الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
نيابة مديرية الجامعة للتكوين العالي في ما بعد التدرج والتأهيل الجامعي والبحث العلمي
Vice rectorat de la formation supérieure de post-graduation, de l'habilitation universitaire et de la recherche scientifique
جامعة وهران
Université d'Oran
محمد بن أحمد
2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير الموسوم بـ :

المناهج المعاصرة في تفسير القرآن

محمد عابد الجابري أنموذجاً

إعداد الطالب: أمحمدي محمد.

إشراف أ.د: الزاوي عمر.

لجنة المناقشة 2015/04/23

– أ.د . بوعرفة عبد القادر	رئيسا	أستاذ التعليم العالي جامعة وهران.
– أ.د. الزاوي عمر	مقررا	أستاذ التعليم العالي جامعة وهران.
– أ.د. عبد اللاوي عبد الله	مناقشا	أستاذ التعليم العالي جامعة وهران.
– د. بلحمام نجاة	مناقشا	أستاذة محاضر . أ . جامعة وهران

السنة الدراسية : 2014 / 2015

الإهداء :

إلى من أنار لنا دروب الحقيقة.

إلى ذوي العقول المستنيرة.

إلى رفقاء الدهر في الفلسفة

كلمة شكر و عرفان :

ـ أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من :

أستاذي الفاضل الأستاذ المشرف : أ.د الزاوي عمر .

أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران .

مكتبة قسم الفلسفة بجامعة وهران .

مكتبة العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة بجامعة وهران ـ IGAMO.

المكتبة المركزية بجامعة وهران

مكتبة صوفيا C .D.E.S مركز التوثيق الاجتماعي و الاقتصادي بوهران .

مقدمة

إذا كانت الدراسات الحديثة و المعاصرة قد أولت اهتماما كبيرا بدراسة و تحليل " الظاهرة الدينية " ،فإن ما سيعكس هذا الاهتمام هو على وجه التحديد تلك المباحث السوسيولوجية و الاناسية و اللسانية الحديثة والمعاصرة، و حتى علم الدلالة،فما أبرزته جل هذه الاتجاهات الفكرية المعاصرة في هذا المجال هو إظهار تلك الخصوصية المتميزة التي تنطوي عليها " الظاهرة الدينية " على وجه العموم،وإذا ما أخذنا على وجه الخصوص دراسة الظاهرة الإسلامية في هذا الموضع،فإننا سنجد كذلك العديد من الدراسات الفكرية النقدية العربية منها والأجنبية،حيث استطلعت كلها بنفس الإشكالية إلى محاولة إعادة تأسيس قراءة معاصرة "للظاهرة الإسلامية"،ونحن هنا نعتقد أن مفهوم أو مصطلح "القراءة" هو مفهوم معاصر سيحيلنا بشكل مباشر إلى ذلك المجال المعرفي الذي يراعي جوانب متعددة و من ضمنها نجد الجانب اللغوي كالدراسة السميائية للخطاب،و كذا البحث في مجال الدلالة،كما يحيلنا هذا المفهوم أيضا إلى خصوصيات الدرس الفلسفي المعاصر بمختلف توجهاته الفلسفية كالدراسة الأنثربولوجية* لتشكل "الظاهرة الإسلامية" و الدراسة السوسيولوجية لهاته المجتمعات الإسلامية على الخصوص،فالحديث هنا لا يمكن أن يكون له مجال محدد إذا ما أخذنا بتعداد مختلف هاته التشعبات الفكرية التي نجدها بشكل بارز في حقل الدراسات الفكرية العربية المعاصرة و لاسيما تلك التي تأخذ بدراسة " الظاهرة الإسلامية " من ضمن مجالات اهتماماتها .

يقدم لنا الرِّهان الذي نجده قد أُستُحدِث في مجال الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية المعاصرة الإشكالية المركزية من منطلقات و نماذج معرفية معاصرة ، ذلك لأن طبيعة السؤال في هذه النماذج هو الذي سيشكل لاحقا

*الأنثربولوجيا: " Anthropologie "في الاصطلاح العربي هي علم الإنسان ، أيضا و هي مشتقة من أصل كلمتين "Anthropos " تعني الإنسان ، و "Logos " يعني علم ، فهو العلم الذي مناطه الإنسان من حيث هو كائن فزيقي واجتماعي ، أي من حيث هو كائن الوجود الطبيعي و الاجتماعي ، يتأثر و يؤثر في الطبيعة و المجتمع الذي يعايشه ، و من ثم اصطلاح الأنثربولوجية " Anthropologism " و هي اتجاه في الفكر يجعل من الإنسان أعلى و أقيم و أسمى ما أنتجته الطبيعة ، و على هذا ينبغي التوجه إلى دراسة الإنسان . أنظر: د عبد المنعم الحنفي ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط 02 ، 1995 ، ص 115 .

طبيعة و خصوصية تشكل هذه الدراسات الفلسفية ، وهو ما يفترض في الوقت ذاته طرح إمكانية ابيستيمولوجية نقدية لمختلف جوانب المنظومة المعرفية العربية الإسلامية ، فمختلف هذه الدراسات المعاصرة في هذا الصدد إنما تقوم باستفعال سؤال " النقد " كآلية معرفية ستؤسس للعديد من الإشكاليات ، و من مستويات مختلفة، كالقراءة البنيوية في دراسة التراث،و التحليل التاريخي و الأركيولوجي لمختلف لحظات تشكل الأنظمة المعرفية في المنظومة العربية الإسلامية ، وهو كذلك الأمر الذي قد يطرح مسألة تمكين العقل العربي الإسلامي من كيفية محاولة إعادة التأسيس لنمط جديد من الممارسة العلمية الموضوعية لقضايا التراث .

لقد حظي "النص القرآني" في الوسط الإسلامي بعدَة ممارسات معرفية مما أكسبه تكوين مجال معرفي وأضحى يمثل الركيزة الأساسية التي يستند إليها كل باحث أو دارس قد يشتغل حول"النص القرآني"، كما نجد من جانب آخر أن القراءة المعاصرة قد استفعلت "النص القرآني" في مختلف جوانبه كموضوع دراسة و تحليل، من هذا المنطلق سيكون الدرس الفلسفي المعاصر حاضرا في دراسة "الظاهرة الإسلامية "كحدث اجتماعي، سياسي، ثقافي ناتج عن تحليل لخصوصيات و مميزات "الخطاب القرآني " كنص تأسيسي ، و غير بعيد عن هذا كله سيكون موضوعنا بشكل خصوصي هو محاولة إبراز هذا النمط التحليل التساؤلي المعاصر في قراءته "للنص القرآني" و لعل ما استوقفنا أمام هذه اللحظة بالذات هو طبيعة الآليات المعتمدة في دراسة موضوع " النص القرآني "، و لاسيما عندما نكون بصدد قراءة هي في الأصل ذات مرجعيات فكرية غربية ، و كذلك أمام موضوع هو من حيث المرجعية بمثابة "النص التشريعي" لمختلف جوانب الحياة لدى الوسط الإسلامي ، فإبراز هذا الجانب في موضوع دراستنا هو بمثابة العمود الأساسي لبلورة الإشكالية المحورية التي أقمنا بصددها هذه الدراسة .

إنَّ أنموذج الجابري في دراستنا هاته يمثل أحد النماذج المعرفية المعاصرة التي استفعلت سؤال إمكانية قراءة النص القرآني في قراءة نموذجية معاصرة ، فنحن في هذا الموضع إن أردنا أن نأخذ بهذا النموذج ليس ذلك إلا من وراء استشكال تساؤلات هي عادة ما قد يلتمسها أي دارس لفكر الجابري خصوصا القائم على أعماله المبكرة

منها،أما هذه اللحظة المتأخرة فهي إن صح التعبير بمثابة تحولا فكريا ، ولنا في هذه الدراسة أن نحدد معالم هذا التحول انطلاقا من المسيرة الفكرية النقدية الابيستيمولوجية التي عمل على تأسيسها طيلة فترة من الزمن بحيث ستشمل في ذلك عدة مستويات معرفية .

إنَّ الحديث عن مشروع الجابري كنموذج معاصر من بين النماذج التي اشتغلت على " النص القرآني " يستلزم منا إبراز بعض المحاور الكبرى التي تمكننا في ذلك من القيام بإحاطة حول هذا المشروع ، و يمكن أن نلخص مجمل هذه المحاور في إشكاليات رئيسية هي بمثابة العمل المنهجي الذي ترتسم به حدود و معالم دراستنا هاته على وجه العموم ، و هي كالآتي :

عُرِفَ الجابري بنقد العقل العربي "المشروع الرئيس"، فهل هناك تأثيرات متبادلة بين مشروع " قد العقل العربي" و مشروع " دراسة القرآن الكريم " ؟ .

هناك منعرجا فكريا نحو دراسة النص القرآني لدى الجابري ، لماذا هذا التحول بالأساس صوب هذا الموضوع ؟.

ما طبيعة المناهج المعتمدة في دراسة القرآن الكريم عند الجابري ؟ .

ما الإضافة المنهجية المعرفية التي قدمتها قراءة الجابري للنص القرآني ؟ .

هل يمكن اعتبار قراءة النص القرآني عند الجابري امتدادا للقراءات السابقة أم قطيعة معها ؟ .

ما مدى الإمكانية الابيستيمولوجية التي فتحها مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري ؟ .

