنهجي، يقسّم "الجابري" النص القرآني إلى عدة مراحل، حسب ترتيب النزول، فقد قسّم القرآن المكي بوصفه "قرآن دعوة" إلى ستة مراحل، أما القرآن المدني، بوصفه "قرآن دولة" فهو مرحلة واحدة. وكل مرحلة من تلك المراحل تفتتح باستهلال على شكل تمهيد تأطيري، يذكر فيه "الجابري" الموضوعات التي تتحدّث عنها، فضلا عن ذكر أغلب السّور التي تنتمي إليها، وتختتم باستطراد يتعلق بالموضوع الذي ركّزت عليه السورة، والذي كثر فيه الاختلاف بين أرباب الرأي ([1]). وكلّ سورة من سور أية مرحلة يتم تناولها من طرف "الجابري"، في ضوء ثلاثة عناصر:

–تقديم: وهو عبارة عن عرض مختصر للسورة، بالتركيز على ذكر أسباب النزول، فضلا عمّا يقوله بعض المفسّرين المعتمّدين من قبل "الجابري".

–**الهوامش**: وهي عبارة عن إيراد فهم خاص بمفسّر ما، أو ملاحظات يوردها "الجابري" حسب فهمه وترجيحه.

–**التّعليق**: وهو عبارة عن خلاصات مركّزة يسطّرها المتن "الجابري" في ضوء ما سلف.([2])

ما نلاحظه أنّ المنهج الجابري في فهم نص القرآن هو "منهج تساوقي" الذي يشترط ضرورة العودة إلى النص القرآني بعيدا عن كل ما نشأ في ظلاله، لفهمه على أساس ترتيب النزول، و ليس على أساس ترتيب المصحف/التلاوة، كما فعل مجمل المفسّرين الذين تعاملوا مع كتاب الله "بشكل مقلوب"، فتوصّلوا إلى دلالات مخالفة لمنطق القرآن، وهذا راجع إلى التعامل معه على أساس ترتيب المصحف/التلاوة. وهو يرى نفسه بأنه **"انفرد ببناء فهم جديد على أساس ترتيب النزول"**([3])، لأنّ فهمه على هذا الأساس، يمكّن من عرض القرآن وفهمه بشكل متّصل، مع استحضار منهج المساوقة/المطابقة بين مسار التنزيل، ومسار السّيرة

---

[120]- محمد كنفودي، **القراءات الجديدة للقرآن**–قراءة محمد عابد الجابري–(ط1: مطبعة إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2016)، ص.84

[121]- محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الأول، (ط1: دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2008)، ص.14

[122]- محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الثاني، (ط1: دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2008)، ص.82

[123]- **المصدر نفسه**، ص– ص.383،384

النبوية، فهو يعتمد على **"مراعاة السياق بنوعيه، مراعاة التساوق بين مسار التنزيل ومسار السيرة، مراعاة وحدة السورة، وأخيرا مراعاة التقسيم المرحلي لمسار التنزيل"**([1])، إنها القراءة التاريخية والبنيوية للنص.

هذا المنهج التّساوقي الذي يطبقه "الجابري" في قراءة القرآن، يهدف من خلاله إلى تحقيق:-

-قراءة القرآن بالسّيرة، وقراءة السّيرة بالقرآن، لجعل القرآن معاصرا لنفسه ومعصرا لنا، بغية رصد التموّج الداخلي لبنية الأفكار والمضوعات القرآنية بعيدا عن أي مسبقات.([2])

-القرآن الحكيم يشرح بعضه بعضا، ذلك أنّ نص القرآن مجموعة من الأقاويل، إلّا أنها تنتظم في معنى كلّي، تستقي منه الأجزاء نسب معانيها، بمعنى أنّ الكلي يحتوي الأجزاء ويتركب منها، في حين أن الجزئي يفهم موضوعيا في ضوء الأمر الكلي، والرابط بين المعنى الكلي والمعنى الجزئي على مستوى الفهم، هو السياق، بوصفه فضاء يجمع آيات متفرّقة داخل السورة، أو عدة سور في نسق وحدوي ([3]). إنه المنهج البنيوي في قراءة القرآن، مع مراعاة الظروف التاريخية لزمان نزول القرآن والحالة الاجتماعية لمكان النزول.

إنّ "الجابري" وهو يحاول إعطاء تفسير واضح للقرآن يميّز في تسلسل سوره حسب ترتيب النزول بين مراحل، مراعيا فيها التطابق النسبي على الأقل، بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة، ومع أنّ القرآن نزل منجّما وخلال أزيد من عشرين سنة، فإنّ تسلسل سوره-حسب ترتيب النزول-يباطنه تسلسل منطقي سرعان ما نكتشفه عندما ننتبه إلى الموضوع الذي تركّز عليه هذه المجموعة من السور أو تلك في تسلسلها، وبالرجوع إلى وقائع السيرة يكتشف أنّ ذلك المنطق الذي يباطن تسلسل السّور داخل كل مجموعة، يتطابق في مضمونه مع تسلسل هذه الوقائع، الشيء الذي نتبيّن منه بوضوح أنّ مسار التنزيل مساوق فعلا لمسيرة الدعوة ([4])، إنّها محاولة قراءة القرآن بالسيرة وقراءة السيرة بالقرآن، وهي قراءة تاريخية للنص. وهذه القراءة فيها جزآن:الأول خاص بالقرآن المكّي ومحوره العقيدة والأخلاق، والثاني في القرآن المدني ومحوره الأحكام والتّشريع للدولة.

وهو يميّز في مسار التنزيل ومسيرة الدعوة خلال العهد المكّي بين ستّة مراحل:1/في النبوة والرّبوبية والألوهية. 2/ في البعث والجزاء ومشاهد القيامة.3/ وفي إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام. هذه المراحل تشكّل محتوى القسم الأول الذي يضمّ اثنتين وخمسين سورة: من سورة العلق (اقرأ بسم ربك، وهي أوّل سورة نزلت) إلى سورة يوسف التي ختم بها هذا القسم. أما السّور

---

[124]- الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، -في التعريف بالقرآن-، مصدر سبق ذكره، ص.15

[125]- محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الثاني، المصدر السابق ، ص.183

[126]- محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الأوّل، مصدر سابق، ص.15

[127]- **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

الأخرى الباقية من القرآن المكّي فتضمّها المراحل: الرابعة والخامسة والسادسة، وهي موضوع القسم الثاني من الكتاب. أما القرآن المدني، فسيستقلّ به القسم الثالث.([1])

يتضمّن القرآن المكّي حسب تصوّر "الجابري" ستة مراحل هي على الشكل التالي مع سورها: أ- مرحلة النبوة والربوبية والألوهية، وتحتوي على مطلع سورة العلق إلى سورة قريش، وتضم سبعة وعشرين سورة.ب-مرحلة البعث والجزاء ومشاهد القيامة، وتحتوي على سورة القارعة إلى سورة القمر، وتضم اثنتا عشرة سورة.ج- مرحلة إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام، وتحتوي على سورة ص إلى سورة يوسف، وتضم خمسة عشرة سورة.د- مرحلة الصدع بالأمر والاتّصال بالقبائل، وتحتوي على سورة الحجر إلى سورة سبأ، وتضم خمسة سور.هـ-مرحلة حصار الرسول (ص) وأهله في شعاب أبي طالب، وهجرة المسلمين إلى الحبشة، وتحتوي على سورة الزمر إلى سورة الأحقاف، وتضم ثمانية سور. و- ومرحلة مواصلة الاتصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة، وتحتوي على سورة نوح إلى سورة الحج، وتضم خمسة وعشرين سورة ([2]). أما القرآن المدني فمرحلة واحدة، ويحتوي على سورة البقرة إلى سورة النصر، وتضم أربعة وعشرين سورة. ويكون بذلك عدد السور القرآنية مائة وأربعة عشر سورة.

هذا، ويميّز "الجابري" بين القرآن المدني والقرآن المكي، فاعتبر أنّ المكي بمراحله هو "قرآن دعوة"، في حين المدني "قرآن دولة وتشريع". فضلا عن أنّ القرآن المكي مبني على "وحدة السورة". أما المدني، فيتأسّس على "تجزئة السورة". ([3])

3: مسألة النّسخ في القرآن.

للدّلالة على تاريخية النص الديني وارتباطه بأسباب النزول، يعرض "الجابري" موضوع الناسخ والمنسوخ في القرآن، حيث يرى أنّ هذا الموضوع هو موضوع للخلاف والاختلاف بامتياز في الثقافة الفقهية، إذ يقول:**"إنّه يشكّل مجالا خصبا لتنوّع الآراء والاجتهادات، فهو فضاء للاختلاف وللخلاف بامتياز"**.([4])

ويورد "الجابري" هذه المسألة في سياق تحليلي نقدي، حيث يعرض مواقف بعض المفسّرين والفقهاء من هذه المسألة بين مثبت وناف لها بدلائلهم النصية سواء من الكتاب أو السّنة([5])، وينتقد هذه المواقف على اختلاف رؤاها، على اعتبار أنها لم تراع السياق التاريخي للنص، ولم تنظر إليه على أساس الوحدة والتكامل بين آياته وسوره. فبعد أن يورد منكري النسخ ومثبتيه بدلائلهم، منها الآية النصية: **"مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"**([6])، يؤكّد

---

[128]- محمد كنفودي، **القراءات الجديدة للقرآن**-قراءة محمد عابد الجابري-، مرجع سابق، ص.84،85

[129]- محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الثالث، مصدر سابق،ص.372

[130]- **المصدر نفسه**، ص.93

[131]- أنظر بالتفصيل: **المصدر نفسه**، ص95-98

[132]- **قرآن كريم**: "سورة البقرة"، الآية: 106

هو: "**أما في الواقع فمسألة الناسخ والمنسوخ تكتسب مشروعيتها من القرآن نفسه، من كونه نزل منجّما ولمناسبات معيّنة تختلف زمانا ومكانا**"([1]). وإنّ حل مشكلة النسخ "لا يكون نهائيا ما لم ينطق من القرآن نفسه، فإذا نحن استطعنا إثبات أنّ لا دليل في القرآن على وقوع النسخ في نصوصه، صار بإمكاننا حل المشكل من أساسه". ([2])

لقد انتقد "الجابري" القائلين بالنسخ في آيات الله، فالآية في نظره ليست قطعة مفصولة عن سياقها، وهي تعني العلامة(المعجزة)، والنسخ يكون مثلا لعلامة سابقة وإحلال بديل عنها العلامة اللاحقة(مثل معجزة عيسى عليه السلام"الكلام في المهد" تحلّ معجزة موسى عليه السلام"جعل العصى حية")، لينتهي في الأخير إلى نفي النسخ في القرآن الذي لابدّ من قراءته وفق سياقه التاريخي من جهة ووفق الرؤية الكلية للنص من جهة أخرى. إنّ نص القرآن في تصوّره ليس موضوعا لا للتبديل ولا للنسخ ولا للمحو. وهو يربط مسألة النسخ في القرآن مع مسار الدعوة المحمدية إلى سيرورتها الفعلية المقرّرة في محكم الكتاب، فالآية التي يعتمدها القائلون بالنسخ في القرآن: "**ولَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنا لَهُمْ أَزْواجًا وَذُرِّيَّةً وَما كانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتابٌ . يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ** " ([3])، من الواضح من السياق أنها جواب على ما ورد في آية سابقة تحكي تحدّي قريش للنبي عليه السلام أن يأتيهم بمعجزة، كأن ينزل عليه كنز أو يأتي معه ملك، ذلك قوله: "**وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَة مِّن رَّبِّهِۦٓ**" (الرعد-7)، ويأتيهم الجواب في الآية نفسها: "**وَلِكُلِّ قَومٍ هَاد**". ثم تأتي الآيتان المذكورتان أعلاه(38-39) لتقرّر أن الله أرسل رسلا قبل محمد(ص)، وأنهم لم يكونوا ملائكة ولا أناسا خارقين للعادة، بل كانوا كجميع البشر لهم أزواج وذرية، ولم يكن في مقدور أيّ منهم أن يأتي بمعجزة أو ما في معناها إلّا بإذن الله وفي وقت محدّد سلفا، وهذه الآيات/المعجزات التي يأتي بها الأنبياء لإقناع أقوامهم، منها ما أثبته الله وقصّه في رسالته اللاحقة (كالقرآن) ومنها ما لم يثبته، وهو يعلم هذا الصنف كما يعلم ذلك، لأنّ الكل مسجّل في"أم الكتاب" وهو اللّوح المحفوظ([4]). وهكذا يتّضح أن قوله: "**يمحو**" لا علاقة له بالقرآن ولا بكون بعض آياته تنسخ الأخرى، وليس هناك في السياق ما ما يسمح بإقامة مثل هذه العلاقة.

وإذا كان مثبتو النّسخ في القرآن يستندون في تبريراتهم إلى قوله تعالى:"**مانسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**"، فإنّ "الجابري" يؤوّلها حسب سياقها التاريخي، فالمقصود بالآية موضوع النسخ هنا، هي حسب هذا السياق، النبوة في اليهود(التوراة)، أما قوله:"**أو ننسها**" فهو-في نظره-إشارة إلى النبوات التي ظهرت لدى"أهل القرى"، كعاد وثمود، والتي صارت منسية لطول العهد بها. وأما: "**نأت بخير منها أو مثلها**"، فالمقصود به نبوة نبيّ الإسلام. وهذا ما تشرحه آية أخرى ورد فيها أنّ

---

[133]- محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، القسم الثالث، المصدر السابق، ص.96

[134]- **المصدر نفسه**، ص.99

[135]- **قرآن كريم**:"سورة الرعد، الآية:38،39

[136]- محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، المصدر السابق نفسه، ص.105

النبي محمدا عليه السلام جاء بكتاب مصدّق لما بين يديه من النّبوات فهو مثله، وفي نفس الوقت هو خير منها، ذلك قوله تعالى: **"وأنزلنا إليك الكتاب**(القرآن) **بالحق مصدّقا لما بين يديه من الكتاب**(التوراة)، **ومهيمنا عليه" (المائدة 48)**، نبوّة محمد عليه السلام خير من النّبوات السابقة فهي مهيمنة عليها، ناسخة لها.([1])

وبالعودة إلى تتمّة آية **"مانّنسخ..."** وهو قوله تعالى: **"ألم تعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير، ألم تعلم أنّ الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من وليّ ولانصير"**(البقرة 106-107)، ليشير إلى ربط عملية النسخ بقدرة الله الخ، يناسب ليس "الآيات الكلام" فحسب، بل الأفعال والحوادث، وهذا هو المقصود، لأنّ المعنى لا يستقيم مع صرف معنى النسخ إلى "حروف الآية"، بل يحتّم السياق صرفه إلى قدرته تعالى على الإتيان بشرائع وعلامات ودلائل وحجج... جديدة تحلّ محلّ القديمة.([2])

خامسا: القصص في القرآن.

إنّ النّصوص القرآنية المتعلّقة بالقصص تمّت دراستها قديما وحديثا من زوايا نظر مختلفة في سياق إشكالية طبيعة القصّة بين الحقيقة والوهم، فما هي نظرة "الجابري" للقصة القرآنية؟

إذا كان "الجابري" في القسم الثاني من كتابه: "مدخل إلى القرآن الكريم" يؤكّد أهمّية اعتبار التّساوق بين الدّعوة المحمدية و"مسار الكون والتّكوين في القرآن"، فإنّ هذا التّساوق يتجلّى بأوضح صورة من خلال تتبّع **تطوّر القصص القرآني حسب ترتيب النّزول**. فعن المنهجية التي يقترحها لقراءة القصص القرآني تتحدّد في الاعتماد على ترتيب النّزول بدل ترتيب المصحف، الاقتصار على المادّة التي يقدّمها القرآن دون سواه، والاعتماد على التّوراة والإنجيل مادام أنّ القرآن مصدّق لما بين يديه، خصوصا على مستوى القصص[(3)]. فهو ينطلق من أنّ القرآن عامة، والقصص القرآني خاصة لا يمكن أن يفهم موضوعيا إلّا بالتوسّل بترتيب النّزول، وليس بترتيب المصحف، مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار "مسار الدّعوة" ومسار تكوّن القرآن بالتّساوق، بمعنى قراءة القرآن بالسّيرة وقراءة السّيرة بالقرآن، فضلا عن التعرّف على البناء الداخلي للنّص القرآني. وكذا الوقوف على معالم النّظرية القرآنية في الدّعوة والتّغيير. فكلّما تمّ استحضار أسباب النّزول ومسار السّيرة/الدعوة المحمدية، كان ذلك أدعى للفهم المرحلي الموضوعي للقصص القرآني.

ويرى "الجابري" أنّ الفهم الأمثل المتجاوز لأخطاء فهم السابقين للقصص القرآني، تعين أن يتمّ بالاعتماد على المادة التي يقدّمها القرآن فقط، مادام أنّه يفسّر بعضه بعضا تكميلا وتنسيقا[(4)]. ويرى أيضا في تأكيده على أنّ القرآن وإن شهد على العهد القديم/ التّوراة والعهد الجديد/ الإنجيل بكونهما دخلهما التّحريف المادّي زيادة ونقصانا، فهو متحقّق على مستوى العقيدة

---

[137]- محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الكريم**، المصدر السابق، ص- ص.107، 108

[138]- **المصدر نفسه**، ص.108

[3]- الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، مصدر سابق، ص- ص.258، 259

[4]- **المصدر نفسه**، ص.258

فقط، فما عاداها فالقرآن مصدّق لما بين يديه منهما، ذلك أنّ جل ما يقصّه القرآن يتوافق مع ما هو موجود في التّوراة والإنجيل، والعلاقة بينهما هي علاقة اللاّحق والسابق مادام أنّ الغرض واحد، مستشهدا بقوله تعالى:"**فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ** ۚ "[1]، والفرق يكمن في أنّ القرآن نزل بلغة عربية، قصد إفهام المخاطبين به زمن النّزول في إطار معهودهم، وهذا هو مجال الإبداع والأصالة في القصّة القرآنية.[2]

هذا على مستوى المنهج، أما على مستوى الموقف، فيتحدّد موقف "الجابري" من خلال ربطه القصص القرآني بالتاريخ، فماهي علاقة القصة القرآنية بالتاريخ الإنساني؟

يرى "الجابري" أنّ القرآن الكريم في قصصه جاء كأمثلة لا حقيقة لها وأنّها ليست تاريخا علميا بل هي قصص للدّعوة وللعبرة، حيث يقول:" **القصص القرآني هو نوع من ضرب المثل، والمثل لا يضرب لذاته ولا من أجل ذاته، بل من أجل البيان، من أجل العبرة، من أجل البرهنة على صحّة القضية التي يستشهد فيها بالمثل**".[3]

إنّ القصّة القرآنية هي عبرة، فهو يربطها بالتاريخ المقدّس، ذلك أنّ مكمن الحقيقة في القصص القرآني لا يكون إلّافي شيء واحد، هو العبرة، فكلّما أفادت القصّة القرآنية عبرة فهي حقيقية، وإلّا وهمية أو أسطورية. والصّدق فيها لا يبحث عنه في مطابقة أو عدم مطابقة ما يرد فيها من أحداث وأشخاص للواقع التّاريخي، بل مرجعه إلى مخيال المستمع ومعهوده، فإذا انفعل بها المستمع، فهي صادقة حقّا وحقيقة، أما صدقها في ذاتيتها فلا يكون موضوع سؤال، لأنّ القصّة القرآنية لا علاقة لها بالتاريخ بالمعنى المعاصر، بل هي تنتمي إلى التاريخ المقدّس[4]. إذن، فمن شروط صحّة القصّة القرآنية هي أن تحمل عبرة مؤثّرة على المتلقّي فضلا عن أنّها تراعي المعهود العربي وقت النّزول.

إنّ القصص القرآني في تصوّر "الجابري" عبر، فهي من "باب ضرب المثل" الذي جاء في سياق خدمة الدّعوة المحمّدية، إنّه يتطوّر طولا وقصرا وشدّة وتخويفا، بالتزامن مع تطوّر الدّعوة المحمدية. فحاضر القصص القرآني، هو نفسه حاضر الدّعوة المحمدية، منظورا إليه من خلال كفاح الأنبياء من أجل التّبليغ، إذ كلّما استمرّ الذي كفر في التّكذيب والمعاندة، بيّن الله ما أصاب نظيره من الأقوام الماضية التي كفرت وكذّبت الرسل السابقين وناصبتهم العداء وجيّشت عليهم الناس، وهذا كما يرى "الجابري" من "باب التّسلية والتّثبيت"، بأنّ الرسول –ص– والذين آمنوا معه منتصرون حقيقة في نهاية الأمر، وذلك كلّه من "باب القياس والاعتبار"[5]، مصداقا لقوله تعالى:

---

[1]– **قرآن كريم**، "سورة يونس"، الآية: 94

[2]– الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق، ص. 392

[3] – **المصدر نفسه**، ص. 258

[4]– محمد كنفودي، **القراءات الجديدة للقرآن الكريم**–قراءة محمد عابد الجابري–، مرجع سبق ذكره، ص.209

[5]– الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق نفسه، ص– ص.260 ،261

"هوالَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ.مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُـــــــوا. وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ.يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ" [1]

ثمّ إنّها ترتبط بالدّعوة المحمدية، ذلك أنّ آيات القصص بقدر ما تلقي الضّوء على جانب هام من محيط هذه الدّعوة، بقدر ما تجعل من القرآن "خطابا جدليا موجّها إلى خصوم الدّعوة". فهو إذن بمثابة مرآة "ترى فيها الدّعوة نفسها، حاضرها ومستقبلها". بناء عليه، فهي تعكس وجها هاما من الأحداث التاريخية، سواء زمن النّزول، أو زمن الأنبياء السّابقين. وتبقى القصّة القرآنية ذات وجهين: وجه تاريخي، ووجه متعالي فوق تاريخي، ينطبق على كلّية التاريخ الإنساني.

ثمّ إنّ القصص القرآني كما يرى "الجابري" تحذير وبرهان للذين كذّبوا الرسول– ص– وعاندوه وآذوه. إنّ تحذير مكذّبي الدّعوة كان يتمّ بأسلوب غير مباشر من خلال ما يقصّه تعالى من قصص السابقين. والهدف من ذلك، هو إبعادهم عن إلحاق الأذى بالرسول والذين آمنوا به، ووسيلة من وسائل الدّعوة، حيث كان يركّز على النتائج الوخيمة للتّكذيب وللمكّذبين وخصوصا قصص أهل القرى(عاد وثمود ... .) التي تدخل ضمن المعهود العربي وقت النّزول، والتي كما ينصّ "الجابري" كانوا على "معرفة بهم".[2]

هذا، ويتصوّر "الجابري" القصص القرآني برهان، فهي برهان وبيان ووسيلة للإقناع من أجل توسيع قاعدة الدّعوة المحمّدية، والكف عن التّعذيب والأذى. وكلّ ذلك يتمّ من خلال "الاحتكام إلى العقل" والابتعاد عن أساليب اللّاعقل".

وفي تحليله التاريخي والبنيوي للقصص القرآني، يصنّفه إل صنفين، الأوّل خاص بالقصص في القرآن المكي، والثاني خاص بالقصص في القرآن المدني.

1–القصص في القرآن المكّي:

يتحدّث "الجابري" هنا عن الصّنف الأوّل المرتبط بالمرحلة الأولى والخاص بقصص أهل القرى بإيجاز في سورة الفجر " عاد، وثمود وفرعون"، في سورة الشمس "ملخص قصة ثمود"، في سورة القلم "أصحاب الجنة"، في سورة –ق–" نوح، الرّس، لوط"وغيرها... ، ويبيّن كيف يتحرّك القصص القرآني في سياق معيّن وهو: إنذار قريش بأنّها إن أصرّت على تكذيبها رسالة النبي –ص– سيصيبها ما أصاب الأمم الماضية التي كذّبت رسلها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهذه القصص التي توجّه إنذارات إلى قريش تعمل على تسلية النبي وأصحابه وتثبيت أفئدتهم وتقوية إيمانهم بأنهم سينتصرون في النهاية، كما انتصر الأنبياء السابقون على أقوامهم. وللدّلالة على ذلك، يوظّف بعض النصوص الدينية، منها قوله تعالى: **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ. إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ . الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ. وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ . وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ. الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ.**

---

[1]– **قرآن كريم**: "سورة الحشر"، الآية:02

[2]– الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق، ص. 262

فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ. فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ. إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ. [1] . وقوله أيضا: **"كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ. وَعادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوانُ لُوطٍ. وَأَصْحابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ ".** [2]

هذا، إلى جانب الصنف الثاني من القصص المكي، والمرتبط باالتنويه بالأنبياء السابقين، حيث يذكر سورة–ص– والرّد على مساومات قريش، يقول تعالى: **"ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ. بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ. كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَنَادَوْا وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ. وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ. أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ. وَانْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ. مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ. أَأُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَذُوقُوا عَذَابِ. أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ. أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ. جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِنَ الْأَحْزَابِ. اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ.** [3] هنا، تذكّر السورة ببعض الأقوام الماضية التي كذبت الرّسل وتحزّبت ضدهم، كما تفعل قريش، **"لقد كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ. وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ. إِنْ كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ. وَمَا يَنْظُرُ هَؤُلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ. وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطَّنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ.".** [4]

ويذكر "الجابري" في هذا السياق قصص داوود وسليمان والملكة بلقيس وقصة إبراهيم، وهي قصص للعبرة وللإتعاظ. لينتقل بعدها إلى القصص في القرآن المكي، **المرحلة الثانية**، والتي تبدأ عنده ببرنامج سورة الأعراف[*]، فبعد المقدّمة التي نبّهت النّبي –ص– إلى أنّ الأمر يتعلّق هذه المرة بسورة هي: **"المص. كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنْذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ. اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ."** [5]، تنتقل السورة مباشرة إلى التذكير بالمصير الذي خصّ الله به الأقوام التي كذّبت رسله، **"وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ. فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ."** [6]. ثم تضيف السورة وكأنها تجيب عن اعتراض من قريش، تقول فيه، وما الدليل على ذلك، تجيب: **"فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ. فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ. وَالْوَزْنُ**

---

[1] – **قرآن كريم**: "سورة الفجر"، الآيات:6–14

[2] – **قرآن كريم**: "سورة ق":الآيات: 12–14

[3] – **قرآن كريم**: "سورة ص"، الآيات: 1–11

[4] – **قرآن كريم**: "صورة ص"، الآيات: 12–16

*– إذا كان القرآن بقصصه يتناول من قبل قصص أنبياء أقوام عربية كعاد وثمود(من العرب البائدة) أو من كان قومه الذين أرسل إليهم عربا أو تجري قصصهم في بلاد العرب مثل لوط ومدين وأصحاب الأيكة في الشمال(بين مكة والشام) وسبأ ، وأصحاب الجنة وقوم تبّع بالجنوب(اليمن)، وقوم يونس في الشرق (الموصل). لكن في سورة الأعراف يعرف القصص القرآني نقلة نوعية، إذ ستطرح السورة أمامنا برنامجا واستيراتيجية للقصص القرآني ، بحيث يعرض ضمن مخطط عام –وبطريقته الخاصة– لقصص أنبياء أهل الكتاب، إضافة إلى قصص أنبياء العرب. الجابري، **مدخل إلى التقرآن**، مصدر سابق، ص.290

[5] – **قرآن كريم**: "سورة الأعراف"، الآيات:1–3

[6] – **قرآن كريم**: "سورة الأعراف"، الآيتان: 4–5

يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ.". [1]

وإذا كانت سورة الأعراف تتحدّث عن قصص أنبياء وهم آدم، نوح وقومه، لوط وقومه، صالح وقومه ثمود، هود وقومه عاد، وشعيب وقومه مدين. فإنّ "الجابري" يقرأ هذه القصص من سورة الأعراف **بمنهجية سياقية بنيوية**، حيث يربط ذكرها بآيات أخرى من سور أخرى: طه، الإسراء، الشعراء، يونس، هود، والعنكبوت، لأنها تتحدّث عن نفس السياق: العبرة من الماضي والدعوة لقريش بالتحذير من المصير نفسه. هذا على أساس أنّ سورة الأعراف تسجّل في القصص القرآني مرحلة جديدة، وتقدّم ملخّصا، وافيا أحيانا عن القصص القرآني جملة. ليقرّ في الأخير بالحقيقة التالية: **"إنّ القصص في القرآن وسيلة بيانية تقوم مقام الحجة والبرهان لإثبات الرّسالة المحمدية ومضمونها العقدي".** [2]

إنّ سياق هذه القصص في القرآن المكّي يمكن ربطه بمحور واحد يشكّل أحد محاور الدعوة المحمدية، بمعنى ذكر ما خصّ الله به أنبياءه من أمور خارقة للعادة، وهذا من أجل بيان كيف أنّها كانت آيات على صدقهم إزاء مكذّبيهم، وللدلالة على قدرة الله على الإتيان بالآيات المعجزات، وأن الله قد خصّ محمدا بمعجزة تختلف عن معجزات الأنبياء السابقين هي القرآن، وذلك ردّا على خصوم الدعوة المحمدية الذين كانوا يطالبون النّبي بالإتيان بمعجزات من جنس خرق العادة، مثل معجزات عيسى وموسى، وكيف ردّ عليهم، وكيف أنهم تحدّاهم، أن يأتوا بسورة مثله إن كانوا يعتقدون حقا أنه من عند بشر وأنه ليس من عند الله[3]. ينتمي مضمون هذه القصص إلى قرآن الدعوة.

وعن القصص المستقلّة التي يوظّفها الجابري هنا هي: قصة مريم[*]، فالواقع أن القسم المكي من قصة مريم لا يخصها بمفردها، بل يخص عيسى ابنها، وبالتحديد حملها به من غير أن يمسسها بشر. و"هذه القصة موجّهة إلى قريش من حيث إنها تطرح معجزة إلاهية، وهي قدرته تعالى على أن يجعل المرأة تحمل من دون أن يمسسها رجل" [4] . وفي هذا تأكيد لعقيدة الخلق التي كانت قريش تشكّك فيها وتنكرها، بينما يؤكّد القرآن هذه العقيدة بمناسبة هذه القصة، وذلك في قوله تعالى: **"قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكِ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ".** [5]

إلى جانب قصة يوسف التي تتميّز في القرآن من الكتاب بوضع خاص: فمن جهة تستغرق كامل السورة التي سمّيت باسمه، ومن جهة ثانية نزلت هذه السورة مرة واحدة، ومن جهة ثالثة يتطابق محتواها مع ما ورد في التوراة، ما عدا ما له طابع الدعوة المحمدية، لتنتهي إلى خاتمة فيها مخاطبة النبي زمن هذه الدعوة، إذ يقول تعالى:" **ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ**

---

[1] – **قرآن كريم**: "سورة الأعراف"، الآيات:6-9

[2] – الجابري، **مدخل إلى القرآن**، المصدر السابق، ص.270

[3] – **المصدر نفسه**، ص.363، 364

[*] – ورد قسم من قصة مريم في القرآن المكي، بينما ورد القسم الآخر في القرآن المدني.

[4] – **المصدر نفسه**، ص. 365

[5] – **قرآن كريم**: "سورة مريم"، الآية: 9

لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ. ..... لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ". [1]

والنّموذج الآخر الذي يقول به "الجابري" هو قصة "**أهل الكهف**" في سورة الكهف **"أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا.إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا.فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا..وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ..... .وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشمال وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا"** [2]...، إلى أن ينتهي "الجابري" إلى خاتمة القصة مفادها "كما هو الحال في معظم القصص في القرآن تنتهي قصة الكهف بخاتمة تخاطب النبي –ص– ، لتؤكد نبوّته وتحثّه على الصّبر وتعطي الخيار للناس أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا، فذلك لا يغيّر من كون ما أنزل عليه هو الحق من ربّهم. وتتميز هذه الخاتمة بمناسبتها لأهل الكهف، وهم الفتية الفقراء الذين آمنوا فخافوا من اضطهاد الملأ من قومهم كما هو حال المستضعفين من المؤمنين بالدعوة المحمدية. ولذلك يأمر تعالى رسوله بالعناية بالمؤمنين المستضعفين والإنصراف عن زينة الحياة الدنيا وأهلها ممن اتّبعوا أهواءهم،[3]

ما نلاحظه، أنّ "الجابري" وهو يوظّف هذه القصص من القرآن الكريم، يطبّق المنهج البنيوي، حيث يقرأها في سياقها الكلّي وليس الجزئي، منطلقا من مقدمة السورة ، إلى حيثياتها وجزئياتها من خلال تتبع آياها في تسلسلها وفي ترتيبها الزمني، إلى الخاتمة التي فيها ربط السورة بالدعوة المحمدية كما بيّنا سابقا. مع مقارنة هذه السور في بعض آياتها مع ما ورد في كتاب التوراة من نصوص الأصحاح، وهذا للمماثلة بينها وبين ما ورد في هذا الكتاب السماوي الخارج عن القرآن نفسه.

وبعد أن انتهى "الجابري" من عرض القصص السابقة من القرآن المكي بمختلف أصنافه ومراحل نزوله، وهي قصص تدور كلها حول محور واحد هو : قرآن مرحلة الدعوة. ينتقل إلى القرآن المدني ليستكشف خصوصية قصصه بوصفه قرآن مرحلة الدولة.

2– القصص في القرآن المدني:

يتحدّث "الجابري" هنا عن **المرحلة الثالثة** من القصص القرآني المتمثّل في النّصوص التي نزلت بالمدينة بعد الهجرة إليها، والخاصة بالجدل مع أهل الكتاب(اليهود تحديدا)، وانطلاقته كانت من تواجد الرسول بالمدينة وعلاقاته مع اليهود" ترتيب الجدل مع أهل الكتاب"[*]، ثم تقريع بني إسرائيل–يهود المدينة–، إلى مسلسل الصراع بين المسلمين واليهود، منه إلى مواجهة عداء يهود المدينة للإسلام، ليصل إلى الرجوع إلى إبراهيم جدّ العرب، مطبّقا في ذلك **المنهج البنيوي السّياقي في قراءته للنصوص** عبر تطوّرها التاريخي والزمني، مع مراعاة ترتيب النزول وأسباب النزول لهذه النصوص.

---

[1]– **قرآن كريم**: "سورة يوسف"، الآيات: من 102إلى 111

[2]– **قرآن كريم**: "سورة الكهف"، الآيات: من 9 إلى 18

[3]– الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق، ص.380

وهنا يعتمد "الجابري" منهجية ترتيب النزول المعتمد للسور المدنية، "فهو لا يدّعي أنّ الترتيب الذي يعرض له هذه القصص هو ترتيب النزول لآياته، بل هو ترتيب تابع لترتيب السور" على أنّه سيعمد كما فعل في القصص المكي، إلى تتبّع فصول القصة الواحدة كما وردت في مختلف السور مراعيا ترتيب نزول هذه الأخيرة.[1]، وبدايته كانت بما نزل في سورة البقرة بوصفها أوّل ما نزل في المدينة، ثم ينتقل إلى ما نزل في نفس الموضوع فيما تلاها من السور حسب ترتيب النّزول. مع اعتماده على **المنهج المقارن** مع التوراة كما فعل في القصص المكي.

إنّ الأنبياء الذين يرد ذكرهم في القصص المدني هم: إبراهيم(وإلى حدّ ما زكريا)، وموسى وعيسى، والغالب ما يرد ذلك في خطاب موجّه إلى اليهود، يذكّرهم بالنّعم التي أنعم الله بها على أسلافهم، وبتنكّرهم لهذه النّعم وسكوتهم عمّا ورد في التوراة والإنجيل من بشارة بالنبي الأمّي محمد–ص– بدليل قوله تعالى: ﴿**يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ. وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ.وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ. أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ. وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ. الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**". [2]

ويبدأ "الجابري" تأويله لهذه القصص من قصة آدم الواردة في سورة البقرة (أوّل السّور التي نزلت بالمدينة)، وهي قصة ترد في سياق الجدل مع اليهود، وقد وصفتهم السورة بأنّهم: "**الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ**". [3]

وتنتقل السّورة إلى تذكير يهود المدينة، الذين لم يستجيبوا للدعوة، بما اقترفه أسلافهم من مخالفات لأوامر الله، وتمرّدهم على نبيّهم موسى–عليه السلام–، مرة بعد مرة، وهكذا تخاطبهم سورة البقرة عارضة عليهم وقائع من تاريخ أسلافهم، فتقول: "**وَإِذْ نَجَّيْناكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ يُذَبِّحُونَ أَبْناءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِساءَكُمْ وَفِي ذلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ. وَإِذْ فَرَقْنا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْناكُمْ وَأَغْرَقْنا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ. وَإِذْ واعَدْنا مُوسى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظالِمُونَ. ثُمَّ عَفَوْنا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**. [4]

---

*– وإذا كان الجدال الذي خاضه القرآن في مكة مع مشركي قريش يدور حول عبادة قريش للأصنام وتكذيبها نبوة محمد –ص– وإنكارها البعث والحساب والجنة والنار (القصص في القرآن المكي)، فإن الجدال مع القصص المدني كان مع أهل الكتاب:اليهود، وهذا يدخل في إطار الجدل مع الخصم(اليهود والمنافقون خاصة).