من خلال هذه الإشكاليات الرئيسية سوف يتأتى لنا منهجيا الدخول إلى حقل هذا المشروع ، طبعا و ذلك من خلال اقتراح هيكل هندسي يضبط لنا مسار الدراسة ، و هي بالأساس قائمة على مقدمة عامة حول الموضوع ، و يليه أربعة فصول مراعين بذلك التراتبية المنهجية في الطرح ، حيث ابتدأنا الفصل الأول من هذا

العمل بعنوان إشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر ، و قد عملنا بصدده على الوقوف على ثلاثة عناصر أساسية هي عبارة عن مباحث فرعية استهللناها بطرح إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة بشكل عام ، ثم تناولنا في المبحث الثاني إمكانية قيام منهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ، أما في العنصر الأخير ضمن هذا الفصل فقد عملنا على إبراز بعض النماذج النهضوية على ضوء المناهج المعاصرة .

في الفصل الثاني الذي جاء بعنوان المناهج و المرجعيات الفكرية عند محمد عابد الجابري ، فقد كانت أيضا أربعة عناصر رئيسية ، جاءت في بدايتها استعراضا لطبيعة و خصوصية دراسة الجابري لمعالم التراث العربي ، أما في العنصر الثاني فقد جاء ليبين أهم التحولات الفكرية الكبرى التي وقف عندها فكر الجابري ، و من ضمنه استعرضنا لمختلف اللحظات الفكرية عند الجابري ، و في المبحث الثالث فعملنا على توضيح أهم المرجعيات الفكرية و خاصة الغربية التي نجدها حاضرة في المسار الفكري النقدي عند الجابري ، و أخيرا جاء العنصر الأخير في هذا الفصل موضحا لطبيعة العقلانية الرشدية و مدى التأثير الذي ألحقته بالتوجهات الفكرية لدى الجابري .

أمَّا في الفصل الثالث سيكون بمثابة الدخول إلى الدراسات المعاصرة للنص القرآني الذي جاء تحت عنوان: النص القرآني و رهانات القراءة المعاصرة ، حيث أقمنا باستفعال ثلاثة مباحث فرعية ، كان الأول منها بعنوان من الفهم النصي للقرآن أي من الرؤية الكلاسيكية التقليدية في فهم النص القرآني ، إلى القراءة المعاصرة ، مبرزين بذلك إشكالية النص القرآني بين الأصالة و المعاصرة ، أما العنصر الثاني هنا فجاء عبارة عن دراسة تهدف إلى طرح تساؤل حول إمكانيات الدراسة المعاصرة للخطاب القرآني ، أما المبحث الثالث فقد ارتأينا على إظهار بعض النماذج المعاصرة التي اهتمت بدراسة " النص القرآني " نموذجين بالأحرى " محمد أركون " و " مالك ابن نبي " .

أخيرا جاء الفصل الرابع حول الجابري و الطرح المعاصر للنص القرآني كعنوان له ،و قد تضمن هذا العنصر أيضا ثلاثة مباحث فرعية استوقفنا العنصر الأول منها على طرح و إبراز كيفية و طبيعة تبلور هذا المشروع لدى

الجابري ،و في العنصر الثاني فقد كان توجهنا صوب دراسة المسألة المنهجية المتبعة في دراسة الجابري للنص القرآني، أما في العنصر الأخير و الذي جاء ليبين المقام أو المكانة المعرفية التي يمكن أن تأخذها هذه الدراسة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري .

إنَّ هذه الهيكلة العامة لموضوع دراستنا هاته إنما جاءت وفق طبيعة صياغة الإشكاليات التي تم طرحها ، بحيث اعتمدنا في ذلك على استخلاص العناصر الأساسية لبناء هذه الهيكلة النموذجية انطلاقا من تلك التساؤلات المعروضة كمحاور رئيسية في الدراسة ، و على هذا الأساس كان اقتراحنا للخطة المعروضة للبحث . هذا من جانب ، و من جانب آخر فإن ما نعتقده كتكملة لمسار البحث هو بالأساس المنهج المتبع في الدراسة ، إذ أن أي بحث أو أية دراسة لن تقوم لها أي قائمة ما لم تكن تستند في ذلك على منهج معين يضبط معالم البحث،من هذا المنطلق ما طبيعة المنهج المتبع في هذه الدراسة ؟.

من المؤَكَّدِ لدينا أنَّ طبيعة الموضوع هو الذي يحدد طبيعة المنهج ، و ليس على العكس من ذلك ، و نحن هنا أمام دراسة نموذج من نماذج الفكر العربي المعاصر ، و بصدد دراسة موضوع له من القابلية للدراسة نظرا لما يحمله من تشعبات فكرية متعددة التوجهات ،أما المنهج المتبع من خلال هذه الدراسة فقد اعتمدنا على المنهج التحليلي التاريخي ،مما أكسبنا في ذلك إمكانية الوقوف على كثير من اللحظات الفكرية التي مرت بها المسيرة الفكرية لدى الجابري،كما قد اعتمدنا أيضا على "المنهج المقارن" *،و يبرز لنا ذلك بشكل واضح من خلال إحداث عملية مقارنة بين مختلف هذه اللحظات الفكرية عند الجابري ،إضافة باستعراضنا لبعض النماذج

*المنهج المقارن "comparative méthode " هو منهج لبحث و تفسير و مقارنة الظواهر و الأشكال و الكائنات من نفس النوع ، و لنفس العضو ، و لنفس الوظيفة ، و قد حظي المنهج المقارن باهتمام في القرن التاسع عشر على يد " أوغست كونت " و فلهام فون همبولت و علماء اللغة ، و قد طبق على وصف السلالات البشرية و في الدراسات عن الأساطير والقصص الحضارية و الأيديولوجية ، و يستخدم المنهج المقارن أيضا في البحث التاريخي ، كعامل مساعد لعدد من المناهج في التفسير الجوهري لتاريخ الحضارة. أنظر : د كميل الحاج ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي ، مكتبة لبنان ناشرون ،بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2000 ، ص 576 .

المعرفية الأخرى التي كانت لها إسهامات في حقل الدراسات العربية الإسلامية عموما ،و على وجه الخصوص في "النص القرآني" مبرزين بذلك طبيعة هاته الفهومات المختلفة " للنص القرآني " .

وما يزيد هاته الدراسة من الجانب المعرفي نجد كذلك اعتمادنا على بعض الأطروحات الأكاديمية و البحوث العلمية ، منها نجد دراسة الأستاذ "بوزيد بومدين"، بالاضافة الى ذلك نجد دراسة الأستاذ " مزي عبد القادر " بعنوان " النص القرآني بين التفسير و التأويل " مقاربة ابيستيمولوجية لاشكالية القراءة و التلقي عند الطبري ، الرازي ، أركون " ، أطروحة الأستاذ الزاوي عمر، فهاته الدراسات التي تناولت كذلك جانب من جوانب هذا الموضوع " النص القرآني "، حتى و إن كان هذا الجانب ربما يستعرض عناصر هي من حيث المكانة المعرفية قد تشمل جانب آخر،إلا أنها بالأساس من حيث المجال أو الحقل المعرفي تعتبر كمرجعية معرفية اعتمدنا عليها في جانب ما و في إطار محدد لهذه الدراسة ، هذا كما لا يخفى علينا أيضا جانب مهم في هذه الدراسة وهو أنه قد استوقفتنا بعض الصعوبات في مسار هذه الدراسة،و من بينها نجد أن طبيعة الموضوع سيضعنا أمام رهانات الانفتاح على مكتسبات الدرس الفلسفي المعاصر من جانب،و من جانب آخر سيجعلنا كذلك نقف بالضرورة على ذلك الإرث التقليدي الذي هو بمثابة المرجعية العامة لمنظومة الفكر العربي الإسلامي ، بالإضافة إلى ذلك نجد أيضا قلة الدراسات المعاصرة المختصة في هذا المجال مما يجعلنا في محدودية على مستوى الكم المعرفي المطلوب .

إنَّ الدراسة المعاصرة بمختلف مستوياتها المعرفية لإشكالية " النص القرآني " ، بالرغم من الصعوبات المعرفية وحتى العوائق المنهجية التي قد نلتمسها في هذا المجال إلا أنها تعد كمحاولة مستحدثة في حقل الدراسات العربية الإسلامية المعاصرة ، و لعل هذا ما سيفتح لنا آفاق متعددة في إطار هذا الموضوع ، و هدفنا من هذا العمل ربما قد يتحدد ليس بالوقوف عند هذا المستوى من الدراسة ، فهي من حيث الآفاق أبعد من أن تكون على مستوى معالجة إشكالية القراءة لدى أي مفكر عربي معاصر ، بقدر ما سنضع أمامنا محاولة أخرى و علامات استفهام كبرى هي من حيث إثارة الإشكالية أعم من أن تكون على هذا المستوى المطروح ، بالأساس فإن هذا العمل قد

فتح لنا حقلا معرفيا و بين لنا الكثير من الإشكاليات المحورية التي قد نأخذها كمنطلقات معرفية في دراساتنا اللاحقة .

مدخل إلى الفكر العربي المعاصر

إنَّ من بين المظاهر التي يمكن أن يلتمسها الباحث أو الدارس في مجال الدراسات الفكرية الفلسفية العربية المعاصرة نجد تلك المحاولات الكبرى التي كانت بارزت على الساحة العربية خلال الفترة المعاصرة ، إذ نجد أن هناك ما يدل على بروز و تشكل الروح النقدية و ذلك وفق أسس منطقية عقلانية و ابيستيمولوجية ، فنجد العديد من الأطروحات و الفهومات قد مارست آلية النقد الابيستيمولوجي هذا بالرغم من التعدد المطروح على مستوى المناهج و الآليات المستخدمة في ذلك ، إلا أن المصبات كانت في قالب واحد ، ملتمسين في ذلك رفض كل ما له علاقة بأي تمظهرات مذهبية ، أو أي انتماءات عقائدية إيديولوجية ، من هنا لابد من الإشارة إلى مفهوم فكرة النقد في الفكر العربي المعاصر كبداية ، لا لشيء إلا لأن نكون على دراية تامة بالأرضية التي وفقها جاءت تلك المحاولات الفكرية في مجال الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة في مجال التراث ، و لعلنا نحن الآن بصدد استعراض هذه النماذج المعرفية التي استطاعت أن تشكل كل واحد لا يمكن تفرقته خاصة و أنها تمثل طبيعة السؤال الفلسفي في المنظومة الفكرية العربية المعاصرة .

لقد شكلت النماذج المعرفية العربية المعاصرة نقطة تحول جدُّ هامة ، و ذلك على عدة مستويات ، و يتجلى ذلك بشكل واضح في طبيعة الطرح الذي استحدثته على مستوى الشبكة المفاهيمية و أجهزتها من جهة ، و من جهة أخرى الترسانة العلمية المنهجية التي تمكنها من إعادة صياغة فهم معاصر لمختلف جوانبه . أي الفكر العربي المعاصر . المعرفية ، و على هذا الأساس نجد أن هناك تعدد قائم بذاته من داخل هذه المحاولات الفكرية ، وهو مما لا يعني بذلك أن هناك اختلاف بقدر ما يعني أن هناك تناسق فكري متعدد الاتجاهات و الأطروحات ، و ما يبرز ذلك بشكل صارم نجد طبيعة الإشكالية الأصلية التي كانت المنطلق الأساسي لمختلف هذه الدراسات الفكرية .

لقد تعددت مناهج الدراسة في الفكر العربي المعاصر ، و لهذا التعدد دافع مهم و أساسي ذلك لأننا لو تتبعنا المرجعيات الفكرية التي انتهل منها كل واحد من هؤلاء المفكرين لوجدنا أنها مختلفة من حيث المنهج ، و هذا

بالطبع راجع إلى طبيعة الموضوع ، الذي هو أيضا يجعلنا نقف أمام اختيار منهجا ملائما للدراسة ، و لعل هذا ما سنجده في تشكل بارز أمام إشكاليات الفكر العربي المعاصر .

لقد شهدت الساحة العربية تحولات عديدة على مستوى جميع الميادين ، و ذلك خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر و إلى غاية القرن العشرين ، و لهذه التغيرات أثر كبير على الجانب الفكري الفلسفي أو إن صَحّ التعبير على الكتابة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر ، و منه كان ذلك التطور الذي لحق أيضا بمجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية سببا في بروز تلك المناهج و الآليات المعاصرة التي استحدثت لفهم هذا التحول الجذري،فمع هذا أصبحت هناك آليات مطروحة تناولت بالدرجة الأولى مسائل التراث و كيفية إعادة بلورة فهما جديد معاصر للمسائل التراثية ، و لعل هذا ما سيقودنا إلى البحث في مجال آخر قد تمَ طرحه إزاء هذه المناهج المعاصرة وهو إعادة فهم و قراءة النص الديني . النص القرآني . و منه كانت أيضا انطلاقة متجددة على مستوى إمكانية تأسيس فهم معاصر لما كان معروفا ب " علوم القرآن " .

لكن هنا لا يمكننا أن نخرج عن الإشكالية العامة التي كان الفكر العربي المعاصر إزائها يقدم تحليلات متعددة الجوانب ، فنجدها تارة تشير إلى المنطلقات السميائية و اللسانيات المعاصرة ، و تارة أخرى ارتباطها بالدراسة الأنثربولوجية ، و نجدها إما تنحى في ذلك إلى اعتمادها على الدراسة البنيوية ، كما يمكن أن نلاحظ جوانب أخرى متعددة في هذا الصدد كالتحليل الذي يرتد إلى المعالجة المادية الماركسية مثلا أو الذي يطرح إمكانية بناء فهم للتراث من منطلق وضعي منطقي أو اتجاه تطوري أو إلى غير ذلك ، لكن ما يهمنا هنا ليس تعدد هذه النماذج المعرفية بقدر ما يهمنا أن نلفت النظر إلى الإشكالية المحورية لمجمل هذه الدراسات ، و إلى طبيعة الصياغة المنجية التي انبنت وفقها تصوراتها .

ومما يمكن أن يثير انتباهنا في هذه الدراسة هو بالدرجة الأولى المرجعيات الأصلية لهذه المناهج التي تَمَ الأخذ بها،و العمل بإسقاطها على المحاور الكبرى لإشكاليات الفكر العربي المعاصر ، فمن الواضح أن هذه الآليات لم تمتثل أمامنا من لا شيء إذ لابد و أن هناك تأثيرات انطلقت منها جل هذه التيارات الفكرية العربية المعاصرة،وانتهلت منها الأسس و القواعد المنهجية و سعت بذلك على إدراجها ضمن حقل الدراسات الفلسفية العربية .

طبعا هنا لابد من مراعاة التحولات التاريخية التي شهدتها التيارات الفكرية الغربية خلال نفس الفترة،و ملاحظة مدى استطاعتها في تحقيق النتائج الكبرى اثر ابتكارها لآليات و مناهج متعددة ، و منه كان نفس المطلب لدى المفكرين العرب المعاصرين في القيام بنفس القفزة العلمية،" فقد توقف منذ ذلك الوقت النمو الذاتي بهذه المجتمعات ، و انتقلت جوانب من المنظومة الفكرية الغربية إلى مجال النظر العربي ، مما ترتب عنه ازدواجية ملحوظة في مجال الفكر،و أصبح الإنتاج النظري للمنظومة العربية الإسلامية على العموم محكوما بمنظومتين مرجعيتين متناقضتين،منظومة تراثية وسيطية أي "المنظومة الإسلامية"،و منظومة فكرية غربية " المنظومة الليبرالية ""[1]، من هذا المنطلق يمكن تحديد المرجعيات الفكرية للمناهج المعاصر في الفكر العربي المعاصر ، و هذا ما سيفتح لنا مجالا واسعا للدراسة بحيث يمكن أن يكون إحداها بهذه الصياغة ، ما مدى إمكانية نجاح هذه المناهج المطروحة على مستوى النماذج المعرفية الغربية في حقل الدراسات الفكرية العربية المعاصرة ؟ ، هذا من جهة و من جهة أخرى لا يمكن فهم هذا التحول على مستوى الآليات المنهجية أن يفهم من ناحية سلبية ، خاصة و أن الفكر العربي المعاصر قد طرح مسألة النقد في بداية كل عملية فكرية ، يقول الجابري في هذا الصدد " إن نقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه هو نقد إيديولوجي للأيديولوجيا ، و بالتالي فهو لا يمكن أن ينتج

[1] د.كمال عبد اللطيف ، في الفلسفة العربية المعاصرة ، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية ، ط 01 ، 1993 ، ص. ص 13 . 14

سوى أيديولوجيا ، أما نقد طريقة الإنتاج النظري أي " الفعل العقلي " فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية و يمهد الطريق بالتالي لقيام قراءة علمية واعية "[1] .

لقد تمركزت المناهج الغربية في الدراسات الفلسفية العربية ،و أخذت تقطع أشواطا كبرى و ذلك من خلال ما قدمته من طروحات مهمة حسب ما يقتضيه راهينية الإشكالات المعاصرة ، و ما تتطلبه من آليات لفهم المنظومة الفكرية العربية المعاصرة ، فنجدها تارة يقترب من طرح إمكانية تفكيك بنية هذا الخطاب و ذلك ببلوغ مستوى التحرر من السلطة الخطابية المتميزة بتلك الشحنات القداسية و المفعمة بالتصورات التي تتشكل في وحداتها الخطابية كبنية واحدة متراصة لا يمكن المساس بها ، و لعل هذا الطرح سنجد له امتداد فكري في الدراسات أو التيارات الغربية و خاصة عند " ميشال فوكو " في دراسته لنظام الخطاب ، و منه كانت تطبيقاتها على مستوى البنية الخطابية للتراث الإسلامي ، فالجابري مثلا وهو بصدد تناوله لإشكالية التراث و طرحه لإشكالية " قراءة عصرية للتراث " كيف يمكن لها أن تتم ؟ ، إنما هو يستعرض لجملة القواعد التي يمكننا أن نتخذها كمنطلق أساسي في توظيفها لهذه العملية يشير لهذا الصدد في قوله " نحن هنا أمام نص إزاء جملة من كلام العرب، هي بنية خطابية ، فلنعمل على تفكيكها مبتدئين بالتذكير بأن ما نفككه في الخطاب هو سلطته علينا ، و هي سلطة ترجع إلى كونه بنية تقدم نفسها كثابت ، أو جملة من الثوابت مخفية بذلك جملة التحولات التي تؤسسها "[2]، هذا من جهة و من جهة أخرى نجد أن هناك تصورات أخرى قامت و بطريقة مختلفة على الطرح السابق،فمثلا نجد المنهج التأويلي الذي هو الآخر يقدم نموذج يركن بحد ذاته إلى تأسيس رؤية جديدة في إعادة قراءة و بسط

[1] الجابري محمد عابد، نحن و التراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 06 ، 1993 ، ص 16.