[1] الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق، ص. 388

[2]– **قرآن كريم**، "سورة البقرة"، الآيات:40–46

[3]– **قرآن كريم**، "سورة البقرة"، الآية: 27

[4] – **قرآن كريم**، "سورة البقرة"، الآيات: 49–52

وفي حديثه عن **مسلسل الصّراع بين المسلمين واليهود**، يبدأ من بعض الحوادث التاريخية حسب ترتيبها الزمني (السنة الثانية للهجرة، السنة الثالثة، السنة الرابعة، ثم السادسة والسابعة [1]، ليفصل في ذلك عن **مواجهة عداء يهود المدينة للإسلام**، وهذا ما ورد في النص القرآني، حيث تنتقل بنا سورة البقرة إلى مرحلة جديدة من الجدل مع يهود المدينة تتميّز بخطاب تقريعي لا يخلو من وعيد وتهديد، فتذكّرهم بخرقهم ميثاق الله معهم وتكذيبهم رسلهم وإنكارهم البشرى بمجيء نبيّ جديد بعد أن كانوا يهدّدون به كفار قريش قبل البعثة المحمدية، ثم تكشف عن ممارستهم العدائية ضدّ النبي والمسلمين، الأمر الذي ينتهي إلى القطيعة معهم.

بعدها، ينتقل "الجابري" إلى مسألة الرجوع إلى إبراهيم جد العرب، فبعد ذكره الآيات السابقة وغيرها التي سجّلت مظاهر من عدم استجابة اليهود للدعوة المحمدية ووقوفهم منها موقف العناد والرّفض، تنتقل بنا سورة البقرة إلى حدث تاريخي يسجّل نوعا من القطيعة بين المسلمين واليهود، هو تحويل القبلة من المسجد الأقصى حيث كان اليهود يصلّون إلى المسجد الحرام بمكة، وقد مهّدت السورة لهذا الحدث بالتذكير بجوانب من سيرة شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام، إذ كان لا بدّ من العودة إلى إبراهيم جد العرب واليهود، لإعادة ترتيب العلاقة بين الجد وحفدته، بما يؤسّس لعملية تحويل القبلة ويعطيها سندها التاريخي. يقول تعالى في ذلك:" **ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَ فِيهِۛ هُدى لِّلۡمُتَّقِينَ..... وَءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلتُ مُصَدِّقا لِّمَا مَعَكُمۡ وَلَا تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۖ وَلَا تَشتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنا قَلِيلا وَإِيَّيَ فَٱتَّقُونِ** ". [2]

إنّ "الجابري" وهو يقرأ هذه النصوص الدينية عن قصة إبراهيم، لا يقف عند سورة البقرة، بل يتعدّاها إلى سور أخرى من القرآن المدني مثل بعض الآيات من سورة النساء التي فيها تقريع لأهل الكتاب، سورة الجمعة، سورة الحشر، وسورة المائدة. وهذا للدلالة على السياق نفسه من جهة، وعلى محاولته قراءة القصة بمنهج بنيوي، للّاحق من الآيات والسّور علاقة بالسابق. فكان حديثه عن إبرهيم حنيفا مسلما في سورة آل عمران وهي الثانية في ترتيب المصحف بعد البقرة مباشرة، وهي الثالثة عند الجابري في ترتيب النزول، يقول تعالى: **"إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِين . فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ. وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا. وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. ومن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عنِ الْعَالَمِينَ .** [3]

-الإستنتاج:

إنّ الهدف من القراءات المعاصرة للنّص الدّيني هو "تجديد الصلة بالنص الشرعي لإثراء الفكر والوجود الإسلامي والإنساني معا". و"الجابري" يحاول تقديم فهم جديد للقرآن على ضوء إعادة ترتيب النّص القرآني حسب النّزول، بناء على مرويات أسباب النّزول ونقد بعض التّفسيرات الإيديولوجية. وهو ينكر مسألة النّسخ في القرآن، على عكس ما أثبته الموروث التفسيري.

---

[1] - للتفصيل في الموضوع أنظر: الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، المصدر السابق، ص- ص.399، 400

[2] - **قرآن كريم**: "سورة البقرة"، الآيات: 23-41

[3] - **قرآن كريم**، "سورة آل عمران"، الآيتان: 96-97

وهو يشترط أثناء قراءة النّص مراعاة واحترام خصوصية النّص القرآني والطابع المهيمن عليه وهو الطابع العقلي، إذ لا وجود لما هو إيديولوجي في تفسيره. لذلك نجده يوظّف المنهج التاريخي ومعه المنهج البنيوي في قراءة النص. إلى جانب بعض المفاهيم في هذه القراءة، مثل: فهم النّص، زمن النّزول، زمن التأويل أو التنزيل، النّاسخ والمنسوخ، أسباب النّزول، اللّسان العربي، السّياق النّصي، المحكم والمتشابه... . ، يحاول من خلالها تقديم فهم جديد للتّنزيل الحكيم حسب ترتيب النّزول الذي اختاره، وهو بذلك يسعى لأن يكون موضوعيا/ داخليا من خلال مراعاة السّياق وترتيب النّزول، وإلى إعطاء فهم موضوعي عقلاني للنّص الشرعي وفق رؤية تاريخية وكلّية له. ولكن استعانته بما هو خارجي كمراعاة المعهود العربي بنوعيه، وكذا للموروث السّابق على نزول القرآن يجعله فهما خارجيا /إسقاطيا، وهذا خلل منهجي يقع فيه "الجابري".

وهو يوظّف المنهجية التّساوقية في قراءة القرآن، قراءة القرآن بالسّيرة، وقراءة السّيرة بالقرآن بوصفهما متداخلين تداخلا عضويا، هذه المنهجية تعدّ آلية من عدّة آليات أخرى سعى من خلالها "الجابري" إلى تقديم فهم موضوعي "من الداخل" بعيدا عما هو خارجي. ولكن "السّيرة النّبوية" التي عدّها وسيلة لكشف مكنونات وأركان النّص القرآني لم تدوّن بالتزامن مع تدوين القرآن، وقد خضعت لقانون التّضخم مع استمرار الزمن، فضلا عن أنّها في جزء منها ارتبطت بما هو تاريخي مرحلي.

وقد حاول قراءة النّص بتوظيف منهجية السّياق النّصي: توالي الآيات داخل السّور، وتوالي السّور داخل المصحف، من زاوية ترتيب النّزول لا من زاوية ترتيب المصحف. وبهذا، فإنّ القرآن عنده كنص يعدّ وحدة نصّية منسجمة ومتداخلة، كالكلمة الواحدة تماما. ولكن كتب علوم القرآن تجمع على أنّ ترتيب الآيات داخل السّور هو توقيفي صادر عن الوحي، عكس ترتيب السّور الذي هو توفيقي اجتهادي، إلا أنّ الاجتهاد "الجابري" يصمّم على إعادة النّظر فيما هو توقيفي، صادر عن الله.

ولئن كان "الجابري" يربط القصص القرآني بأسباب نزولها، وبالمعهود العربي الثقافي والحضاري زمن النّزول، وهذه دعوى مشروعة، لكن أغلب الآيات والسّور القرآنية نزلت لغير سبب. وأنّ أسباب النّزول وإن توفّرت كمادّة على قلّتها، إلّا أنه نسبة كثيرة منها هي ضعيفة أو موضوعة كما ينص "الجابري" نفسه، وهذا تناقض يقع فيه.

في هذا السياق النّقدي، نورد كذلك البعض من الإنتقادات التي وجّهها المفكّر الإسلامي "محمد عمارة" في كتابه الناقد لقراءة الجابري للنص الديني والمرتبط ب: "ردّ افتراءات الجابري على القرآن الكريم". ففيما يتعلّق بترتيب الجابري للقرآن الكريم، يرى محمد عمارة أنّ الجابري في مشروعه عن القرآن الكريم –تعريفا وتفسيرا– اختار إعادة ترتيب سور القرآن الكريم وفق **أسباب النّزول ومسار الدعوة المحمدية** أو التأريخ لها. هنا يرى عمارة إنه من حق الباحث أن يطرح تساؤلا: "لماذا العدول عن الترتيب الإلاهي للوحي القرآني، الذي أكّدته مراجعات جبريل الذي نزل به الوحي – مع الرسول الذي تلقّى الوحي–والذي **جمع القرآن** وفقا له في حياة النبي –ص– وهو الترتيب الذي سار عليه الصحابة الذين كتبوا الوحي وحفظوه، وجمعوا صحائفه، ثمدوّنوه وأذاعوه

في الأمصار...وهو أيضا نفس الترتيب الذي سارت عليه الأمة بشعوبها وقبائلها وأقطارها وعلماؤها ومذاهبها عبر الزمان والمكان؟". [1]

وإذا الجابري يرى أنّ "الهدف من الترتيب حسب النزول هو التعرّف على المسار التكويني للنص القرآني باعتماد مطابقته مع مسار الدعوة المحمدية"، فمن حق الباحث أن يسأل: هل القرآن كتاب تأريخ لمسار الدعوة المحمدية أم أنه كتاب هداية للدين والدنيا والآخرة، للفرد والأمم والشعوب عبر الزمان والمكان؟ وأنّ مسار الدعوة المحمدية هو مجرّد مفردة من مفردات القرآن الكريم.[2]

وأنّ الترتيب الجابري للقرآن كي يكون تأريخا لمسار الدعوة المحمدية، قد يفضي إلى ربطه بهذا التأريخ، ومن ثمّ يفتح باب "التاريخية والتاريخانية" التي تحيل القرآن الكريم إلى الإستيداع، بعد أن طوى التاريخ صفحات الأحداث التي مثّلت مسار الدعوة الإسلامية والتي حدثت نحو خمسة عشر قرنا؟[3]

-قائمة المصادر والمراجع:

1-المصادر:

[1]- محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، سنة 2001م).

[2]- ـــــــــــ، **تكوين العقل العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، يناير 2006م).

[3] - ـــــــــــ ، **التّراث والحداثة**، دراسات ومناقشات (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،يوليو 1991 م).

[2]- ـــــــــــ، **الخطاب العربي المعاصر**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط4 ، مارس 1992م)

[4]- ـــــــــــ، **العقل الأخلاقي العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثّقافة العربية، (دار النّشر المغربية، الدّار البيضاء، ط1، 2001م).

[5]- ـــــــــــ، **العقل السّياسي العربي، محدّداته وتجلّياته**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، سنة 2007م

[6]- ـــــــــــ، **فهم القرآن الكريم**، القسم الأول، (ط1: دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2008)

[7]- ـــــــــــ ، **فهم القرآن الكريم**، القسم الثاني، (ط1: دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2008)،

[8]- ـــــــــــ، **فهم القرآن الكريم**، القسم الثالث، مصدر سابق، (ط1: دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2008).

[8]- ـــــــــــ، **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، (مركز دراسات الوحدة العربية، المغرب، ط2، 1992).

[9]- ـــــــــــ، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1،-في التعريف بالقرآن-، (ط1:دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006)

[10]- ـــــــــــ، **المشروع النّهضوي العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ديسمبر 1996م)

[11]- ـــــــــــ، **نحن والتّراث**، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط9 ،- مزيدة و منقحة- بيروت، يناير، سنة 2006 م).

2-المراجع:

[1]-ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**،ج1، (القاهرة، المكتبة التّجارية الكبرى، من دون طبعة، سنة 1935م).

[2]-الماوردي، **الأحكام السّلطانية والولايات الدّينية**، تحقيق القاضي نبيل عبد الرّحمان حيّاوي، (شركة الأرقم، بيروت، لبنان- من دون طبعة)،

[3]-القشيري، **الرّسالة القشيرية في علم التّصوّف**، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ت

---

[1]- محمد عمارة، **ردّ افتراءات الجابري على القرآن الكريم**، (دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، 2010)، ص-ص،37، 38

[2]- **المرجع نفسه**، ص. 38

[3]-**المرجع نفسه**، ص-ص.38،39

[4]-جورج طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي**، (دار السّاقي، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1998م).
[5]-مجموعة من المؤلّفين العرب، **قراءات في أعمال الجابري**، (مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، بيروت ، أفريل 2004م).
[6]-مجموعة من المفكّرين العرب، **التّراث وتحدّيات العصر في الوطن العربي ، الأصالة والمعاصـرة**، ط 1 ، بيروت، سنة 1985 م.
[7]-محمد عمارة، **ردّ افتراءات الجابري على القرآن الكريم**، (دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، 2010).
[8]-محمد كنفودي، **القراءات الجديدة للقرآن**-قراءة محمد عابد الجابري-(ط1: مطبعة إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2016).

3-المقالات:

[1]- الجابري، «**الأحكام والدّوران**»، **مجلة اليوم السّابع**، (الإثنين، 25 كانون الأوّل/ ديسمبر، سنة 1989م)
[2]- حوار، الجابري، **المسلمون يقرأون القرآن بالمقلوب**"، حاوره الدكتور حسن عبد الله، :**http /www.oujdacity.net/regiona –article7695**

4-المعاجم:

[1]-جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللّبناني، ج1، سنة 1978 م.
[2]- André Laland ; **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, 14ème éd, PUF,. Paris 1983

5-الكتب الدينية:

[1]-قرآن كريم، برواية ورش.

-نصوص تطبيقية:

النّص الفلسفي -01-

" إنّ عمليات الفتح الإسلامي التي قام بها العرب لم تكن وحيدة الإتّجاه بل كانت في آن احد فتوحات للبلدان المجاورة القريبة والبعيدة ولثقافاتها القديمة أي تفكّكا لسلطتها ووحدتها، وفتح للحقل المعرفي العربي بمختلف مكوّناته، أي توسيعا لدائرته وبالتالي تقليصا لسلطته، وكما لم يكن نموّ الدّولة الإسلامية تدريجيا-طبيعيا-فكذلك الحقل المعرفي العربي لم يكن نموّه خاضعا لتأثير إمكانيته الداخلية وحدها، بل ربّما كان أكثر اعتمادا على مدى ما استفاده من الموروث القديم، وبما أنّ هذا الحقل-المعرفي- هو حقل ديني أساسا، ومحكوم بالنّص القرآني، فإنّ الفتح الذي تعرّض له لم يكن من الممكن أن يتمّ، هو صاحب السيادة الرّسمية، إلّا عن طريق التضمين، تضمين النص القرآني جزءا أو أجزاء من الموروث القديم، وذلك هو التّأويل.

من هذا يكتسي الصّراع بين الفكر الديني العربي كما يتحدّد داخل مجاله التداولي الأصلي وبين الموروث القديم شكل صراع بين اتّجاهين يتنازعان المصداقية في فهم النص القرآني: اتّجاه يتمسّك بالظاهر، وآخر يقول بالباطن. وعلى الرّغم من أنّ التمسّك بالظاهر كان يرمي أساسا إلى سدّ الباب على الموروث القديم الذي اتّخذ التأويل مطيّة له إلى الساحة الفكرية العربية البيانية، فإنّ عناصر من هذا الموروث قد تسرّبت إلى هذه الساحة باسم الظّاهر نفسه، وهكذا صارت تصوّرات ما يعرف ب"الحشوية" و"المشبّهة" و"المجسّمة" وهي كلّها تنتمي إلى الموروث القديم قد وجدت طريقها إلى مضمون النص القرآني التمسّك بالظّاهر في آيات اعتمدت التعبير المجازي بنفس الأساليب البيانية العربية المعروفة".

محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص-ص.141، 142

النص الفلسفي-2-

"إنّ ما يميّز الثقافة العربية منذ عصر التّدوين إلى اليوم هو أنّ الحركة داخلها لا تتجسّم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطوّرت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلّس وتقوقع واجترار، فساد فيها ما سبق أن عبّرنا عنه بالفهم التراثي للتراث، وهو الفهم الذي مازال سائدا إلى اليوم. ومن هنا كان من متطلّبات الحداثة، في نظرنا، تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له. فالحداثة، في نظرنا، لا تعني رفض التّراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسمّيه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي.... وإذن، فطريق الحداثة عندنا يجب، في نظرنا، أن ينطلق من الانتظام النّقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك، كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أوّلا وقبل كلّ شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف: تحرير تصوّرنا للتراث من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا، طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية. من هنا خصوصية الحداثة عندنا، أعني دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق حداثة عربية."

محمد عابد الجابري، **التّراث والحداثة**، ص.15-16

النص الفلسفي –03–

" القبيلة والغنيمة والعقيدة محدّدات ثلاثة حكمت العقل السّياسي العربي في الماضي ومازالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر. أجل لقد دخلت الحداثة بعض جوانب حياتنا منذ أكثر من مائة عام، أي منذ أن بدأنا نحتكّ بالحضارة المعاصرة، فظهرت التيارات الإيديوجولية النهضوية والمعاصرة من سلفية وعلمانية وليبرالية وقومية واشتراكية وقامت أحزاب ونقابات وجمعيات كما غرست بنيات تنتمي إلى الاقتصاد الحديث فتعرّضت المحدّدات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) إلى نوع من القمع والإبعاد وأصبحت تشكّل المكبوت الاجتماعي والسياسي عندنا. لقد كان الطموح النّهضوي العربي يرمي أساسا إلى تجاوز تلك المحدّدات الموروثة من الوضع الاجتماعي القديم وإقرار محدّدات جديدة عصرية.

غير أنّ المجتمع العربي لم يتمكّن من تحقيق عملية التجاوز هذه، بصورة كافية وتامة، لأسباب وعوامل كثيرة، خارجية الغزو الإستعماري وامتداداته، وداخلية كانخراطنا من فوق في الحداثة العصرية... فكانت النتيجة ما تعرّضنا له من نكسات واحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت، أعني ظهور وطغيان مفعول المحدّدات الثلاثة المذكورة الموروثة، بعد أن كنّا نعتقد أنّنا تخلّصنا منها إلى الأبد. وهكذا عادت العشائرية والطائفية والتطرّف الدّيني والعقدي لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقّعها أحد من قبل. لقد عاد المكبوت ليجعل حاضرنا مشابها لماضينا ويجعل عصرنا الإيديولوجي النهضوي والقومي وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تاريخنا، فأصبحت القبيلة محرّكا للسياسة وأصبح الرّيع جوهر الاقتصاد عندنا وأصبحت العقيدة إما ريعية تبريرية وإما خارجية(نسبة إلى الخوارج)."

محمد عابد الجابري، **العقل السّياسي العربي**، ص.373، 374

ثانيا: قراءة في مشروع "زكي نجيب محمود":

نحاول أن نجيب هنا بمنهج تحليلي نقدي على الإشكالية الفلسفية التالية:- **كيف وظّف المفكّر المصري "زكي نجيب محمود" المنهج الوضعي المنطقي في قراءته العلمية للتّراث العربي الإسلامي؟ وما هي انتقاداته للتّيار الفكري العربي الحديث والمعاصر؟**

1: تصوّر"زكي نجيب محمود" لأزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر.

يعدّ "زكي نجيب محمود" (1905– 1993م)، الفيلسوف الوضعي المنطقي من الفلاسفة العرب الّذين عملوا على تطبيق الوضعية المنطقية في قراءته العلمية للتّراث العربي الإسلامي، محاولا بذلك حلّ إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر ساعيا إلى تجديده، وإلى حلّ إشكالية التّخلف على المستوى الفكري والواقعي بالعالم العربي. لقد صنّف تيارات الفكر العربي المعاصر وامتداداتها التّاريخية إلى الفكر العربي الحديث، تصنيفا ثلاثيا، مبيّنا أزمة الإبداع الفلسفي في هذه التّيارات الفكرية، وبالتّالي استحالة حلّ إشكالية التّخلف. وكان تصنيفه إلى ثلاث اتّجاهات فكرية: التّيار السّلفي، التّيار اللّيبرالي والتّيار التّوفيقي، والّتي مثّلت العصر من الوجهة الثّقافية العربية الحديثة، محاولة حلّ إشكالية الأصالة والمعاصرة، والمقولة التّالية تؤكّد ذلك:-

((**إنّ رجال هذه الثّقافة ينقسمون طوائف ثلاث في مواقفهم من العصر وقضاياه: طائفة منها رفضت العصر ولاذت بالتّراث وحده، طائفة ثانية قبلت العصر بحذافيره، فإن تعارض مع أحوال التّراث العربي رفضوا التّراث. وأمّا الطّائفة الثّالثة فهي الّتي صيغت لنا ثقافتنا العصرية، لأنّها هي الّتي زوّدت نفسها بكلا الزّادين: الثّقافة العربية الأصيلة وثقافة عصرنا، وأخرجت منها مزيجا هو الّذي نطلق عليه بحق الثّقافة العربية الحديثة**)). ([1])

ويقوم هذا التّصنيف على أساس رؤيته للتّراث تصنيفا ثلاثيا، فالتّيار السّلفي في نظره تمسّك بالتّراث فقط رافضا لكلّ علوم العصر، أما التّيار اللّيبرالي ، فقد أخذ بعلوم الغرب – علوم العصر – فقط ورفض التّراث. في حين أنّ الصّنف الثّالث هو صنف توفيقي حاول أن يجمع بين النّظرتين، من أجل إنشاء ثقافة عربية أصيلة تجمع بين الهويّة (الأصالة) والمعاصرة (الحداثة).

إنّ المتتبّع لحياتنا الفكرية كما يقول "نجيب محمود"، خلال المائة والخمسين عاما الأخيرة([*])، **يلاحظ تيارا فكريا يأخذ بالتّراث الماضي وحده من دون علوم العرب، وتيارا فكريا يأخذ بعلوم الغرب مع إقصاء التّراث، وكلا التّيارين لم ينتج ثقافة عربية معاصرة، لأنّ الأوّل ليس حداثيا، والثّاني ليس عربيا، ويوجد تيار فكري ثالث، ما يزال في بداية طريقه، يهدف**

[1]- زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، (دار الشّروق، مصر، ط3، 1402هـ - 1982 م)، ص.21

([*])- من منتصف القرن التّاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين للميلاد.

إلى تأسيس ثقافة عربية معاصرة تجمع علوم الغرب بقيم التّراث العربي، لو تمكّن له ذلك لأنتج فلسفة عربية أصيلة ومعاصرة .([1])

فالملاحظ، أنَ التّيار السَلفي الّذي يتمسَك بالأخذ من التّراث العربي الإسلامي، وبرفض الحداثة بمظاهرها المختلفة:- العلمية والإجتماعية والسَياسية والإقتصادية، لم يحلّ إشكالية الأصالة والمعاصرة، ومنه لم يحقّق النّهضة الفكرية العربية. كذلك التّيار اللّيبرالي الّذي يتمسّك بالأخذ من حداثة العصر، رافضا بذلك معطيات التّراث، هو الآخر لم يحلّ إشكالية التّخلف في الفكر وفي الواقع العربي. أما التّيار الفكري التّوفيقي، فقد حاول الجمع بين التّراث والعصر، لإنشاء ثقافة عربية أصيلة تجمع بين الهويّة (الأصالة) والمعاصرة (الحداثة)، فهو تيار حاول حلّ هذه الإشكالية التّاريخية والفكرية:- إشكالية التّخلف الّذي يعانيه العالم العربي.

ومنذ قرن ونصف، لم ينشأ تيار فكري عربي أصيل يبدع حلاّ فلسفيا جديدا لإشكالية الأصالة والمعاصرة، و منه حلاّ لتخلّف العالم العربي، فكلّ ما يوجد هو تيار سلفي يتمسّك بالأصالة وبالتّراث العربي الإسلامي من دون العلوم الحديثة، في حين أنّ التّقدم في أيّ مجتمع يشترط علوما عقلانية (مثل علوم الإنسان)، و تيار ليبرالي يقف عند حضارة الغرب وعلومه من دون الهويّة العربية الإسلامية، وفي هذا إقصاء لوجود ولاستمرارية الأمّة العربية في الوجود. والحلّ لا بدّ أن يكون توفيقيا يزاوج بين ما هو أصيل وما هو معاصر، وهذا الّذي بدأ تدريجيا في الثّمانينات من القرن، مع التّيار التّوفيقي مثلما هو الحال مع مشروع "حسن حنفي" الرّامي إلى محاولة التّوفيق بين التّراث والتّجديد.

هكذا، ببيّن "زكي نجيب محمود" وجود أزمة إبداع فلسفي في التّيار الفكري السَلفي وفي التّيار الفكري اللّيبرالي خاصّة، على اعتبار أنَ الأوَل أقصى العلوم الغربية الّتي لا يمكن أن تتحقّق نهضة العرب من دونها. والثّاني أقصي التّراث الّذي من دونه لا يمكن أن توجد استمرارية الأمّة العربية الإسلامية الّتي تفتقد لهويّتها، لقيمها الخلقية، ولمعطياتها التّراثية. والحلّ في نظره هو التّيار الفكري التّوفيقي الّذي يزاوج بين ما هو أصيل وما هو معاصر في الفكر العربي المعاصر، حلاّ لإشكالية التّخلف.

بعد هذا التّصنيف الثّلاثي لتيارات الفكر العربي المعاصر، يحكم "زكي نجيب محمود" بانعدام إنتاج فلسفي عربي أصيل، - خاصّة مع التّيار السّلفي والتّيار اللّيبرالي – يحلّ مشكلات العالم العربي، ففي جوابه عن السّؤال الّذي طرحه في الفصل الثّامن المعنون ب: فلسفة عربية مقترحة من كتابه: "تجديد الفكر العربي":- هل من سبيل إلى إنتاج فلسفي عربي أصيل ؟ يجيب:- ((**ما نزال بعيدين عن أن يكون بين أيدينا ما نقدّمه إلى أنفسنا وإلى العالم، على أنّه فلسفة عربية أصيلة خالصة، تعبّر عمّا يدور في أخلادنا حيال ما يعرض للعالم اليوم من مشكلات**)) ([2])، إذ كلّ ما هو موجود هو نقل لفلسفات الغرب

[1] - زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، (دار الشّروق، القاهرة، مصر، سنة 1993م)، ص- ص. 270 ، 271

[2] - **المصدر نفسه**، ص. 267

(أوروبا وأمريكا)، ولا يوجد من المفكّرين العرب:**"من يعني بالأمّة العربية في عصرها الرّاهن ويضرب بأدواته التّحليلية إلى جذورها الفكرية ليصوغ فلسفة معبّرة عن وقفتها إزاء العصر ومشكلاته و ما يعانيه"**. ([1])

وفي تحليله للواقع العربي، لاحظنا الحالة المزرية الّتي كانت – وما تزال – الأمّة العربية الإسلامية تعيشها، منذ قرون طويلة جدا بفعل عوامل شتّى ومختلفة مثل عامل الإستبداد بالرّأي والحكم والغزو الغربي الصّليبي، إلى غيرها من الأسباب الّتي أسهمت بطريقة أو بأخرى في تردّي الأوضاع الفكرية والثّقافية في المجتمعات العربية، وفي بروز الآفات النّفسية والإجتماعية المختلفة لدى أفرادها.

إنّ الأزمة في تصوّر "زكي نجيب محمود" متعدّدة المظاهر منها الفكرية والواقعية ، وهي تعود إلى أسباب تاريخية مرّ بها العالم العربي بدءا بالوجود العثماني إلى الإستعمار الغربي، وإلى أسباب فكرية أهمّها انعدام حرّية الرّأي وانعدام الدّراسة التّحليلية والموضوعية للواقع العربي في ازدواجية الأصالة (التّراث) والحداثة (المعاصرة) من طرف الحكّام السّياسيين، الإقتصاديين والعلماء. يقول في وصف هذا المظهر المتأزّم : – << **وعقيدتي هي أنّ عصرنا هذا في مصر بصفة خاصّة، يسوده استهتار عجيب في كلّ شيء، والّذي يهمّني الآن ناحية خطيرة من نواحي حياتنا، هي ناحية التّفكير والتّعبير، فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسؤول دون أن يطوف ببال المتكلّم أو الكاتب أدنى شعور بأنّه مطالب أمام نفسه وأمام النّاس بأن يجعل لقوله سندا من الواقع الّذي تراه الأبصار وتمسّه الأيدي... . بحيث أصبح أمرا مألوفا أن نرى الحاكم عندنا يحكم النّاس بلا عدّ أو حساب، والإقتصادي يصدر في مشروعاته عن غير إحصاء وأرقام، و العالم يقول بلا سنـد أو دليل. وهذه كلّها في حقيقة الأمر فروع تفرّعت عن مشكلة أعمّ وأضخم هي مشكلة الأخلاق الّتي أحاطت بحياتنا الفردية والإجتماعية من جميع جهاتها** >>.([2])

هذا، ويرجع "زكي نجيب محمود" أزمة الإبداع في الفكر العربي الحديث منه والمعاصر إلى عدّة عوائق، أهمّها:– النّظرة الجزئية لا الشّمولية إلى التّيارات الفكرية الغربية المعاصرة، أزمة المنهج اللاّعقلي في حياتنا المعاصرة، إشكالية قراءة التّراث العربي الإسلامي[(*)]، انعدام حرّية الرّأي، سلطة الماضي على الحاضر، و تعطيل القوانين الطّبيعية بالكرامات، أي تفسير الطّبيعة بالسّحر و بالتّنجيم لا بأسبابها الطّبيعية والواقعية.! وهذا ما سنوضّحه في العناصر التالية:–

---

[1] – **المصدر نفسه**، ص. 268

[2] – زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، (دار الشّروق، القاهرة، ط1 + 2، 1403 هـ / 1983 م) الصّفحة:– س، ع من المقدّمة.

[(*)]– باعتبارها قراءة ذاتية و إيديولوجية و ليست قراءة موضوعية وعلمية.

أ – النَظرة الجزئية إلى التّيارات الفكرية المعاصرة.

لم تكن ثقافة هذا العصر وليدة تيار أو مذهب فكري واحد، بل هي ثمرة مذاهب فكرية عديدة ومتنوَعة، وتصوَرات مختلفة تقدَم بها رجالات وأعلام الفكر لتأسيس هذا الهيكل الثّقافي القوّي. هذه الثّقافة المعاصرة هي انعكاس لفلسفة العصر الّتي تقوم على الرَبط بين أفكار متناقضة من ناحية الشّكل فقط في المجتمعات الغربية وفي العالم العربي، أثارت هذه الثّقافة الّتي تعكس تصوّرات فلسفية معيّنة جدلا بين المثقّفين العرب تدور كتاباتهم ومناقشاتهم حول ما نأخذ وما نترك، لمعالجة الهمّ العربي المشترك داخليا وخارجيا، فكيف كانت نظرتهم إلى الثّقافة (بما فيها الفلسفة أو المسألة الثّقافية) حسب رؤية " زكي نجيب محمود "؟

تنحصر معالم العصر من وجهة فكرية في أربعة تيارات أو مذاهب فكرية كبرى يدور حولها النّشاط هي:– **<< " تشالز داروين " بنظريته عن التَطور، و" كارل ماركس " برؤيته لتطوَر التّاريخ، و" سيغموند فرويد " عن اللاّشعور، و" أنشتاين " عن النّسبية >>**([1])، هذه التّيارات الفكرية لكلّ منها ميدانها ومنهاجها الخاصّ، ولكنّها تتَفق في نقطة مشتركة هي تحطيم الحواجز، مثلما هو الحال مع النّظرة اللاّواعية للإنسان من منظور علم النّفس التّحليلي – فرويد– بعد أن كانت رؤيته عقلية بحتة. وتميّز نتائج العلوم باللاّيقين وبالنّسبية بعد أن كانت يقينية ومطلقة بظهور النّسبية لأنشتاين.

ومن زاوية فلسفية، يمكن أن نقول إنَ المذاهب المتقاسمة في هذا العصر هي أربعة: المذهب الوجودي، المذهب البراغماتي، المادّية الجدلية والفلسفة التّحليلية (*)، وعلى الرّغم من أنّ لكلَ مذهب ميدانه وموضوعه ومنهجه، إلاّ أنّه في الواقع، هي مذاهب تتفاعل مع بعضها البعض وهي متكاملة ومتَحدة فيما بينما على الرّغم من وجود الإختلاف الظّاهري بينها، وفي هذا يقول "زكي نجيب محمود":– **<< وفي الجانب الّذي تكون له أولوية النّظر عند كلَ منها دون أن تكون الجوانب المتعدَدة متعارضة فيما بينها، بل هي جوانب يكمَل بعضها بعض >>** ([2])، هذا يدلَ على أنَ الثّقافة في المجتمعات الغربية هي متكاملة وغير متعارضة الرَؤى، فهذه المجتمعات وعت حتمية وضرورة التّقدم والتّطوَر، دون أيّ عقدة تمنع الإستفادة من نتائج كلَ نظرية بنظرية شمولية وعامّة، وأنَ الحقائق ترتبط بطرق وبشروط تطبيقها.

أمّا في العالم العربي، فإنَ المفكّرين العرب، نظروا إلى هذه التّيارات الفكرية نظرة جزئية لا كلَية، متعارضة وليست متكاملة، وعملوا على نقلها إلى الفكر العربي بهذه الرَؤية، ممَا أدَى إلى وجود صراع فكري لا يخدم نهضتهم. في هذا يقول " زكي نجيب محمود":– **<< وجئنا نحن –أعني رجال الفكر الفلسفي في الأمّة العربية – وأردنا أن ننقل ... فلم نقصر التّفرّق على اختلاف في زاوية النّظر، بل جاوزنا ذلك فتحوَل الميدان على أيدينا ميدانا للصّراع الفكري، يتبادل فيه الأطراف ألوان السّباب فضاع الحق في غمرة النّقع المثار... . >>.** ([3])

---

[1] – زكي نجيب محمود، **هموم المثقّفين**، (دار الشّروق، القاهرة، ط1، سنة 1981 م)، ص.31

(*)– ونضيف نحن نظرية "داروين التطوَرية".

[2] – زكي نجيب محمود، **هموم المثقّفين**، المصدر السّابق نفسه، ص.51

[3] – زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، مصدر سابق، ص.39

إنّ الفكر العربي المعاصر، لا يرتبط بواقعنا وبظروفنا، بل هو مجرّد نقل لتصوّرات فكرية غربية ذات محيط تاريخي خاص، وأصبح كلّ مفكّر عربي يأخذ ما يتفّق مع طبيعة تكوينه العقلي ويدعو إليه، من دون أن يعرف أنّه لا تعارض بين المذاهب الفكرية الّتي لا تعبّر عن تمزّق وتقطّع، و أصبح الصّراع يدور حول أيّ المذاهب أجدر وأولى بالدّراسة والبحث، ممّا شكّل وترك حيرة في نفوس النّاشئة، وكان عاملا من عوامل التّمزّق، فنشأت مجموعة خارجة عن مناصري هذه المذاهب وانكبّت على القديم دون أن تعرف عن عصرها شيئا نتيجة للصّراعات وللنّزاعات المذهبية، والتّنكّر لتكاملها، فكان في الحقيقة عائقا أمام الحداثة. إنّه التّيار السّلفي الّذي يأخذ فقط بمنهجية التّراث دون الحداثة الغربية، في حين أنّ التقدم لن يحصل في العالم العربي إلّا بالنّظر إلى هذه المذاهب الفكرية والفلسفية بشكل عامّ وشامل.

ب – أزمة المنهج في حياتنا المعاصرة وإشكالية العقل.

إنّ وجود العوائق والصّعوبات في الفكر عامّة وفي الفكر العربي خاصّة، يعني وجود أزمة إبداع في هذا الفكر، إذ توجد عوائق وأسباب في حياة النّاس تمنعهم من التّقدم وتكرّس تخلّفهم. هذه الأزمة الّتي نحياها ونعيشها بكلّ جوارحنا نحن العرب والمسلمين اليوم، هي في الحقيقة أزمة عقل بالدّرجة الأولى، ومن ثمّة، فقضية العقل والعقلانية تطرح نفسها بإلحاح منذ بداية الإصطدام بأسس الحداثة .

وإذا كان العالم الغربي المتقدّم يسيّره العقل لا الوجدان، باعتبار العقل ميزة إنسانية في كلّ زمان ومكان لا تربطه أيّة دلالة اجتماعية أو تاريخية، وكانت العلاقة بين العقل والعلم على اعتبار أنّ الأوّل هو المنتج لمختلف النّظريات العلمية بتطبيقاتها المختلفة. فإنّ الفرد في العالم العربي يفلت من يديه زمام العقل، وتسيّره العواطف الّتي تحجب عنه رؤية الأهداف واضحة، فلا علم ولا نهضة من دون العقل، يقول" زكي نجيب محمود":- <<... **فلننظر إلى أوساط النّاس من حولنا، فماذا نرى؟ نراهم على عداوة حادّة مع العقل، وبالتّالي فهم على عداوة لكلّ ما يترتّب على العقل من علوم ومن منهجية النّظر ودقّة التّخطيط والتّدبير** >>. ([1])

لقي المهتمّون بالحقل المعرفي في الثّقافة العربية الإسلامية هذا التّأثير والإيقاع العاطفي، الّذي يقف ويعوق كلّ محاولة عقلانية جادّة وهادفة، ما كرّس انتشار اللاّعقل والسّحر. ففي هذا يرى "محمّد عابد الجابري" و"محمّد أركون" أنّ:- << **التّضخيم الإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر يلغي العقل، أو يعمل جاهدا من أجل احتواء نتائجه وإقصاء مساءلاته المزعجة، ممّا يساعد على انتعاش السّلوك السّحري في كلّ مجالات الحياة العربية في السّياسة والإقتصاد والمجتمع والفكر، وإلغاء الحركة الصّميمة للواقع العيني** >> ([2])، هذا على الرّغم من دعوة الأقلّية من المفكّرين العرب المعاصرين إلى ضرورة الإحتكام إلى العقل لحلّ مشاكلنا.

---

[1] – زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، المصدر السّابق، ص. 70

[2] – محمّد نور الدّين أفاية، " المعقول والمتخيّل في الفكر العربي المعاصر "، **مجلّة المستقبل العربي**، (عدد 160،سنة 1992م)، ص.06

والنَتيجة التي تترتّب عن استخدام منطق الوجدان، وعلى الإقبال على التّفكير والعمل السَحري، والإدراكات اللاّعقلانية للأفكار، للأشياء وللأعمال، هي إعاقة عمل العقل، ومنه إلغاء كلَ ما هو علمي وواقعي ممَا يعرقل تقدَم المجتمع العربي.

ثمَ إنَ عملية استخدام العقل في الميدان العلمي والتّقني، لا بدَ لها من استخدام منهج يسير وفق أسس عقلانية للوصول إلى الهدف، هو معرفة قوانين الطَبيعة الخارجية ومنه تحويلها إلى تكنولوجيا. لكنّه، يوجد تباعد وتناقض بين العلم ومنهجه، هذا الَذي أعاقنا عن حركة النَهضة والتّطوَر وبناء الصَرح الحضاري الشّامل، فحياة الأمَة على حدَ تعبير "زكي نجيب محمود" ينقصها أن تنظر إلى أمورها بمنهج العلم.

ج – إشكالية قراءة التّراث العربي الإسلامي.

من عوائق الإخفاق في قراءة التّراث الّتي تصوّرها " زكي نجيب محمود "، والَتي اعترضت سبيل العالم العربي نحو النّهضة و التّقدم، والّتي لم نعرف كيف نستفيد منها لتكون دعامة نرتكز إليها في إقلاعنا الحضاري، هو اجترار القديم على اعتبار أنَ العصر الذّهبي يتمثّل فيما قدَمه المفكَرون السَابقون، في حين أنَ التقدم لن يحصل إلاّ بإضافة الجديد لا بتكرار وبإعادة القديم بشكل حرفي.

لقد هيمن التّراث العربي وحده على عقول و أفكار الباحثين والدّارسين، بحيث اقتصرت جهودهم على جمع وترتيب المواضيع في الكتب الجاهزة، دون أن يدركوا كيف نشأت هذه المعارف العلمية وشروط وجودها، فهم لم يربطوا بين مختلف المعارف والأفكار بظروفها التّاريخية وبعوامل نشأتها ونمَوها، بل اكتفوا بمجرَد النّقل وإعادة المعلومات السّابقة واستعراضها كلّما صادفتهم مشكلة من مشاكل الحياة العصرية، يقول " زكي نجيب محمود" في ذلك:- **<< فإنّ الدّارسين يحفظون عن ظهر قلب ما يتلقّونه من مأثورات الأوَلين، يخرجوها في المناسبات المختلفة تسميعا >>** ([1]). في حين أنَ دراسة التّراث والنّظر فيما أنتجه أسلافنا الأوائل يجب ألاّ يأخذ صبغة الحفظ والتّلقين والتّكرار، بل لا بدّ من ربطه بظروفه التّاريخية، ومن الدَراسة العلمية والموضوعية له، قصد توظيف بعض مكتسباته في الحاضر، ومن رؤيته رؤية كلَية لا تجزيئية.

فالتّراث العربي الإسلامي هو مشروع مستقبلي يحمل وعيا جديدا لأبنائه، والرَجوع إليه يعني البحث والدَراسة عن حلّ ناجع لأزماتنا ولتخلَفنا، إذا ما أدركنا جوهر ما ننقله من هذا التّراث القديم. فلا بدَ حسب تصوَر "زكي نجيب محمود" من ضرورة الوقوف من التّراث وقفة تحليلية نقدية، كما وقف أسلافنا القدامى ممَا هو موروث عندهم، وما هو مستحدث عليهم، حيث وقفوا من التّراث الجاهلي وقفة تحليلية نقدية، كما وقفوا من الثّقافات الواردة عليهم – مثل: ثقافة اليونان–.

[1] – زكي نجيب محمود، **قيم من التّراث**، (دار الشّروق، بيروت، ط1)، ص.178

د – انعدام حرَية الرَأي.

يرى "زكي نجيب محمود أنّ ما يميَز الفكر في العالم العربي هو انعدام حرَية الرّأي، إذ يوجد شبه انعدام لحرّية النّقاش، التّحليل والنّقد، فالواقع يثبت أنَ المفكّرين السّياسيين والإقتصاديين، نادرا ما يستندون في آرائهم الفكرية إلى حجج تنطلق من مقدَمات منطقية للوصول إلى نتائج ذات طابع منطقي يمكن تطبيقها عمليا على تلك المواقف. والآراء الفكرية تؤطَرها مصالح وأغراض ذاتية أو إيديولوجية ومنطلقات مذهبية !

إنّ يجب ألاّ يكون الفكر فوقيا، ينتج عمَا يمليه صاحب المشروع ويبلَغه إلى الآخرين مع التَعصب في المناقشة، وألاّ يكون في اتّجاه واحد دون إعطاء قيمة للأفكار الأخرى، و إذا حصل ذلك انعدم ما يسمَى حرَية الرّأي أو الفكر، لأنّ الفكرة في المجتمع العربي ترتبط بشخص صاحبها، سلبا أو إيجابا، يقول " زكي نجيب محمود " في هذا السَياق:- **<< أسّ البلاء في مجال الفكر هو أن يجتمع السّيف والرَأي، الّذي لا رأي غيره يكون في يد واحدة >>** ([1])، هذا العائق كان موجودا في تراثنا، ومحنة الفقهاء مثل محنة " ابن حنبل " مع رجال السّياسة دليل على ذلك، و هو عائق مستمرَ إلى اليوم !

هـ – سلطة الماضي على الحاضر.

إذا كان عصر المجتمعات الغربية هو عصر التحوَلات العلمية، حيث أصبحت حقائق العلم نسبية لا يقينية، وتمَ تجاوز كلّ تفكير لاهوتي وفلسفي وعلمي، وكلّ النّظريات الفلسفية النَسقية التّقليدية الّتي تتميّز بالثّبات وبالإطلاقية إلى غاية نهاية القرن18م، خلصت إلى نتائج علمية متغيَرة باستمرار. فإنَ الفكر في العالم العربي لا يزال يؤمن في القديم أهمَية لا تقلَ عن أهمّية التّيارات الحديثة والمعاصرة، هذا القديم كبّل العقل العربي عن التّطلع نحو النّهضة و التّقدم!

لا يزال العقل العربي عند السّلفيين مثلا يقدَس الماضي (التّراث) ويعتقد فيه عصمة من الخطأ، لكن الأمر ليس كذلك، إنّه على حدّ تعبير " زكي نجيب محمود ":-

<< يقف في سبيل سيرنا عقبة تحول دون التّقدَم نحو ما نريد أن نتقدَم نحوه من تغيير للفكر وتبديل لأوضاع الحياة >> ([2]). هذا القديم يصعب محوه من أذهاننا بحجّة أنّه جزء من هويّتنا، دون معرفة أنَ عملية تقويم الفكر التّراثي، لا يكون إلّا بقدر ما يجلبه لنا من خيرات ونجاحات في الحاضر.

---

[1] – زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص. 33

[2] – **المصدر نفسه**، ص. 53

و – تعطيل القوانين الطَبيعية بالكرامات.

يحصل التّفسير العلمي والموضوعي للظّواهر الطّبيعية المحيطة بالإنسان، عن طريق ربطها بعللها وبشروطها، وبأسبابها الطّبيعية. وهذا النّوع من التّفسير يكاد ينعدم في العقل العربي حسب رأي " زكي نجيب محمود "، إذ أنّه يوجد شعور في نفوسنا أنّ القوانين الطّبيعية لعبة في أيدي مجموعة من أصحاب القلوب الطَيبة والكريمة!

وحتّى العلماء المتخصّصين، لا يربطون الأحداث بأسبابها الطّبيعية إلاّ في قاعات التَدريس و المصانع الّتي بإمكان الإنسان السَيطرة عليها ! هكذا تحضر التّفسيرات اللاّعلمية والغيبية واللاّهوتية مثل الخرافات والسّحر والكرامات والتّنجيم للظّواهر الطَبيعية. يؤكّد ذلك بقوله :- **<< فهل أقول إنّنا في حياتنا الثّقافية ما زلنا في مرحلة السّحر الّتي تعالج الأمور بغير أسبابها الطّبيعية؟ >>** ([1])، وهي تفسيرات لا معقولة نجدها في صميم التّراث العربي، تعدّ عوائق تجديد الفكر العربي إلى اليوم، لأنّها تمنعه من التّجديد ومن الإبداع !

ما نستنتجه من هذا العنصر أنّ "زكي نجيب محمود"– من منظور فلسفي علمي – صنّف تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر إلى تيار سلفي، تيار ليبرالي وتيار توفيقي، مبيّنا في ذلك أزمة الإبداع الفلسفي في هذه التّيارات الفكرية، على اعتبار أنّ البعض منها لم ينتج خطابا فلسفيا جديدا يحلّ مشكلات العالم العربي في إطار إشكالية الأصالة والمعاصرة ! والسّبب في ذلك، هو إقصاء أحد طرفي الإشكالية:- إمّا الأصالة أو المعاصرة. و لإنشاء فلسفة عربية جديدة تزاوج بين معطيات التّراث ومعطيات العصر لا بدّ من القراءة العلمية الواعية للتّراث وللعلوم الحديثة.

ونستنتج كذلك، أنّه حدّد عوائق التَجديد والإبداع في الفكر العربي الحديث منه والمعاصر، مبرزا بعض مظاهر هذه الأزمة الفكرية وانعكاسها في الواقع الفلسفي والعلمي و المعيشي. تلك العوائق هي متعدّدة أهمّها:- إشكالية العقل وأزمة المنهج في حياتنا المعاصرة، النَظرة الجزئية لتيارات الفكر الغربي المعاصر وصعوبة توظيفها في الواقع العربي حسب بيئته الثّقافية الإسلامية، انعدام حرّية الرّأي، تفسير الطّبيعة بعلل غير طبيعية وهذا ما يناقض العلم الشّرط الضّروري لكلّ نهضة. وسلطة الماضي على الحاضر، حيث تحضر إشكالية القراءة الذّاتية للتّراث وتوظيفه توظيفا إيديولوجيا لا علميا. لتجاوز هذه العوائق، اشترط توظيف العلم، العقل والعقلانية في فهمنا للواقع وللتّراث. هذا الأخير لا بدّ من دراسته علميا بتطبيق المنهج الوضعي المنطقي عليه كما يرى "زكي نجيب محمود"، **فماهي أسس هذا المنهج؟**

[1] – **المصدر نفسه**، ص. 61

2– أسس المنهج الوضعي المنطقي.

يتحدّد منهج الوضعية المنطقية في التّحليل المنطقي، أو التّحليل اللّغوي للكلمات وللعبارات الّتي يتحدّث بها العلماء في نظرياتهم وحياتهم العادية، ذلك أنّ منهج الفلسفة هو التّوضيح المنطقي للأفكار، وأنّ:– ((**موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار منطقيا**))([1])، فالمقصود بالمنهج التّحليلي هو التّوضيح والتّبسيط لقضايا العلم وللمفاهيم الشّائعة لدى عامّة النّاس. هذا المنهج التّحليلي المنطقي، يرتبط بأسس فكرية وعلمية يقوم عليها، تمثّل دعائم الوضعية المنطقية كفلسفة علمية قائمة بذاتها، تتمثّل في كون الفلسفة تحليلية، والفلسفة علمية، وتقوم على منهجية تصنيف العلوم بقضاياها، وأساس الميتافيزيقا لغو.

وما يهمّنا بالنّظر إلى مشروع "زكي نجيب محمود" الفكري، هو ما أخذه عن الفلسفة العلمية الوضعية المنطقية في مسألة تصنيف قضايا العلم، فمن الأسس الّتي يقوم عليها المنهج الوضعي المنطقي هي عملية التّمييز بين القضايا العلمية التّحليلية والقضايا العلمية التّركيبية، الأولى هي قضايا تكرارية لا تنبئ بخبر جديد، نتائجها تكرارية وتحصيل حاصل (Tautologie)، ويقينية. أمّا الثّانية – أي التّركيبية –، فهي تجريبية إخبارية يتعرّض فيها الخبر الحسّي للصّدق أو الكذب، وتكون نتائجها احتمالية غير يقينية.

ونضيف في هذا السّياق المنهجي والمعرفي، أنّ الوضعيين المناطقة قسّموا القضايا العلمية إلى تحليل وتركيب على أساس تقسيمهم للعبارة إلى قسمين:–

أ– العبارات ذات معنى:

وهي عبارات إمّا تحليلية مثل:– قضايا المنطق والرّياضيات، وهي قضايا العلوم الصّورية، وإمّا قضايا تركيبية قائمة على الخبرة والتّجربة، وهي قضايا العلوم الطّبيعية– التّجريبية–.

ب – العبارات الخلوّ من المعنى:

إنّ الجملة التي لا يمكن تحديد صحّتها من ملاحظات ممكنة هي جملة لا معنى لها([2]) وتندرج تحتها العبارات الميتافيزيقية، مثل المطلق والعدم والجوهر، على أساس أنّ القضايا الميتافيزيقية هي مجرّد لغو " Non sense " ولا ترقى إلى مستوى الصّدق أو الكذب، بما أنّها ليست قضايا المعرفة الحسّية أو العلمية، إنّها مشكلات زائفة لا تقول شيئا. والقول بأنّ الميتافيزيقا لغو هو أحد الدّعائم الّتي تؤسّس المنهج الوضعي المنطقي كما أشرنا. إنّ "زكي نجيب محمود" هو الآخر حذف الميتافيزيقا من مجال المعرفة الحسّية والعلمية على السّواء، لاستحالة أن يكون لكلامها معنى، مثلما هو الحال مع مصطلح "المطلق" (فكرة من تركيب العقل)، فهذه اللّفظة تخلو من أيّ معنى، لأنّها ليست قضية يمكن الحكم عليها بالصّدق أو الكذب كما هو الحال مع قضايا العلوم

[1] – لطفي بركات، **فلسفة الوضعية المنطقية والتّربية**، (دار النّهضة العربية ، بيروت، 1967)، ص. 45

[2] – هانز رايشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، تر: فؤاد زكريا، (دار الوفاء لدنيا الطّباعة و النّشر، ط1 ، الإسكندرية ، سنة 1967 م)، ص. 232

(العلوم الرّياضية والعلوم الطّبيعية). وفي رفضه لكثير من العبارات الميتافيزيقية، استخدم مبدءا رئيسيا وهو :- ((**وجود "الكلمة" ليس دليلا على وجود المسمّى وجودا عينيا في عالم الأشياء**)) ([1])، إذ لا وجود لما يقابلها في العالم الحسّي.

إنّ "زكي نجيب محمود" يصنّف العبارات الّتي لها معنى والّتي يمكن الحكم عليها بالصّدق أو الكذب إلى تحليلية وأخرى تركيبية، بينما العبارة الميتافيزيقية ليست بواحدة منها. **فالعبارة التّحليلية** هي الّتي لا تقول شيئا جديدا عن الموضوع الّذي تتحدّث عنه، فهي الّتي لا تفعل سوى أن تحلّل ذلك الموضوع إلى عناصره، بعضها أو كلّها، مثال: الزّاوية القائمة = 90°. أمّا **العبارة التّركيبية** فهي الّتي تقول خبرا جديدا، تكون صادقة أو كاذبة تبعا للواقع الخارجي الطّبيعي. مثال: "**إنّ في السّلة 10 برتقالات** "([2])، فهذه العبارات اللّغوية لها معنى، في حين أنّ العبارة الميتافيزيقية ليس لها أيّ معنى، مثل المطلق والعدم.

مايهمّنا أنّ " زكي نجيب محمود " أخذ بالفلسفة الوضعية المنطقية عامّة وبالمنهج الوضعي المنطقي خاصّة، ليوظّفه في قراءته العلمية للتّراث العربي الإسلامي حلاّ لإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر ومعها مشكلة التّخلف ، فكانت له بذلك مبرّرات موضوعية دفعت به إلى تبنّي هذا المنهج المنطقي في تلك القراءة، و الّذي توصّل به إلى الفصل المنهجي والمعرفي بين قضايا معقولة من التّراث والأخرى غير معقولة منه، الأولى لها معنى، والثّانية ليس لها أي معنى[*].

3- توظيف "زكي نجيب محمود" للمنهج الوضعي المنطقي في قراءته للتّراث العربي الإسلامي.

سنبيّن هنا كيف وظّف "زكي نجيب محمود" المنهج الوضعي المنطقي في قراءته العلمية للتّراث العربي الإسلامي من مرحلة القرن 01هـ/ 07م إلى 05 هـ / 11 م، حلاّ لإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر، وتحقيقا للنّهضة العربية المنشودة. وعليه، تكون المشكلة الفلسفية الفرعية بالصّيغة الاستفهامية التّالية:- **كيف وظّف "زكي نجيب محمود" المنهج الوضعي المنطقي في قراءته العلمية للتّراث العربي الإسلامي حلا لإشكالية الأصالة والمعاصرة؟ وما هي أهمّ النّتائج الّتي توصّل إليها في هذه العملية المعرفية والمنهجية؟**

نشير في البداية إلى أنّ "زكي نجيب محمود" حلاّ لإشكالية التّخلف في العالم العربي من منظور فكري/ واقعي، حاول توظيف الفلسفة الوضعية المنطقية[**] في الفكر العربي المعاصر عامّة وفي قراءته العلمية للتّراث خاصّة. وكان يهدف بذلك إلى نشر الفكر العلمي ومفاهيم العقل والعقلانية في هذا الفكر الّذي عرف انتشار مختلف الأفكار اللاّمعقولة من سحر وشعوذة المعرقلة للتّقدم وللنّهضة، بما أنّها تتعارض تماما مع العلم والمنطق . هذه الفلسفة العلمية – أي الفلسفة الوضعية المنطقية تحديدا – لها جذورها الفلسفية عبر تاريخ الفلسفة، مصادرها، أسسها وأهدافها، إلى جانب منهجها الوضعي المنطقي الّذي عمل " زكي نجيب محمود" على توظيفه في التّراث الذي تمّ الفصل المنهجي فيه بين المعقول واللاّمعقول من تراثنا الفكري على حدّ تعبيره.

---

[1]- زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، (ط1، دار الشروق، 1414هـ/1993م)، ص.108.

[2]- **المصدر نفسه**، ص. 78 – 79 – 80

(*)- ليس لها أي معنى بالمفهوم المنطقي، لكن لها معنى ذاتي، فهي أحكام وجدانية تصدق عند أصحابها فقط.

(**)- وهي نموذج عن فلسفة العلم في القرن العشرين.

يصرّح "زكي نجيب محمود" في كتابه: "المنطق الوضعي"، الجزء الأوّل منه، بتبنّيه المنهج الوضعي المنطقي وبرفض القضايا الميتافيزيقية، على اعتبار أنّ الفلسفة في تصوّره ذات طابع تحليلي وتجريبي، إذ يقول:- ((**ولمّا كان المذهب الوضعي بصفة عامّة والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصّة هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للرّوح العلمي كما يفهمه العلماء الّذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتّى الدّراسات، فأمحو منها لنفسي– ما تقتضي مبادئ المذهب أن أمحوه....، فجعلت الميتافيزيقا أوّل صيدي، جعلتها أوّل ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية، لأجد كلاما فارغا لا يرتفع إلى أن يكون كذبا، لأنّ ما يوصف بالكذب كلام يتصوّره العقل، ولكن تدحضه التّجربة، أمّا هذه فكلامها كلّه من قبيل قولنا:– إنّ المزاحلة مرتها خمالة أشكار – رموزا سوداء تملأ الصّفحات بغير مدلول. إنّما يحتاج المرء إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها**)) ([1]).

وقد كانت له في ذلك مبرّرات موضوعية دفعت به إلى الأخذ بمنهج الوضعية المنطقية وبفلسفتها ، لتوظيفه في قراءة التّراث وحلاّ لإشكالية التّخلف في العالم العربي الإسلامي. من تلك المبرّرات، أنّه اختار هذا المنهج عندما رأى أمّته الإسلامية تتخبّط في شتّى الخرافات والعادات والتّقاليد المناقضة للعلم الشّرط الضروري لكلّ نهضة، بما فيها نهضة العالم العربي الّتي لن تتحقّق إلاّ بمحو تلك الخرافات والعادات و الشّطحات اللاّعقلية[*] عن عقول النّاس، والأخذ بالعلوم الطّبيعية والرّياضية و الإنسانية، وبالتّكنولوجيا عن الدّول الغربية المتقدّمة.

بهذا، يكون قد اختار هذا المنهج العلمي بسبب ما رآه من تخلّف الأمّة العربية الإسلامية عامّة والمجتمع المصري خاصّة. وكان يهدف من نقله من البيئة الثّقافية الغربية إلى البيئة الثّقافية العربية، هو تحقيق حضارة المجتمعات العربية ونهضتها على غرار ما حصل بأوروبا. ذلك أنّ من أهمّ الأسباب الّتي دفعت به إلى الأخذ بالمنهج الوضعي المنطقي هو الحالة المزرية الّتي كانت – ولا تزال– الأمّة العربية تعيشها منذ قرون طويلة بفعل عوامل متعدّدة، منها:– الاستبداد بالرّأي والحكم، الإستعمار الغربي الصّليبي، وغيرها من الأسباب الّتي ساهمت في تردّي الأوضاع الفكرية والثّقافية ، وبروز الآفات الاجتماعية والنّفسية.

وكان هدفه أيضا من تبنّي المنهج الوضعي المنطقي، هو الوصول إلى أكبر قدر ممكن من الوضوح والدّقة، في شتّى الخطابات الإنسانية بدءا بالخطاب العلمي الّذي على أساسه تبنى الحضارات ، وصولا إلى اللّغة اليومية العادية الّتي يتواصل بها أفراد الشّعب الواحد فيما بينهم.

---

[1] – زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي** ، ج1، من مقدّمة الطّبعة 03، (ط4، 1965،مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، سنة 1965م)، ص. هـ / و–المقدّمة–

(*) – يحدّدها "زكي نجيب محمود" في تصوّرات لا معقولة مثل:– السّحر والشّعوذة.

يوظّف " زكي نجيب محمود " المنهج الوضعي المنطقي في قراءته العلمية للتّراث، ليفصل منهجيا بين القضايا الّتي لها معنى (قضايا العقل والتّجريب) عن القضايا الّتي ليس لها معنى (قضايا الوجدان بما فيها المسائل الدّينية والميتافيزيقية)، على أساس رؤيته المزدوجة للتّراث الشّامل للأفكار المعقولة مثل:- اللّغة العربية الفصحى، وللأفكار اللاّمعقولة مثل التّصوّف، ومن أجل حلّ إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر، وما نتج عنها من تخلّف.

وكان تطبيقه لهذه المنهجية العلمية في التّراث من خلال كتابه: "المعقول واللاّمعقول" (*)، فاصلا بذلك جوانبه الفكرية المعقولة عن جوانبه الفكرية اللاّمعقولة، ففي القسم الأوّل من الكتاب والمعنون بـ : "طريق العقل"، يحدّد الجوانب المعقولة من الثّقافة العربية الإسلامية، هادفا بذلك إلى أن يجيء الخلف (نحن العرب) امتدادا للسّلف (هم)، إذ أنّه:- ((**لن يكون ذلك إلاّ عن طريق الجانب العاقل من حياة السّلف، لأنّ الجانب اللاّعاقل من حياة ذلك السّلف ربّما تعلّق بأشياء لم تعد ذات شأن في حياتنا، وبالتّالي فإنّها لم تعد تستحقّ من أن نكسب عليها هوس العاطفة دفاعا عنها وحفاظا عليها**)) ([1])، فهو لا يهدف بذلك إلى تقويم التّراث ، بل إلى البحث في تراثنا الفكري عمّا يجوز لعصرنا الحاضر أن يعيده إلى الحياة ليكون بين مقوّمات عيشه ومكوّنات وجهة نظره، وبهذا يرتبط الحاضر بذلك الجزء من الماضي الّذي يصلح للدّخول في النّسيج الحيّ لعصرنا الّذي يحتوينا راضينا به أو مرغمين ([2]). ولكن، **كيف تصوّر " زكي نجيب محمود " هذا التّراث ؟ و فيما تتمثّل معطياته الفكرية المعقولة منها و غير المعقولة؟**.

4- التّراث في تصوّر " زكي نجيب محمود ":

لا يمكن الفصل في تصوّر "زكي نجيب محمود" بين مسألة التّراث عن إشكالية الأصالة والمعاصرة ككلّ، فهو يمثّل جزءا من السّؤال الفلسفي الّذي طرحه:- كيف نوفّق بين الفكر القادم أو الوافد إلينا، الّذي بغيره يفلت منّا عصرنا، وبين ثقافتنا وتراثنا الّذي بغيره تفلت منّا عروبتنا وإسلامنا و أصالتنا ؟. إنّه يمثّل الجانب الأصيل والثّابت من الثّقافة العربية الرّاهنة.

وقد كانت رؤية "زكي نجيب محمود" للتّراث رؤية غير ثابتة، بل هي متحوّلة تندرج في سياق البحث عن الهويّة والوجود الذّاتي للأمّة العربية، قصد توظيفه في المرحلة العربية المعاصرة، بعد محو كلّ ما يعيق النّهضة. ذلك أنّه لمن الضّروري أن ندرس التّراث والعادات والتّقاليد وأعراف البيئة الّتي يعيش فيها مع الأخذ بحضارة الغرب. كما أنّه لا نبقى منغلقين على ذواتنا نهتمّ فقط بمنجزات الأسلاف دون أن نكون على وعي بما يحدث خارج مجتمعنا من علم وما يتفرّع عنه من تقنية، فالمشكل الجوهري في حياتنا الثّقافية والعلمية هو كيف نوفّق بين الثّقافتين، أي بين الأصالة والمعاصرة، أو بين التّراث الحداثة؟، يجيب بقوله:- ((**نحن أحوج ما نكون اليوم إلى سند من التّراث يسندنا في الدّعوة إلى حرّية الفرد في فكره وسلوكه، وفي حمله التّبعة عن نفسه دون أن يحمل عنه هذه التّبعة وليّ أو حاكم، و نحن أحوج ما نكون إلى سند من التّراث يسندنا في الدّعوة**

(*) - زكي نجيب محمود، **المعقول واللاّمعقول في تراثنا الفكري**، (دار الشّروق، ط3، 1981م/1401هـ).

[1]- **المصدر نفسه**، ص. 19

[2]- **المصدر نفسه**، ص-ص 28، 29 .

إلى مشاركة الفرد في حياة المجتمع مشاركة فعّالة مسؤولة، لعلّنا نقضي على هذه اللاّمبالاة العجيبة، وهذه السّلبية وهذا الاستهتار، الّذي يحيل بالفرد إلى أن ينحصر في أهدافه الفردية، لو كان بعد ذلك طوفان يغرق الأرض وما عليها)) ([1]).

على هذا الأساس، تكون رؤيته للتّراث توفيقية بين ما يمثّل الأصيل والمعاصر، بدليل أنّه يزاوج بين أداة فلسفية علمية مأخوذة عن الفكر الغربي(المنهج الوضعي المنطقي) والتّراث. ثمّ إنّه اشترط تحقيقا للنّهضة العربية التّوفيق بين معطيات التّراث ومقوّمات العصر من علوم وتقنية واقتصاد وسياسة و نظم تعليمية وغيرها.

أ– المعقول في التّراث الفكري:

يرى " زكي نجيب محمود " أنّ تراثنا الفكري يحتوي جانبين:– تراث معقول والآخر غير معقول، وكان يهدف من دراسته العلمية للتّراث العربي الإسلامي هو الكشف عن الجوانب العقلية منه، قصد توظيفها لحلّ مشكلات العصر.

في هذا الجانب العقلي من التّراث، يتوقّف عند العناصر المعقولة منه حسب كلّ مرحلة تاريخية من نموّ الفكر العربي الإسلامي، وهي:

– **مرحلة الإدراك الفطري المباشر** في القرن 01 هـ/07م (مرحلة الصّراع على خلافة الحكم الإسلامي بين " علي بن أبي طاب " و" معاوية بن أبي سفيان").

– **مرحلة التّفكير العقلي**، وهي مرحلة التّأسيس العلمي في القرن 02هـ / 08م (مثل : عملية تقعيد اللّغة العربية) وبروز مشكلات فكرية متعدّدة مثل:– مشكلة الحرّية الإنسانية ومشكلة صفات الله بين كونها ذاتية أم زائدة عليه؟ ومعها مرحلة تطوّر النّزعة العقلية ببغداد في القرن 03هـ / 09 م ممثّلة بحركات عقلية مع المعتزلة الّذين وظّفوا المنطق في فهم النّص الدّيني [(*)].

– **المرحلة الارتقاء العقلي** في القرن 04هـ / 10م، من مستوى العلوم إلى مستوى الفلسفة (فلسفة "التّوحيدي" مثلا).

– وأخيرا، **مرحلة التّصوّف** في القرن 05 هـ/ 11م ، مع نموذج "أبي حامد الغزالي".

تتجلّى الوقفات العقلية في تصوّر "زكي نجيب محمود" مثلا عند المتكلّمين، فالمتكلّم ينطلق من مقدّمات أخذها من خصمه، ثمّ يحاول عن طريق البرهان الوصول إلى نتائج تدحض وتناقض تماما المقدّمات الّتي انطلق منها. وتظهر كذلك في الشّعر العربي من خلال الصّياغة (صياغة العبارات وتركيبها في بيت من الشّعر، وهذه عملية عقلية). وتتجلّى تلك الوقفات العقلية أيضا في اللّغة العربية من حيث قواعدها وتراكيبها واشتقاقاتها.

---

[1]– زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص. 123.

[(*)]– تمثّل هذه المرحلة ارتقاء فكريا، وتدرّجا في المرحلة العقلية الّتي سبقتها مباشرة.

ب– اللاّمعقول في التّراث الفكري:

بالإضافة إلى المعطيات الفكرية المعقولة الّتي حدّدها "زكي نجيب محمود"، حدّد الجوانب الفكرية غير المعقولة الّتي عرفتها الثّقافة العربية الإسلامية، وتحديدا:– التّصوّف الّذي يمثّل مرحلة ذاتية لا علمية، الكرامات، السّحر، النّبوة، الولاية التّنجيم. ويؤكّد هنا ضرورة القطع المعرفي عن كلّ ما هو مناقض للمعقولية، إذ أنّ:– ((**مثل هذا اللاّمعقول لا يصحّ له البقاء**)) ([1])، وتجب القطيعة الإيبستيمولوجية معه، لأنّه يتعارض مع الحداثة والنّهضة، فهو يصرّح بذلك في قوله:**–** ((**إنّ الجانب اللاّمعقول من تراث أسلافنا لا يجوز أن نسمح له بالتسرّب في حياتنا العقلية الحاضرة**)) ([2]).

بهذا، فهو يدعو إلى ضرورة القطع المعرفي المطلق لكلّ التّصوّرات اللاّمعقولة، منها الخرافات الموجودة في صميم الموروث العربي الإسلامي وفي بنية العقل العربي المعاصر، فهي لتزال تشوّه عاداتنا وآدابنا وأعرافنا وتصوّراتنا لحلّ مشاكلنا الرّاهنة، وفي هذا يقول:– ((**اجتاحت جماهير النّاس موجات من اللاّعقلانية الهيمانية، بل ربّما كانت هذه اللاّعقلانية مغرورة في طبائعها كألوان جلودها، تنفر ممّن يحاول إزالتها، وتميل مع من يزيدها في أنفسهم رسوخا، فجماهيرنا دراويش بالوراثة، فإذا عقل بعضهم كان ذلك قبسا دخيلا على طبع أصيل ولا عجب أن تروّج فيهم الخرافات والكرامات والخوارق بأسرع من رؤية البرق إذا لمع**)) ([3]) .

فالملاحظ، أنّ الاتّجاه اللاّعقلي في التّراث العربي الإسلامي كما يراه " زكي نجيب محمود " هو اعتماد أسلافنا الأوائل في بعض المواقف الفكرية والسّياسية على العاطفة والرّغبات والميول والمشاعر الذّاتية لا على المنهج العقلي في حلّ تلك المسائل، وهي تعبيرات ذاتية لا ترقى إلى مستوى الأحكام المنطقية (الواقعية أو الصّورية)، فهذه المواقف هي ذاتية لا يمكن أن نستفيد منها في حياتنا المعاصرة، لأنّها حالات وإدراكات ظرفية مباشرة، فوجبت القطيعة معها، لتحقيق نهضتنا المنشودة.

هكذا، نجد المفكّر "زكي نجيب محمود" وهو يوظّف المنهج الوضعي المنطقي في قراءته للتّراث، يفصل بين مواقف وأحكام فكرية وسياسية تعتمد على العقل، يمكن أن نحكم عليها بالصّدق أو الكذب، ويمكن توظيفها في حلّ مشكلات العصر. وبين مواقف وأحكام فكرية وسياسية أخرى تتميّز بكونها ذاتية ولا عقلية، هذه يجب إقصاؤها للبدء في تدوين عصر ثقافي جديد على حدّ تعبير "الجابري ".

لقد كان يهدف "زكي نجيب محمود" من عملية توظيف المنهج الوضعي المنطقي في قراءته العلمية للتّراث، إلى تجديد وتحديث هذا الأخير وعقلنته، ولحلّ إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر، كيف ذلك؟

---

[1]– زكي نجيب محمود، **المعقول واللاّمعقول في تراثنا الفكري**، مصدر سابق، ص. 400

[2]– زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، مصدر سابق، ص. 403

[3]– **المصدر نفسه**، ص. 163

يدعو "زكي نجيب محمود" إلى تجديد التّراث العربي الإسلامي وإلى تحديثه، وذلك من خلال دعوته إلى التّركيز على الجوانب العقلية وترك كلّ ما له علاقة بالشّطحات اللاّعقلانية منه، فكانت له دراسة علمية توقّف بواسطتها عند المعطيات الفكرية المعقولة، من مثل:- النّثر، حيث فن الصّياغة والبلاغة للّغة العربية الفصحى، فاللّغة في تصوّره، تمثّل ثورة كاسحة للرّواسب وهي أداة تواصل وتفاهم بين أفراد المجتمع، لذلك يجب على أبناء الأمّة العربية إذا أرادوا بلوغ مستوى من النّهضة والتّقدم أن يجيدوا من هذه الدّلالات الكلامية، لتحليل الإحساسات والأفكار الّتي تحملها، لأنّ هذا النّوع قد عني منذ زمن طويل بتحليل المعرفة الإنسانية، وتكوينها باستمرار لاستجلاء لحظة الوعي والإدراك وتحقيق الحضور التّاريخي للأمّة العربية، يقول في ذلك: -((**لست أتصوّر لأمّة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرّواسب، إلاّ أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللّغة وطرائف استخدامها، لأنّ اللّغة هي الفكر، محال أن يتغيّر هذا بغير تلك، فقد تسود العصر روح دينية صوفية، تبحث عن الغيب وراء الشّهادة، عن الخفاء وراء الظّهور، عن الثّابت وراء المتغيّر، عن المطلق وراء الجزئي النّسبي العام، عن البقاء وراء الفناء، فعندئذ ينعكس هذا كلّه على طريقة استخدام النّاس للّغة**)) ([1]). وعليه، فلتجديد الفكر العربي، لا بدّ من أن ننطلق من اللّغة باعتبارها أداة للتّفكير الجادّ و وسيلة للتّواصل بين الشعوب، أي:- نتحوّل من ثقافة اللّفظ إلى ثقافة العلم والتّقنية، الشرطين الضّروريين لكلّ نهضة.