[2] الجابري محمد عابد، التراث و الحداثة، دراسات ...و مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت، لبنان، ط 02، 1999، ص 48.

إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، و لعل هذا ما سنجده مع " نصر حامد أبو زيد " في إبرازه لطبيعة المنهج التأويلي و مدى الإمكانية المطروحة إزائه نحو فتح الأفق المسدود لإشكالية الفكر العربي قراءة معاصرة .

إن مسألة إعادة صياغة مفاهيم أو شبكة مفاهيمية وفق أسس منهجية علمية معاصرة كان لبَّ محتوى الإشكالية في حقل الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ، إذ نجد أن مع كل قراءة معاصرة إلا و نجدها تستهدف المجموعة المفاهيمية المؤصلة ، إذا هنا الأمر لا يتعلق بمستوى ما قد تشكل في المنظومة الفكرية العربية ، و بالتالي العمل على إنكارها ورفضها بقدر ما يتعلق بالتشكيلات المفاهيمية التي مُرست على تاريخ الفكر الفلسفي في المنظومة العربية ، و لعل الآليات المعاصرة في هذا المقام ستفتح ذلك الإطار المنغلق إزاء الخوض في قضايا التراث،إنها رحلة البحث عن تأسيس للمنهج على خطى مفاهيمية معاصرة " نحن إذن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا، في حاجة إلى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة،و تتجاوز الدوائر الوهمية ، و تنظر إلى الأجزاء في إطار الكل و تربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل ، رؤية يتحدد بها و فيها كل من الموقف و المنهج"[1].

إن مسألة الموضوع و إشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر قد استشكلت الكثير من المواقف الفكرية التي نجدها تارة بارزة على وجه التلاحم و الترابط المعرفي ، و في الحين الآخر متضاربة بل و متناحرة من جهة أخرى،فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك توجهات و تطلعات نحو بناء فكر نقدي موضوعي وفق أسس منهجية ، فطبيعة المنهج في الفكر العربي المعاصر لم تطرح بشكل اعتباطيا أو بطريقة تعسفية ، بقدر ما كان هناك من تأزم لحالة الفكر و جموده، حتى صارت جلَّ المحاولات التي كانت لربما في زمن ما عبارة عن عملية كانت الغاية من ورائها هو الحفاظ على الإرث الحضاري و للهوية العربية، و منه كان صونا له من الشتات والضياع، لكن ما لبث أن أصبح فيما بعد يشكل ذلك السياج الدوغمائي المنغلق في وجه أي طرح معاصر "و لم تكن هذه

[1] الجابري محمد عابد ، التراث و الحداثة . دراسات...و مناقشات . مصدر نفسه ، ص 37 .

العملية في حقيقتها سوى استجابة حضارية لموقف فرض على العقل العربي الانسحاب إلى الداخل، و الاعتصام داخل حدود علوم " النص " و العكوف على الثقافة و الفكر يحميها من الضياع و يحافظ عليهما من التشتت "[1] فمن خلال هذه الإشارة الطفيفة التي وقفنا حولها لنبين بذلك الوضعية التي آلت إليها المنظومة الفكرية العربية و ما اعترتها من لبس مفاهيمي بحلَة تراثية لم تكسبها بذلك سوى التخلف و التراجع أمام تقدم الفكر العلمي ، و أمام التأسيسات المؤطرة منهجيا في الساحة الغربية ، و إذا هنا ربما كانت المرجعية الغربية فيما يتعلق بالآليات المعاصرة تشكل نقطة هامة في حلقات الدرس الفلسفي العربي المعاصر ، و من الضروري الوقوف عند هذا المنطلق و طرح إشكالا لربما يعدَ هو أيضا أحد أبرز الإشكالات المتداخلة في الفكر العربي المعاصر ، وهو كالتالي إلى أي مدى حققت المناهج الغربية حضورها في النماذج العربية المعاصرة ؟ .

إن الإجابة عن هذا التساؤل لربما سيكون بحثنا هذا جزء منه ، و بالتالي يمكن أن نعرج على ذكر البعض منها وهو ما سنقوم به لاحقا في عرضنا هذا ، و لعلَ هذا ما ذهب إليه الكثير من المفكرين المعاصرين العرب يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد " و في هذا الكشف نأمل أن نساهم في تعرية الوجه الحقيقي الكثير من مفاهيم الخطاب الديني المعاصر ، باستخدام أساليب الدرس العلمي "[2]، فالقول إذن بالإمكانية العلمية المعاصرة وبروزها بشكل واضح و جلي في النماذج المعرفية العربية المعاصرة سيفتح أمامنا إمكانية الدخول إلى النَص ، و من ثمَ إعادة بلورة جميع المفاهيم التي تشكلت إزائه ، وهو ما يؤكد لنا في الوقت نفسه طبيعة أزمة الفكر المعاصر الراهنية ، وهو ما يؤكد أيضا أن دراسة هذه الأزمة الخانقة لا يمكن لها أن تتمَ إلا من خلال دخولنا في حوار مع تاريخية تشكل ذلك الذي يمثل "السلطة القداسية"، هذا فيما يخص بالمناهج الغربية المعاصرة وحضورها على الساحة الفكرية العربية المعاصرة، و من جهة ثانية نجد أن هذا المشروع أي . الفكر العربي المعاصر . قد انطلق

[1] أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص "دراسة في علوم القرآن"، المركز الثقافي العربي للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت، لبنان، ط 02، 1994، ص 12 .

[2] المصدر نفسه ، ص 28 .

كذلك من إشكالية لا تقل أهمية عن سابقتها و المتمثلة بالخصوص في الدراسات الاستشراقية للتراث العربي حيث مع هذا الأخير نجده قد مارس كذلك نوعا من البتر و الإقصاء على المستوى المعرفي لتمثلات المنظومة الفكرية العربية و الإسلامية على حد السواء، و لعلَ هذا ما سيجعلنا نقف على مثل هذا التحول المبتور، و ذلك بمراعاة و التأكيد على تاريخية تشكلات المسائل الفلسفية العربية الإسلامية ك "علم أصول الفقه، علم الكلام، التصوف ...الخ " بالإضافة إلى إبراز الجانب الأنثربولوجي لمسار تشكل هذه المسائل و ربما هذا ما نجده غير وارد في الدراسات الاستشراقية و بشكل خاص التي ظهرت في أواخر السبعينات من القرن التاسع عشر، "لم يعد ممكنا اليوم أن نتكلم عن الاستشراق و المستشرقين كما كنا نفعل حتى السبعينات من القرن العشرين وذلك من أجل رفضهم و إدانتهم و الإعراض عن إنتاجهم العلمي ،بل يجب علينا أن نقوم بترجمة أهم الأعمال المخصصة للدراسات الإسلامية و التي ينتجها هؤلاء المستشرقين الأكاديميين بالذات ،و ذلك لكي نتمكن من مناقشتها على أسس علمية موضوعية لا على أساس إيديولوجي عقائدي "[1]، فمثل هذه الإشارة يمكن أن نفهم أن الدراسات الاستشراقية للتراث الفلسفي العربي الإسلامي لم يستوفى جميع شروط الدراسة العلمية ،و على هذا الأساس قد قامت إمكانية معرفية عربية معاصرة على أسس النقد الابيستيمولوجي لتحليل طبيعة وموقف الاستشراق من المنظومة الفكرية العربية و الإسلامية بشكل عام .

إن هذه المحطات الكبرى، و اللحظات العسيرة التي مرَّت بها الاتجاهات الفكرية في حقل الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ، مما جعل منها بوادر البحث عن البدء الجديد ، طبعا ليس هذا البدء الجديد بالرفض و القطيعة و ذلك مثلما نجده في التجربة الفلسفية الغربية ، بقدر ما هو إعادة بلورت و صياغة المفاهيم التي تمثل نظام الحقيقة لفكر أسس لنفسه سياجات دوغمائية، و كرَّس لنفسه الأطر المنغلقة " إن مشروع نقد الفكر العربي

[1] أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر:هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط 02 ، 2005 ، ص 08 .

الإسلامي ، و مسألة البحث في الخطاب الديني و في كيفية تأويله ، موضوعان يشغلان حيزا كبيرا من الإنتاج الفكري العربي المعاصر ..."[1]، و من هذا المنطلق فقد كانت دراستنا متمركزة بشكل أساسي حول الدراسات الفلسفية المعاصرة كنماذج أُستعين بها في حقل الدراسات الفكرية و الفلسفية العربية في إطار الإمكانية المعرفية لقراءة و فهم النَص القرآني ، مع وضع كل ما يشكل أو ما يعرف ب " علوم القرآن " في مجال الدراسات التراثية للنص القرآني موضع الفحص و النقد ، و ذلك من دون استثناء لأي جانب " و إذا كان هناك نظام للحقيقة يستحق الاستثناء فسيجبر لا محالة على أن يجدد بيانه و براهينه و تأصيله بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري و ما يصاحب ذلك من المعرفة الكونية العالمية "[2] .