ويضيف "زكي نجيب محمود" أنّه لتجديد الفكر العربي، لا بدّ من استخدام ملكة العقل في قراءة النّصوص التّراثية وفي حلّ مشكلات العصر بمنظار العقل والعقلانية، هذه الملكة العقلية توجد في صميم التّراث العربي. وإذا أردنا أن نحيا حياة فكرية تكون امتدادا طبيعيا لثقافة الأسلاف نربط فيها ماضينا بحاضرنا، يجب أن نواصل السّير على درب العقل والإحتكام إليه، حتّى نستطيع أن نتأقلم مع حضارة الغير بكلّ سلبياتها وإيجابياتها، والعقلانية هي نقطة البدء للنّهوض وللصّحوة.

هذا، خاصّة وأنّ للعقل وجوده الفعلي في التّراث، تجلّي في نظرة أسلافنا إلى العالم أو الكون نظرة عقلية خالصة، مثل طلب العلل المفسّرة لأوضاع اللّغة العربية، وإرجاع الأشياء الطّبيعية إلى عللها وأصولها الّتي تفسّرها، وفي عملية مزج الإنسان العربي بين النّظرة الصّوفية ومنطق أرسطو العقلي. وتظهر في العلوم وفي ميدان الأدب الّذي كان تصويرا للواقع المعيش.

نلاحظ، أنّ أسلافنا الأوائل كانت لهم وقفات عقلية خالصة، أمّا المشكلات الفكرية والسّياسية الّتي وقفت أمامهم كعوائق لا بدّ من تجاوزها، والعرب اليوم لا بدّ وأن يستفيدوا من التّراث العربي، بأن يتمثّلوا الوقفات العقلية دون إعادة وتكرار المشكلات القديمة نفسها، وفي هذا يقول "زكي نجيب محمود ":- ((**كان للعقل أعظم القيمة عند أسلافنا، فذلك ما ينبغي له أن يكون بين المعاصرين، لنقول أنّ الأمّة العربية واحدة، وتاريخها الفكري موصول بين الأوّلين والآخرين**)). ([2])

---

[1]- زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، المصدر السّابق، ص- ص. 205 - 206

[2]- **المصدر نفسه**، ص. 329

إنّ قراءة " زكي نجيب محمود " العلمية والنّقدية للتّراث، كان يهدف بها إلى حلّ "إشكالية الأصالة والمعاصرة" في الفكر العربي المعاصر، حلّ توفيقي يزاوج به بين الرّؤية التّراثية والرّؤية الحداثية. فإذا كانت الأصالة تدور حول الوجدان والعاطفة، فإنّ المعاصرة تدور حول العقل باعتباره الوسيلة المنتجة للعلم الّذي يحقّق النّهضة العربية، تتحدّد في مختلف العلوم الطّبيعية والرّياضية بتطبيقاتها:- في الفنون، في أنظمة الحكم، والتّعليم، وفي أنظمة الاقتصاد المأخوذة عن الغرب، وفي غيرها من وسائل العيش وفق الحضارة الغربية. وعن عملية استيعاب الماضي، فهي تتمّ وفق مجموعة من الشّروط، منها النّقد البنّاء وأخذ ما يتلاءم مع متطلّبات العصر، ففي هذا يقول: ((**نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا، يضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة**)) ([1]). وما نأخذه من التّراث هو أخذ مضمون النّص المنطقي والعقلاني وتجنّب عوامل الضّعف والإخفاق فيه ([*]). وعليه، فإنّ الأصالة (التّراث) والمعاصرة (الحداثة) في تصوّر "زكي نجيب محمود" هي الجمع بين العلم الممثّل لروح العصر والتّراث بعد نقده واختيار معطيات فكرية ومنهجية منه، للمساهمة في تقدّم المجتمعات العربية والإسلامية.

ما نستنتجه ممّا سبق ذكره، هو أنّ " زكي نجيب محمود " حاول أن يقدّم حلاّ فلسفيا علميا لإشكالية الأصالة والمعاصرة، رفعا لظاهرة التّخلف في المجتمعات العربية والإسلامية، وذلك بتطبيق المنهج الوضعي المنطقي في قراءته من جهة، وفي قراءته لمشكلات العالم العربي الإسلامي من جهة أخرى، منها: مشكلة التّراث.

بهذا المنهج، فصل بين معطيات معرفية معقولة يمكن توظيفها في حلّ مشكلات العصر، عن معطيات معرفية غير معقولة من تصوّف وسحر وغيرهما، هذه الّتي لا بدّ من القطيعة المعرفية الكلّية عليها بما أنّها معارضة للعلم وللتّقدم. ومنه، فعملية الفصل بين القضايا الّتي لها معنى(العلوم الطّبيعية والعلوم الإنسانية والرّياضية) عن الّتي ليس لها معنى (قضايا الميتافيزيقا خاصّة)، تعدّ شرطا أساسا لتوظيف كل ما هو منطقي، عقلي وعلمي في حلّ مشكلات العصر، وهي منهجية تبنّتها الفلسفة الوضعية المنطقية.

وكان يهدف من وراء ذلك، إلى محاولة التّوفيق بين الأصالة (التّراث) والمعاصرة (الحداثة)، لتحقيق النّهضة والإبداع في الفكر العربي المعاصر. ولكن، إلى أيّ حدّ كان هذا المشروع فلسفيا وعلميا، وليس إيديولوجيا ؟

لقد أنتقد " زكي نجيب محمود " بالإيجاب وبالسّلب من طرف بعض المفكّرين العرب، في آرائه النّهضوية والتّجديدية عامّة وفي منهجية توظيف المنهج الوضعي المنطقي في قراءته العلمية للتّراث خاصّة. من هؤلاء المفكّرين : المفكّر " محمد علي أبو ريان " الّذي قدّم انتقادات لاذعة إلى الوضعية المنطقية والمناصرين لها في الوطن العربي ([**])، فهو يرى أنّ: "**الوضعيين المنطقيين بادّعائهم أنّ المشكلات الفلسفية الصّعبة والمعقّدة ترجع بالدّرجة الأولى إلى اللّغة، فإنّ ادّعائهم وافترائهم هذا ينطوي على قدر كبير جدّا من التّبسيط المنحلّ والسّطحية المغرقة والسّاذجة الّتي تسقط من حسابها، عن عمد تاريخ الفكر**

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص. 18

([*]) – والمتمثّلة في المعطيات الفكرية غير المعقولة المشار إليها سابقا.

([**]) – من أمثال : " زكي نجيب محمود" و عبد الرّحمن مرحبا ".

الإنساني للفلاسفة، إذ الفلسفة الحقّة تسبق العلم، وتقدَم له الفروض المثمرة وترسم له طريقة البحث>> ([1]). والمفكّر "محمّد عبد الهادي أبو زيد " الّذي رأى أنَّ موقف الوضعية المنطقية من الفلسفة غير صالح، لأنّها تحاول أن تضيّق مجال المعرفة إلى أقصى حدّ، ولا تؤدي إلاّ إلى معرفة سطحية وناقصة . بالإضافة إلى أنّها تحاول هدم الفلسفة المثالية وهدم الميتافيزيقا، وهذا محاربة الإيمان بوجود الله تعالى وبكلّ ما يتجاوز عالم الحسّ من حقائق متعالية ومفارقة للطّبيعة! .

أمّا الأستاذ "على حسين الجابري" ، ففي تقييمه للمفكّر العربي "زكي نجيب محمود" وهو يطبَق فلسفة الوضعية المنطقية في قراءته للتّراث وللواقع العربي المعيش، بيّن وجود نوع من الخطأ الحضاري والمأزق الفكري الّذي وقع فيه هذا المفكّر العربي، عندما حاول إسقاط النّظرة التّجريبية المتطرّفة ذات مميّزات حضارية خاصّة بالمجتمعات الغربية لها شروطها وتاريخها وثقافتها الخاصّة بها، والمختلفة تماما عن المجتمعات العربية الّتي لها هي الأخرى ظروفها الحضارية وشروط وجودها وثقافتها وعقليتها العربية الخاصّة بها، والّتي لم تكن مستعدَة وجاهزة حضاريا لفهم واستيعاب وتبنّي هذه النّظرة التّجريبية العلمية ، أي : الوضعية المنطقية. ([2])

كما انتقد المفكّر العربي "محمّد عابد الجابري" فكر "زكي نجيب محمود " حول خطابه النّهضوي التّجديدي كمشروع للنّهضة العربية والإسلامية، فقد تساءل عن طبيعة العقل الّذي وظّفه في قراءته للتّراث:-هل هو العقل الّذي تتضمّنه الوضعية المنطقية باعتباره يكتسي صبغة علمية منطقية خالصة ؟ أو العقل كتجربة غربية أجنبية تبنّاها في قراءة التّراث وتصنيفه وإظهار الجانب المعقول منه ؟إنّ النّتائج الّتي انتهى إليها محكومة المقدّمات، فهو يبحث عن النّتيجة هنا وهنالك من مكتسبات التّراث إلى أن وجدها، وفي هذا إسقاط لمفهوم العقل الوضعي المنطقي في التّراث من دون عملية التّبيئة لخصوصية الثقافة العربية الإسلامية!

---

[1] - محمّد علي أبو ريان، **الفلسفة ومباحثها**، (دار الجامعات المصرية، ط3، 1974 م) ، ص- ص. 198، 199

[2] -منوّر قيروان، **الخطاب التّجديدي في الفكر العربي المعاصر**، -زكي نجيب محمود نموذجا-، رسالة دكتوراه غير منشورة،(السّنة الجامعية: 2003م-2004م، جامعة الجزائر، بوزريعة)، ص. 243

-قائمة المصادر والمراجع:

أوّلا-المصادر:

[1] - زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، (دار الشّروق، القاهرة، مصر، سنة 1993م).

[2] - ــــــــــــ، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، (دار الشّروق، مصر، ط3، 1402هـ - 1982 م).

[3] - ــــــــــــ، **هموم المثقّفين**، (دار الشّروق، القاهرة، ط1، سنة 1981 م).

[4] - ــــــــــــ، **قيم من التّراث**، (دار الشّروق، بيروت، ط1).

[5] - ــــــــــــ، **موقف من الميتافيزيقا**، (دار الشّروق، القاهرة، ط1 + 2، 1403 هـ / 1983 م) .

[6] - ــــــــــــ، **موقف من الميتافيزيقا**، (ط1، دار الشروق، 1414هـ/1993م).

[7] - ــــــــــــ، **المعقول واللاّمعقول في تراثنا الفكري**، (دار الشّروق، ط3، 1981م/1401هـ).

[8] - ــــــــــــ، **المنطق الوضعي** ، ج1، من مقدّمة الطّبعة 03، (ط4، 1965،مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، سنة 1965م)،

ثانيا-المراجع:

[1] - لطفي بركات، **فلسفة الوضعية المنطقية والتّربية**، (دار النّهضة العربية ، بيروت، 1967).

[2] - هانز رايشنباخ، **نشأة الفلسفة العلمية**، تر: فؤاد زكريا، (دار الوفاء لدنيا الطّباعة و النّشر، ط1 ، الإسكندرية ، سنة 1967).

[3] - محمّد علي أبو ريان، **الفلسفة ومباحثها**، (دار الجامعات المصرية، ط3، 1974 م).

ثالثا: الرّسائل الجامعية:

[1] - منوّر قيروان، **الخطاب التّجديدي في الفكر العربي المعاصر**، -زكي نجيب محمود نموذجا-، رسالة دكتوراه غير منشورة، (السّنة الجامعية: 2003م -2004م، جامعة الجزائر -02-).

-نصوص تطبيقية:

النّص الفلسفي -01-

" لقد كانت لأسلافنا وجهة نظر فلسفية تميّزوا بها، وأمّا نحن-في هذا العصر-فيبدو أنّ النّقل عن التيارات الفلسفية في أوروبا وأمريكا، قد شغلنا، حتى لم يعد أمامنا فراغ نفكّر فيه لأنفسنا، وبطريقتنا الخاصة، وها أنذا أطرحه اليوم سؤال: هل من سبيل إلى إنتاج فلسفي عربي أصيل؟...وأما نحن، فقد تجد منّا نصيرا لهذه الفلسفة أو نصيرا لتلك، ممّا تعجّ به أوروبا وأمريكا، وبرغم اجتهادنا المتكرّر في حسن الهضم، وجدّة العرض، فما نزال بعيدين عن أن يكون بين أيدينا ما نقدّمه إلى أنفسنا وإلى العالم، على أنّه فلسفة عربية خالصة، تعبّر عمّا يدور في أخلادنا حيال ما يعرض للعالم اليوم من مشكلات.

...وأمّا نحن في عصرنا، فقد نشأت لنا صراعات فكرية جديدة، تولّدت عن ظروف العصر ومناخه، فكان لابدّ لنا من وقفة إزاءها. وأهمّ تلك الصّراعات الفكرية التي عانيناها منذ أوّل القرن الماضي، لا نزال نعانيها في حدّة، هي طريقة اللّقاء التي نوائم فيها بين علوم حديثة، شاءت تطوّرات التاريخ أن تظهر في أوروبا وأمريكا وكان لزاما علينا أن نتقبّلها كما هي، أو على الأقلّ، أن نتقبّل منها ما نحن قادرون على متابعته، بما لدينا من إمكانيات تعليمية وعلمية ومعملية، أقول أنّ أهمّ الصّراعات الفكرية التي نعانيها، منذ اتّصلت الأواصر بيننا وبين الغرب الحديث، هي طريقة اللّقاء الحديث التي نوائم فيها بين تلك العلوم الحديثة من جهة، وبين تراثنا الفكري من جهة أخرى."

زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص-ص.266، 267

النص الفلسفي-02-

" أمّ المشكلات في حياتنا الفكرية هي محاولة التّوفيق بين تراث الماضي وثقافة العصر، في الماضي تتكوّن الشخصية الفريدة التي تتميّز بها أمّة من أمّة، ومن الحاضر تستمدّ عناصر البقاء والدّوام في معترك الحياة، فالأمة العربية عربية بما قد ورثته عن الأسلاف من عوامل، أهمّها اللغة والعقيدة ومواضعات العرف، وكذلك نقول: إنّ الأمّة العربية قد استطاعت الصّمود في دوامات هذا العصر الجارفة العنيفة، بمقدار ما استطاعت أن تساير حضارة العصر في وسائله وتصوّراته، وإنّها لتقع بين ماضيها وحاضرها في مأزق حرج، فإذا هي اقتصرت-من جهة-على فكر الماضي وطرائق عيشه ووجهة نظره، جرفها الماضي في تياره، لأنّ له من الوسائل المادّية مالا قبل لها بدفعه، وإذا هي اقتصرت-من جهة أخرى-على الحاضر وعلمه وفنّه وسائر معالمه، ضاعت ملامح شخصيتها، وانطمست فرديتها، ولم يعد لها وجود، فهل من سبيل إلى التقاء الطرفين في مركّب واحد، يزيل ما بينهما من تباين وتضاد، ويؤلّف بينهما في نسيج ثقافي متّسق منسجم، يكون هو ما نطلق عليه اسم الثقافة العربية المعاصرة؟ ذلك هو السّؤال الذي ألقي في حياتنا الفكرية منذ قرن أو يزيد، والذي كانت محاولة الإجابة عنه إجابة مقنعة هي ميدان الصّراع بين المفكّرين بعامة، ورجال الفلسفة من هؤلاء المفكّرين بخاصّة."

زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية**، ص.41

النص الفلسفي–03–

"...سنحاول في الفصول الآتية أن نستعرض مشاهد من أمثال هذه المواقف اللّامعقولة في تراث أسلافنا، لنتبيّن كيف جاءت حياتهم مزيجا من معقول وغير معقول، ولنعلم أنّه من قبيل الإسراف في القول أن نصفهم بهذا وحده أو بذاك وحده، وكلّ ذلك تهيئة للصّورة التي تمكّننا من الحكم لأنفسنا بماذا يصلح أن يكون همزة الوصل بين ثقافتنا العصرية وثقافتهم، ولا بأس هنا من تكرار ما قد ذكرته في مناسبات أخرى، هو أنّ الجانب العقلي وحده هو الذي يصلح للاستمرار بين ماض وحاضر، وأمّا حالات الوجدان وما يدور مداره فهي مقصورة دائما على أصحابها، لا يجوز نقلها من فرد إلى فرد، ودع عنك أن ننقلها من جيل إلى جيل، اللهمّ إلّا إذا كان التعبير عن تلك الحالات هو ممّا نفذ صاحبه من الحالة الفردية الخاصة إلى حقيقة الإنسان أينما كان، كما يحدث كثيرا في الشعر العظيم والفن العظيم، وها هنا يتساوى –أو يكاد يتساوى–في أعين الحاضرين كلّ تراث إنساني نفذ أصحابه إلى صميم النفس الإنسانية لا فرق في ذلك بين تراث عربي وغير عربي، فالتراث اليوناني مثلا يكون لغيرنا ولنا، كما يكون التراث العربي لنا ولغيرنا على حدّ سواء، وأمّا ما يميّزنا عن سوانا–في ماضينا وفي حاضرنا–إذا أردنا أن يكون بين الحاضر والماضي تيار حيوي واحد، فهو فيما أظنّ نوع المشكلات وطرائق حلّها، وذاك أدخل في باب العقل كما رأينا..."

زكي نجيب محمود، **المعقول واللّامعقول في تراثنا الفكري**، ص–ص.373، 374

3: قراءة في مشروع "محمّد أركون".

أوّلا: نقد العقل الإسلامي.

–مقدّمة:

يعتبر مشروع المفكّر "**محمّد أركون**"* مشروعا نقديا شاملا، يدرس شروط صلاحية كلّ المعارف الّتي أنتجها العقل الإسلامي بما فيه تلك المرتبطة بتأويل النّص الدّيني(القرآن والسّنة). وهو مشروع فلسفي عقلاني نقدي من شأنه أن يحقّق النّهضة في المجتمعات العربية والإسلامية على غرار المشاريع الفلسفية العربية الأخرى ذات الطّابع العقلاني والنّقدي. إنّه مشروع يندرج ضمن تأسيس الحداثة الفكرية العربية، الشّرط الضّروري لتحقيق النّهضة في العالم العربي والإسلامي.

إنّ الطّريق إلى تحديث الفكر الإسلامي المعاصر والثّقافة العربية يمرّ حتما عبر العلوم الإنسانية والاجتماعية كما تشكّلت في الغرب، ومن خلال الطّفرات المعرفية والثّورات الإيبستيمولوجية الّتي حقّقتها في حقول معرفية مختلفة، فالمفاهيم والتّصوّرات والمناهج الّتي ارتبطت بعلوم الإنسان والمجتمع، هي الآليات الإجرائية في كلّ قراءة جديدة للفكر الإسلامي. هذا ما حاول "أركون" القيام به في عمليته التّحليلية والنّقدية للتّراث الإسلامي عامّة وللنّص الدّيني خاصّة من خلال قراءته التّأويلية والإنسانية له.

لذلك، سنحاول أن نبيّن في هذا العنصر رؤية "**محمّد أركون**" العلمية والنّقدية للإسلام فيما يعرف بالإسلاميات التّطبيقية، من خلال توظيفه لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في قراءته العلمية للخطاب الإسلامي عبر تاريخه الطّويل. خاصة وأنّ هذه المحاولة الأركونية تعدّ في نظرنا قراءة للخطاب الإسلامي قراءة علمية إيبستيمولوجية وتاريخية، حلاّ لمشكلة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر خاصّة، ولإشكالية المشروع النّهضوي عامّة.

لتوضيح ذلك، سنركّز على كيفية قراءته للإسلام عبر تاريخه الطّويل منذ نزول القرآن(مرحلة الوحي) إلى المرحلة التّاريخية العربية المعاصرة خاصّة، وذلك بمحاولة توظيف مناهج ومفاهيم علوم الإنسان والمجتمع في هذه القراءة، ساعيا بذلك إلى إعطاء صورة تاريخية وواقعية وعلمية عن الإسلام بتحويله من تصوّر سياسي إيديولوجي إلى تصوّر علمي (من الإسلاميات التّقليدية إلى الإسلاميات التّطبيقية). وفي هذا السّياق المنهجي والمعرفي، لنا أن نطرح السّؤال الفلسفي التّالي:**– كيف طبّق "أركون" مفاهيم**

---

* "**محمّد أركون**" (1928- 2010م). مفكّر جزائري/ فرنسي معاصر. ولد في قرية تاوريرت ميمون بلدة بني يني جبال جرجرة. قضى فترة الدّراسة الإبتدائية بالمنطقة نفسها والثانوية بوهران، كانت دراسته الجامعية بكلّية الآداب، جامعة الجزائر، ثمّ في السّوربون بباريس. تحصّل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة السّوربون عام 1968م. مابين 1961-1991 م عمل أستاذا بجامعة السّوربون و أستاذا زائرا في الجامعات الأمريكية و الأوروبية. و منذ عام 2000م عمل مستشارا علميا للدّراسات الإسلامية في مكتبة الكونغرس في واشنطن. كما عمل أستاذا متقاعدا في السّوربون. و عضو في مجلس إدارة معاهد الدّراسات الإسلامية في لندن منذ 1993م، المدير العلمي لمجلّة" أرابيكا" منذ عام 1980م. كما اشتغل عضو مجلس إدارة في عدّة هيآت علمية. و عن مؤلّفاته، فهي تندرج ضمن مشروع "نقد العقل الإسلامي" و هو مشروع تاريخي و أنثروبولوجي، منها: **الفكر العربي**(1979م)، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**(1986)، **العلمنة والدّين**(1990)، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**(1997)، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، **وقضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف نفهم الإسلام اليوم؟**

ومناهج علوم الإنسان والمجتمع في قراءته للخطاب الإسلامي، متجاوزا بذلك القراءة الإستشراقية لهذا الخطاب؟ وما هي أهمّ النّتائج الّتي توصّل إليها على المستوى المعرفي والمنهجي من خلال هذه التّطبيقات؟

يقوم "أركون" في مشروعه النّقدي بتحليل وتفكيك بنيات الفكر الإسلامي بغية إدراك طرق تشكّله واشتغاله وطرق إنتاجه للمعرفة، والّذي أطلق عليه اسم **"الإسلاميات التّطبيقية"**. وفي ذلك وظّف العديد من مفاهيم ومناهج علوم الإنسان والمجتمع لتحليل الخطاب الإسلامي (منه الدّيني)، والكشف من خلالها – في هذا الفكر– عن مناطق المفكّر فيه واللاّمفكر فيه والمستحيل التّفكير فيه، الّتي وضع حدودها النّظام المعرفي الأرثوذكسي ذو السّياج الدّوغمائي المغلق، وذلك كلّه بعد مقاربة الحدود الماهوية للإسلاميات الكلاسيكية وأسسها النّظرية والمنهجية الّتي انتقدها **"أركون"** بغية تجاوزها.

1: مفهوم الإسلاميات الكلاسيكية.

يعرّف "أركون" الإسلاميات التّقليدية بكونها: "**خطاب غربي حول الإسلام، أو بالأحرى هي خطاب من وضع غربي يهدف إلى تطبيق العقلانية على الإسلام** [1]. ، وهو ينتقدها بسبب حصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال التّراكمات النّصية الفقهية الّتي أنتجها الفقهاء المسلمون إنتاجا منمذجا ومشروطا ومؤطّرا بإطارات إيديولوجية رسمية متباينة، وقائمة على مبدأ الانتقاء في التّعامل مع الفكر الدّيني، دون أن تقوم بتحليل هذه النّصوص المنتجة وتفكيك بنياتها من أجل الكشف عن الغائب فيها، وعن اللاّمفكر فيه والمستحيل التّفكير فيه، والّذي تمّ إهماله وتهميشه من قبل العقل الأرثوذكسي ذي السّياج الدّوغمائي المغلق وأنظمته وممثّليه من هؤلاء الفقهاء سواء في بعده السّيميائي أو الشّفاهي أو المكتوب، وذلك كلّه بذريعة التزام الموضوعية في التّعامل مع الإسلام، والنّتيجة الّتي ترتّبت عن التّعامل الفقهي واللّغوي والإستشراقي للإسلام، هي وقوع علماء الإسلاميات الكلاسيكية في بعض الأخطاء المنهجية والمعرفية، منها إهمال وتهميش مستوى التّعبير الشّفاهي للإسلام، تهميش المعاش غير المكتوب حتّى عند الشّعوب الإسلامية الّتي تعتمد الكتابة، إهمال المعاش الإسلامي غير المكتوب والمعتمد على مبدأ الحكي، مثل "الدّروس الملقاة في المدارس و المساجد"، إهمال وتهميش ثلّة من المؤلّفات المنتجة حول الإسلام، كالمؤلّفات الشّيعية والإباضية، مع الاهتمام في المقابل بالنّصوص السّنية الأرثوذكسية المرتبطة بالنّظام المعرفي الرّسمي وبإيديولوجيته الّتي فرضت سلطتها منذ661م، وما فتئت تفرضها على الفكر الإسلامي حتّى الآن. إهمال مختلف الأنساق والأنظمة السّيميائية فوق –لغوية والأنثروبولوجية الّتي أسهمت في تشكيل الحقل الدّيني وما يرتبط به من طقوس، وذلك مثل: الميثولوجيات والشّعائر الدّينية وبنى القرابة والبنى الاجتماعية وغيرها. ثمّ إنّ قراءة الإسلاميات التّقليدية للظّاهرة الدّينية مبنية على المنهج الفيلولوجي الوصفي وعلى النّزعة العقلانية الوضعية لم تعد قادرة على استكناه هذه الظّاهرة، وذلك بقراءتها قراءة تنفتح على مناهج علوم الإنسان والمجتمع، فلم تعد قراءة

[1] – Mohamed Arkoun, **pour une critique de la raison islamique** , Maisonneuve et la rose ; paris ; 1982, p.43

لغوية وسيميائية وأنثروبولوجية واجتماعية ونفسية وحتّى تاريخية. وهو الأمر الّذي حاول "أركون" تأسيسه وبلورته في مشروع فكري شامل سمّاه "الإسلاميات التّطبيقية".

يصطلح "أركون" على الإستشراق باسم "الإسلاميات التّقليدية" ويصفها تارة بمنهج فقه اللّغة، أو اللّسانيات الأرثوذكسية. ويقوم بتصنيف الأدبيات الإستشراقية الّتي تمثّل الإسلاميات التّقليدية إلى ثلاثة أصناف بهدف بيان دوافع البحث الإستشراقي. أمّا الصّنف الأوّل فهو مجموعة من المؤلّفين الخاضعة معرفيا لوجهة النّظر المسيحية وإنّهم بذلك يبالغون في أهمّية العامل الدّيني ويرسّخون الأبعاد الإيديولوجية والجدالية للأدبيات البدعوية الإسلامية، إنّهم ينقلون مصطلحات هذه الأدبيات إلى اللّغات الأجنبية مثل مصطلح الأرثوذكسية، الأمّة، السّنة، الشّيعة والخوارج دون أيّ تفكيك لها أو إلقاء نظرة نقدية عليها. ويعلّق "أركون" على هذا الصّنف بكونه يجد انتعاشا كبيرا في الخطابات الإسلامية الّتي تملأ المجتمعات العربية. وهم المستشرقون المسيحيون الّذين يواجهون فلسفات الإلحاد والمادّية.

أما الصّنف الثّاني، فهو مجموعة من المؤلّفين يتركون المجتمعات نفسها تتحدّث ويتوقّفون عند تحليل القوى الاجتماعية المتنافسة دون أن يتراجعوا عن فكرة أولوية الاستلهام الدّيني أو عن هيمنة الأرثوذوكسية أو عن الفكرة الدّوغمائية الّتي تقول بأنّ الإسلام لا يفصل بين الرّوح والزّمن. [1]

في حين يتحدّد الصّنف الثّالث في الإستشراق الماركسي، حيث يوجد حسب "أركون" عدد قليل من الباحثين الّذين يطبّقون المنهج الماركسي(أو المصطلحات الماركسية) في دراسة المجتمعات الإسلامية، ويرجع السّبب في ذلك إلى الرّقابة الرّسمية والرّقابة الذّاتية الّتي تأتي من الجانب الإسلامي والمنبت الاجتماعي والثّقافي لمعظم المستشرقين الغربيين[2]، وهذا الصّنف يركّز على العامل المادّي في دراسته للإسلام، وذلك عكس الصّنف الأوّل الّذي يركّز على العامل الرّوحي، وهم المثقّفون اليساريون المتعاطفون مع العالم الثّالث.

يتعامل "أركون" مع معطيات الإستشراق بحسّ نقدي فيبرز حدود البحث الإستشراقي، وقصور مناهجه، وانغلاقه على موضوعاته دون انفتاح على كشوفات علوم الإنسان والمجتمع، مثل اعتماده على منهج فقه اللّغة السّائد في القرن 19م، ويدعو إلى ضرورة أن يصبح: **"الاستشراق جزءا لا يتجزّأ من البحث العلمي المعاصر، وأن يلحق بركب التّجديد المنهجي والمفهومي الّذي حصل في ربع القرن الماضي. فلا يعقل أن يظلّ منغلقا على نفسه وراضيا بمنهجية القرن التاسع عشر ورافضا الانفتاح على الثّورة المنهجية والإبستيمولوجية الّتي شهدتها العلوم الإنسانية منذ السّتينات وحتّى اليوم"**[3]، فالبحث الإستشراقي في تصوّره يتجاهل النّقد الإيبستيمولوجي للإسلام الّذي يشترط اعتماد مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية (المنهج

---

[1] – محمّد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدّار– البيضاء، ط2، 1996)،

[2] – **المصدر نفسه**، ص.205

[3] – محمّد أركون، **قضايا في نقد العقل الدّيني، كيف نفهم الإسلام اليوم**، (ترجمة هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، ط3، 2004م)، ص.130

التّاريخي، الألسني، السّيميائي وغيرها)، ويكتفي بالمنهجية الفيلولوجية (الفقهية)، لأنّ هذه المنهجية هي منهجية وضعية تهتمّ بالّذي حدث تاريخيا، وتهمل كلّ ما هو خيالي وعجيب وأسطوري، أي أنّها لا تأخذ بمعطيات علم النّفس التّاريخي.

إلى جانب ذلك، إنّ المنهجية الإستشراقية تهتمّ بالتبحّر الأكاديمي وجمع المعلومات، دون الاهتمام بأركيولوجيا المعرفة وتعرية المسلّمات الضّمنية الّتي تحكم الفكر الإسلامي، فما كان يهمّ المستشرقين هو الإسلام الكلاسيكي والنّصوص التّمثيلية الرّسمية الّتي تمثّله، مع إقصاء نصوص المجموعات الدّينية الأخرى (شيعية، إباضية...) والسّياسية المعارضة.

ثمّ إنّ المنهجية الإستشراقية تتميّز بهوسها في "**البحث عن أصول الكلمات، وعن أصول الأفكار أو تسلسل نسبها عبر العصور من أقدمها حتّى اليوم، وتنسى السّياق الحيّ للمجتمعات الّتي انتشرت فيها هذه الأفكار حيث تختزل القرآن في مجرّد المصادر التّوراتية والعبرانية وذلك على حساب إبداعيته الأدبية و الرّوحية**"[1]، **بمعنى أنّ البحث الإستشراقي يتّجه إلى تحديد المعنى الأصلي الإيتمولوجي لكلمة ما، أي المعنى الحرفي والقاموسي، فهو يركّز على أحادية معنى النّص عكس العلوم الإنسانية بمكتسباتها المختلفة الّتي تهتمّ فقط بالمعنى الأصلي(الحرفي)، وإنّما تهتم أيضا بالمعاني الحافّة أو المحيطة. إنّ الإسلاميات التّقليدية لا تنفتح على المنهج التّعددي بل ظلّت حبيسة التّاريخانية والنّزعة الفيلولوجية، فعلم الإسلاميات لا ينفتح إلاّ بخجل واستحياء على المكتسبات الغنيّة بعلم الإنسانيات والتّاريخ المقارن والأنثروبولوجيا (علم الإناسة) وأركيولوجيا المعرفة...إلخ**[2]. وحتّى الممارسة العلمية للمسلمين في قراءتهم للإسلام لا تزال في نظر "أركون" تحت مستوى علم الإسلاميات الغربي، أي أنّهما يقفان بعيدا عن النّظام الجديد للمعرفة. ولكن على الرّغم من هذه الانتقادات الّتي وجّهها "أركون" للإستشراق (الإسلاميات التّقليدية)، إلاّ أنّه لا ينفي قيمة مكتسباته وإنجازاته العلمية على مستوى المنهج، مثلما هو الحال مع جهود رواد الإستشراق من أمثال "يوليوس فيله" ، "هوبير غريم" و"تيودور نولدكه".

ولئن كان يعيب "أركون" على الدّراسات التّقليدية(الإستشراق) في مسألة المنهج المعتمد في دراسة الإسلام، فإنّه يأخذ بنتائج الدّراسات الإستشراقية على أنّها مسلّمات صحيحة يجب تطبيقها، فمن أهمّ المسائل الإستشراقية الّتي يركّز عليها مسألتين هما: التّسلسل الزّمني للسّور وللآيات، ثمّ ترتيب وتنظيم مجموع عبارات ونصوص الوحي. فهو يدعو إلى إنجاز تصنيف كرونولوجي أي زمني للسّور وللآيات القرآنية من أجل العثور على الوحدات اللّغوية الأولى للنّص الشّفهي[3]، وإعادة كتابة التّاريخ الحقيقي للقرآن، أي إلى تحقيق القرآن من أجل التّوصّل إلى قراءة تاريخية أكثر مصداقية لهذا النّص.[4]

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص259

[2]- محمّد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**، (ترجمة هاشم صالح، (دار السّاقي، بيروت، ط1، 1999م)، ص.51

[3]- محمّد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، المصدر سابق، ص.143

[4]- محمّد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**، المصدر السابق نفسه، ص.44

إنّه لا يمكن إعادة كتابة التّاريخ الحقيقي للقرآن في نظر المستشرقين إلّا من خلال ترتيب تاريخي جديد للسّور، لأنّنا حسب "أركون": لا نزال نعيش حتّى الآن على فكرة أنّ كلّ سورة ترتبط بوحدة أصلية نصّية يمكن وصفها بالمكّية أو المدنية. إنّ الحقيقة أكثر تعقيدا من ذلك بكثير، وينبغي علينا التّفحّص واستخدام معايير شكلية(من نظم وبنية نحوية ومفردات) وموضوعات تاريخية من أجل كشف وحدات نصّية أخرى داخل السّور المكّية[1]، و إذا تحقّق هذا الأمر، فإنّنا نجد أنفسنا أمام ترتيب جديد للسّور القرآنية.

مقابل هذا، يقترح "أركون" مشروع **"الإسلاميات التّطبيقية"** ليتجاوز النّقائص المعرفية والمنهجية والإيديولوجية في "الإسلاميات التّقليدية الغربية" أو الإستشراق، و هو يصف خطابه بأنّه خطاب علمي يستقي رؤيته وأدواته وتقنياته من الإنجازات الّتي دشّنتها العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في الفكر الغربي، وأنّه خطاب يحدث قطيعة إيبستيمولوجية عن الخطاب الإسلامي الكلاسيكي المعاصر. هذا ما سيتّضح في العنصر الموالي:-

2: مفهوم الإسلاميات التّطبيقية.