لم يكن النقد الجذري الذي لحق بجميع الجوانب المعرفية في الفكر العربي المعاصر إلا نتيجة واضحة المعالم لإشكالية عامة قد تمثلت في هذا التعدد المطروح من خلال هذه النماذج الفكرية المعاصرة ، و ما يمكن صياغته في ظل هذا التعدد ربما قد يكون من هذا المنطلق وهو كيف نرتقي بفهمنا للتراث إلى مصاف الفهم و الوعي المعاصر؟، و إذا كان هذا الإشكال ظل في حالة سيرورة مستمرة مع كل محاولة فإننا سنعمل على إبراز نموذج يعتبر من بين النماذج التي كان لها وقفة في هذا الشأن .

[1] د.نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2008 ، ص 33 .

[2] أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر نفسه ، ص 10 .

الفصل الأول : إشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر .

توطئة:

المبحث الأول : إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة.

المبحث الثاني :إمكانية قيام منهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة

المبحث الثالث : قراءة في نماذج نهضوية على ضوء المناهج المعاصرة.

المبحث الأول

إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة

عادة ما يمكن ربط سؤال المنهج بآلية النقد بل لربما بشكل ضروري ،فالتمركز حول فكرة النقد الابيستيمولوجي في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة سيعكس لنا صورة التحوَل الذي طرأ على مستوى هذه النماذج المعرفية،كما أنَ الخوض في مسألة المنهج ضمن هذه الأخيرة يقتضي منَا ممارسات فكرية إذ لابد من الرجوع إلى السياقات والبناءات المعرفية التأسيسية التي تشكلت ضمنها هذه الأطر ، و لعل هذا ما سنجده بارزا على الساحة الفكرية العربية المعاصرة في تمظهرات المناهج المختلفة التي اشتغلت حول قراءة التراث في إطاره الكلي، بعيدا عن أية محاولة اقصائية قد تلحق بتاريخية نشأته و تكوينه " فالفجوة قائمة و عميقة بين ماضينا و مستقبلنا المنشود، فما نسميه التراث يوجد " هناك " في فترة من فترات الماضي ، إنه تراث حضارة توقفت فيها جوانب التقدم والإبداع منذ زمان ، فأصبحت بعيدة عن واقع العصر الذي نعيش فيه "[1]، من هذه الإشارة فمسألة التراث في الفكر العربي المعاصر ستبقى هاجسا ما لم تمتثل أمام تحديدات و تأطيرات المنهج ، و على هذا الأساس فقد تلازم الإشكالان معا أي . التراث و المنهج . بشكل لا يمكن الفصل فيما بينهما ، أولا يمكن إقامة فهما مغايرا معاصرا لمسألة التراث ما لم تكن هناك رؤية لمنهج ،و لعل هذا ما سنقوم به ضمن هذا الفصل و ذلك من خلال "استشكال "* سؤال المنهج في الدراسات الفلسفية الفكرية العربية المعاصرة انطلاقا من التساؤل الآتي: ما موقع إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ؟ .

[1] الجابري محمد عابد ، التراث و الحداثة . دراسات ...و مناقشات . مصدر سابق ، ص 36 .

* " استشكال ": المعنى المراد هنا بالاستشكال هو محاولة جعل موضوعنا يتمحور حول إشكالية محددة ، و هي تبدو لنا في الأساس إشكالية بديهية ، فنحاول بصددها إقامة هذه الإشكالية مركز عملنا هذا ، مع الأخذ بعين الاعتبار جملة من التصورات ، و جعلها كذلك أمام هذه الإشكالية لغرض تبيان طبيعتها المعرفية .

إن الحديث عن إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة يقتضي منَا أولا الوقوف على أكبر الإشكالات تعقيدا ، سواء تعلق الأمر بالمضامين المعرفية التي تمتد إليها أصول الشبكة المفاهيمية للمنظومة العربية،أو من ناحية ما قد انتظم و تشكل في إطار الفهومات الممارسة حول هذه النظم الأصلية ، فإشكالية المنهج قد تمَ بلورتها مع العديد من المحاولات الفكرية ، و قد تزامن مع هذه الأخيرة حالة من التأزم على مستوى فكر إزاء قضايا متعددة ، فكان الطرح لابد و أن يكون مسايرا و إشكالية المنهج ، فمن بين القضايا التي يمكن أن ندرجها ضمن سياق الإشكاليات في الفكر أو بالأحرى في مجال الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة نجد مثلا " إن إشكالية الأصالة و المعاصرة، و أزمة الإبداع و إشكالية الوحدة و التقدم ، و مسألة النهضة في المشروع الحضاري العربي المستقبلي، و مسألة العلاقة بين العرب و الغرب في عصر التقانة ، ومسألة الروحية والعصر الحاضر و مهام الفكر العربي في عالم الغد ..."[1]، فبالرغم من أن التمركز المحوري الذي أخذته إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة و على تعددها و اختلافها إلا أنها قد رصدت في المقابل إمكانية قيام نهضة علمية ، وفق شروط إذا ما تمَ دراستها بشيء من الصرامة العلمية ، و لعلَ هذا ما كان زكي نجيب محمود بصدد دراسته خاصة عندما أشار إلى هذه الإمكانية من خلال النظرة العقلية الممنهجة التي أخذت من قضايا الإنسان والمجتمع قدرا من المعقولية و في هذا يشير " لا لشيء إلا ليؤكد من جديد في خضم نهضتنا العلمية والثقافية الحديثة ، أنَ لدينا ركائز يمكن الاعتماد عليها ، و السير على منوالها ، فقد وضعوا أسسا يمكن تطويرها من خلال استخدامها في بناء نهضة جديدة و لا تنفك عن العلم ، و لا تبتعد عن المنطق ، و تشير بغير طريق المنهج العلمي "[2] .

[1] الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 02 ، 1990 ، ص 10 .

[2] د.زكي نجيب محمود ، نافذة على فلسفة العصر ، الكتاب السابع و العشرون ، كتاب العربي ، د ط ، 1990 ، ص 07 .

إنَّ قضايا الفكر العربي المعاصر شائكة و متداخلة ، فنجدها في حين مرتبطة بما هو تقليدي موروث ، له من الصلة بالتراث ما يشكل أو يجعل منه موضوع حاضرا في هذا التراث بحدَ ذاته ، و في الحين الآخر قد يرتبط بالمعاصرة و بالكيفية التي يجب أن يساير ومقتضيات العصر ، فهي قضايا لا يمكننا أن نربطها بحل واحد بقدر ما يمكن أن يطرح محاولات فكرية متعددة ، و منه وضعه أمام حلول و آراء مختلفة باختلاف مستويات الإشكالية،فمشروع تحقيق النهضة العربية لا زال يشكل هاجسا أمام الفكر و الممارسات الفكرية العربية المعاصرة،رغم كل ما أنتجه " فكر النهضة " من مسائل و قضايا لها من الصلة بالواقع العربية ما يمكن أن يشخَص لنا عن الأسباب التي تقع وراء هذا التخلَف ، فهل استطاعت هذه التيارات الفكرية النهضوية من أن تستفعل حركية الإنتاج الفكري العربي ؟

طبعاً لا يمكن الإجابة عن هذا التساؤل إلا إذا أخذنا بالمتغيرات الحاصلة على مستوى الواقع، ربما كانت السياقات المعرفية التي تشكل ضمنها "مشروع النهضة" لم تكن ترتقي بالأساس إلى مصاف المحتوى المطلوب، وربما أيضا قد تكون هناك عوامل أخرى متداخلة في هذا الصدد،و لكن بالرغم من هذا فإننا لا يمكن أن نفصل هذه المحاولات الفكرية عن إطار موضوعات الفكر العربي ، بل حتى لا يمكن أن نشكك في قيمتها المعرفية فكلها نعتبرها قد أثرت الساحة الفكرية العربية، أما فيما يتعلَق بالقراءات المعاصرة فالأمر قد يختلف في بعض الجوانب الأساسية والمهمة ، إنها مسألة أو إشكالية المناهج . و أي منهج ؟ . ، مع مدى توافق طبيعة طرح هذه القراءات المعاصرة لقضايا الفكر العربي المعاصر " هل نتبنى نزعة إجرائية أو براغماتية معينة ؟ ، كلا كل ما نريد قوله هو إن طبيعة و نوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين ، أو بعدَة مناهج أو اختراع منهج جديد"[1] .

[1] الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر . دراسة تحليلية نقدية .، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت، لبنان، ط 06، 1999 ، ص 14 .

إنَّ إشكالية المنهج في النماذج المعرفية العربية المعاصرة لا يمكن تحديدها من إطار واحد أو من زاوية محدودة،وللدخول إلى هذا الموضوع جوانب مختلفة نظرا للتعدد الحاصل على مستوى البنية الثقافية و الفكرية العربية سيجعلنا نقف بالضرورة على اختلاف الرؤى و التصورات ، و لعل هذا ما يفرض علينا البحث عن إشكالية المناهج لا عن إشكالية المنهج ضمن السياقات المعرفية التي انبنت عليها المنظومة الفكرية العربية المعاصرة،فالدراسات المتمركزة حول مسألة التراث ستطرح من عدّة مستويات ، الأمر الذي يمكننا أن نلتمس فيه التعدد و الاختلاف حول مسألة المنهج .