يريد "أركون" دراسة الإسلام (بما فيه الظّاهرة القرآنية) دراسة علمية/ حداثية ونقدية مقارنة بما حصل مع الدّيانة المسيحية، فالإسلاميات التّطبيقية تتميّز بطابعها العملي(التّطبيقي) وليس النّظري التّجريدي، فهو يوظّف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسته العلمية للإسلام، منها: المنهج التّاريخي والمنهج الأنثروبولوجي والمنهج المقارن مع الأديان الأخرى لتحقيق التّوافق بين الدّيانات (المسيحية، الإسلام واليهودية). والهدف من ذلك، هو تجديد الفكر الإسلامي(منه الفكر الدّيني) على غرار ما حصل في الفكر الدّيني المسيحي.

ولئن كانت الإسلاميات التّقليدية تدرس الإسلام بصفته نظاما من الأفكار التّجريدية المزوّدة بحياتها الخاصّة وكأنّها جواهر جامدة لا تتغيّر ولا تخضع للتّاريخية، فإنّ الإسلاميات التّطبيقية تدرس الإسلام باعتباره ظاهرة دينية معقّدة من خلال علاقتها بالعوامل النّفسية والتّاريخية والاجتماعية والاقتصادية. لذلك تستخدم المناهج التّالية:- التّحليل النّفسي، علم النّفس الفردي والجماعي، علم التّاريخ، وعلم الاجتماع. فما نلاحظه، أنّ الإسلاميات التّطبيقية هي أكثر طموحا من حيث الانفتاح المعرفي أو الإيبستيمولوجي أو المنهجي مقارنة بالإسلاميات التّقليدية، **فما هو موضوعها؟ وما هي مهامها؟**

يبني "أركون" مفهوم الإسلاميات التّطبيقية" على قياس الأنثروبولوجيا التّطبيقية الّتي تعدّ علما نظريا للتّطبيق يستند إلى ثلّة من المعارف بغية الوصول إلى نتائج علمية دقيقة، وهي: **"مشروع فكري ذو طموح منهجي متعدّد يقترحه علينا "أركون" لإعادة قراءة التّراث الإسلامي قراءة علمية بما فيها القرآن والحديث والسّيرة النّبوية والنّصوص المفسّرة الكبرى"**)[2]. يتمثّل الموضوع الرّئيسي للإسلاميات التّطبيقية عند "أركون" في العقل الإسلامي وفي أبعاده المختلفة والمتجلّية في مختلف المنعطفات

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص. 45

[2] -أحمد بوعود، **الظّاهرة القرآنية عند محمّد أركون**، (منشورات الزّمن، سلسلة شرفات، العدد 28، ط1، سنة2010 م)، ص.73

(*)- مثل موضوع خلق القرآن، وتاريخية الخطاب القرآني/ الظاهرة القرآنية تشكّلها، التعبير الشفهي للإسلام و المعيش والمحكي...

التّاريخية، وهو عقل شرع في التّشكّل منذ أن حلّ اللّوغوس الإلهي في العقل البشري بواسطة ظاهرة الوحي. كما تتأسّس على الخطاب القرآني بوصفه حاملا لدلالة عقلية معيّنة. ويهدف "أركون" من اشتغاله على هذا العقل بالدّراسة والتّحليل والنّقد والتّفكيك، إلى الكشف عن بنياته وطرائق اشتغاله، وكذا الكشف عن مناطق اللاّمفكّر فيه والمستحيل التّفكير فيه(*) الّتي همّشها العقل الأرثوذوكسي الدّوغمائي المغلق والموجّه بواسطة إيديولوجيا السّلطة الحاكمة وابستيميته المهيمنة.

تهدف الإسلاميات التّطبيقية إلى إعادة ربط الظّاهرة الدّينية بمسارها التّاريخي داخل المجتمعات الإسلامية لإضفاء الحيوية على الإسلام بوصفه دينا وتراثا فكريا لهذه المجتمعات[1]. وإلى تخليص العقل الإسلامي من مسلّمات القرون الوسطى الّتي مازال يعيد إنتاجها، والّتي تتجسّد في الخلط بين البعد الأسطوري للخطاب القرآني والبعد التّاريخي العقلي، وفي استمرارية هيمنة التّصوّر التّيولوجي والميتافيزيقي للأرثوذوكسية الدّوغمائية الّتي ما فتئ يجيّش المخيال الجماهيري بتمثلّات مغلوطة ومتصلّبة، من خلال تأكيده أفضلية المؤمن وقوّته ورفعه أمام غير المؤمن وأفضلية المسلم على الكافر، وتأكيده أيضا قداسة اللّغة وقداسة المعنى القرآني المرسل من طور المتعالي والفوق تاريخي.

وتهدف الإسلاميات التّطبيقية أيضا إلى دراسة الفكر الإسلامي بوصفه فعّالية علمية تهدف إلى استبدال الموقف المقارن للأديان المسّيس لما يمكن تسميته ب"الخطاب النّبوي"، بالتّراث الافتخاري والهجومي على الدّيانات الأخرى، وذلك بعد تجريد هذا الفكر من نزعة المركزية الدّينية الّتي رسّخها الموقف الأرثوذوكسي في الفكر الإسلامي. وتهدف كذلك إلى دراسة الفكر الإسلامي بوصفه فعّالية متضامنة مع الفكر المعاصر له، حيث تهدف إلى تأسيس الأنثروبولوجيا الدّينية الّتي ستمكّن من تخليص القرآن الكريم من صفات الجمود والقداسة الّتي جعلته متعاليا على التّاريخ، وذلك بممارسة النّقد التّاريخي المقارن، التّحليل اللّساني التّفكيكي، والتّأمل الفلسفي المساهم في بناء علوم الإنسان والمجتمع على النّص القرآني المسّيس الرّئيسي للفكر الإسلامي كلّه عبر تاريخه الطّويل. هذا ما سيتّضح من خلال مناهج الإسلاميات التّطبيقية.

3: مناهج الإسلاميات التّطبيقية.

تتبيّن مناهج الإسلاميات التّطبيقية من خلال توظيف "أركون" لمختلف مناهج ومفاهيم علوم الإنسان والمجتمع في قراءته التّأويلية للنّص الدّيني من خلال بعض سوره (التّوبة والكهف والفاتحة)، وذلك بدراسته دراسة تاريخية وأنثروبولوجية وألسنية، وسيميائية، على اعتبار أنّ الحداثة في الفكر العربي لن تتمّ إلاّ بعملية نقد النّص الدّيني على غرار ما حصل في الفكر الغربي.

إنّ عملية نقد النّص الدّيني هي محاولة قراءته قراءة تأويلية وإنسانية. ويعني التّأويل في فكر "أركون" قراءة جديدة للتّراث الإسلامي(بما فيه القرآن والسّنة) بالاستعانة بأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، وهي قراءة علمية تحقّق فهما جديدا للفكر الإسلامي مختلف عن أنماط الفهم وأشكال القراءات السّابقة، خاصّة القراءة الأرثوذوكسية له، ويبحث عن تاريخية الفكر العربي الإسلامي. تتمثّل هذه الآليات والأدوات المستخدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية في التّمييز بين الفكر الأسطوري

[1]- عبد المجيد خليقي، "**الإسلاميات التّطبيقية ومهام العقل الإستطلاعي**"، **مجلة الأزمنة الحديثة**، أكتوبر 2011م، عدد مزدوج 3 -4، ص. 111

والفكر العقلاني، والكشف عن دور المخيال و وظائفه النّفسية والاجتماعية ومعرفة البعد الإيبستيمولوجي للمجاز، والتّمييز بين المعنى وظلال المعنى، **فما هي آليات التّأويل الّتي وظّفها "أركون" في هذه القراءة الحداثية؟**

3-1-آليات التّأويل:

يوظّف "أركون" مجموعة من المفاهيم في قراءته للتّراث الإسلامي عامّة وللنّص الدّيني خاصّة، وهي بمثابة **الآليات** الّتي اعتمدها لفتح آفاق التّأويل، ولتجاوز الفهم الدّوغمائي للتّراث محاولة منه تطوير قراءة النّص الدّيني، وتجريب قراءات لم تجرّب بعد. ويمكننا حصر أهمّ المفاهيم الموظّفة في **المجاز** الّذي يمثّل عنده سلاح التّأويل، فالتّأويل هو الوجه الآخر للمجاز، كما أنّ مجال التّأويل الخصب هو اللّغة، وبالضّبط تصوّر معيّن للّغة وطبيعتها و وظيفتها، إنّ الخطاب النّبوي بالنّسبة إلى أركون، سواء أكان قرآنا أو توراة أو أناجيل ما هو إلّا مجازات عامّة وخصبة تتكلّم عن الوضع البشري، وهذه المجازات لا يمكن حصرها في قوانين واضحة. واعتقاد النّاس في إمكانية تحويل هذه التّعابير إلى قوانين ومبادئ مجرّدة تطبّق على كلّ الظّروف يعتبر وهما كبيرا. إلى جانب مفهوم **الأسطورة** الّذي يتداخل مع مفاهيم أخرى مثل الخرافة والقصّة والإيديولوجيا. يقول عن هذا المفهوم في حضوره في التّراث وفي الخطاب الدّيني:" **إنّ الحكايات التّراثية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التّعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا نلاحظ كيف أنّ العمل الاجتماعي التّاريخي الّذي أنجزه النّبي في مكّة والمدينة كان مصحوبا دائما بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)**"[1]. هكذا يصبح ما هو أسطوري مهمّ في نقد العقل الإسلامي.

ويوظّف "أركون" أيضا مفهوم المتخيّل الدّيني في عملية التّحليل العلمي للتّراث الإسلامي، **و**الّذي يقول عنه:- "**بأنّه مركّب(بالمعنى الأكثر عضوية وحيوية لكلمة تركيب) بواسطة الصّور المتعالية الّتي تستند إلى دعامة واحدة هي اللّغة الدّينية**[2]. ويمثّل المتخيّل الدّيني مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأمّلها وعيشها وكأنّها حقيقة، والّتي لا تقبل أيّ نقاش أو تدخّل للعقل النّقدي المستقلّ. على العكس، يصبح هذا العقل مصدرا للزّندقة والانحراف والضّلال إذا لم يقبل بأن يصبح كلّيا الخادم المطيع للمتخيّل الدّيني[3]. في حين أنّ العقل النّقدي يأخذ على المتخيّل كونه المولّد للتّصوّرات وللأفكار الوهمية، لأنّ المخيال يتشكّل في منظوره من الحكايات الخرافية والتّصوّرات الوهمية، والحكايات الشّعبية، والعقائد الأسطورية.

---

[1] - محمّد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سابق، ص.210.

[2] - محمد أركون، **الإسلام، السّياسة والأخلاق**، (منشورات دار النّهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007م)، ص.10.

[3] - **المصدر نفسه**، الصّفحة نفسها.

فمؤرّخ الفكر مطالب بتحليل البنى الأنثروبولوجية للمخيال الدّيني والاجتماعي، والحفر تحت العمليات النّفسية والثّقافية والاجتماعية الّتي أنتجته باعتباره: **"وعاء من الصّور وقوّة اجتماعية ضخمة تكمن مهمّتها في إعادة تنشيط هذه الصّور بصفتها حقائق رائعة، وقيما لا تناقش، تكون الجماعات مستعدّة لتقديم التّضحية العظمى من أجلها".**[1]

هذا، ويميّز "أركون" في مشروعه التّأويلي الحديث للفكر الإسلامي، بين **المعنى** و**آثار المعنى**، وهي من المفاهيم الّتي يوظّفها في قراءته العلمية لهذا الفكر. إنّ الفكر الحديث الّذي ينتسب إليه "أركون" يؤشكل كلّ عملية إنتاج للمعنى عن طريق التّساؤل عن الآليات اللّغوية والمواقف العقلية والإكراهات المختلفة الّتي تجعل أيّ شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابرا، أو ظرفيا، أو صدفيا، أو متحرّكا، أو قابلا للبرهنة على صحّته أو خطأه. أمّا التّفسير ما قبل الحديث فيجهل هذا التّحذير الفلسفي للتّساؤل حول المعنى أو آثار المعنى".[2]

نستنتج ممّا سبق ذكره، أنّه لأجل القراءة التّأويلية للخطاب الإسلامي – منه النّص الدّيني–، يوظّف "أركون" بعض المفاهيم العلمية المستقاة من علوم الإنسان والمجتمع(اللّسانيات، علم النّفس وعلم الاجتماع وعلم الأديان)، مثل: المتخيّل الدّيني، الأسطورة، المعنى وآثار المعنى. **فماذا عن المناهج الّتي يوظّفها في قراءته العلمية للنّص الدّيني؟**

يعيد "أركون" النّظر في قداسة النّص القرآني، ويكشف عن آليات تعاليه، من خلال البحث في طبيعته اللّغوية وتاريخ تكوّنه، ومراحل تشكّله واستقراره على الصّورة الّتي هو عليها اليوم. بهذه القراءة النّقدية والتّاريخية لهذا النّص، يميّز بين الثّنائيات التّالية:– بين النّص الشّفهي والنّص المكتوب، بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي، وبين مجتمعات الكتاب المقدّس ومجتمعات الكتاب العادي. وبهذا الفصل يتحقّق البعد الأوّل من الأبعاد الفلسفية للأنسنة، وهو أنسنة النّص، وذلك بتفسيره وفهمه فهما عقليا من خلال معطيات العصر. إنّ أنسنة النّص هي التّعاطي معه كنصّ تاريخي، أي كنصّ متجسّد في لغة بشرية ويعكس التّصوّرات والمفاهيم الّتي تتضمّنها تلك اللّغة. هذه الأنسنة هي قيمة أساسية للحداثة. ولتوضيح تلك التّمايزات الّتي تعكس القراءة الحداثية للنّص الدّيني، نقف عند الثّنائيات المعرفية التّالية:–

أ/ الكلام المطلق والكلام النّسبي:

يرى "أركون" أنّ القراءة الحداثية للنّص القرآني، تشترط ضرورة إدراج اللّغة(لغة الوحي) والتّصوّرات الثّقافية الّتي يتضمّنها، والتّاريخ في كلّ محاولة لفهمه وموضعته في سياقه التّاريخي والاجتماعي. على أساس أنّ النّصوص الدّينية ليست مفارقة للبنية اللّغوية والثّقافية والتّاريخية والاجتماعية الّتي تشكّلت في إطارها، فلا بدّ من قراءتها وفق هذه الشّروط الموضوعية مع مراعاة ظروف الزّمان والمكان الّتي نزلت في سياقها.

[1] – محمد أركون، **من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، ترجمة هاشم صالح، (دار الطّليعة، بيروت، ط1، 2001م)، ص.29

[2] – محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**، مصدر سابق، ص.22

وبهذه القراءة العلمية(اللّغوية، الثّقافية والتّاريخية)، يميّز "أركون" بين مستوى كلام الله في كلّيته ونهائيته، ومستوى كلام الله الموحى إلى البشر بواسطة الأنبياء والرّسل. إذ أنّ القرآن في تصوّره يلحّ على وجود كلام إلهي، أزلي، لانهائي محفوظ في أمّ الكتاب وعلى وجود وحي منزّل على الأرض بصفته الجزء المتجلّي والمرئي، والممكن التّعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللاّنهائي بصفته إحدى صفات الله [1]، أي أنّ الوحي الموجّه إلى البشر عن طريق الرّسل هو جزء من كلام الله اللاّنهائي، وفي هذا يكون للقرآن بعده الإلهي المفارق، كما له بعده البشري الطّبيعي والنّسبي، والّذي يرتبط بظروف لغوية وتاريخية واجتماعية وثقافية معيّنة.

وما يهمّ "أركون" ليس الكلام الإلهي في إطلاقيته أي في كلّيته ولانهائيته، وإنّما الخطاب القرآني المنزّل وفق حركة عمودية والمتجسّد في لغة بشرية شفوية في بدايتها، ثمّ مكتوبة بعد ذلك. فالوحي لا يمكن أن يفهم إلّا من خلال التّاريخ أي المجال الزّمني والمكاني، وهذا ما يؤسّس له بالاعتماد على ما حقّقته العلوم الإنسانية والاجتماعية من ثورات إيبستيمولوجية في حقول مختلفة بما فيها النّص الدّيني.

ب/ مجتمعات الكتاب المقدّس/ الكتاب العادي:

يفصل "أركون" بين الكتاب المقدّس (أمّ الكتاب) والكتاب العادي(المادّي المحسوس). ويهدف من استخدامه لهذين المصطلحين إلى: **"استكشاف الجوانب اللّغوية والاجتماعية والسّياسية والثّقافية لتلك الظّاهرة الشّمولية المتمثّلة في الكتاب المقدّس الّذي جرى التّسامي به أو تصعيده بكثافة شديدة"**[2]. وذلك بإعادة الكتاب إلى مشروطيته التّاريخية والثّقافية ونزع غلافات التّمويه والتّنكير والرّؤى الأسطورية عنه، والانتقال به من المتعالي إلى المخيال البشري، فالكتاب السّماوي هو النّموذج المثالي للكتاب ويحتوي على كلّية كلام الله السّرية والمعلنة والّتي لا يمكن الوصول إليها. أمّا الكتاب العادي فهو الكتاب المنسوخ الأرضي المتجسّد في التّاريخ.

ج/ من الخطاب الشّفوي إلى الخطاب المكتوب:

يعتقد "أركون" أنّ الإسلام كغيره من الأديان كان في البداية عبارة عن خطاب شفهي، ثمّ تحوّل إلى نص مكتوب (مرّ من المرحلة الشّفهية إلى المرحلة الكتابية). وبهذا حصل مرور من الحالة الشّفهية إلى حالة النّص المكتوب، كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرّسالة الّتي تمّ جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرّض للنّقد التّاريخي (هناك فرق بين الخطاب والنّص).

[1]- محمد أركون، **من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، المصدر السّابق، ص.82

[2]- محمد أركون، **العلمنة والدّين**، ترجمة هاشم صالح، (دار السّاقي، بيروت، ط3، 1996 م)، ص.46

لذلك، فهو يميّز بين الخطاب الشّفهي والنّص المكتوب. أمّا الخطاب الشّفهي فهو العبارات اللّغوية الشّفهية الّتي تلفّظ بها النّبي طيلة 20 عاما في ظروف زمنية ومكانية معيّنة، وهذه العبارات رافقت الفاعلية التّاريخية للنّبي محمّد – ص– المتنوّعة والخصبة، لأنّه يتمتّع بعدّة صفات، فهو رجل دين وإنسان يحبّ التّأمل والتّفكير، ولكنّه رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التّاريخ الدّنيوي المحسوس.[1]

ويهدف "أركون" من هذا التّمييز إلى لفت الانتباه إلى **"المشروطية اللّغوية والثّقافية والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلّم ما، فهذا الخطاب الشّفهي أوّلا تلفّظ به متكلّم ما، بلغة ما، هي هنا اللّغة العربية في بيئة ما هي الجزيرة العربية، ثمّ استقبله لأوّل مرّة في التّاريخ جمهور ما: هو الجمهور العربي القرشي في مكّة"**.[2]، فهو يركّز بهذا على كلّ الأبعاد النّفسية واللّغوية والسّوسيولوجية والأنثروبولوجية للخطاب الدّيني. وهذه المرحلة الشّفهية انتهت بوفاة النّبي — ص– والصّحابة الّذين كانوا من حوله وسمعوا منه مباشرة. لهذا السّبب، لا يمكن أن نبلغ إلى معرفة الحالة الأوّلية والأصلية للخطاب الشّفهي إلاّ عبر المرور بمرحلة النّص المكتوب أي المصحف، بتعبير "أركون" المدوّنة الرّسمية النّصية المغلقة. وهذا يطرح إشكالية انتقال الوحي من القرآن إلى المصحف، و هو أوّل حدث يثبت التّدخل البشري في تغيير الوحي.

ويشكّك "أركون" في عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشّفهي إلى مرحلة المدوّنة النّصية الرّسمية(المصحف)، فهو: **"لم يتمّ إلّا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب و التّلاعبات اللّغوية الّتي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كلّ الخطاب الشّفهي يدوّن وإنّما هناك أشياء تفقد أثناء الطّريق، نقول ذلك ونحن نعلم أنّ بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا، وذلك لأنّ عملية الجمع تمّت في ظروف حامية من الصّراع على السّلطة والمشروعية"**. [3]

د/ من الحدث القرآني إلى الحدث الإسلامي:

يميّز "أركون" بين القرآن والإسلام، أو بين الحدث القرآني (le fait coranique) والحدث الإسلامي (le fait islamique)، أو بين الظّاهرة القرآنية والظّاهرة الإسلامية. ويقصد بالحدث القرآني أنّه:– **"واقعة لغوية وثقافية ودينية قسّمت الفضاء العربي إلى مجالين: مجال الفكر المتوحّش ومجال الفكر العالم، وهذا التّقسيم يوصف من طرف المؤرّخين عامّة من وجهة نظرة تاريخية خطّية: قبل القرآن حيث يتكلّمون عن الجاهلية... وبعد القرآن حيث يصفون ظهور الدّولة الإسلامية الّتي أسّسها محمّد في المدينة سنة 622م)"**[4]. وهذا الحدث القرآني قابل للدّراسة النّقدية والتّاريخية. أمّا الحدث

---

[1]– محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الدّيني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، مصدر سبق ذكره، ص.186

[2] – Arkoun, **la pensée arabe**. (presses universitaires de France, 1ère édition, 197), p.05

[3]– محمد أركون، **القرآن، من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، مصدر سابق، ص.70

[4]– محمد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدّار البيضاء، ط 2، 1992 م)، ص.175

الإسلامي، فإنّ التّراث التّبجيلي لا يهتمّ إطلاقا بالنّقد التّاريخي، أي بالتّأكد من صحّة الأمور والوقائع تاريخيا، وإنّما يهتمّ بترسيخ القدرة والموعظة والنّموذج الصّالح.

نخلص ممّا سبق ذكره، أنّ **أنسنة النّص** المقدّس يشكّل بعدا جوهريا وأساسيا في نقد العقل الإسلامي، وذلك من خلال التّركيز على المتلقّي أي الإنسان بكلّ ما يحيط به من واقع تاريخي، عكس الفكر الدّيني الّذي يجعل قائل النّصوص- أي الله- هو نقطة انطلاقه ومحور اهتمامه. وهذه الأنسنة تشترط القراءة العلمية للنّص الدّيني، بضرورة دراسته لغويا وتاريخيا وسوسيولوجا وثقافيا، مع مراعاة الظّروف المكانية والزّمانية لنزول آياته القرآنية. وهذا ما قام به "أركون" في قراءته لسورة التّوبة والفاتحة والكهف.

يحاول "أركون" تطبيق المفاهيم والمناهج الغربية المختلفة في قراءته للفكر الإسلامي عامّة ولبعض آيات النّص القرآني خاصّة(سورة الكهف، سورة التّوبة، وسورة الفاتحة)، مثل:- المنهجية التّاريخية والسّوسيولوجية، المنهجية الأنثروبولوجية، المنهجية السّيميائية والألسنية، والمنهجية الفلسفية. كما يحاول تطبيق هذه المناهج على جوانب مختلفة من الظّاهرة الدّينية مثل:- الجوانب الطّقوسية/ الشّعائرية، الجوانب الاجتماعية/ السّياسية، أو الجوانب المعرفية الإيبستيمية. إنّها القراءة التّأويلية للنّص الدّيني(القرآن). يهدف بواسطتها إلى تقديم فهم جديد للنّصوص المقدّسة وللدّين وتحرير العقل الإسلامي من انغلاقاته الدّوغمائية المزمنة باصطلاح "أركون". وفي هذا يقول:- "**وهكذا نطبّق التّحليل الألسني، والتّحليل السّيميائي الدّلالي، والتّحليل التّاريخي، والتّحليل الاجتماعي أو السّوسيولوجي، والتّحليل الأنثروبولوجي، والتّحليل الفلسفي. وعلى هذا النّحو نحرّر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظّاهرة الدّينية، ولكن من دون أن نعزلها أبدا عن الظّواهر الأخرى المشكّلة للواقع الاجتماعي – التّاريخي الكلّي**". [1]

كما يمارس "أركون" منهجية الحفر الأركيولوجي على التّراث الإسلامي عامّة وعلى بعض آيات النّص القرآني خاصّة، لمعرفة حجم المسافة الموجودة بين النّص المؤسّس وهو النّص القرآني وبين النّصوص التّفسيرية المختلفة من قبل علماء الإسلام(مثل تفسير "الطّبري")، وهي مسافة غير معترف بها من قبلهم لضمور الوعي التّاريخي لديهم، الّذي ترك مكانة للوعي الأسطوري واللاّتاريخي. والحفر الأركيولوجي هو الّذي يمكّن الباحث المعاصر من تحقيق الكثير من عمليات الاختراق والزّحزحة في داخل الفكر الإسلامي. وللدّلالة على ذلك، نأخذ ببعض تطبيقات "أركون" للمنهج التّاريخي والأنثروبولوجي في قراءته العلمية لبعض آيات النّص الدّيني، باعتبارها من المناهج التأويلية في قراءة النص.

[1]- محمد أركون، **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، المصدر السّابق، ص.70

3-2-مناهج تأويل النّص الديني:

أ- القراءة التّاريخية للنص:

يحاول "أركون" تطبيق منهجية النّقد التّاريخي على الإسلام والنّصوص التّأسيسية له أي القرآن الكريم والحديث الشّريف والسّيرة النّبوية. مثلما طبّقت هذه المنهجية على المسيحية، فهو يريد أن يفعل بالقرآن ما فعله أصحاب النّقد التّاريخي بالأناجيل وبالكتابات المقدّسة في أوروبا. وهذا النّقد يهتمّ ببحث صحّة نسبة النّصوص الدّينية إلى من تنسب إليهم. كما يهتمّ ببيان تلك العلاقة بين هذه النّصوص وبين التّجارب التّاريخية للجماعات الدّينية الّتي ظهرت فيها تلك النّصوص. بمعنى أنّ هدف النّقد التّاريخي هو مساءلة مسلّمات الدّين بالأساس، ومحاولة تفسيره وفق الظّروف التّاريخية والمجتمعية المرتبطة بظروف زمانية و مكانية معيّنة.

ويعدّ النّص القرآني أوّل ما يريد "أركون" أن يخضعه للنّقد التّاريخي، من خلال إعادة قصّة تشكّله، أي نقد القصّة الرّسمية الّتي رسّخها التّراث الأرثوذوكسي. وهذا يتطلّب إعادة استثمار وتوظيف **"كلّ الوثائق التّاريخية الّتي أتيح لها أن تصلنا سواء أكانت ذات أصل شيعي أم خراجي أم سنّي. هكذا نتجنّب كلّ حذف ثيولوجي لطرف ضدّ آخر. المهمّ عندئذ هو التأكّد من صحّة الوثائق المستخدمة، بعد ما نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنّما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود**[1]. ويعطي "أركون" أمثلة عن هذه الوثائق الممكنة الوجود في البحر الميّت، والمكتبات الخاصّة عند دروز سوريا وإسماعيلية الهند، وزيدية اليمن وعلوية المغرب. مع العلم أنّه غير متفاءل من الحصول على مثل هذه الوثائق.

وإلى جانب عائق اندثار الوثائق الّتي تساعد في إعادة إخراج النّص المقدّس، يذكر "أركون" عائقا آخر وهو القراءة الطّقوسية والشّعائرية للقرآن، فبسبب: **"أنّ القرآن قد أصبح حقيقة معاشة من قبل المسلمين على كلّ مستويات الوجود الفردي والجماعي(أي المستوى الأسطوري والشّعائري والدّستوري والأخلاقي والجمالي واللّغوي والخيالي والعقلاني)، فإنّ أيّ تساءل يتعلّق بمدى صحّته كوثيقة تاريخية يصبح مسألة ثانوية أو هامشية. بالمقابل، فإنّ هذا التساؤل يمكن أن يتّخذ أهمّية نظرية عظمى إذا ما توقّف القرآن عن أن يكون معاشا كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضّغط المتزايد للحداثة، هنا أيضا فإنّ التّاريخ يبدو سيّد الحقيقة، ذلك أنّه يجبرنا على أن نتساءل باستمرار عن تاريخية يقينياتنا الأكثر رسوخا وتأصيلا".** [2]

---

[1]- محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سابق، ص.290

[2]- محمد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، تر: هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، بيروت- المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط2، 1996م)، ص.129

ويرفض "أركون" الرّواية الأرثوذوكسية لتشكّل المصحف، ويفتح العديد من التّساؤلات ويحيل إلى الكثير من الملابسات التّاريخية والسّوسيولوجية الّتي تكرّس الرّؤية التّاريخية، أي أنّ المصحف بالصّورة الّتي هو عليها اليوم بين أيدينا هو نتاج التّاريخ. وبهذا، فهو يفصل بين النّص الشّفهي المتجلّي عن طريق الوحي والنّص المكتوب المتجلّي في المصحف كما أشرنا سابقا، والّذي ارتبط تشكيله بظروف تاريخية وأنثروبولوجية معيّنة.

هذا عن نقد قصّة تشكّل المصحف، أمّا عن نقد السّيرة النّبوية والحديث الّذي اختلط بالموروثات الثّقافية للفئات الاجتماعية المتنافسة فيما بينها(سنّة، شيعة، خوارج)، يقول "أركون":- "**في الواقع إنّ الأحاديث النّبوية والإمامية هي في الأصل إنتاج جماعي فردي وهي تعكس بعض المجريات البطيئة من لغوية وثقافية ونفسية– سوسيولوجية، وهذه المجريات جميعها أدّت إلى تشكيل الرّوح الإسلامية أو العقلية الإسلامية بالمعنى الأنثروبولوجي. لأنّها تعطينا معلومات أيضا عن التّفاعلات المتبادلة الكائنة بين تعاليم النّص القرآني الّذي كان في طور الانغلاق وبين الأحاديث أو المعطيات العرقية الثّقافية السّائدة في مختلف الأوساط الّتي انتشرت فيها الظّاهرة القرآنية. لكن الرّوح الإسلامية الّتي كانت في طور التّشكّل لم تمارس تأثيرا متساويا على جميع الأقوام المتواجدين في الفضاء الإسلامي الشّاسع الواسع: كإيران القديمة، وبلاد البربر وإسبانيا والنّطاق التّركي الواسع**".[1]

وفي نقده لخطاب السّيرة النّبوية الّتي شكّلها "ابن إسحاق" (151/85هـ)، و الّتي استعادها وصحّحها "ابن هشام" (218هـ/833م)، يرى أنّ الأوّل يكون قد وقع في كتابته للسّيرة النّبوية تحت ضغط وتأثير الحكايات الشّعبية للقصّاصين والوعّاظ، أي أنّه يقدّم صورة مثالية للأحداث تحرّك المخيال الجماعي، "**أكثر ممّا هي موجّهة لتركيب (أو كتابة) سيرة إنسان يدعوه غالبا برسول الله، في حين أنّ القرآن قد ألحّ على البعد الإنساني البحت لشخصيته**"[2]. ولإعادة قراءة السّيرة النّبوية، يقترح "أركون" التّوجّهات الثّلاثة التّالية:-

– المنشأ النّفسي والاجتماعي والثّقافي للخيال الإسلامي الشّائع ثمّ وظائف هذا الخيال وإنتاجيته.

– فنّ القصّ أو أسلوب السّرد مأخوذا كموقع (أو كوسيلة) لإنتاج كلّ دلالة تغذّي الخيال بشكل خاص.

– الشّروط التّاريخية والثّقافة لتحوّل خيال جماعي مجرّد وتغيّره، والمقصود بذلك المرور من مرحلة الخرافة أو الأسطورة أو الشّعائر أو الطّقوس، إلى مرحلة التّاريخ ومعنى هذا المرور وشرعيته.[3]

---

[1]- محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**، مصدر سابق، ص.201

[2]- محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، المصدر السّابق، ص.83

[3]- محمد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، المصدر السابق، ص.76

ب/ القراءة الأنثروبولوجية للنّص:

يطبّق "أركون" إلى جانب المنهج التّاريخي على النّص القرآني، المنهج الأنثروبولوجي أيضا، الّذي يقف به عند الثّقافة العالمة والثّقافة الشّعبية أيضا من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها... . كما يهتمّ بالثّقافة الشّفهية، بالخيالات والأوهام، بالإبداعات الثّقافية والأغراض السّياسية والمصالح الاقتصادية والتّصوّرات الإيديولوجية. وذلك لقراءة هذا النّص قراءة نقدية أنثروبولوجية، فكيف ذلك؟

ب/1- أنثروبولوجيا المقدّس:

يدعو "أركون" إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ المقدّس عند العرب، وعند الشّعوب والمجتمعات الّتي اعتنقت الإسلام بعد أن كانت قبل ذلك منخرطة في مناخ إيديولوجي معيّن، أي كانت تنتمي إلى أنثروبولوجية دينية وثقافية، ودعوته هذه بسبب ارتكاز التّجربة الدّينية على أطر سياسية واجتماعية معيّنة. ويلاحظ "أركون" كيف أنّ التّقديس والعمل الرّمزي الّذي انخرط فيه النّبي – صلّى الله عليه وسلّم- وصحابته يعيد ترميز المناخ الجديد، حيث تمّ فرض يوم الجمعة كيوم صلاة جماعية، وتحويل القبلة من القدس إلى مكّة، وإعادة استملاك كلّ شعائر الحج.

ولا يفرّق "أركون" بين المسلم والمسيحي والبوذي في الممارسات الطّقوسية للعقائد لأنّها تمرّ عند جميعهم عبر حركات جسدية، فكلّ الأديان باعتبارها أنماطا للصّياغات الطّقوسية والشّعائرية الّتي تساعد على دمج الحقائق في أجسادنا. وهذه الحقائق هي الّتي تتحكّم بوجودنا التّاريخي ومن ثمّة فإنّ الدّين: **"أو الأديان في مجتمع ما هي عبارة عن جذور، ولا ينبغي علينا هنا أن نفرّق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي. فهذا التّمييز أو التّفريق هو عبارة عن مقولة ثيولوجية تعسّفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنوي دائما".**[1]

ب/2- التّاريخ المقارن للأديان:

يدعو "أركون" إلى دراسة الدّين من منظور أنثروبولوجي، وليس من منظور تقليدي أرثوذوكسي، ففي نظره يجب:- **"التّمييز بين الدّين كتنزيه روحاني وشغف بالمطلق، مطلق الله، وبين الدّين كإيديولوجيا سياسية تهدف إلى السّلطة وتحقيق المنافع والمآرب".**[2]

ويرفض "أركون" التّعليم التّقليدي للأديان، ويراهن على اعتناق مناهج التّاريخ المقارن للأنظمة اللاّهوتية، أو مناهج التّعليم العلماني للظّاهرة الدّينية، وهذا المنظور الجديد يمكّكنا من **"أن نعيد للأديان حقيقة مقاصدها، ووظائفها التّاريخية وإسهاماتها الثّقافية، وطاقتها الإلهامية، وهذه الوظائف الّتي احتلّتها الأديان سابقا لم يعوّض عنها حتّى الآن من قبل أيّ شيء، فلا**

---

[1]- محمد أركون، **العلمنة والدّين**، تر: هاشم صالح، (دار السّاقي بيروت، ط3، 1996م)، ص.23

[2]- محمد أركون، **الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة**، تر: هاشم صالح، (دار السّاقي، بيروت، ط2، عام 2001م)، ص.207

النّزعة الأدبية التّجريدية الّتي هجرت الآن وبحقّ استطاعت أن تعوّض عنها، ولا العقل التّلفزي التّكنولوجي الّذي يقود حركة العولمة الحالية استطاع أن يغنينا عنها"[1]. وعليه، فإنّ التّاريخ المقارن للأديان الّذي يتوسّل به "أركون" لدراسة الإسلام كجزء من الخطاب النّبوي، هو رفض لنزعة العلموية وللعقلانية المجرّدة، واعتراف بشكل أو بآخر بخصوصية وأصالة الظّاهرة الدّينية.

- الإستنتاج:

نستنتج من هذا التّحليل، أنّه تجاوزا للقراءة الإستشراقية للإسلام عامّة وللقرآن خاصّة، إلى قراءة علمية موضوعية لهما، حاول "أركون" تطبيق مناهج علوم الإنسان والمجتمع في قراءته للنّص الدّيني من خلال بعض سوره القرآنية. لذلك، وظّف العديد من المفاهيم والمناهج المستقاة من العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل: المتخيّل الاجتماعي، الأسطورة والرّمز...، إلى توظيف المنهج الألسني، السّيميائي، الأنثروبولوجي والتّاريخي. و بهذا التوظيف المنهجي، توصّل إلى ضرورة الفصل في الخطاب القرآني بين كلام الله الإلهي المطلق الثّابت المنزّه عن الشّروط الزّمنية والمكانية، عن كلام الله النّسبي والمتغيّر المدوّن في المصاحف، و الّذي يعكس اجتهادات بشرية تؤطّرها معطيات لغوية ونفسية وإيديولوجية، فهو بذلك كلام بشري يرتبط بظروف مكانية وزمنية لها معطياتها التّاريخية والسّوسيولوجية والثّقافية. **فإلى أي حدّ كان موقف "أركون" يتميّز بالخاصّية العلمية والموضوعية في قراءته للنّص القرآني؟** هذا ما سيتّضح لنا من خلال بعض الملاحظات التّقييمية والنّقدية لهذه القراءة.

-نقد وتقييم:

- تمثّل مساهمة "أركون" الفكرية والّتي أطلق عليها اسم: الإسلاميات التّطبيقية إضافة متميّزة على صعيد المشاريع الفكرية العربية المطروحة في السّاحة الإسلامية، وهذا بسبب توظيفه لمرجعيات تراثية وأخرى حداثية للتّفكير في الحدث الإسلامي أو الظّاهرة الدّينية بتجلّياتها المختلفة (إسلامية، مسيحية ويهودية). وهذا ما يجعل الإسلام حدثا تاريخيا يرتبط بظروف زمنية ومكانية وليس مفهوما مثاليا مجرّدا. إنّ تجذير الحدث الإسلامي في التّاريخية معناه وضع هذا الحدث على محك النّقد التّاريخي والإيبستيمولوجي الحديث.

- إذا كان مفهوم التّجديد عند علماء أصول الفقه ينصبّ في بيان إعجاز القرآن الكريم في مجال العلوم الكونية وفي مجال العلوم الاقتصادية والاجتماعية والسّياسية والتّشريعية وتقديم الحلول الفقهية لمشكلات البشرية وفق متغيّرات الواقع، محاولين بذلك إعطاء الفهم الصّحيح لنصوص القرآن الشّرعية. فإنّ تجديد فهم القرآن عند "أركون" يندرج ضمن إعادة قراءته وفق التّحوّلات في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية من حيث المفاهيم والمناهج. وهذا في تصوّرنا يعدّ محاولة فلسفية وعلمية جديدة في فهم التّراث الإسلامي عامّة والقرآن خاصّة، وهذا يظهر من خلال الفصل المعرفي والتّاريخي بين القرآن الشّفهي الّذي مثّلته مرحلة الوحي الإلهي

[1]- محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلامية**، (دار السّاقي، بيروت، ط1، 2001م)، ص. 290

وهو منزّه عن كل التّأثيرات اللّغوية والنّفسية والثّقافية، وبين القرآن المدوّن في المصاحف الّذي مثّلته مرحلة الإسلام السّياسي، والّذي يعكس مختلف التّحوّلات اللّغوية والنّفسية والثّقافية.

– لقد قدّم "أركون" الكثير من المفاهيم الجديدة في حقل الفكر الإسلامي، مثل: المفكّر فيه واللاّمفكر فيه والإسلاميات التّطبيقية. كما يحيلنا في معظم كتاباته إلى أهمّ أعلام الفكر المعاصر وأبرز مراجعه، فمن كثرة ما يرجع إليه من مفكّرين ونصوص ثمّة ميزة تجد نفسك معها أمام تيارات واسعة في الفكر الإنساني.

– لقد عالج "أركون" بجرأة فكرية وبتميّز واضح تلك الثّنائية المزدوجة لعلاقة الدّيني بالسّلطوي، فالسّلطة سيطرت على الظّاهرة الدّينية، كما أنّ الدّيني استغل السّلطة. ومن هنا يطرح ضرورة إعادة النّظر من زاوية أنثروبولوجية والاهتمام بعلوم الإنسان والمجتمع، لأنّ هذه العلوم تشكّل المفاتيح الّتي يمكن لها أن تمهّد السّبل لفتح أفق معرفي ومنهجي جديد.

– ولكن رغم ذلك، نرى أنّ "أركون" يعدّ من الّذين تعاملوا مع الموروث الإسلامي بآخر ما توصّلت إليه المدرسة الغربية النّقدية من نظريات و وسائل للتّعامل مع النّص ويسقط هذه الأدوات في التّعامل مع النّص الإسلامي الّذي هو مختلف جغرافيا وصياغة ولغة ونفسية عن البيئة الغربية الّتي يستعين "أركون" بأدوات مفكّريها النّقدية.

ثانيا: المسألة الأخلاقية في فكر "محمد أركون".

تمهيد:

عندما تطرح مسألة الأخلاق على بساط البحث لاشكّ أنّها تطرح مسألة الإنسان، فهناك تلازم بينهما؛ من حيث أنّ الإنسان يستند إلى مبادئ وقيم وينتهج سلوكات تستهدي بها، وهذا هو واقع الحال حقيقة أينما وجد الإنسان في الزمان والمكان . فمن المؤكّد أنّ الإنسان كائن أخلاقي، وهو كائن تاريخي ولهذا معان كثيرة لعلّ أبرزها مصدريّة تلك الأخلاق والإتّجاه الّذي تأخذه تبعا لها، إذ إنّ الدّور الّذي تؤدّيه مصادر الإعتقاد الأخلاقي دور ملحوظ في تحقّق نوع الأخلاق وشكلها . والمثال الدّال على ذلك هو أثر المنظومة القيمية للدّين كالدّين الإسلامي في أنماط التّفكير والشّعور والتّعامل لدى المسلمين . فلقد بات واضحا المميّزات الّتي تخلعها عليهم وتطبعهم بطابعها وهم يعيشون تاريخا متحرّكا له وقائعه وتحدّياته. وبالنّظر إلى أنّ التّاريخ هو الإطار الّذي يمكن من خلاله تقدير النّتائج، فإنّ المتأمّل لايفوته أن يلايحظ الظّواهر الكثيرة المنتشرة على السّاحة الإسلاميّة والّتي تتّجه في بعض الأحيان نحو السّلبيّة مثل سوء الموقف من الآخر وقيمه الحضاريّة أو في العجز عن استنهاض الذّات بالرّضوخ إلى رؤى تاريخيّة، وعدم القدرة على تمييز أصالة القيمة أو المبدأ عن التباسه التّاريخي والوقوع في التّشدّد أو الوقوع في الجمود .

من هنا تأتي تلك المحاولات النّاقدة للعقل الأخلاقي العربي كما يمثّلها أركون والقائمة على منهجية ابيستمولوجية بقدرما تقف على الحضور التّاريخي تقف على أصوله وجذوره . ولأهميّة هذا الموضوع نطرح التساؤلات التّالية : **كيف ينظر أركون إلى الأخلاق؟ وماهي محدّداته المنهجيّة في النّظر إليها؟ وما علاقة ذلك بالممارسة النقدية للعقل الإسلامي؟ وإلى أيّ حدّ يمكن القول أنّ ذلك يعبّر فعلا عن خصوصية وإبداع؟**

1–في النّظر إلى الأخلاق:

يناقش" أركون "المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي متوقّفا عند الإشكالية العامة لبلورة فكر أخلاقي يليق بالعصر الرّاهن، ويتطرّق إلى مصادر الأخلاق مقارنا بين حجم الأهمّية المنسوبة لكل من الدّين والفلسفة والثورات العلمية، قبل أن يتساءل: **إلى أين تذهب القيم؟**

ينظر "أركون "إلى الأخلاق وهي تستند إلى الجانبين النّظري والعملي، أي إلى تكوين ودور المبادئ والقيم والمظاهر السّلوكية المتفرّعة عنها أو المتجلّية من خلالها تنأى تماما عن الوضع التّأملي المحايد، فهي تضع نفسها في سياق التّحوّلات سواء من جهة الواقع العربي الإسلامي أو من جهة الواقع الحضاري المعاصر خاصّة في بعده الفكري كما يكشفه العقل النّقدي . وهنا تحرّكه بعض الأهداف يمكن أن نشير إلى بعضها –:

أ–وضع الأخلاق في إطار نقدي :

والمقصود بهذا إخضاع الأخلاق والأخلاق الإسلامية خاصّة إلى ما يسمّيه العقل المستقلّ، أي العقل الّذي يؤدّي دوره طبقا لآلياته وضمن مجاله الخاص في النّظر والتّحليل بعيدا عن التّأثيرات الدّينيّة أو الإيديولوجيّة[1] . وهذا لأنّ أركون يعتقد أنّ النّظرة إلى الأخلاق قد تغيّرت عمّا كانت عليه قديما، فهو يرى أنّها قد أصبحت تعتمد كثيرا على فتوحات المعرفة العلمية وتبتعد عن صورة المثال الجاهز البديهي المضمون سلفا.

ويتصوّر أنّ النّظرة الأخلاقية في السّاحة الإسلامية يجب أن تتغيّر هي أيضا[2] . وهنا يستدعي ملاحظات لتأكيد هذه الدّعوة منها؛ وجود السّياج الدّوغماتي للعقل الأرثوذكسي، الّذي يقرّ بنظرة تقديسية للأخلاق تنتج ما يدعوه الأخلاق الصّحيحة وهو إذ يرفض هذا، يضيف إلى هذه الملاحظة ملاحظة غياب البعد التّاريخي في رؤية الأخلاق، فعنده أنّ ممّا ضيّع وجود فكر أخلاقي نقدي في الفكر العربي الإسلامي النّظر إلى الأخلاق نظرة متعالية على التّاريخ أو محكومة بالثّبات، في حين أنّها كما يرى جزء منه تخضع لعملية التّغيّر من القديم إلى الجديد، وهذا ما قد جعله يعتقد أنّ المهمّة النّقدية الّتي يتولاّها هي بمثابة الفتح الجديد غير المسبوق .

ب –إبعاد الأخلاق عن الإستغلال :

إنّ وجود الاستغلال له منطلقه في ثنائية الصّحيح وغير الصّحيح، وهي النّقطة الّتي يتّكئ عليها "أركون" للقول أنّ القناعة الإيمانيّة بالدّين الصّحيح قد أفرزت توجّها نحو التعصّب والإقصاء، ليس هذا بالنّسبة إلى المسلمين وحدهم، وإنّما لدى غيرهم أيضا[3]. ولكن، بما أنّ الأمر يتعلّق بالدّائرة الإسلامية، فإنّ هذه النّظرة هي الّتي تظهر في رأيه في صورة التّجييش والتّعبئة ذات

[1]– محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترهاشم صالح ط2؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي 1996، ص.42

[2]– محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار النهضة العربية2007، ص.84

[3]– محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان**، ترهاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار الساقي2011 ، ص.87– 89

المنحى الإيديولوجي كما يمارسها الحركيون الإسلاميون أو الأصوليون كما يقول، المنطلقين من مثال النّموذج الجاهز . والأخلاق تتبع عنده ما يسمّيه الدّين الحقّ[1]، وهذه النّظرة التّاوية في بنية التّفكير الإسلامي هي الّتي أفضت في رأيه إلى أن تكون الأخلاق في الفكر الإسلامي أخلاقا تكرارية، بصفة النّموذج المحتذى غير القابل للتّجاوز من طرف من يسمّيهم أركون حرّاس الأرثوذكسية .

إنّ موقف أركون هنا ينسجم مع ملاحظته أنّ غياب الرّؤية النّقدية للدّين الإسلامي هي الأساس في ذلك التّمثّل الاستغلالي للدّين والأخلاق المندرجة فيه، حيث تظهر في صورة أخلاق لا تاريخية، في حين أنّها في الواقع على علاقة بالمستوى الثّقافي والاجتماعي للوسط الّذي تسود فيه، أي بمعنى أنّ الصّورة المثاليّة المعطاة لها تتغاضى عن التّأثيرات التّاريخية للوضع السّائد لصالح أهداف الإيديولوجيا .

إنّ ما يدعو أركون إلى النّقد من هذه الجهة ذلك الرّبط القائم في الفكر الإسلامي بين الذّرى الثّلاثة : الدّين والدّولة والدّنيا، وتعبّر عنه في حماسة ما يسمّى بالحركات الإسلامية، هذه الحماسة فضلا عن أنّها تذهب في اتّجاه الاستغلال والانتفاع الإيديولوجي تجعل الرّؤية الفكرية والأخلاقية حول الإسلام رؤية هزيلة تذهب في اتّجاه حذف الإسلام عن حقيقته باعتباره دينا متمركزا على مبدأ التّعالي الّذي يمثّله اللّه .

ج–الارتفاع بالأخلاق إلى الكونيّة :

والمقصود بهذا الخروج من دائرة الأخلاق الخاصّة بالثّقافات والأديان إلى دائرة الأخلاق الإنسانية، وهذا التّوجّه الإنساني يبرّره بالواقع التّاريخي الحالي المختلف عن الواقع التّاريخي الماضي، إذ الأخلاق القديمة في رأيه كانت تتعلّق بمظاهر العنـــف والتّعصّب والإقصاء كما جسّدتها الحروب الدّينيّة، ومن باب الإنسانية، فإنّ أركون لا يريد لذلك أن يستمرّ[2]، إنّه يريد أخلاقا أخرى لا تخرج من موقف الصّحّة والتّفريق الضّيّق بل تخرج من موقف الجمع والتّوحيد، أي الأخلاق الّتي تخدم الواقع الإنساني أو كما قال الأخلاق الّتي يمكن أن تصلح لنا اليوم، بعدما تكرّست الحداثة في محيط حضاري واسع . وليست تلك الأخلاق المقصودة سوى أخلاق التّعايش الّتي تنطبق على جميع البشر بصرف النّظر عن انتماءاتهم أيّا تكن تلك الانتماءات دينيّة أو غيرها.

[1]– محمد اركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترهاشم صالح،ط2؛ بيروت: دار الطليعة2005 ، ص6

[2]– محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان**، المصدر السابق، ص90،91

2–المنهج في دراسة الأخلاق:

ينطلق أركون في دراسته للأخلاق من مقدّمات منهجيّة تندرج إطار منظومته المنهجيّة في النظر والتّحليل، وهي المنظومة الّتي تتّصف بالتّعدّد ومواكبة الإنتاجات الجديدة للعقل الحديث يمكننا في هذا الصّدد الإشارة إلى أهم المنطلقات المعتمدة فيها وهي–

أ–المنهجيّة التّقدّمية التّراجعيّة.

وهو يعني بها من جهة العودة إلى الماضي لمعرفة العوامل والآليات الّتي أنتجت النّصوص الأساسيّة والثّانويّة وحدّدت لها الوظائف المختلفة ويعني بها من جهة أخرى رصد مظاهر التّحوّل التّاريخيّ المتعلّقة بها من حيث هي فاعلة ومستمرّة في الفعل إذ ثمّة اعتقاد لديه بوجود التلاعبات الدّلاليّة الّتي تذهب بالمعنى بعيدا عن أصله، وتوقع فيما يدعوه بالمغالطات التّاريخيّة[1] . وهـــو ما يفسّر عنايته الكبيرة بالقراءة التّزامنيّة، على أساس أنّها القراءة الّتي تتيح إمكانيّة ربط الكلمات بماضيها الأوّل بعيدا عن الإسقاطات الآنيّة.

ب –المنهجيّة التاريخيّة .

والمقصود بها المنهجية التي تهتمّ بتاريخيّة الظّواهر من حيث مايصيبها من تغيّر وتطوّر عبر الزّمن[2] أو هي المنهجيّة الّتي تنأى عن مجرّد الوصف العابر للظواهر إلى تتبّع وفكّ معطيات التّاريخ العميق من خلال المدّة الطّويلة وما ينعكس منها من معاني وبنى فاعلة ومحرّكة للوعي *والواقع أنّ أركون عندما يذهب في هذا الإتّجاه فهو معنيّ بنبذ فكرة الحقيقة المتعاليّة المطلقة الثّابتة والأزليّة لصالح الحقيقة النّسبيّة المتغيّرة، ومعنيّ كذلك بإثارة مسألة اللاّمفكر فيه، وكلّ ذلك لأنّه يبتغي تأسيس علم تأويلي تأمّلي إستنباطي وعلى هذا النّحو، فإنّ الإسلام محلّ النّظر عنده هو في التّاريخ وليس خارجا عنه يستوي في ذلك كلّ شيئ فيه أو يتعلّق به .

ج–منهجية الزّحزحة .

وهي منهجية تستند إلى رؤية مركّبة تشمل بالإضافة إلى الزّحزحة ذاتها التفكيك والتّجاوز، وهي تعني إحداث تحريك فعلـي في بنية التفكير القديم ومعقوليته الإنغلاقية لصالح إطار جديد هو إطار الأشكلة التعدّدية[3] وذلك من أجل اكتشاف مواقع جديدة غير معهودة . وهذا لأنّ أركون مهتمّ برؤية المسائل في إطار منفتح وحرّ، وفي وضعيتها الحقيقيّة . والزّحزحة الّتي يدعو إليها هي الّتي تتأدّى في نظرته الأخلاقيّة من خلال الموقف الجينالوجي والأركيولوجي والألسني، على اعتبار أنّه يهتمّ بمعرفة الكيفيات الّتي تتشكّل بها القيّم أو الظواهر بشكل عام عبر مسارها التاريخي . وكذلك بطريق المنهجية السوسيولوجية، الّتي تقارب الأخلاق في سياقها الإجتماعي المفعّل والمتغيّر.

---

[1]– محمد أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علميّة** ، ترهاشم صالح، ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي1996، ص.141

[2]– محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترهاشم صالح ط2؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي 1996، ص23

[3]– محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، المصدر السابق، ص28،27

3 -نقد العقل الأخلاقي الإسلامي:

يبتعد حديث أركون في الأخلاق عن الأخلاق الوعظيّة أو الأخلاق الجاهزة عموما وينصبّ على الأخلاق النّقديّة . إنّ الملاحظة المهمّة الّتي يجدر بنا الإشارة إليها هي أنّ أركون يعطي لحديثه في هذه المسألة إمتياز الرّيادة، على أساس أنّ مسألة نقد القيم غير مسبوقة في الفكر الإسلامي المعتاد، في رأيه، على تمثّل معايير السّلوك المسبقة، لكن مع ذلك، فإنّه من منطلق توجّهه الإبيستمولوجي والنّقدي لايغفل عن استحضار المحاولات المتميّزة الّتي وجدت في الفكر الإسلامي إبّان مايسمّيه العصر الكلاسيكي، وهو يقصد بذلك الأفكار الأخلاقية ذات التّوجّه الإنسي الّتي طرحها ممثّلو الأدب الفلسفي خاصّة كلّ من مسكويه والتوحيدي' إذ يعدّ نفسه امتدادا لها.

وبما أنّه يجعل نقطة الفكر الأخلاقي تبدأ من تلك المرحلة، فهو يلاحظ وجود انقطاع بين المرحلة الكلاسيكيّة وما أعقبها حتّى المرحلة المعاصرة الّتي يعيب عليها الخضوع لإيديولوجيا النّضال والتّحييش السياسي ورفض النقد[1] . وعلى العموم، فإنّ أركون، إذ يتكلّم عن المرحلة الكلاسيكيّة يعني بها، خاصّة، فترة القرن الرّابع الهجري أو كما يسمّيها فترة بزوغ النّزعة الإنسانية والعقلانيّة . ويمكن الإشارة إلى أنّ النّشأة الأخلاقيّة في هذه المرحلة حسب أركون قد نمت من خلال إدانة التّصرّفات الأخلاقيّة والسّياسيّة المضادّة لما يأمر به العقل الدّيني والفلسفي، أي أنّها قد وجدت في إطار وضع ثقافي أتاح للمثقّف أن يلعب دورا نقديّا في المجتمع ذلك لأنّ هذا الإطار الّذي شكّلته عوامل سياسيّة وإجتماعيّة وإقتصاديّة وثقافيّة كان منفتحا ومحبّذا للفكر العلمي والعقلاني والإنساني ، فليس مستغربا عندئذ أن ينهض بأعباء توعوية وإصلاحيّة حسب ظروف تلك المرحلة .

وبما أنّه قد كان هناك عقل دينيّ وفلسفي، فمن المهمّ ان نذكر أنّ رصد أركون للإتّجاه الأخلاقي الإنسي هو رصد في مقابل إتّجاهات أخرى يرى أنّها جميعا تخرج عن نمطين من أنماط الخطابات الأخلاقيّة وهما : الخطاب المعياري السّردي والخطاب المعياري التّحليلي، الأوّل يهتمّ بالمعايير الأخلاقيّة الجاهزة الّتي تنقل بطريق الرّواية، ويعبّر بها بمضمون وعظي، كما تمثّلها مكارم الأخلاق، وتجد حضورها في رأيه في تيارين هما التّيّار الدّيني والتّيّار الدّنيوي[2] . والثّانية تهتمّ بالجانب التّحليلي التّخصّصي الموجّه إلى أهل العلم والنّظر، وتشمل تيارين هما التّيار اللاّهوتي لأصحاب المذاهب والمدارس الدينيّة والتّيار الفلسفي . إنّ أركون عندما يشير إلى هذه التيارات فهو يشير إليها ليضيئ على حال القيّم والأخلاق عموما الّتي أخذتها على يد هذه التّيّارات، خاصّة وأنّها كانت في وضع تنافسي انتهى تاريخيّا كما رأى إلى انتصار التّيار الدّيني الأرثوذكسي وتواري التّيار الفلسفي .[3]

---

[1]- محمد أركون، **الاسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص84

[2]- **المصدر نفسه** ، ص189

[3]- **المصدر نفسه**، ص100

إنّ واحدة من أهمّ مشاكل العرب والمسلمين هي اختفاء الثقافة الأخلاقية والفكر الأخلاقي منذ عهد مسكويه منذ ألف عام، فلم يعد أحد يهتمّ بالأخلاق كعلم، الأمر الذي ترتّب عليه انتصار الخط الديني للأخلاق على الخط الفلسفي لها في مقابل انتصار الخط الفلسفي للأخلاق في أوربا على الخط الديني لها وانتشار عقل التنوير الذي فكّك العقل اللّاهوتي وعقلية القرون الوسطى، وسيادة العلمانية كنمط عيش للإنسانية. هذا الأمر الذي كان مترافقاً عندهم مع الثورات العلمية والتّكنولوجية.

إنّ اختفاء الثقافة الأخلاقية ببعدها الفلسفي والصراع بين العلوم الدينية والعلوم العقلية (وانتهاء العلوم العقلية ووصفها بالدخيلة) أدّى إلى اختفاء التعددية العقائدية التي كان يتحلّى بها التراث العربي الإسلامي لاسيما في القرن الرابع الهجري . وبالتالي انتشار الأصولية وغياب الحوار المبتغى بين الأديان وهو إن كان موجوداً، فهو بروتوكلي لا يهتمّ مؤمنو الأديان المشاركين فيه بالمعرفة العلمية النّقدية المتعلّقة بالدين وكثيراً ما تتقدّم يقينياتهم وعقائدهم الإيمانية على المعرفة العقلانية وبراهينها.

وللخروج من هذا الصراع الذي وضعنا أنفسنا به وقوّلبنا الآخر به، يقترح أركون تأسيس علم ما فوق الأخلاق . وهذا العلم مهمّته التساؤل بشكل دائم اليوم عن المضامين والمنشأ التاريخي والاجتماعي والعقائدي والبراغماتي العملي والأنثربولوجي للمبادئ والقيم المتغيّرة التي نخلع عليها المشروعية، وهذا يعني أنّ أركون يدعو إلى **أخلاق كونية** تنطبق على جميع البشر تتجاوز نطاق الدفاع عن أخلاق الجماعة بوصفها أخلاقاً مطلقة.

4-الأخلاق المفتوحة:

نريد أن نبرز هنا إتّجاه ونوع الأخلاق الّتي يسعى أركون إلى عرضها بديلا عن الأخلاق الدّينيّة الّتي ينتقدها عند الفقهاء والحركات الإسلاميّة الإيديولوجيّة، وهي أخلاق لاشكّ تعرف من غايتها ولعلّ المثال المناسب لذلك هي أخلاق التّسامح، الّتي يمكن القول إنّها تتشابك مع قضايا كثيرة تخصّ حركيّة المجتمع ومساره التّاريخي سواء من جهة التّفاعل الدّاخلي أو التّفاعل الخارجي.

وإنّ كون مسألة التّسامح مسألة أخلاقية يعني أنّ لها علاقة بالاعتراف بالآخر بكلّ ما يعنيه هذا الاعتراف من حقوق بالنّسبة إلى الإنسان، خاصّة حرّيته في الاعتقاد والممارسة الّتي تستتبعها، ومن هنا، فإذ نتكلّم عن التّسامح نتكلّم عن الاختلاف وحقوق الإنسان والتّعايش والعنف الّذي يتهدّدهم . وإذا علمنا أنّ الطّرح الفكري عند أركون هو طرح حداثي يدعّم فكرة العقل المنبثق، فإنّنا نأخذ بعين الاعتبار أنّه يبتعد عن المنظور الماقبل حداثي بكلّ تجلّياته المغلقة والأحاديّة الّتي نجدها في دعاوى من قبيل الدّين الحق . وبهذا، فإنّ مسألة التّسامح إذ تتأطّر عنده أخلاقيا فمن أجل زعزعة فكرة النّبذ اللاّهوتي المشترك[1] القائمة على الإقصاء المتبادل لكلّ دين مخالف.

[1]- محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان**، مصدر سابق، ص87

إنّ تفكيره يتّجه إلى أبعد من النّظرة المحلّيّة إلى البحث في **القيم الكونية**، وهذا نضعه في دائرة نقد العقل الدّيني عموما، فهو يهتمّ بنقد العقل الإسلامي، والهدف هو تحرير هذا العقل من دوغمائيته وفضائه القروسطي . وعلى أيّة حال، فإنّ ما يشمل العقل الدّيني هو ما يشمل العقل الإسلامي ويمكن ملاحظة ذلك من قاعدة ما ينهض عليه الاعتقاد والسّلوك وهي الثّلاثية المتضمّنة في رأي أركون الحقيقة والتّقديس والعنف[1]، فهذه الأركان عنده لا تدع مجالا للاختلاف وهو قاعدة التّسامح، فما يهمّ العقل الدّيني والإسلامي خاصّة هو إثبات صدقيته وتهافت وجود غيره . ومن هنا، فإنّ معالجة أركون لمسألة التّسامح تأتي لتأكيد أنّها مسألة حديثة أفرزها تشكّل العقل الحداثي وتطوّراته الفكريّة اللاّحقة، وهذا يستبعد المعنى المراد منها في دائرة هذا العقل؛ لأنّ المعنى الحديث كما يرى أركون لم يكن موجودا أصلا[2]، فالمعنى الحديث هو المعنى الّذي يتحدّد بالاعتراف للفرد انطلاقا من صفة المواطنة والوضعية المدنية بحقّ التّعبير الحرّ عن أفكاره أيّا كان نوعه [3]. وهذا يعني كما يؤكّد أنّه معنى مشروط بما لم يكن من قبل وهما وجود دولة الحقّ والقانون ووجود المجتمع المدني المتشبّع بالثّقافة الفلسفية والقانونية المتسامحة .[4]

إنّ **مسألة التّسامح** لا تجد طرحها المناسب من خلال الماضي، إذ أنّ هذه المسألة على علاقة بقيم مختلفة تتجاوز الانغلاق الهويّاتي وإفرازاته . وعليه، فعلاقتها هي علاقة بفضاء القيم الجديدة للفرد والمجتمع، تلك الّتي أنتجتها الحداثة . وهي على هذا النّحو غير ممكنة التّحقّق كما يرى إلاّ بنقد المظاهر الخادعة للحقيقة بمختلف تجليّاتها اللاّهوتية أو القانونية أو الأخلاقية.[5]

ومن الواضح أنّ التّأكيد على النّقد هو تأكيد على التّغيير الّذي دونه ستبقى آثار الماضي معرقلة، وإذا كان لابدّ من الإشارة إلى الأفق الّذي يفتحه النّقد نذكر أنّ أركون يربط ذلك بما تحقّقه الأنسنة، ولهذا عدّة معاني، فهي في رأيه المنطلق الضّامن لتولّد القيم الجديدة المنفتحة؛ قيم السّلم، وحقوق الإنسان، والعلمنة ، والتّعدّد . بكلّ ما يحمل هذا من دلالة على فضاء أخلاقي متقدّم وراق، سواء على صعيد محلّي أو عالمي .

ولكن، **إلى أي حدّ كان موقف أركون يتميّز بالأصالة والإبداع في طرحه للمسألة الأخلاقية؟**

إذا كان أركون يعلن أنّه معنيّ بنقد القيّم، فالملاحظ أنّ هذا النقد محكوم بقوّة سلطتين رئيستين هما؛ سلطة العلم وإنجازاته، وسلطة العقل ومكتسباته . ويتوزّع هذا بين ماتحقّق غربيّا وماتحقّق إسلاميّا إبان مايسمّيه العصر الكلاسيكي، لكنّه في نظرته إليه وإلى غيره يقيس أهمّيّة هذا المنجز وينتقد مايقابله بالإستناد إلى نموذج قائم لايتوانى عن الإعجاب به والثّناء عليه واستغلال أحدث تطوّراته وهو المنجز الغربي . ومن هذه الزّاوية لايكون مؤشّرا على إبداع حقيقيّ مادام المنهج المتبنّى خارجيّا والهدف المبتغى خارجيّا أيضا.

---

[1]- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، مصدر سابق، ص234

[2]- المصدر نفسه، ص234

[3]- **المصدر نفسه**، ص.245

[4]- **المصدر نفسه**، ص250

[5]- محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان**، مصدر سابق، ص91

وإذا صرفنا النّظر عن هذا إلى ما يعتبره نقدا جديدا للقيّم لم يعرف من قبل فإنّنا نلاحظ أنّه مع شدّة النّقد وجرأته لم يضف إضافة مميّزة ، فما يمكن أن يقال إنّه إضافة هو ذلك الجهد في إبراز تاريخيّة القيّم والرّهانات المرتبطة بها مع العلم أنّ أصل القيّم يدلّ عليها القرآن ولانرى من هذا الجانب أنّه قد أحاطها بتأصيل معمّق إذا أخذنا بعين الإعتبار الجهود السّابقة في هذا الشّأن وعلى هذا تبدو مسألة الإبداع أبعد من أن تكون من نصيبه ، فلو قارنا نتاجه بنتاج طه عبد الرّحمن على سبيل المثـال، وهو الّذي اهتمّ مثله بالفكر الأخلاقي، من المؤكّد أنّنا سنلمس إختلافا ملحوظا منهجيّا ومعرفيّا . فطه عبد الرحمن الّذي يتّفق مع في نقطة تركيزه وهي تراجع الفكر الأخلاقي الإسلامي بسبب صعود الخطاب الإسلامي الحركي الإيديولوجي، ينحو أكثر نحو المعالجة المتّزنة وهو يؤكّد على التّأنيس بدل التّسييس، الّذي لاينفي السّياسة بقدر مايوجّهها ˙ في حين أنّ أركون يستسلم لعدائه الصّريح لهذه الحركات من منطلق علمانيته ومنهجيته المستعارة، الّتي لايكلّف نفسه عناء فحصها فحصا حقيقيّا رغم مزالقها العديدة، الّتي منها أساسا تلك التّسويّة غير الموضوعيّة التّي تجعل الإسلام جنبا إلى جنب مع أديان أخرى هو أصلا وجد بديلا عنها.

-الإستنتاج:

نستنتج من السّابق ذكره، أنّ أركون يحرص على تقديم وجهة نظر أخلاقيّة ذات قيمة نظريّة وهو يفتتح مجال نقد القيّم في الفكر الإسلامي، وإذ نسجّل تقديرنا لأهمّية هذا الإهتمام المستهدف دراسة الأخلاق والقيّم القرآنيّة في ذاتها، وفي علاقتها بالعقل النّقدي، لما له من دور في التّوجّه الموضوعي الّذي يتطلّبه العلم، فإنّنا نسجّل في المقابل النّتائج المتواضعة الّتي انتهى إليها، فأن يؤكّد على دراسة الأخلاق في التّاريخ، وفي إطار الظّاهرة الدّينيّة، ويلح على رد الإعتبار لكلّ النّتاجات الأخلاقيّة للتّيارات الفكريّة، وتجاوز الإطار الإحتكاري الرّسمي للدّين، وفضائه القروسطي الّذي يفاضل بين الفرق والتّيارات، ويدعو إلى الإبتعاد على خطاب التّبجيل والتّقديس، والإنفتاح على المنجز العلمي، ويحتفي بتيار بذاته يراه التّيار الأهل للصّفة الفلسفيّة العقلانيّة والنّقديّة، وينحو باللاّئمة على الفقهاء والحركات الإسلاميّة، ويرمي هذه الحركات بكلّ نعوت الإنتهازيّة والإستغلال، وتشويه الطّابع الرّوحي القدسيّ للدّين، فإنّه في رأينا قد جانب الموضوعيّة والعلميّة بقدر ما أراد الإقتراب منهما، إذ يمكن الجدال أنّ هذا باب للإيديولوجيا أكثر منه باب إلى العلم.

ثالثا: نزعة الأنسنة في فكر"محمّد أركون"

تمهيد:

لقد أثارت نزعة الأنسنة (الإنسانية) من التّراث جدلا فلسفيا في أوساط المفكّرين العرب بين رافض ومنكر لها، وبين مثبت ومدافع عنها . فثمّة من ينكر هذه النّزعة بدعوى أنّها وليدة الفكر الغربي منذ أصوله التّاريخية الأولى، وأنّها تبعا لذلك تجربة شهدها الغرب وعاشها ولم تكن معروفة لدى العرب، من ممثّلي هذا الاتّجاه" سلامة موسى " الّذي يرى أنّ النّزعة الإنسانية مرتبطة بالثّقافة الأوروبية ومتّصلة بها ولا علاقة لها بالثّقافة العربية الّتي لم يظهر فيها تيار إنساني قادر على إعلاء شأن الإنسان .كما ينفي زكي نجيب محمود "أن تكون الثّقافة العربية في العصر الوسيط قد شهدت حركة إنسانية، فهي لم تكن بحاجة إليها.

أمّا عن الموقف الآخر الّذي يثبت وجود هذه النّزعة ويدافع عنها، فيمكن أن نذكر نموذجين : الأوّل هو موقف" عبد الرّحمان بدوي " الّذي يقرّ بوجود نزعة إنسانية في تراث العرب والمسلمين ممثّلة مع الشّاعر" أبو نواس"، والصّوفي" ابن عربي "مثلا. أما النّموذج الثّاني من هذه النّزعة، فهو" محمّد أركون " الّذي قام بدراسات للأدبيات الفلسفية في القرن الرّابع الهجري، أتاحت له أن يتأكّد من أنّ العالم عانى ممّا ذبل ومات في البيئة العربية الإسلامية، في حين أنّه استمرّ في الصّعود في أوروبا حتى أنتج الحداثة الّتي تشهدها حاليا . ففي هذا يرى أنّ الفلسفة الإنسانية والعقلانية العربية الّتي عرفت في العصر الكلاسيكي الإسلامي(القرن 04هـ10/م) ضمرت فيما بعد إلى درجة النّسيان كأنّها لم توجد، ليدخل الفكر العربي بعدها في الانغلاق والجمود منفصلا عن هذه النّزعة لأسباب ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية . وعليه نطرح الإشكالية الفلسفية التالية :-**كيف تصوّر" أركون " مفهوم الأنسنة(الإنسانية) من التّراث العربي الإسلامي، وكيف السّبيل إلى بعث هذه النّزعة من جديد في العالم العربي والإسلامي؟ وكيف يمكن وصل ما انقطع واستلهامه مجدّدا كي تبنى عليه النّهضة العربية المقبلة بعدما انتصرت النّزعة الفقهية الدّوغمائية الضّيقة في القرن11 م، والّتي لا تسمح بالتّعدّدية وبالانفتاح على الثّقافات الأخرى من يونانية وفارسية وهندية؟**

إنّها الإشكالية الفلسفية الّتي سنعالجها في هذا العنصر، مع التّركيز على النّزعة الإنسانية من التّراث، على اعتبار أنّ المناخ الفكري الّذي ساد في الحضارة العربية الإسلامية إبان القرون الهجرية الأولى تميّز بالانفتاح على فكر الآخر، وتميّز بالدّفاع عن **قيم الإنسان** ممّا سمح بانبثاق **نزعة إنسية** لدى نخبة من المفكّرين والأدباء أمثال" مسكويه "و"الجاحظ "و"التّوحيدي" الّذي يعدّ في نظر" أركون "أحسن ممثّل للنّزعة الإنسية في القرن04 هـ، معتبرا إيّاه إحدى الشّخصيات النّادرة في التّاريخ الإسلامي الّتي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان .وكانت مواقفه تمثّل في مجملها إرهاصا للحداثة.