إنَّ الأطر المعرفية التي قد تشكلت حول " النَّص القرآني " عبر فترات من الزمن لم تكن خاضعة لمنطق النقد الابيستيمولوجي مما يؤهلها لبلوغ الطرح المعاصر ، فمثل هذا الانغلاق الذي حُدِّد و بكيفية أصيلة مؤصلة أصبح من غير الممكن للنظر العقلي و للبناءات النقدية وللإمكانات الابيستيمولوجية من أن تدخل حيز هذه الأطر ،مما أدى بالمنظومة الفكرية العربية المعاصرة من الدخول في دوامة إشكالية المنهج " منذ ذلك الوقت لم تدرس مطلقا مشكلة الروابط بين العلوم الدينية و العلوم العقلية بكل أبعادها الفكرية الحقيقية في المناخ الإسلامي ،نقصد بالأبعاد الفكرية هنا الروابط المتحولة و المتغيرة بين المفكر فيه و اللامفكر فيه ، في كل فترة ، و كل عمل أو مؤلف أو مجتمع كما لم تدرس الأبعاد السوسيولوجية لهذه الروابط .... كما لم تدرس الأبعاد التاريخية المتمثلة بالظروف الاجتماعية و الاقتصادية المحبَّذة ، إما لنزعة إنسية " هيومانيزم " ، و إما لأرثوذوكسية منغلقة صارمة كما حصل في القرن الخامس الهجري "[1] .

إنَّ ما يشكل الزعامة بالنَسبة للباحثين الغربيين المهتمين بالتراث الإسلامي و العربي بشكل كامل نجد أن تلك الدراسات الاستشراقية التي اعتنت بتوظيف آليات و مناهج أقل ما يمكن أ نقول عنها أنها لم تكن لترتقي إلى

[1] أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، تر: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 03 ، 1998 ، ص 13 .

حدود المعرفة العلمية ، طبعا هنا الدراسة الاستشراقية للتراث الإسلامي يمكن أن نعتبرها كمنهج في الدراسة ،وهي بالأساس تقوم على مناهج كالفيللوجيا و التاريخانية ، لكن بدون أي تخبط على مستوى فهمنا لهذه المنطلقات،لأنها بالأساس عبارة عن دراسات تدخل في حقل النماذج المعرفية الغربية ، غير أنَه من الممكن اعتبارها كمنطلق لتحوير موضوعنا حول إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ، إذ لابد من ممارسة النقد الابيستيمولوجي من كلا الجانبين سواء تعلَق الأمر بالحقل المعرفي العربي الإسلامي ، أو من جهة الدراسات الفكرية الغربية المتمركزة حول الفلسفة العربية و الإسلامية ، فلا مجال للاستثناء و للخصوصية أمام محك النقد الابيستيمولوجي .

ربما سيكون لإشكالية المنهج و تطبيقاته في حقل الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ارتباطا واسعا بذلك الطرح الذي قد رسمه حدود " سلطة النص " * ، بل و لربما سيعود بنا إلى التأسيسات الأولى التي انبنت وفقها المنظومة العربية الإسلامية ، إذ نجد أن هناك نظام معرفي تشكل و تأسس انطلاقا من النص الديني الذي بدوره يأخذ المركزية الفكرية في بناء النظم المعرفية ، و منها تشكل الخطاب الديني في الفكر العربي على امتداد فتراته منذ اللحظة الأولى من بداية ما يعرف ب " الاجتهاد " حول الأمور العقائدية و إلى غاية ثقافتنا الراهنة .

إذن هنا المشكلة ليست في تفعيل منهج لقراءة هذا التراث قراءة عصرية ، بقدر ما هي مشكلة العودة بهذه المنظومة الفكرية إلى لحظاتها الأولى التأسيسية مع تفعيلنا لآلية النقد الابيستيمولوجي و جعلها في حالة حوار نقدي ضمن أطر علمية معاصرة ، " و إذا كان الاستناد إلى سلطة النصوص يعني أن الماضي هو الذي يصوغ لنا الحاضر دائما ، فإنَ الإستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه ، و التي لا

*" سلطة النَص ": مصطلح استعمله نصر حامد أبو زيد في الكثير من كتاباته الفلسفية ، وهو يقصد بذلك جميع العلوم التي اقترنت نشأتها بالنص القرآني كالاجتهاد و القياس و الإجماع ، و حتى علوم التفسير .. الخ ، باعتبارها نصوصا قد مارست نوعا من التسلط على البناءات الفكرية الأخرى ، راجع كتاب: نصر حامد أبو زيد ، " النص السلطة و الحقيقة " . إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 04 ، 2000 .

تهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعابا مثمرا خلاّقا "[1]، فانطلاقا من هذه التأسيسات التي رسمت قوانين وحدود إمكانية المعرفة في حقل الدراسات العربية على جميع الأصعدة نجد أنَ سلطة النَص قد أخذت صياغات متعددة و هذا بالطبع انطلاقا من النص الأصلي إلى تفرعات متعددة كالاجتهاد، الإجماع،القياس، وإلى غير ذلك و لعل هذا ما وضع إمكانية العقل في حدود مغلقة ، و في تراجع مستمر أمام سلطة النص، هذا ما سيعكس لنا إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ، إنها إمكانية تدخل في لب إشكالية الفكر العربي المعاصر إنها إشكالية قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة معاصرة .

إنَّ مشكل القراءة الأيديولوجية للتراث العربي الإسلامي يشكل هو الآخر محطة من المحطات الأساسية التي انطلقت منها الإمكانية المعاصرة في بناء الفهم المعاصر لقضايا التراث ، فمما لاشك فيه أنَ التيار السلفي الرجعي قد عمل على تأطير و توجيه هذا النوع من القراءة الأيديولوجية ادعاءا منه على أنه يمثل تيار الإسلام الحقيقي،ومنه لابد من الرفع بشعار الأصالة و التحفظ و التمسك بالجذور الأصلية كما هي موجودة في تشكلاتها الماضوية ، الطرح الذي لربما سيُدخل قضايا الفكر العربي المعاصر في صراع ثنائي ، مما يجعله في قوقعة محدودة،وهنا لابد من الدخول إلى طبيعة هذه القراءة و تحليل مضامينها و على أي أساس قامت عليه " يتعلق الأمر هنا بالتيار السلفي في الفكر العربي الحديث و المعاصر التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث و إحيائه و استثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة أساسها إسقاط صورة " المستقبل المنشود " المستقبل الأيديولوجي على الماضي "[2] هذا من جهة و من جهة أخرى نجد أيضا قراءات قد شملت تراث الفكر العربي الإسلامي الحديث و المعاصر وهي أيضا كان لها دورا في إضفاء فهما خاصا على مسألة التراث بشكل عام .

[1] أبو زيد نصر حامد ، النص و السلطة و الحقيقة . إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب،ط 04 ، 2000 ، ص 18 .

[2] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث "قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي" ،مصدر سابق ، ص 16 .

تعتبر الدراسات الاستشراقية للتراث العربي الإسلامي وجهة أخرى تمكننا من تفعيل إشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر ، فمع المحاولات التي طرحتها النماذج الغربية حول البنية المعرفية التي تتشكل منها المنظومة الفكرية العربية الإسلامية نجد هناك إشكالية ضمن إشكال ، و لعل هذا ما زاد من حدَة الصراع بقدر ما كان يهدف إلى تأسيسات معرفية ، فنجد مثلا التصور الفيللوجي فيما يتعلق بقراءته للفلسفة الإسلامية نجده لا يستوفي جميع الشروط العلمية و المحددة بحسب هذه الآلية مما يجعلها تدخل في إطار النظرة الاقصائية لتاريخية الفلسفة الإسلامية، و منه إدراجها ضمن سياق التفكير الفلسفي اليوناني ،هذا من جهة و من جهة أخرى نجد أيضا الأهداف الأيديولوجية التي كانت تطبع أصل العمل الاستشراقي سيشكل فيما بعد أزمة معرفية داخل حقل الدراسات الفلسفية الغربية ،و بشكل خاص داخل الحركة الاستشراقية و ذلك من خلال اختلافهم في الرؤى ،بل و لربما حتى الصراع في بعض الأحيان حول فكرة ما ،أما يخص بطبيعة الطرح الاستشراقي فقد كان متعدد الأوجه "إنَّ ما يهمّ المستشرق منها أكبر كثير بالنسبة لما يشغل اهتمامه انه العمل على تكملة و تتميم "النهر الخالد" ،نهر الفلسفة في أوروبا "[1]، و هكذا أصبح الطرح الاستشراقي لمسائل التراث في الفكر العربي الإسلامي واضح المعالم مما أدى إلى تشكل اهتمام حول هذا الطرح من طرف المفكرين المعاصرين العرب ضمن هذا السياق نجد بلورة إشكالية المنهج من هذه الزاوية .إن هذين النمطين على سبيل المثال لا الحصر من بين القراءات يعتبران من بين النماذج التي يمكن أن نلتمس منهما إشكالية المنهج في قراءة التراث العربي الإسلامي ، ولنا أن نطرح تساؤل في هذا الصدد وفق أي محددات يمكننا أن نحدد إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ؟

إن هذا السؤال سيقف على لحظات زمنية مرَت بها تشكلات المنظومة الفكرية العربية الإسلامية ،ليس فقط من هذا الجانب ،بل لربما سيتعدى الأمر أيضا نطاق هذه المنظومة ليرسم حدود أخرى قد تشكلت من منظور آخر سيحاول هذا السؤال أن يمس بجميع التشكلات و التمظهرات التي برزت على مستوى هذه المنظومة ف" اللا

[1] الجابري محمد عابد ، التراث و الحداثة ، دراسات... و مناقشات ، مصدر نفسه ، ص 82 .