1–مفهوم الأنسنة وحضورها في الفكر الغربي.

إنّ لمفهوم الأنسنة معاني لغوية واصطلاحية متعدّدة، منها ما أشار إليه " عبد المنعم الحنفي " في موسوعته الفلسفية من أنّ كلمة " humanisme "تعني في اللاّتينية" : تعهّد الإنسان لنفسه بالعلوم اللّيبرالية الّتي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميّز عن سائر الحيوانات"[1]. وهي عند "هاشم صالح" :"صفة" الإنساني "أو" الإنسي " اشتقّت في اللّغات الأوروبية منذ القرن السّادس عشر، أمّا كلمة النّزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر "**humanisme**" فلم تشتقّ إلّا في القرن التّاسع عشر . ...وكانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على البحّارة المبحرين في العلم وبخاصّة علوم الأقدمين : اليونان والرّومان".[2]

هكذا، ارتبط ظهور الأنسنة بعصر الإصلاح الدّيني وعصر النّهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر والسّادس عشر الميلاديين، حيث بدأ التّحوّل في تلك الفترة من الدّين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل، وبدأ رفض فكرة التّوسط بين الله والإنسان وجعل علاقة الإنسان بالله مباشرة .كما تمّ رفض احتكار تفسير الكتاب المقدّس وإعلان حرّية الإيمان . وأهمّ من مثّل هذه الحركة" مارتن لوثر("1546) "جون كالفن (1564)" وغيرهم... .

هذا، وقد عرّفها" أندريه لالاند"(1963–1867م)بما يلي: "هي مركزية إنسانية متروّية، تنطلق من معرفة الإنسان وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كلّ ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطّبيعة البشرية،أم بتشويهه من خلال استعماله، استعمالا دونيا دون الطّبيعة البشرية"[3]. هذا يعني أنّ الأنسنة تشكّل أحد أعمدة الحداثة الغربية، لأنّها تعطي الأولوية لعقل الإنسان وترفض كلّ أسبقية دينية أو ميتافيزيقية تحدّ من إبداعه وفعّاليته في التّاريخ .

يتّضح لنا من التعريفات السابقة، أنّ نزعة الأنسنة هي كلّ نزعة تعلي من شأن الإنسان ومكانته في هذا العالم، وتتمرّد على كلّ ثقافة معادية لهذا التّوجّه الجديد .

هذا من النّاحيتين اللّغوية والاصطلاحية، أما عن حضور النّزعة الإنسانية في أوروبا، فيشير" أركون " إلى أهمّ التّحوّلات الّتي عرفتها المجتمعات الغربية عامّة والأوروبية خاصّة فرنسا مثلا (من النّاحية التّاريخية –السّياسية والدّينية)، بعد القطيعة مع حكم رجال الكنيسة، إلى ظهور العلمنة(فصل الدّين عن السّلطة.)

وكان حديثه عن مختلف الصّراعات والتّوترات الجارية حاليا في أوروبا بسبب موجات الهجرة والعمال المغتربين الباحثين عن لقمة الخبز، وكأنّه يقول : أين **الموقف الإنساني منهم؟** من طرف المجتمعات الصّناعية المتقدّمة. وما يريده هو فلسفة إنسانية تكون على مستوى التّقدم العلمي الرّاهن، والمخترعات التّكنولوجية المتطوّرة جدّا، والعلاقات الدّولية، والتّضامنات الاقتصادية والمصرفية بين مختلف أنحاء العالم.

أما من النّاحية الفلسفية، فيشير أركون إلى بعض الفلسفات المعاصرة(مثل فلسفة ميشال فوكو1984–1926م "الّتي أعلنت موت الإنسان، وفلسفة نيتشه1900–1844م "الّتي أعلنت موت الله)، ذلك أنّ فلسفة الإنسان الأوروبية الّتي سيطرت طيلة

[1]– عبد المنعم الحنفي، **الموسوعة الفلسفية**، (دار ابن زيدون، مكتبة المدبولي، القاهرة، بيروت، ط1، 1986)، ص.71

[2]– هاشم صالح، **مدخل إلى التّنوير الأروبي**، (دار الطّليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005)، ص.75

[3]– أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريف خليل أحمد خليل، المجلّد 02، (منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1996)، ص.596

مائة وخمسين سنة قد شاخت أو ربّما ماتت . وبالتّالي فالصّورة المثالية الّتي شكّلتها عن الإنسان لم تعد قادرة على الاستمرار بعد كلّ ما حصل من حروب عالمية واستعمارية ومجازر، وكلّ ذلك باسم الإنسان والإنسانية.

ثمّ جاءت العلوم الإنسانية الحديثة كعلم التّاريخ والألسنيات والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعبّرت عن هذا المناخ الإيديولوجي العلمي سيادة الفلسفة الوضعية. ولكنّها أدّت إلى تفتّت المعرفة أو تبعثرها بسبب تركيزها الشّديد على التّخصّص الضّيق والانغلاق داخله . وأمّا العلوم الدّقيقة كالفيزياء والكيمياء والرّياضيات فقد قوّت من العصبية الوظائفية الكائنة بين الدّول الحديثة الباحثة دائما عن المزيد من التّوسّع والقوّة، وبين الاختراعات التّكنولوجية الّتي تؤمّن لهذه الدّول القوّة الحقيقية . وهكذا، أصبحت الفائدة العملية أو المردود المحسوس للعلم هو الهدف الأوّل للدّول الصّناعية المتنافسة على المزيد من القوّة والأسواق والأرباح .[1]

2- نزعة الأنسنة في التّراث العربي الإسلامي.

يقرّ" محمّد أركون "بوجود نزعة إنسانية من تراثنا فهو يرى أنّ العالم العربي الإسلامي شهد تيارا إنسانيا وعقلانيا مدهشا قبل أوروبا بسبعة قرون، ولكن الفرق هو أنّ هذا التيار سرعان ما ذبل ومات في البيئة العربية الإسلامية، في حين أنّه استمرّ في الصّعود في أوروبا حتى ولّد الحضارة الحديثة الّتي تشهدها حاليا.

ولكن، ما معنى النّزعة الإنسانية؟ ولماذا اختفت من العالم الإسلامي طيلة قرون ولتزال؟ يجيب" أركون "بأنّ النّزعة الإنسانية تعني محبّة الإنسان واحترامه باعتباره أجمل كائن على الأرض، إنّها تعطي ثقتها للإنسان العاقل وتعتقد بأنّه قادر على إنجاز الأشياء العظيمة ولولاه لما عمّرت الأرض . والموقف الإنساني يعني أن نتساءل باستمرار عمّا يفعله الإنسان بأخيه الإنسان وبالطّبيعة : هل يحترمها و يحرص عليها أم لا؟ إذا كان نعم فإنّ الموقف يكون إنسانيا وإلّا فلا.

يريد" أركون "أن يثبت لنا أنّ مجالس العلم في سياق الحضارة العربية الإسلامية جمعت علماء ومثقّفين في مختلف المذاهب والتّيارات، كانوا يتحاورون ويتناظرون، الأمر الّذي يؤكّد حضور تيار فكري يهتمّ بالإنسان، وليس فقط بالله، وكلّ تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تيارا إنسيا عقلانيا أو علمانيا . وهذا التّيار الإنساني الموجود في التّراث، يمثّله الفلاسفة الكبار أمثال" الفارابي"(ت339:هـ) و"ابن سينا (ت428:هـ و"ابن رشد (ت595هـ) وغيرهم، والمثقّفون والمفكّرون الّذين يعبّرون تعبيرا واضحا عن **الأنسنة** مثل" الجاحظ"(ت: 250هـ) و"مسكويه" (ت: 421) و"التّوحيدي"(ت:414 هـ) الّذي يمثّل إحدى الشّخصيات البارزة في الثقافة الإسلامية.

لقد وجدت نزعة إنسانية وحضارية عربية إسلامية في العصر الذّهبي وفي العواصم الكبرى من العالم الإسلامي(دمشق، بغداد، أصفهان، القاهرة، القيروان...)، ولكن ضمن سقف القرون الوسطى .لقد عبّر المثقّفون(عرب، يهود، مسيحيين) عن **نزعة إنسانية**

[1]- محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي–جيل مسكويه والتوحيدي–**، ترجمة هاشم صالح،(ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2006)، ص.26

راقية من خلال التّوفيق بين التّراث الدّيني الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي من جهة، وبين الفلسفة العقلانية الإغريقية من جهة أخرى . هذا هو معنى النّزعة الإنسانية عند" أركون"، إنّها عربية بالمعنى الثقافي اللّغوي الحضاري لا بالمعنى العرقي الشّوفيني.

ويعترف" أركون "بوجود نزعة إنسانية عقلانية في تراثنا سبقت النّزعة الإنسانية الأوروبية في عصر النّهضة بخمسة أو ستّة قرون على الأقلّ، لكنه يحصر المستشرقون النّزعة الإنسانية فقط في الغرب وثقافته .

يعتقد " أركون " أنّه ما من ثقافة إلّا وشأنها أن تتطوّر وتنتظم على قاعدة مفاهيم ثلاثة : الله والإنسان والكون . وحسب المقام والعلاقات الّتي تسندها كلّ ثقافة في هذه المفاهيم الثلاثة تكون هي إمّا ذات هيمنة لاهوتية أو إنسية أو تكنولوجية . والثّقافة العربية الإسلامية هي لاهوتية الغلبة . ولكن هذا لم يمنع من وجود فلتات فيها جانب إنساني، تجلّت في الأدب، والأنسنة من تراثنا توجد في الأدب الفلسفي، ففيه توجد بعض الآمارات الدّالة على ميلاد" ذات "بشرية شديدة العناية بأمر استقلال الفرد في ممارسة مسؤوليته الخلقية والفكرية والمدنية .هذه المادّة يقرنها" أركون "بما يسمّيه :الجيل الثقافي الّذي عاش ما بين 350/400هـ، والّذي يسمّيه جيل مسكويه ونموذجاها المثاليان" : التّوحيدي "و"مسكويه[1]."

ففي هذا يبرهن" أركون "على وجود التيار الإنساني والعقلاني في الحضارة الإسلامية لفترة من الزّمن، ثمّ سرعان ما اختفى لأسباب داخلية وخارجية، مادّية ومعنوية . والّذين جسّدوا هذا الموقف الإنساني المنفتح على العلوم الدّنيوية والعقلانية هم الفلاسفة(الفارابي وابن سيناوالأدباء:" الجاحظ "و"مسكويه "و"أبو حيان التّوحيدي " الّذي وصف بأنّه أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء .وغيرهم ...هؤلاء لم يكن فهمهم للدّين قمعيا ولا إرهابيا ولا مذهبيا ضيّقا كما هو عليه الحال اليوم في أنحاء العالم الإسلامي . يمكن القول أنّ **النّزعة الإنسانية** كانت موجودة لديهم، وهي النّزعة الّتي تحترم الإنسان وكرامته وتثق به وبإمكانياته على الإبداع وفعل الخير وتحقيق الجمال والسّعادة على هذه الأرض.

ويرى" أركون "أنّنا نجد لدى" ابن سينا "الّذي جاء بعد" التوحيدي "بذورا فلسفية واعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح، إنّها نزعة إنسانية تشتمل في آن معا على ثلاثة أشياء، فهي تعترف بالنّضال المشروع الّذي يقوم به العقل من أجل التّوصّل إلى استقلاليته الذاتية . وهي تعترف بالرّمزانية الدّينية بصفتها بعدا روحيا من أجل البحث عن المعنى .وهي تعترف أخيرا بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التّجريب والعيان .كلّ هذه الأشياء كانت تشتمل عليها فلسفة " ابن سينا " أو نزعته الإنسانية وذلك على هيئة بذور كامنة وقابلة للتّفتح إذا ما لقيت أرضا خصبة أو جوّا ملائما . ولكنها للأسف لم تلق ذلك وإنّما لقيت العكس تماما . وهكذا قضي على النّزعة الإنسانية والفلسفة العقلانية في أرض الإسلام قضاء مبرما[2] .

لقد اختفت هذه النّزعة في المدينة الإسلامية بعد القرن الخامس الهجري، وتعدّدت العوامل في ذلك منها :سيطرة الأصولية وصعود الحكم السّلجوقي والعثماني .ولكن، لماذا اختفت النّزعة الإنسانية من ساحة الفكر العربي الإسلامي؟

يرى" أركون "أنّ النّزعة الإنسانية كانت موجودة بين القرنين الثّامن الميلادي والحادي عشر في الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية . وكانت نتيجة التّزاوج والتّفاعل بين التّراث الإسلامي والفلسفة الإغريقية .ثمّ اضمحلّت بعد ذلك واختفت بعد أن

---

[1]- جهاد فاضل، **"النّزعة الإنسانية في التّراث الإسلامي"**. مقال منشور بجريدة الرياض العدد 15592، بتاريخ 2011/03/03م.

[2]- محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، –جيل مسكويه والتوحيدي**، المصدر السابق، ص.20

دخلنا في عصور التّكرار والاجترار، أو ما يدعى بعصر الانحطاط . واختفاؤها تزامن مع موت الفلسفة في المشرق أوّلا، ثمّ في المغرب والأندلس ثانيا.

إنّ الشّروط الّتي أمّنت تفتّح الموقف الإنساني وازدهاره في تلك الفترة كانت سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية .ولكن انطلاقا من القرن11 م وسيطرة السّلاجقة الأتراك على الحكم زالت هذه الظّروف المحبّذة للفكر العقلاني وابتدأ السّقوط والانحدار في المشرق على الأقلّ . وعندئذ انتصرت النّزعة الفقهية الدّوغمائية الضّيّقة الّتي يدعوها" أركون "بالأرثوذوكسية الصّارمة الّتي لا تسمح بالتّعدّدية وبالانفتاح على الثّقافات الأخرى من يونانية وفارسية وهندية . ... والأرثوذوكسية الحنبلية تزعم بأنّها تمتلك الحقيقة الإلهية المطلقة وكلّ ما عداها ضلال وانحراف . وقد قضت هذه النّزعة الدّوغمائية المتحجّرة على كلّ التّيارات الّتي كانت موجودة في السّاحة من معتزلية وفلسفية وأدبية وجغرافية وتاريخية مبدعة .كما حاربت كلّ المذاهب الإسلامية الأخرى من شيعية وإباضية وحتى سنّية منفتحة تأخذ بالرّأي والعقل كالحنفية مثلا . بعدها،كانت عصور الظّلام والانحطاط، ونحن ورثتها اليوم بشكل مباشر، حيث الصّراع الطّائفي الرّهيب الّذي نعيشه اليوم، والطّائفية هي عدو للنّزعة الإنسانية[1].

يعتقد" أركون "إذن باختفاء مفهوم النّزعة الإنسانية من السّاحة الثقافية تدريجيا بعد ضمور الفكر العربي –الإسلامي وتقلّص آفاقه . فالعصر الكلاسيكي كان قد شهد النّزعة الإنسانية نظريا وعمليا . واتّخذت لديه من النّاحية الأسلوبية صيغة الأدب، بالمعنى الواسع للكلمة وليس بالمعنى الجمالي أو الفني الضّيق . وقد اغتنى الأدب بالعناصر وبالمعطيات الفلسفية، بمعنى أنّ كتب الأدب الكلاسيكية كانت تحتوي على البيان الأسلوبي والأفكار الفلسفية في آن معا . ولكن بعد زوال كتب الأدب والفلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة والدّخول في عصر الانحطاط اختفت النّزعة الإنسانية أو الفلسفة العقلانية من السّاحة . وهكذا ماتت الفلسفة الإنسانية [*]والعقلانية العربية طيلة قرون عديدة، أي حتّى القرن التّاسع عشر وظهور عصر النّهضة ومحاولة الاتّصال من جديد بكتب التّراث وبالحضارة الأوروبية . ويقصد" أركون "بأنّ النّزعة الإنسانية قد اختفت من السّاحة العربية – الإسلامية، أنّ الموقف العقلي الّذي كان يدعّمها أو يغذيها قد اختفى هو الآخر أيضا . وهكذا، تتداخل العوامل الفكرية والسّياسية والاجتماعية في ضمور هذه النزعة من التراث .

[1]– هاشم صالح، "**أركون فيلسوف النّزعة الإنسانية في الإسلام**"، مقال نشر بشبكة الأنترنت بتاريخ: 2011/04/20م.

*– يقصد **"أركون"** بالفلسفة الإنسانية أو بالنزعة الإنسانية ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحدّ ذاته ولذاته، ويعتبره مركز الكون ومحور القيـــم. فهو يفـــرّق بذلك بين المركزية الإنسانية/ والمركزية اللّاهوتية.فالثانية سيطرت طيلة العصور الوسطى ولا تزال تسيطر حتى الآن على قطاعات واسعة من المجتمـــعات العربية والإسلامية.

3 - التّوحيدي ونزعة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر.

يرى" أركون "أنّ " التوحيدي "(310 -414 هـ) هو أهمّ ممثّل لنزعة الأنسنة من تراثنا، والّذي تجمع المصادر الفكرية الّتي تؤرّخ للفكر الإسلامي في العصر الوسيط على أنّه هو أبرز ممثلي النّزعة الإنسانوية في التّراث الإسلامي . إنّ موقفه من الإنسان هو انعكاس للظّروف التّاريخية والاجتماعية الّتي شكّلت شخصيته ومواقفه من الحياة، وما نزعته الإنسانية إلّا صورة تعبيرية عن هذه الظّروف . لقد عرف" التّوحيدي "حياة الفاقة والقسوة، حياة مليئة بالإحباطات والإخفاقات . وقد اضطرّه الفقر إلى اختيار مهنة يعيش منها هي نسخ الكتب بخط اليد، والتي شكّلت رافدا أساسيا من روافده المعرفية، فقد جعلته القراءة المستمرّة لما ينسخ بحكم حرفته على اتّصال دائم بثقافة عصره، وعلى وعي كبير بنتاجات العصور السّابقة في مجالات الفنون والعلوم والآداب، إضافة إلى دراسته المتواصلة للفقه وللنّحو ولعلوم اللّغة، وكان له شغف خاص بالفلسفة وبالمنطق، وهذا يدلّ على موسوعته المعرفية التي تجلّت في مؤلّفاته : منها : الإمتاع والمؤانسة، البصائر والضّخائر، الصّداقة والصّديق، أخلاق الوزيرين، الهوامل والشّوامل وهو كتاب مشترك مع" مسكويه"، الإشارات الإلاهية وغيرها . فهو يعدّ بذلك مفكّرا وعالما محيطا بمختلف فنون المعرفة، وكاتبا بليغا لا يقلّ ذكاء وفصاحة إلى درج أنّه لقّب بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة .

وعن **نزعته الإنسانية**، فقد بحث" التّوحيدي "عن الإنسان وجودا وقيمة وغاية، فعبّر بذلك عن نزعة فلسفية صريحة دشّنها في عصره الّذي تميّز بالانقسام إلى دويلات من النّاحيتين : السّياسية والاجتماعية .

لقد عالج" التّوحيدي "موضوع الإنسان باعتباره ثنائية بين الجسم والنّفس، وبنظرة تجمع بين التأمّل والواقع . وحاول الإلمام بأهمّ ثوابته ومتغيّراته بدءا من معرفة الإنسان لذاته (لنفسه)باعتبارها المدخل إلى معرفة الأشياء كلّها . وهو بذلك يكرّس أسبقية النّفس في الإنسان ويدعوه إلى الاعتناء بنفسه، ليعيش حياة مستنيرة ويتثقّف بنيل العقل . ولكن معرفة الإنسان لنفسه تقتضي بعض الشروط، لا تتوفّر إلّا عند من طال فحصه وزال نقصه واشتدّ في طلب العلم تشميره، واتّصل في اقتباس الحكمة رواحة وبكورا، وكان المعنى المقوّم أحبّ إليه من المال المقوّم، وعلى قدر عنايته يحظى بشرف الدّارين ويتحلّى بزينة المحلّين[1] . ويرتبط وجود الإنسان بالنفس(الروح)، وهو يعرف بالجسم والنفس معا.

وما يميّز الإنسان عن باقي الأشياء الأخرى هو العقل الّذي يضفي عليه صفة الألوهية، لهذا فإنّ عبارة إلاه بالعقل توحي بأنّه قوّة إلاهية أبسط من الطّبيعة ...وهو خليفة الله، وهو القابض للفيض الخالص الّذي لا شوب فيه ولا أذى .بهذا تظهر النّزعة العقلية عند" التّوحيدي"، فالإنسان متميّز بالعقل، وهي قدرة منحها الله دون سائر الكائنات الأخرى . لذلك، فهو: **"مأخوذ على الإنسان الكامل بالعقل ألّا يقعد عن السّعي والطلب لتكميل نفسه بمعارف، ولا يني ولا يفتر مدّة عمره عن الازدياد من العلوم الّتي بها يصير من حزب الله الغالبين**".[2]

هذا، وينظر" التّوحيدي "إلى الإنسان نظرة اجتماعية، فهو مدني بالطّبع، إذ" **يكون ناقصا من جهة الاجتماع مع غيره ويكون تامّا إذا تمّ التحام الفرد مع الآخرين، وهي إشارة إلى أنّ الإنسان لا تتمّ إنسانيته إلّا من خلال هذا الاجتماع** ".[3]

---

[1]- التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، تحقيق سيد كسروي،(دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001)، ص.64

[2]- **المصدر نفسه**، ص.60

[3]- عطاء الله زرارقة، **تجلّيات النزعة الإنسانية في الفكر العربي**، (المطبعة العربية، غرداية، ط1، 2007م)، ص- ص.93، 95

ولكنّه، لا يقف عند تحليل مفهوم الإنسان فقط، بل تجاوز الأمر إلى طرحه كإشكال فلسفي بعبارته : " **إنّ الإنسان قد أشكل عليه الإنسان**[1] ."تثير هذه العبارة نوعا من القلق يؤرّقه حيال الإنسان من حيث معرفة ذاته ودوره في هذا العالم وعلاقته بالآخر، وهي تمثّل حداثة فكرية في عصره، إذ أنّها تضفي إلى ضرورة أن يعرف الإنسان ذاته وإدراك حدودها وأبعادها .كما تدلّ على أنّ "التّوحيدي "قد أدرك غموض الإنسان وصعوبة فهمه من خلال منهج علمي دقيق على غرار العلوم الطّبيعية . ومع ذلك، فقد أدرك عمق الذات الإنسانية.

بالنّظر إلى هذه العبارة الفلسفية: **"إنّ الإنسان قد أشكل عليه الإنسان"**، يعتبر" أركون "التّوحيدي "نموذج" الإنسية العربية"، لأنّ هذه العبارة تبيّن لنا" كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة علمية، ملموسة، أقصد بطريقة تتجسّد سياسيا، وتتجسّد في نظام أخلاقي معاش على أرض الواقع، وتتجسّد أيضا في نظام اقتصادي فيه شيء من العدالة والمساواة في الفرص والحظوظ ...هذه هي الأنسنة والنّزعة الإنسية الحقيقية والفلسفة القائمة على الإنسان واحترام الإنسان واعتباره أغلى وأعزّ شيء في الوجود ".[2]

وتعكس هذه العبارة الإشكالية الفلسفية في واقع" أبي حيان التوحيدي "وشعوره بالغربة واتجاهه، حيث تميّزت شخصيته بإحساسه بالفقر والبؤس وثورته أحيانا حتى شعوره بالاغتراب، إلى أن انتهى إلى التّصوّف منهجا وطريقا في مؤلّفه :الإشارات الإلاهية.

لقد شعر" التّوحيدي "بالقلق، وهو قلق وجودي حضاري تمخّض عن وعيه بالحياة واختياراتها، فهو بقلقه وغموضه يشعر بالحرّية الّتي سبّبت له الكثير من الشّقاء والنّكسات المتتالية، فكأنّه لم يجد من يفهمه ويدرك مقاصده من أبناء عصره من الّذين يتسابقون نحو أبواب أولي الأمر أو العامّة من الناس الّتي اختلط لديها الجدّ بالهزل.

لقد أراد" التّوحيدي "رسم صورة مميّزة لمعاناة الإنسان وإسقاط تلك الصّورة على حاله باعتباره يمثّل عيّنة صادقة لإنسان القرن الرّابع الهجري . ولهذا كان تساؤله عن **الإنسان** ينبئ عن اختلاط المفاهيم والقيم، وتساؤله عن الزمن يتّجه إلى المعايير الّتي تحكم العلاقات الإنسانية، وتساؤله أو شكواه تتضمّن بصفة عامّة مآل السّعادة الإنسانية[3].

نخلص ممّا سبق ذكره، إلى أنّ مفهوم" التّوحيدي "عن الإنسان تصوّرا وإشكالا، يعبّر عن نزعة إنسانية لها طابع فلسفي في سياق التّجربة العربية الإسلامية، ولكن في أفق دينية إلاهية، بما أنّ الخلاص في نظره يحصل في الإتّحاد بالله وليس في الواقع، وهذا تعبير عن تشاؤمه في الحياة وعن استحالة التّغيير في الواقع .

يمثّل" التّوحيدي "في تصوّر" أركون "النّزعة الإنسانية العقلانية من التّراث، بما أنّه بحث عن الإنسان كاشفا عن أسراره وكرامته، وسعى إلى معرفة مكامنه قصد الارتقاء به من براثن الشّهوات إلى علياء العقلانية، دون الفصل بين الفكر والسّلوك، القول والعمل . لقد بحث عن الإنسان الّذي يتطابق علمه وقوله مع عمله، وهذا خدمة للإنسان وسعيا لإسعاده باعتباره قيمة عليا للوجود، وهذه كلّها تعتبر إرهاصات للحداثة.

---

[1] – التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، مصدر سابق، ص.216

[2] – أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتحقيق هاشم صالح،(دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت، ط6، 2012م)، ص.259

[3] – عطاء الله زرارقة، **تجلّيات النزعة الإنسانية في الفكر العربي**، المرجع السابق، ص.55

هنا، نتساءل عمّا إذا كانت فلسفة الإنسان كما ضبطها "التّوحيدي"في كتبه تعبّر عن حداثة فكرية في مجال الفكر العربي الإسلامي، بحيث يمكن توظيفها في المرحلة الراهنة، بفتح النقاش حول حضور نزعة الأنسنة مع محاولة إحيائها ومعرفتها وتوظيفها في الراهن؟

يعتبر "أركون" التوحيدي نموذجا للأنسنة العربية، فهو يمثّل بمؤلّفاته المختلفة حداثة فكرية في عصره،" **لأنّه انتفض وثار باسم الإنسان ومن أجل الإنسان، وكان ذلك في العصر الكلاسيكي، أي في تاريخ الفكر السّابق للحداثة، وموقفه هذا يرهص بالحداثة، وهو مؤلّف الكتاب الشهير باسم الإشارات الإلاهية ...وهو سيكتشف فيه ذلك التّوتر التّثقيفي للعلاقة بين الإنسان والله، إنّه يستكشفه عن طريق ذات الصّرامة الفكرية والتّماسك المنطقي الّذي يستخدمه عندما يدرس في كتبه الأخرى مسائل الأخلاق والسّياسة والقانون والتّاريخ واللّغة**[1]".

إنّنا نجد لدى" التّوحيدي "نزعة التمرّد والاحتجاج الّتي اتّخذت معه، وللمرّة الأولى، اللّهجة الحديثة للاحتجاج على انتهاك حقوق الإنسان ...فطالما انتفض في كتبه ضدّ التّفاوت الاجتماعي المريع بين الأقلّية المترفة الّتي تسكن القصور وبين الطّبقات الشعبية الّتي لا تجد حتى الفتات لكي تسدّ به رمقها . لقد كان يريد لوجود الإنسان أن يتحقّق من خلال الحرّية والشّفافية ...وهذا يشكّل علامة ثمينة على الصّعود البطيء والمتقدّم لفكرة الشّخص البشري المفعم لعشق الله، ولكن الحريص أيضا على استقلاليته الذّاتية.

ففي تصوّر" أركون"، إذا ما أردنا أن نقوم باستعادة نقدية لمسألة النّزعة الإنسانية في البيئات الّتي يسيطر عليها الإسلام كدين، فإنّه ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا البعد التّراجيدي أو المأساوي، فهو الّذي يساعدنا على العودة إلى الأصول المفهومية الأولى للفلسفة الإنسانية، بمعنى أنّ" أركون "يتطلّع إلى ثورة فكرية تقوم بإحلال مركزية الإنسان مكان مركزية الدّين.

إنّنا اليوم بحاجة ملحّة لإعادة التّفكير جذريا بمسألة النّزعة الإنسانية في الوسط الإسلامي الّذي عرف تحوّلات عالمية وداخلية، حيث حصل حذف الأجزاء المبدعة من التّراث ونسيان لفترته الكلاسيكية والعقلانية أو الإنسانية الخلّاقة، وتحويل التّراث الإسلامي إلى مجرّد أداة إيديولوجية من أجل التّوصّل إلى السّلطة .هذا إلى جانب الثورات الّتي عرفها الوسط الإسلامي، بدءا بالثورة الاشتراكية ثمّ الإسلامية الأولى التي سيطرت منذ عام1970-1956 م . أما الثانية فقد ابتدأت تسيطر منذ1970 م إلى الآن.

إنّه لا بدّ من استعادة نقدية لمسألة النزعة الإنسانية في البيئات التي يهيمن عليها الإسلام كدين .هنا، لا بدّ من الرجوع إلى الأصول المفهومية الأولى للفلسفة الإنسانية، وعلى استكشاف منشئها الاجتماعي وتتبّع هذا المنشأ، وعلى تتبّع مساراتها التاريخية عبر القرون (كيف كانت قوية وكيف ضمرت وأصبحت ضعيفة أو حتى ماتت فيما بعد) . لقد تراجع الموقف الإنسي أو الإنساني في جميع أنحاء العالم الإنساني : الباكستان، إيران الخميني، الجزائر، مصر. ...كما أنّ انتشار الأصولية يعني اضمحلال الموقف العقلاني، وكذلك اضمحلال الفلسفة الّتي تتمحور حول الإنسان وتعتبره قيمة القيم.

[1] – عطاء الله زرارقة، **تجلّيات النزعة الإنسانية في الفكر العربي**، المرجع السابق، ص.55

–الإستنتاج:

نستنتج ممّا سبق ذكره أنّ " محمد أركون " بيّن وجود نزعة إنسانية في التراث العربي الإسلامي ممثّلة خاصّة بشخصية" التوحيدي " الذي كانت بعض مواقفه من الإنسان تدلّ على حداثة فكرية في عصره بما أنّها عبّرت عن وضعية الإنسان القلق والمغترب في بيئته والثّائر ضد الظّلم واللاّعدل . وهي نزعة إنسانية مرتبطة بظروف عصره السّياسية والاجتماعية والفكرية . والهدف من الكشف عن هذه النزعة الإنسانية والعقلانية هو إحياؤها في الفكر العربي المعاصر، تحقيقا للنّهضة العربية المنشودة وتجاوزا للصّراعات العقائدية والسّياسية وحتى الدّموية في بعض المجتمعات العربية والإسلامية، خاصة بعد الثورات التي عرفتها هذه المجتمعات بأشكالها المختلفة . إنّنا بحاجة ماسّة اليوم إلى النّظرة العقلانية والإنسانية للإنسان العربي وعلى تجاوز الطّائفية ومحو الفوارق الاجتماعية وتجسيد حقوق الإنسان.

رابعا : المسألة الدّينية عند "أركون".

تمهيد:

تمثّل مسألة **حوار الأديان** والحضارات والثّقافات أحد الإنشغالات الرّئيسية للمجتمع الدّولي منذ أحداث11 سبتمبر2001 م، سواء في الغرب أو في العالم الإسلامي، وهو الحوار الذي شكّل موضوعا من عديد الموضوعات التي طرحها المفكّر الجزائري "محمد أركون "من خلال مشروعه الفكري" نقد العقل الإسلامي" . ويكتسي الموضوع أهمّيته من منطلق أنّ **حوار الأديان** قد صار موضوعا شغل الفكر على الساحة العالمية، ليس بحسب راهنية الطرح فقط، بل بسبب النّقاشات الدائرة حوله بشكل كبير، **فكيف تأسّست معالجة "أركون" لموضوع حوار الأديان بحسب رؤية معاصرة كما يدّعي، وكيف يمكن لحوار الأديان في نظره أن ينهض في ظل النّزاعات المذهبية والدّينية والسّياسية التي يعرفها العالم العربي–الإسلامي والغربي، ويحقّق بالتالي التّعايش والسّلام واحترام الآخر؟**

التّحليل:

يمارس "محمد أركون" منهجية **النّقد الثقافي للدّين** عبر تاريخيته وواقعيته في المجتمعات العربية الإسلاميةو الغربية(الإسلام والمسيحية واليهودية). وهذا بسبب ما يعرفه العالم من الصّراعات والنّزاعات المذهبية والسّياسية والدّينية، حيث نلاحظ أنّ المتطرّفين في كلتا الجهتين– الإسلامية والغربية –يريدون إشعال حرب الحضارات بين العالم الإسلامي والغرب، فهناك جهل متبادل وسوء تفاهم تاريخي كبير بين الطّرفين، وهو جهل مؤسّساتي كما يدعوه" أركون"، أي أنّه مرسّخ من قبل المؤسّسات الرّسمية للدّولة كالمدارس والجامعات ووسائل الإعلام، كلّ طرف يقدّم عن الطّرف الآخر صورة مشوّهة أو ناقصة أو متحيّزة . ويريد "أركون "تجاوزا لهذا الواقع إقامة جسور التّفاهم بين الغرب والشرق أو بين العالم العربي والعالم الإسلامي ككلّ، والعالم الأوروبي، ويتمنّى أن يحلّ التّفاهم والوئام محلّ العداء المستحكم تاريخيا والمستمرّ إلى اليوم بدءا من الحروب الصّليبية وانتهاء بالصّراع العربي الإسرائيلي .

إنّ جميع الأديان(المسيحية واليهودية والإسلام) في تصوّر" أركون "ارتكبت العنف في لحظة ما من تاريخها باسم المقدّس وامتلاك الحقيقة المطلقة، وقد أستخدم الدّين على مدار التاريخ لتبرير **العنف** من وقت لآخر، ويرى **بنقده الثقافي** للاّهـــــوت – الإسلامي والمسيحي واليهودي – أنّه مدعو إلى إعادة النّظر بجميع عقائده الموروثة عن العصور الوسطى . ولا بدّ من فهم الدين بشكل **نقدي وعقلاني**، لا يخلو من النّزعة الإنسانية والرّحمة والمحبّة، وهذا أفضل علاج ضد الأصوليات من كلّ الأصناف .

هذا، ويحاول"أركون" في بحوثه وخاصة في كتابه" : **نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية** "تحديد **العوامل الثقافية المشتركة–دينية وثقافية –**بين شعوب الضّفة الغربية الشمالية والضفة الجنوبية الشرقية لحوض البحر الأبيض المتوسّط . ويتحدّث في الفصل الرابع منه" عن صورة الآخر " التّشكيل المتبادل لصورة الإسلام والغرب " عن العلاقات الصّراعية بين الإسلام والغرب، وعن الصورة المشوّهة للآخر عندنا، أي الغرب في الواقع، والصّورة المشوّهة للآخر عندهم، أي نحن المسلمين والعرب بالدّرجة الأولى . ويتحدّث عن رؤية الآخر في التراث الديني وصورته في التراث الفلسفي، حيث نلاحظ من الوجهة النّظرية قبولا للآخر واحتراما له في كلا التّراثين الفلسفي والدّيني، والدّليل على ذلك بعض النصوص الدينية في القرآن الكريم وفي الإنجيل وفي التّوراة التي تدعو إلى احترام الآخر والتعامل معه بحكمة وتعايش وسماحة، وتدعو إلى مراعاة **حقوق الإنسان** .

ولكن الواقع والتّاريخ يثبتان لنا عكس ذلك، إذ يعيب" أركون "على الغرب بشدة أنّه تنكّر لمبادئ **حقوق الإنسان، والمواطنة واحترام الآخر** أثناء المرحلة الاستعمارية عندما عامل المستعمرات كوسيلة لا كغاية، واحتقر أديانهم وثقافاتهم ولغتهم وارتكب مجازر إجرامية في حقّهم .لكنّه لا ينتقد الغرب فقط، بل ينتقد أيضا التصلّب العقائدي السائد عندنا من خلال تيارين أساسيين : التيار القومي المتعصّب شوفينيا والتيار الأصولي المتعصّب دينيا.

ولإنجاح **حوار الأديان** في العالم عند أركون، يضع شروطا أساسية له، أحد هذه الشروط هو قيام الجميع بنقد جذري لموروثاتهم الفكرية والدّينية، لاسيما لاهوت القرون الوسطى الذي يكفّر الآخرين وينبذهم ولا يعترف بهم . وبالتالي، فإنّ انطلاق الحوار الجديد انطلاقة سليمة يتطلّب عقلية جديدة لمواجهة المشكلات المطروحة أمام العصر الراهن وثقافته الكبرى(لعولمة)، فبالعقلية القديمة المنغلقة الرّافضة للآخر مسبقا لا يمكن أن يتقدّم الحوار، وبالتالي سياسة التّعايش العالمي السّلمي خطوة واحدة إلى الأمام . ولتحقيق هذا النّقد المطلوب، يشترط أركون الفرع المعرفي الذي حاول وضع لبناته الأساسية في كتابه : "**نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية**"، وهو آخر مؤلّفاته صدر عاما بعد وفاته، ويطرح فيه بعض المسائل الفكرية ذات الصلة المعرفية والتاريخية بمسألة حوار الأديان والثقافات منها مسألة الأخلاق ونزعة الأنسنة من تراثنا.

هذا، ويركّز في الفصل الأوّل من كتابه : "**نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية**"، على مفهوم الدين الحق، فمشكلة الأديان جميعاً أنّها تنظر إلى ما جاءت به على أنه الدين الحق، وبالتالى فالأخلاق، والقانون الشرعي، واللاّهوت السّياسي، جميعها أشياء تندرج داخل الإطار الشامل للدّين الحق، بمعنى أنّه لا يوجد دين من الأديان جميعها إلّا ونظر أصحابه له بقدسية على أنه دين الحق الأوحد، وهذا هو منظور القرون الوسطى الذي بقيت وجهة نظره سائدة لاسيما في الإسلام إلى يومنا هذا . أما في المسيحية فتخلّصت منه بحكم اتّساع حركة التنوير منذ القرن السابع عشر وأوجها في القرن السابع عشر .لكن، تبقى

الحقيقة واحدة بالنسبة إلى الأصوليين في كل الديانات فكل واحد منهم يجد الحقيقة متمثلة في دينه، فالحقيقة يهودية بالنسبة إلى اليهودي، ومسيحية بالنسبة إلى المسيحي، ولا يختلف المسلم عنهما في النظر إلى دينه على أنه دين الحق[1] .

إنّ واحدة من أهمّ مشاكل العرب والمسلمين هي اختفاء الثقافة الأخلاقية والفكر الأخلاقي منذ عهد مسكويه منذ ألف عام، فلم يعد أحد يهتمّ بالأخلاق كعلم[2]، الأمر الذي ترتّب عليه انتصار الخط الديني للأخلاق على الخط الفلسفي لها .في مقابل انتصار الخط الفلسفي للأخلاق في أوربا على الخط الديني لها وانتشار عقل التنوير الذي فكّك العقل اللاهوتي وعقلية القرون الوسطى، وسيادة العلمانية كنمط عيش للإنسانية .هذا الأمر الذي كان مترافقاً عندهم مع الثورات العلمية والتّكنولوجية .[3]

إنّ اختفاء الثقافة الأخلاقية ببعدها الفلسفي والصراع بين العلوم الدينية والعلوم العقلية، وانتهاء العلوم العقلية ووصفها بالدخيلة[4]، أدّى إلى اختفاء التعددية العقائدية التي كان يتحلّى بها التراث العربي الإسلامي لاسيما في القرن الرابع الهجري . وبالتالي انتشار الأصولية وغياب الحوار المبتغى بين الأديان وهو إن كان موجوداً، فهو بروتوكلي لا يهتمّ مؤمنو الأديان المشاركين فيه بالمعرفة العلمية النّقدية المتعلّقة بالدين وكثيراً ما تتقدّم يقينياتهم وعقائدهم الإيمانية على المعرفة العقلانية وبراهينها[5] .

وتطوّرت أزمة المسألة الأخلاقية بعد ظهور أنظمة الاستقلال التي سيطرت على كلّ مقدرات الدّولة، واستمرت في تأميم الدين لصالحها، تلك الخطوة التي ابتدأها الأمويون في تراثنا العربي الإسلامي، ولكنها اتّسعت مع هذه الأنظمة التي استطاعت أن تشمل جميع المواطنين بالمراقبة البوليسية حيثما كانوا على وجه الأرض، وبتأميم الدين تمّت تصفية العقل وإفساده . بمعنـــى أنه لا يحقّ له أن يطرح أي سؤال على صحة " الأرثذوكسية الدينية " أو كيفية تشكّلها التاريخي، فهي تفرض نفسها وكأنها مقدّسة ومعصومة كلياً [6]. وهذا الأمر دفع باتّجاه غياب التجربة الشخصية لمعانقة المطلق الإلهي والتي يقصد بها أركون تلك التجربة المستنبطة في الداخل باختيار شخصي محض ومن دون إكراه أو قسر . إنّها تجربة مستنبطة من قبل كلّ ذات إنسانية في تحرّيها المخلص عن معنى الوجود . ولكن التدين السائد اليوم هو استعراضي، سطحي، أكثر مما هو روحاني حرّ .[7]

في ظلّ هذه الظروف، يرى" أركون "أنه من المستحيل تصوّر وجود ذروة أخلاقية لا تُنتهك .لماذا؟ لأن الآليات المؤسّساتية السائدة لا تسمح لها بالانبثاق وممارسة عملها بشكل طبيعي ودائم . وعندئذ لا يعود موجوداً من الدين من الناحية الاجتماعية والسياسية إلا مظهره الخادع[8] .لذلك نلاحظ سيادة التعصب الأعمى والفهم الخاطئ للدين أصبح يشكّل مشكلة

---

[1]- محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان**، مصدر سابق، ص.185

[2]- **المصدر نفسه**، ص.96

[3]- **المصدر نفسه**، ص.101

[4]- **المصدر نفسه**، ص.193

[5]- **المصدر نفسه**، ص.110

[6]- **المصدر نفسه** ،ص.111

[7]- **المصدر نفسه**، ص.112

[8]- **المصدر نفسه**، ص.113

فقد تحوّل الدين إلى سياسة محضة عند المتطرّفين إلى أداة للتطرّف يستخدمه المتطرّفون لحيلة القتل ويدعون للتمسك بفهمه الأحادي كي يكون سلاحاً بيدهم لاحتكار السلطة باسم الدين وممارسة العنف الشرعي الذي جعلنا نفقد بعده الأخلاقي، فغابت مقولة" **إنما جئتُ لأتمّم مكارم الأخلاق** "ليحضر حديث الذبح" لقد جئتكم بالذبح "لإثبات وتكريس نزعة الإقصاء الكامنة في التّوجه الديني الراديكالي وتغييب **نزعة التسامح الديني** الذي أيدته الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى"**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُر**"[1] ، لا لتثبيت صدقية ولاء الراديكاليين في الانتماء للإسلام، إنّما هو سعي منهم لإثبات حضورهم وتأثيرهم وفاعليتهم في تغيير نمط العيش المشترك ليكونوا هم القيّمين على أمور الدين والمحتكرين للحقيقة الدينية، الأمر الذي جعل الدين يفقد كثيراً من بريقه الروحي المتسامي وبناء تصوّر عن الدين بعيد كل البعد عن طموح الأنبياء في الوصول لمجتمع أخلاقي يكون العقل أداته في التّعامل مع الطبيعة ومحاولة اكتشافها، والقلب نبض العقل وضميره الأخلاقي والإحيائي حينما يجنح نحو الانغماس بالملذّات.

كما شارك الغرب في بلورة هذا التصوّر للدين الأرثذوكسي بخصومتهم المستمرّة للإسلام .إذ يعتقد أركون أنّ الغرب صنع له عدواً جديداً بعد انهيار الاتّحاد السوفيتي وانتصار المنظومة الرأسمالية على المنظومة الاشتراكية . و"كأنّ الغرب لا يستطيع أن يعيش من دون عدو تاريخي يقف في مواجهته "[2]، فصنعت ثنائية جديدة بديلة عن ثنائية (الرأسمالية والإشكالية) والقيم الكونية (متمثّلة بالغرب) والبربرية الجديدة (أو) الإرهاب (متمثّلا بالعرب والمسلمين) .أو محور الخير الذي يمثّله الغرب ومحور الشر الذي يمثّله العرب المسلمون . وكأنّها عودة لصراع الأديان بوصف كل واحد منها يمثّل الدين الحق وكل مُخالف على باطل، مصيره جهنّم!

يتصوّر أركون أنّ الخروج من هذا المأزق يتزامن مع خروج الغرب نفسه من" السياج الدّوغمائي "المغلق للروح والفكر، مثلما ينبغي على العرب والمسلمين الخروج من" السياج الدّوغمائي "المغلق للدين، الذي وضعوا أنفسهم به مُبتعدين عن معطيات عصري الحداثة وما بعد الحداثة .

وللخروج من هذا الصراع الذي وضعنا أنفسنافيه وقوَلبنا الآخر به، يقترح أركون تأسيس علم ما فوق الأخلاق. وهذا العلم مهمّته التساؤل بشكل دائم اليوم عن المضامين والمنشأ التاريخي والاجتماعي والعقائدي والبراغماتي العملي والأنثربولوجي للمبادئ والقيم المتغيرة التي نخلع عليها المشروعية، وهذا يعني أنّ أركون يدعو إلى **أخلاق كونية** تنطبق على جميع البشر تتجاوز نطاق الدفاع عن أخلاق الجماعة بوصفها أخلاقاً مطلقة[3].

إنّ الأخلاق الّتي يسعى أركون إلى تأسيسها بديلا عن الأخلاق الدّينية الّتي ينتقدها عند الفقهاء والحركات الإسلامية الإيديولوجية، أخلاق تعرف من غايتها المثال المناسب لذلك هي **أخلاق التّسامح**، الّتي يمكن القول إنّها تتشابك مع قضايا كثيرة تخصّ حركيّة المجتمع ومساره التّاريخي سواء من جهة التّفاعل الدّاخلي أو التّفاعل الخارجي.

---

[1] **قرآن كريم**: "سورة الكهف"، الآية: 29

[2]- محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان**، المصدر السابق، ص. 116

[3]- **المصدر نفسه**، ص. 145

وإنّ كون مسألة التّسامح مسألة أخلاقية يعني أنّ لها علاقة بالاعتراف بالآخر بكلّ ما يعنيه هذا الاعتراف من حقوق بالنّسبة إلى الإنسان، خاصّة حرّيته في الاعتقاد والممارسة الّتي تستتبعها، ومن هنا، فإذ نتكلّم عن التّسامح نتكلّم عن الاختلاف وحقوق الإنسان والتّعايش والعنف الّذي يتهدّدهم . وإذا علمنا أنّ الطّرح الفكري عند أركون هو طرح حداثي يدعّم فكرة العقل المنبثق، فإنّنا نأخذ بعين الاعتبار أنّه يبتعد عن المنظور الماقبل حداثي بكلّ تجلّياته المغلقة والأحاديّة الّتي نجدها في دعاوى من قبيل الدّين الحق . وبهذا، فإنّ مسألة التّسامح إذ تتأطّر عنده أخلاقيا فمن أجل زعزعة فكرة النّبذ اللاّهوتي المشترك [1]، القائمة على الإقصاء المتبادل لكلّ دين مخالف .

هذا، ويركّز محمد أركون في الفصل الثالث من كتابه : "**نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية** "على الوسطاء الثلاثة بين الديانات : ابن رشد : في الإسلام، ابن ميمون : في الديانة اليهودية، وتوما الأكويني : في الديانة المسيحية [2]. ويؤكّد على ضرورة العودة لهذا الماضي" اليهودي والمسيحي والإسلامي "في حال إمكانية الإفادة منه في تفهّم " أنموذج " التفاعل بين الأديان التوحيدية الثلاثة ومحاولة ترميم العلاقة بين الديانات السماوية الثلاث لإصلاح وإزالة سوء التفاهمات والعداوات بينها بالعودة إلى ثلاث نماذج كانوا يمثّلون تمثيلاً عالياً وكبيراً الأديان التوحيدية الثلاثة[3]، وهم الفلاسفة الذين ذكرناهم، وهذه العودة لأعمال هؤلاء المفكّرين الثلاثة تمكّنه من القيام بالمسارات التالية–:

1. تُتيح له تفّهم كيفية اشتغال العقل داخل ما سمّاه الفضاء الجغرافي التاريخي المتوسّطي الممتدّ من إيران إلى أوربا مع الاشتمال على إفريقيا الشمالية وتركيا الحالية.

2. أعمال المؤلّفين الثلاثة هؤلاء تُتيح لأركون فهم كيفية حصول عملية التداخل أو التفاعل المفهومي والإبستيمولوجي بين نصوص الفكر الإغريقي من جهة، ونصوص الاعتقاد الإيماني التوحيدي بنسخه الثلاثة من جهة أخرى .كيف حصلت عملية التوفيق بين الفلسفة الاغريقية والديانة التوحيدية، أي بين العقل والدين؟

3. دراسة أسباب فشل ونجاح هؤلاء المفكّرين داخل أديانهم الثلاثة، وهذا ما دعاه أركون بعلم اجتماع الفشل والنجاح لفكر ما في بيئة ما وزمن ما.

4. محاولة الخروج من التأريخ الأسطوري المتعصّب دينياً وقومياً، عبر الاستفادة من آراء هؤلاء المفكّرين الثلاثة[4] .

إنّ ما يربط بين المفكّرين الثلاثة هو سعيهم لاستكشاف العلاقة بين الإيمان والعقل ومحاولتهم التوفيق بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والشريعة، بما يحفظ للعقل حضوره بوصفه هبة إلهية، وبما يحفظ للدين هيبته وبعده المتسامي وإن كان "جميعهم يؤمنون بأولوية الدين على العقل، فكانوا مشغولين بالتوفيق بين العقل والدين"[5]، واستخدام التأويل في فهم الوحي

---

[1]- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة العربية، دون تاريخ، ص.234

[2]- محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ص.267

[3]- **المصدر نفسه**،ص.269

[4] - **المصدر نفسه**،ص.272

[5] - **المصدر نفسه**،ص.276

أو تفسيره، وهذا ما فعله ابن رشد في كتابه" فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال "وابن ميمون" في كتابه" دلالة الحائرين"، والشيء نفسه فعله توما الأكويني في كتابه" الخلاصة اللاهوتية."

إنّ حضور ابن ميمون وتوما الأكويني واستمرار إعادة اكتشاف بعض ما يمكن توظيفه من فلسفتيهما العقلانية في ثقافة مجتمعيهما، وغياب فلسفة ابن رشد وعدم استحضارها أو استحضار رؤاها وأهدافها واستمرار محاربتها في ثقافة مجتمعنا، هو الذي ساعد في انتشار الفقه الظلامي والتربية الدينية السلفية السائدة التي أنتجت أشخاصاً مثل ابن لادن والزرقاوي وغيرهما ...

هذا، ويدعو أركون إلى توحيد الفضاء المتوسطي الذي مزّقته الصراعات الدينية والسياسية على مرّ القرون . وهو نفسه يرى أنّ هذا الرأي" طوباوي إلى درجة لا يخطر على بال مؤرّخي الفكر والأديان في كلا العالمين الشرقي والغربي، أو في كلتا الضفتين !"، فكيف يمكن أن تلتقي أجيال انغلقت على ذاتها وعلى تراثها نظرت إلى فكرها الديني أو الاجتماعي على أنه يمثّل الحقيقة المطلقة؟ لا أعتقد أنّ الاستشهاد بأمثلة معتدلة والمقارنة بينها وبين الحال الذي وصلنا له اليوم ممكن أن يسعف في التلاقي بين حضارتين متطاحنتين على طول تاريخ بين غالب ومغلوب، وإن كان هذا أمل لا ينبغي تركه، وهذا واحد من أحلام أركون.

وفي الفصل الرابع من هذا الكتاب، الذي يدور حول **صورة الآخر : التشكيل المتبادل لصورة الإسلام والغرب**، يتحدّث أركون عن الصورة المشوّهة للآخر عندنا، أي الغرب في الواقع، والصورة المشوّهة للآخر عندهم، أي نحن المسلمين والعرب بالدرجة الأولى . لكنّه يعمّق الموضوع أكثر ويتحدّث عن رؤية الآخر في التراث الديني وصورته في التراث الفلسفي، فالدين قدّم صورة عن الآخر المختلف والفلسفة قدّمت صورة أخرى، حيث نلاحظ قبولا للآخر واحتراما له في كلا التراثين الفلسفي والديني . ويستشهد أركون بنصوص من الكتب المقدّسة للديانات السماوية الثلاثة، تشير إلى أهمّية الحفاظ على العلاقة التوافقية مع الآخر حتى وإن كان مغايراً لنا في الدين والملة . ومن ثم يستشهد بنصوص من الفلسفة الأوربية (كانط، سارتر، هوسرل، إيمانويل ليفناس، وبول ريكور).[1]

وممّا بشير إليه على مستوى النصوص الدينية، نذكر أن التوراة في اليهودية تنص على ما يلي : "**لا تفعل لأخيك ما تكره أن يفعله لك**". وأما الإنجيل فقد وصل به الأمر في السلام والمحبة إلى حد الاستسلام كما تقول العبارة الشهيرة " : **من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر** ". ويقول : **أحبّوا أعداءكم**"، فهل هناك انفتاح على الآخر أكبر منه هذا الانفتاح؟ وأما القرآن الكريم فقد نصّ على هذه القيم أو ما يشبهها، مثل قوله تعالى: **لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى**

[1] -**المصدر نفسه**، ص- ص.315، 316

الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا. وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ. أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا. وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ . [1]– البقرة، 177-

إنّ النصوص الدينية الكبرى من قرآنية وتوراتية وإنجيلية تحتوي في بعض مقاطعها على المقصد الكوني الشامل، حيث لا تفرّق بين أبيض وأسود، أو مؤمن وكافر، أو مسلم ومسيحي، أو يهودي وغير يهودي . ولكن عقلية القرون الوسطى لم تكن تسمح بالمساواة والانفتاح على الآخر بين المسلم وغير المسلم.

هذا، ويعيب أركون على الغرب الذي تنكّر لمبادئه التنويرية(مبادئ حقوق الإنسان، حق المواطنة... .)أثناء المرحلة الاستعمارية عندما عامل أبناء المستعمرات كوسيلة لا كغاية بحد ذاتها، واحتقر أديانهم وثقافتهم ولغتهم وعاملهم كأناس بدائيين واحتقر كرامتهم الإنسانية، وارتكب مجازر إجرامية [2]. ولكنه لا ينتقد الغرب فقط، بل ينتقد كذلك التصلّب العقائدي السائد عندنا من خلال تيارين أساسيين : التيار القومجي المتعصب شوفنيا والتيار الأصولي المتعصّب دينيا.

ويرى أنّ المقدّس اليهودي استخدم من أجل ارتكاب العنف أو تبريره تماما كالمقدّس الإسلامي أو المسيحي إبّان الحروب الصليبية . ويركّز هنا على العلاقة الكائنة بين ثلاثة أشياء : الحقيقة والمقدّس والعنف، جميع الأديان ارتكبت العنف في لحظة ما من تاريخها باسم المقدّس وامتلاك الحقيقة المطلقة . وقد أستخدم الدين على مدار التاريخ لتبرير العنف من وقت لآخر مثل حروب المذاهب المسيحية في أروبا بين الكاثوليك والبروتستانت – على الرغم من انتمائهم لدين واحد–، ويمكن القول نفسه عن الحروب التي جرت بين المذاهب الإسلامية ، أو بين اليهود والمسيحيين[3] .

ويرى أركون ضرورة فهم الدّين بشكل نقدي حرّ، أي نفهمه بشكل وسطي، عقلاني، لا يخلو من النزعة الإنسانية والرحمة والمحبة، لتجاوز الأصوليات والعنف بشتى مظاهره . ويأمل بصورة تفتح على المستقبل وتسمح بالأمل، أي تسمح **بحوار الحضارات والأديان** لا بصدامها . ويدعو إلى توظيف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية لفهم الدّين، وتدريسها بالجامعات العربية والأروبية، حتى يمكن تبيان الحقيقة العقلانية والتنويرية للدين الإسلامي وليس التصوّر الظلامي المتطرّف له .وتدريس مادة تاريخ الأديان المقارنة– اليهودية، المسيحية والإسلام.

إنّ ما يريده أركون هو الدراسة العلمية للدين، ومن ثمّ نقد العقل الديني التقليدي عن طريق تطبيق المنهجية التاريخية المستفيدة من علوم الأنثربولوجيا ومنهجيات التأويل والسيمياء والألسنية . فنحن اليوم أحوج ما نكون إلى تحديث الإسلام لا أسلمة التحديث .

---

[1]- **المصدر نفسه**،ص.62

[2]- **المصدر نفسه**، ص.65

[3] – **المصدر نفسه**، ص.68

وبعد أن يشير إلى أرثذوكسية الآخر وأرثذوكسية الأنا وتطرّفهما، نجده يُخصّص الفصل الخامس للبحث عن فضاء للتلاقي، عبر دعوته لبلورة لاهوت جديد أو فلسفة جديدة تقبل منذ البداية أن تهضم بعض التساؤلات التي وضعها، وهي:

1. هل يمكن القبول بمشروعية حرب غير متكافئة من أجل تحقيق أهداف قومية، أو على حساب نفي الآخر؟

2. هل يمكن ان نسمح بأن ينتشر على الصعيد العالمي شيئان سيّئان لا يمكن احتمالهما، وهما الإرهاب والعنف؟

3. هل يمكن للتراث المهتمّ بالآخر والمبلور داخل الفضاء التاريخي المعروف باسم الغرب أن يستمرّ في الإعلان عن **كونية قيمه** من دون أن يدمج إلزامات المسؤولية الفكرية والأخلاقية تجاه الآخر؟(المسلم المنظور له على أنه الشر المطلق).

4. هذا السؤال موجّه للعرب والمسلمين الذين يغذّون العنف عن طريق التلاعب بالمفهوم اللاهوتي . السياسي المدعو بـ" الجهاد[1] ."

إنّ العنف هو الآن واضح لإلغاء كرامة الإنسان لما فيه من اعتداء صارخ وفاضح على إنسانية الإنسان وتأكيد لطغان البعد الغريزي بطابعه الحيواني على البعد العقلاني في التكوين الإنساني والسيطرة عليه والتحم فيه.

وكان هناك سببان سياسيان برأي أركون ساعدا في استمرار العنف في مجتمعاتنا العربية، الأوّل : الأنظمة التي تشكّلت بعد عام1950، والثاني : عنفوان الدول القومية الأوربية وأمريكا التي لا تريد أن تتخلّص من عنجهيتها وشوفينيتها، واستمرارها في النظر إلى بُلداننا بوصفها الأضعف والأكثر تخلّفاً، فضلا عن احتقار الجاليات العربية والمسلمة في هذه البلدان والنظر إليها على أنها الآخر المحتقر والمنبوذ، مثال على ذلك انتفاضة الضواحي الفقيرة الواقعة على هامش المدن الفرنسية . على ألَا ننسى دعم هذه الدول لإسرائيل في حربها مع العرب[2] .

المشكلة أنّ جميع أصحاب الديانات يمارسون التبجيل الإسقاطي العاطفي على ديانتهم فيما يتعلّق في العلاقة مع الآخر، فهم يسقطون على الأزمنة القديمة أفكاراً حديثة لم تعرفها وما كان بالإمكان أن تعرفها، وهذا هو معنى الإسقاط أو المغالطة التاريخية .

في ضوء نزعة أركون الإنسانية، فهو يؤمن بإمكانية الاعتراف بالآخر في حال أن تمثلنا لفلسفة بول ريكور في النظر إلى" الذات كأنها آخر"، فما دمنا لا نعامل الآخر وكأنه ذات، أي كأنه مثلنا، لا يمكن أن توجد نزعة إنسانية .بمعنى أن يتحوّل الآخر إلى ذات، أو الذات إلى آخر، لكي يحصل التناغم والانسجام في المجتمع والعالم كلّه[3] .

---

[1]- **المصدر نفسه**، ص.322،321

[2]- **المصدر نفسه**، ص.324،322

[3]– **المصدر نفسه**، ص.337

ينبغي العلم أنّ الغرب، بسبب تفوّقه، لا يستطيع حتى الآن أن يعامل الآخرين كذات لهم نفس الكرامة والحقوق . والأصوليون في الجهة الإسلامية لا يستطيعون احترام الآخرين المختلفين دينياً أو مذهبياً لأنّهم معتبرون أنجاساً وكفاراً بسبب عدم اعتناقهم الدين الحق كما يفهمونه.

-الإستنتاج:

ما نلاحظه أنّ أركون في تسويته بين الأديان الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام هي تسوية غير موضوعية تجعل الإسلام جنبا إلى جنب مع أديان أخرى هو أصلا وجد بديلا عنها، وهو دين لم يعتره النقصان والتحريف مثلما حصل مع الديانات الأخرى . وهو يدعو إلى حوار الأديان والثقافات رغم اختلافها، نرى أنّ هذا التصور هو طوباوي مثالي يصعب تحقيقه في الواقع المحلي والعالمي.

-قائمة المصادر والمراجع:

أوّلا :المصادر:

-بالفرنسية:

- [1]- Mohamed Arkoun, **pour une critique de la raison islamique**, (Maisonneuve et la rose ;paris ;1982
- Arkoun, **la pensée arabe**, presses universitaires de France, 1ère édition, 1975[2]

-بالعربية:

[1]-محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** تر هاشم صالح ، ط2؛ بيروت :دار الساقي1995

[2]-محمد أركون، **الإسلام، السّياسة والأخلاق**، منشورات دار النّهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1،2007 م

[3]-محمد أركون، **الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، تر :هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط2، عام2001 م.

[4]-محّمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدّار البيضاء، ط2،1996

[5]-**محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ط1**؛ الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي2013

[6]-محمّد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل**، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط1،1999 م

[7]-محمّد أركون ، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، تر هاشم صالح،ط1؛ الجزائر :المؤسسة الوطنية للكتاب،1993

[8]- أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة :هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدّار البيضاء، ط2 ، 1992 م

[9]-محمد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، تر :هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت –المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط3،1996 م

[10]-محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتحقيق هاشم صالح، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت، ط6،2012 م.

[11]-محمّد أركون ، **قضايا في نقد العقل الدّيني، كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، ط3،2004 م

[12]-محمّد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، تر هاشم صالح، بيروت : دار الطليعة ، دون تاريخ.

[13]-محمّد أركون **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، تر هاشم صالح، ط2، دار الطليعة :بيروت2005

[14]-محمد أركون، **العلمنة والدّين**، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط3، 1996 م.

[15]-محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السّياقات الإسلامية**، دار السّاقي، بيروت، ط1،2001 م

[16]-محمد أركون، **من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني**، ترجمة هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، ط1،2001 م.

[17]-محمّد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار الساقي،2011

[18]-**نزعة الأنسنة في الفكر العربي،– جيل مسكويه والتوحيدي–** ، تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت :دار الساقي1997

[19]-محمّد أركون ، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي–جيل مسكويه والتوحيدي–**، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان،2006

[20]-محمّد أركون، **النزعة الإنسانية في الإسلام، معارك فكرية ومقترحات للحل**،)دار النشر المكتبة الفلسفية لجوزيف فران...باريس،2005م.

ثانيا :المراجع:

[1]-أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلاهية**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول القاهرة، ط 1،.1950

[2]-أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، راجعه هيثم خليفة الطّعيمي، ج3، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت،ط1، 2003

[3]-أبو حيان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، تحقيق سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،2001

[4]-أحمد بوعود، **الظّاهرة القرآنية عند محمّد أركون**، منشورات الزّمن، سلسلة شرفات، العدد28 ، ط1، سنة 2010م

[5]-هاشم صالح، **مدخل إلى التّنوير الأروبي**، دار الطّليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1،2005

[6]-عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق**، ط1؛ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي2000

[7]-عطاء الله زرارقة، **تجلّيات النزعة الإنسانية في الفكر العربي**، المطبعة العربية، غرداية، ط1،2007 م.

ثالثا : المقالات:

[1]-هاشم صالح،" **أركون فيلسوف النّزعة الإنسانية في الإسلام**"، مقال نشر بشبكة الأنترنت بتاريخ20/04/2011 :م.

[02]-عبد المجيد خليقي،" **الإسلاميات التّطبيقية ومهام العقل الإستطلاعي**"، **مجلة الأزمنة الحديثة**، أكتوبر2011 م، عدد مزدوج 3، 4

[03]-جهاد فاضل،" **النّزعة الإنسانية في التّراث الإسلامي** ."مقال منشور بجريدة الرياض العدد15592 ، بتاريخ03/03/2011 م.

رابعا : المعاجم:

[1]-أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريف خليل أحمد خليل، المجلّد02 ، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1،1996

[2]-عبد المنعم الحنفي، **الموسوعة الفلسفية**، دار ابن زيدون، مكتبة المدبولي، القاهرة، بيروت، ط1،1986

خامسا : الكتب الدينية.

[1]-**القرآن الكريم**، برواية ورش.

-نصوص تطبيقية:

النص الفلسفي-1-

"**هاشم**: أريد توجيه سؤال إليك يتعلّق بمصطلح التفاوت التاريخي الكائن بيننا وبين الأروبيين، فكيف تفهم هذا المصطلح؟ وما هي دلالته بالنسبة لك؟

أركون: التفاوت التاريخي حقيقة واقعة بين المجتمعات الأوروبية والمجتمعات العربية الإسلامية، وهو يتجلّى على كافة المستويات، ولكن لا ينبغي أن نفهم منه أنّ على المجتمعات الإسلامية أن تقلّد حرفيا كلّ المراحل السابقة التي قطعتها المجتمعات الأوروبية من أجل اللحاق بها، فما هكذا يكون التطوّر التاريخي.

نحن نستخدم مصطلح التفاوت التاريخي لتفسير رسوخ المعرفة التقليدية في مجتمعاتنا وسبب انتشار المعرفة الحديثة وتغلغلها عميقا في المجتمعات الأوروبية، ولكن ذلك لا يعني أبدا أنّ على المجتمعات غير المتطوّرة حتى الآن أن تعيد إنتاج (أو تكرّر) نماذج التطوّر نفسها التي اتّبعتها المجتمعات المتقدّمة.

هذه قراءة إيديولوجية يسقط فيها عدد كبير من المثقفين العرب لأنّهم لا يستطيعون أن يفهموا فورا خصوبة التفسير السوسيولوجي والأنثروبولوجي لواقع المجتمعات البشرية عندما نقارن بين تطوّرها التاريخي المتفاوت، لتوضيح ما أقصده، سوف أطرح هذا السؤال: لماذا يحتلّ العامل الديني مكانة ضخمة في المجتمعات العربية والإسلامية اليوم؟

ولماذا يحتلّ في المجتمعات الأوروبية والغربية عموما مكانة متقلّصة جدا بالقياس إلى ما يمكن أن يتّخذه؟

هذا السّؤال يتيح لنا أن نفهم الوظائف أو الآليات المختلفة لنمطين من المجتمعات البشرية، نمطين عاشا أو شهدا مسارين تاريخيين مختلفين، ما الذي يؤدّي إلى أنّ المجتمعات العربية أو الإسلامية لا تستطيع أن تستقبل بسهولة خطابا عن مكانة المخيّلة أو المخيال في الدين، في حين أنّ المجتمعات الأوروبية تستطيع أن تستقبله بسهولة؟ لأنّ المجتمعات الأوروبية عاشت تجارب علمية أو عقلانية لم يتح للمجتمعات الإسلامية أن تعيشها بالكثافة نفسها أو الانتظام والتوالي حتى الآن.

هاشم: الأوروبيون طبّقوا منهجية النقد الاريخي على تراثهم المسيحي في القرن 19م، ألا ينبغي أن نفعل الشيء نفسه؟

أركون: لا، لا، ليس على هذا النحو تتمّ الأمور، لا ينبغي التقليد الحرفي أو إعادة تكرار تاريخ المجتمعات الأوروبية في مجتمعاتنا. وإنّما ينبغي النظر إلى حالة المعرفة السائدة اليوم في العالم والاستفادة منها، وليس تطبيق منهجية القرن 19، لماذا؟

لأنّ هذه المنهجية تطوّرت كثيرا منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم، وبالتالي فينبغي أن ننظر إلى الحالة الراهنة لأولئك الذين يطلبون المعرفة في مجتمعاتنا أقصد الجمهور العربي أو الإسلامي. وبعدئذ نحاول تلبية هذه الطلبات الشعبية في كلّ بلد بحسب ظروفه وحياته، بمعنى آخر: ينبغي أن ننطلق من حالة محسوسة لا من حالة تجريدية".

محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص-ص.309 ،310

النص الفلسفي 02-

" **هاشم**: يبدي بعض المفكّرين المسلمين قلقهم من تطبيقات للمنهج التاريخي وغيره من المناهج الحديثة على دراسة التراث الإسلامي، ويقولون بأنّ ما ينطبق على التراث المسيحي في الغرب لا ينطبق علينا نحن، ما رأيك بمثل هذا الموقف؟

أركون: اسمح لي أوّلا أن أتحدّث قليلا عن تجربتي الشخصية فيما يخص دراسة التراث، كنت حتّى الآن قد ظللت منغلقا داخل المناقشة الإسلامية، بمعنى أنّي كنت أحلّل التراث الإسلامي من الدّاخل وأكتفي بذلك في معظم الأحيان، فقد شغلتني مناقشات هذا التراث وهمومه في الماضي والحاضر عن كلّ شيء، لاريب في أنّ المسلمين بحاجة دائما إلى أن يتناقشوا فيما بينهم حول الطريقة التي ينبغي أن يفهموا بها تراثهم الديني ويفسّروه، هذا شيء مؤكّد، ولكنّي أعتقد الآن أكثر فأكثر بأنّهم بحاجة إلى شيء آخر أيضا، أقصد أنّهم بحاجة إلى أن يخرجوا من أنفسهم وينظروا إلى تجارب الآخرين(وبخاصة الأوروبيين)مع تراثهم باختصار، إنّهم بحاجة إلى الإطّلاع على الدراسات الحديثة المتركّزة على تاريخ الأديان بشكل خاص، وهي دراسات مزدهرة كثيرا في اللّغات الأوروبية الحديثة كالإنجليزية والفرنسية والألمانية ولكنّها للأسف شبه معدومة في اللغة العربية واللغات الإسلامية الأساسية الأخرى كالتركية والفارسية والأوروبية... إنّ الموقف السلبي من العلم الحديث لا يقدّم أي شيء للمسلمين، على العكس إنّه يساهم في استمراية جمودهم وتأخّرهم. قد تبدو هذه الحقيقة تحصيل حاصل، ولكن المشاكل سرعان ما تنشب عندما تنتقل إلى التطبيق، أقصد تطبيق العلوم الاجتماعية الحديثة على دراسة التراث، وبالتالي فلكي نفهم الظاهرة الأصولية بشكل صحيح ومطابق، مضطرّون للمرور من خلال العلوم الاجتماعية ومنهجياتها الحديثة التي تلقي أضواء ساطعة على التراث، ولكن المحافظين يردّون علينا بأنّ العلوم الاجتماعية لا تنطبق على الفكر الإسلامي، وأنّها نتاج الغرب، وبالتالي فلا علاقة للمسلمين بها ولا فائدة ترجى من استخدامها. في الواقع، إنّ هذا الموقف ليس جديدا، وإنّما يضرب بجذوره في الماضي البعيد، من هنا سرّ قوّته واستمراره شعبيا أو شعبويا بالأحرى. فمعاداة العلوم العقلية أو "الدخيلة" كما كانوا يسمّونها ليس غريبا ولا مدهشا إلّا لمن يجهلون حقائق التاريخ. على العكس إنّه منطقي تماما، ولكنّه ليس أبديا ولا أزليا، فالمسلمون سوف يتطوّرون مثلهم مثل غيرهم، والإسلام ليس معاديا للتطوّر على العكس ما يزعم الجهلة والمغرضون، ولو كان معاديا له لما سمح بإقامة حضاة رائعة طيلة القرون الهجرية السنة الأولى من تاريخه."

محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم**، ص-ص.298، 299