تاريخية و الافتقاد إلى الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل فكر يئنَ تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها ، الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه ، فيلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها "[1]، و على هذا الأساس فالخوض في إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة سيفتح لنا آفاق الوقوف على الإمكانية الابيستيمولوجية من وجهة نظر نقدية، و كل ما يمكن قوله في هذا المجال هو أن إشكالية المنهج قد تتبلور فحواها انطلاقا من مشروع النقد الذي أرسى معالمه المحاولات الفكرية الكبرى أو إن صح التعبير الدراسات الفكرية العربية المعاصرة التي تعددت في طرق تحليلاتها لقضايا التراث العربي الإسلامي " إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيكي و المؤسساتي الذي فرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية أو الظاهرة الإسلامية "[2] فمهما تعددت الأساليب الإجرائية إلا أن الغرض منهما كان واحد ، سواء كان دخولنا من جانب التراث العربي الإسلامي بحد ذاته ، أو كانت نقطة الانطلاقة من النماذج الغربية في بلورتها لمفاهيم التراث العربي الإسلامي ، أو كان من تلك الممارسة النقدية المطروحة كآلية قد تشتمل كلتا الحالتين السابقتين فإن تفعيل السؤال المركزي سيكون هو الغاية الأساسية المرجوَة من هذا الطرح و الذي يكمن أساسا في بلورة إشكالية المنهج بصفة عامة في حقل الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة " و هي مستويات قائمة على رؤية تستمد معينها من الرؤية النقدية المنبثقة عن تاريخ الأنظمة الفكرية ، الرؤية التي قطعت مع تاريخ الأفكار الخطي لننطلق من العلاقة الجدلية بين الأفكار و الواقع التاريخي بقصد تحديد بنيتها المعرفية في التاريخ من خلال التوسل بالمقاربات العلمية الحديثة المتعددة الاختصاص كالمقاربة اللسانية و المقارنية و الأنثربولوجية و الفلسفية ..."[3]

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر نفسه ، ص 16 .

[2] أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،مصدر نفسه ، ص 13 .

[3] د.مختار الفجاري ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة للطباعة و النشر،بيروت، لبنان، ط 01، 2005،ص 12 .

فإشكالية المنهج في مجال الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة لم تكن لتتأسس انطلاقا من تطبيق مفاهيم وآليات جاهزة بطريقة عقلانية ، وهو ما يعني أن الأمر لم يكن يُنظرُ إليه من إطاره الخارجي ،بل على العكس من ذلك إنها مسألة تنطلق من مستوى معرفي متعلق بالمنظومة الفكرية العربية الإسلامية بحدَ ذاتها ،و بالتالي ما يستوجب عملية نقدية تشمل هذا العقل بالذات و إلا لما كانت هناك أية إمكانية ابيستيمولوجية" ليس الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة ،بل فحص العملية الذهنية التي سيتمَ بواسطتها و من خلالها تطبيق المنهج، أي منهج . المسألة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك "[1] هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد طرحا آخر يحدد لإشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر طريقة مختلفة عن سابقتها ، إنها مشكلة الموضوعية كما حددها " محمد عابد الجابري " و لكن كيف يجب أن نفهم مسألة الموضوعية في دراسة الفكر العربي المعاصر كمحور أساسي لقيام دراسة حول إشكالية المنهج .

قد تعتبر مسألة الموضوعية في الدراسات الفكرية العربية المعاصرة نموذجا آخر يعبَر عن تنامي و تشكل الروح النقدية ، وقد أخذت هذه المسألة قدرا من الدراسة مع الكثير من المفكرين المعاصرين المهتمين بقضايا التراث،فعندما يكون الفكر مرتبطا ارتباطا وثيقا بمفاهيم و أساليب ربما قد ترجع في أصولها إلى منشأ غير علمي موضوعي ، فانه حتما ستكون هنا نتيجة تنعكس على تعاملاتنا مع القضايا الراهنية أو حتى إن امتدت إلى المستقبل ، و بهذا سيكون حضور تلك المفاهيم غير العلمية في وسط تفكيرنا مما قد يكسبها صيغة غير موضوعية،فمشكلة الموضوعية هنا ستحكم الذهنية التي انبنى عليها تاريخية الأفكار ، و مما سيجعلها تؤطر بشكل مباشر مشكلة المنهج " يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة ، يجب وضع كل ذلك " المسبقات و الرغبات " بين قوسين و الانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر نفسه ، ص 24 .

ذات النص نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه "[1] ، فالحديث عن الموضوعية من هذا المنطلق سيستوجب علينا إبراز نمطين قد أشار إليهما " محمد عابد الجابري " من خلالهما يمكن أن نحقق قدرا كافيا لمسألة الموضوعية " مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع ، و الموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات ، [و] مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات تعني في هذا المستوى فصل الذات عن الموضوع "[2].

فالحديث عن إشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر لا يمكن أن نلتمسها بشكل واضح ، فلا يمكن اعتبار القضايا التي تمَ طرحها على مستوى الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة في مرحلة ما قد نظَرت لنموذج ما من المنهج بقدر ما يمكن أن نعتبر الإشكالات المطروحة على الإمكانات الابيستيمولوجية ما هي إلا تمظهرات تعبَر عن إشكالية المنهج " إن الحديث عن المنهج في الفلسفة هو حديث عن مناهج متعددة بتعدد و اختلاف الأنساق وهو في الأساس محصلة التفكير الفلسفي ، و ليس شرطا أوليا يفترض الالتزام به كليا من أجل صياغة المفاهيم و الأفكار "[3] ، و من هنا كانت إشارتنا حول الإشكاليات التي تشكل المحاور الكبرى لقضايا الفكر العربي المعاصر على أنها بمثابة النقطة المبدئية التي انطلقت منها إشكالية المنهج في هذه الدراسات الفلسفية العربية،فمسألة حضور النماذج المعرفية الغربية في حقل الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة هي حاضرة ، لكن على مستوى محدود فقط من زاوية الممارسة المنهجية لا غير " أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود و القيود التي تؤطر ها في إطارها المرجعي الأصلي ، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة ، إننا واعون بهذا تمام

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر نفسه ، ص 23 .

[2] المصدر نفسه ، ص 22 .

[3] د.الزاوي الحسين ، الفلسفة الواصفة "مقارنة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر " ، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية "5"، مركز الكتاب للنشر ، ط 01 ، 2002 ، ص 128 .

الوعي ، و نمارس هذه الحرية بكل مسؤولية ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية ، بل فقط أدوات العمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة ، و إلا وجب التخلي عنها "[1].

إن هذا التمايز و التباين على مستوى تمظهرات النماذج الغربية في حقل الدراسات العربية المعاصرة كان لربما بشكل صريح وواعي ، فلا يمكن أن نعتبر أن هذا التوظيف قد انغمس بشكل كلي في انشغاله حول هذه النماذج ، بل أن ما في الأمر هو على العكس من هذا ، فطبيعة الموضوع المطروح على مستوى الفكر العربي المعاصر قد تخدمه البعض من هذه الآليات أو النماذج المعرفية الغربية ، و مجمل القول هنا هو أن هذا التوظيف لا يعدو أن يخرج عن كونه توظيفا إجرائيا و ذلك على حسب المقتضيات الضرورية لموضوع البحث .

[1] الجابري محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، مصدر نفسه ، ص 14 .

المبحث الثاني:

إمكانية قيام منهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة

تُعَدُّ إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة الموضوع المحوري الذي قامت عليه جل أعمال المفكرين المعاصرين المهتمين بقضايا التراث بشكل عام ، وقد استطاعت هذه الإشكالية أن تأخذ عدَة أبعاد وذلك من خلال ما بلورته من مواضيع و إشكاليات جزئية وفق تسلسل تراتبي منطقي الطرح ، الأمر الذي يضعنا أمام تساؤل آخر لا يقل أهمية عن سابقه ، فانطلاقا من المحاولات الفكرية الكبرى التي استفعلها الفكر العربي المعاصر إزاء إشكالية المنهج ، هل يمكن القول بأن هناك إمكانية قيام منهج في هذه الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ؟ و ما مكانة طرح آليات الفهم المعاصر لقضايا التراث أمام الإمكانية الابيستيمولوجية لقيام منهج في الدراسة ؟.

في هذه اللحظة التساؤلية المحيرة لا يمكننا الإجابة بالنفي و لا بالإثبات ، ما لم تكن انطلاقتنا من الأزمات الفكرية التي تعرَض لها الفكر العربي المعاصر ، بالإضافة إلى أهم الأعمال الفكرية للمفكرين المعاصرين .

لقد أخذ سؤال " قراءة التراث " في الفكر العربي المعاصر مركزية جدُّ هامة مما دعى بذلك إلى تفعيل عدَة إشكالات قد تمَ طرحها من زاويا متعددة ، فكانت هذه الإشكالية بمثابة المعضلة الكبرى التي واجهت الكثير من المفكرين و الفلاسفة المعاصرين المهتمين بتشكلات المنظومة الفكرية العربية الإسلامية ، و لعل الطابع العام الذي يمكن أن نستنتجه من خلال محاولات هؤلاء نجد أن مع كل واحد إلا ولديه طريقة متميزة في البناء الفكري و حتى في الطرح المنهجي ، طبعا هذه النماذج المعرفية لم تكن لتخضع لأي عملية رفض أثناء معالجتها لقضايا التراث بطريق عقلانية نقدية مستجيبة لروح العصر ولثقافة الراهن ، و لعل هذا ما سنجده من خلال الحضور المكثَف للنماذج الغربية في حقل الدراسات العربية المعاصرة ،لكن هنا نحن مطالبون بنوع من الفهم الجيد ، و بشكل خاص في مسألة حضور النماذج المعرفية الغربية ، كيف ذلك ؟

إن الأزمة الفكرية التي عصفت بالمنظومة الفكرية العربية المعاصرة قد جعلتها في حالة من الانسداد و الانغلاق، و منه يمكن حتى القول على أنها في حالة من التقوقع على مستوى الذات، مما أدى بها إلى تكوين مجال معرفي أصبح هو الأساس المعرفي الذي يجسد الحقيقة المطلقة ، فأصبح من غير الممكن الخروج عن نطاق هذا التأسيس مما يعني أن منظومة معرفية قد تشكلت خلال فترة زمنية ما هي الأساس الذي ستستمر عليها كل مقتضيات العصور اللاحقة ، و من هنا فالمسألة إذا هي ملاحقة الإرث الماضوي في جميع تمظهراته و تشكلاته بالحاضر ، بل و حتى بالمستقبل ، فلا مجال لأي عملية جديدة في هذا الإطار ما دام هناك طابع عام يحتكم إليه العقل العربي الإسلامي .

إن مسألة طرح " فهم معاصر لقضايا التراث " مع النماذج المعرفية العربية المعاصرة لم تكن لتطرح إلا من خلال التأزم الفكري ووصول الفكر إلى حالة من اللاوعي أمام التمظهرات المعاصرة لقضايا الإنسان و المجتمع ، كما لم تكن لتطرح إلا من خلال غياب لمسألة المنهج و لإشكالاته التي استفعلها في هذا الإطار ، و في هذا يمكن أن نطرح تساؤلا وهو كالآتي في ظل هذه النماذج المعرفية المعاصرة هل يمكن القول بأن هناك إمكانية لقيام منهج في الدراسة العربية المعاصرة ؟ ، " عندما يختار الفيلسوف الأنموذج العلمي كأنموذج معرفي وحيد يتعيَن الاقتداء به لبلوغ اليقين في الفلسفة ككل و محاولة تفكيكها و مجاوزتها ، مجاوزة لا تعني إطلاقا استبدال حقيقة بأخرى أو نفيها ، و لكنها تعني ببساطة تغيير نظرتنا إليها ، و استبدال السؤال التقليدي حول قول الحقيقة إلى السؤال عن مفعولات الحقيقة في الأقوال "[1]، هكذا أصبح السؤال حول كيفية فهم التراث في الفكر العربي المعاصر مسألة لابد من إعادة بعث أسسها التي انبنت عليها و ذلك عبر جميع مراحلها الزمنية ، و قد كان لطرح المفكر المعاصر " محمد أركون " صدى في هذا الموضع ، و ذلك عندما أشار إلى المنهج الأركيولوجي الفوكوي على أنه بمثابة

[1] د.عمر مهيبل ، من النسق إلى الذات . قراءات في الفكر العربي المعاصر ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط 01 ، 2007 ، ص 40 .

الإجرائية الملائمة التي قد تمكننا من التماس الحقيقة التاريخية لأفكار حقب زمنية صادرت تندرج ضمن خانة "المستحيل التفكير فيه " ، و قد غابت عن ساحة النظر العقلي و النقد الابيستيمولوجي ، هنا لابد من استكناه تلك الحقيقة التاريخية التي استطاعت أن تؤسس دائرة معرفية نسقية ماضوية احتوت جميع التمظهرات المعرفية واشتملت حتى الحاضر و كذا عملت على تحديد معالم و توجهات المستقبل ، من هذا الموضع انطلقت الأركيولوجيا الفوكوية لترسم معالم حول النظريات و المعارف لتطرح تساؤلا إزاء ذلك " حسب أية أنظمة تشكلت المعرفة ، ووفق أي أساس قبلي تاريخي أمكن لبعض الأفكار أن تظهر ، و لبعض العلوم أن تتكون ولبعض التجارب أن تتشكل "[1]، إنها إذن تبحث عن الإمكانات الابيستيمولوجية للمعارف و النظريات كما يجب أن لا نفهم منها على أنها مجرَد بحث عن تاريخية الأفكار ما حول منظومة فكرية ما ، بقدر ما تحيلنا إلى ممارسة نوعا من القطيعة " لكن هذه القطيعة هنا لا ينبغي أن تأخذ معنى السلب المطلق فهي أداة إجرائية تفعل في التاريخ بشكل ايجابي حيث تقوم بتوليد الاختلافات داخل مواضيع أغلقت فيها الميتافيزيقا التقليدية "باب الاجتهاد" إن صحَ التعبير "[2] .

إن حضور النموذج الفوكوي في حقل الدراسات العربية المعاصرة جعلنا نقف على تاريخية الهوة الماضوية و على مظاهر تجليها في الحاضر ، و حتى على التحديدات التي رسمت معالم المستقبل للمنظومة الفكرية العربية المعاصرة،ورجحت لنا إمكانية قيام ووعي جديد لمعرفة علمية بحقب تاريخ تشكل الأنظمة المعرفية ، هذا من جهة و من جهة أخرى يعدَ النموذج الأركيولوجي وليد عصر الانفتاح على الأنظمة النسقية ، و المستجيب للمقتضيات المفتوحة على الإمكانات الابيستيمولوجية ، انطلاقا من هذه الإشارة ما موقع النموذج الأركيولوجي الفوكوي من سؤال إمكانية قيام منهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة؟.

[1] د.عمر مهيبل، من النسق إلى الذات . قراءات في الفكر العربي المعاصر ، المرجع نفسه ، ص 42 .
[2] المرجع نفسه ، ص 42 .

لقد حددت " الأركيولوجيا"* أهم اللحظات المعرفية التي جعلت منها الانطلاقة الأساسية لبلورة و تحديد المفاهيم التي انبنت عليها الأنساق المعرفية الغربية ، و مما ساعدها على استفعال عناصرها في الدراسة نجد ذلك التمركز الحساس لاسيما حول مواضيع متعلقة بحقيقة الإنسان الغربي المعاشة ، فنجد أن " من أهم خصوصيات أركيولوجيا ميشال فوكو أنها بلورت لنا وسط الفتوحات العلمية الرائعة التي حققتها العلوم الإنسانية والاجتماعية واللغوية و بخاصة التحليل النفسي و اللسانيات اللذان لعبا دورا أساسيا في تشكيل الإطار المنهجي والمعرفي لفوكو"[1] ، فمثل هذا الانجاز الذي حظيت به العلوم الإنسانية و الاجتماعية في الدراسات الغربية المعاصرة نجد أن التحولات الكبرى التي صاحبت ظهور الأركيولوجيا قد ساعدت على قطع شوطا كبير من الممارسات العقلية وعلى تأسيس قواعد ابيستيمولوجية في التعامل مع مثل هذه المواضيع " قضايا الإنسان"،ولكن هل ما ينطبق على النماذج الغربية بالضرورة سينطبق على النماذج العربية المعاصرة؟.

لقد أشار " محمد أركون " من خلال أعماله النقدية و الاشتغال على المنظومة الإسلامية إلى أن واقعها لا زال بعيدا كل البعد عن استفعال قضاياه بطريقة معاصرة لثقافتنا الراهنية ، و عليه فان مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ، و كل ما يتعلق بمفاهيم و نظريات قضايا الإنسان على مستوى العالم العربي الإسلامي لابد و أن تخضع للنقد الابيستيمولوجي المعاصر ، فالدراسات العربية لا تزال غير قادرة على مراجعة المفاهيم التراثية التي حددت و لا تزال تحدد البناء الهندسي لقضايا الفكر العربي الإسلامي " فمن جهة نجد أن نقص الوثائق وغياب الدراسات المتخصصة الأولية حول مواضيع مهمة جدا سوف يجبرنا على أن نترك الكثير من الأسئلة دون جواب ، من جهة أخرى فإننا سوف نجد أنفسنا مدعوين إلى أن نطلب معاونة علوم أخرى لا يجد المتخصصون الحقيقيون

*" الأركيولوجيا ": في الفكر الغربي من مصطلحات الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" ،ثم شاع لدى الكثير من الباحثين والمؤرخين ، فالمعنى المجازي للأركيولوجيا غير المعنى الحقيقي الحرفي الذي يعنى علم الآثار أو النبش عن الآثار ،أما المعنى المجازي أو الفكري فيدل على البحث العميق الذي ينبش عن جذور العقائد و النصوص و النظريات و الأفكار لمعرفة كيفية تشكلها ونشأتها ، أنظر كتاب مشال فوكو، أركيولوجيا المعرفة ، تر:سالم يافوت ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، ط02 ، 1987.

[1] د.عمر مهيبل ، من النسق إلى الذات ، مرجع سابق ، ص 93 .

أي تعب في تبيان نقص معلوماتنا "[1] ، إن هذا التحديد المشار إليه يعكس لنا حقيقة وضع العلوم الإنسانية و الاجتماعية في العالم العربي الإسلامي ، فإمكانية قيام منهج في الدراسة العربية المعاصرة لربما ستتحدد معالمها انطلاقا من هذا النقص المتخصص في الدراسة ، وهو في الحقيقة أمر لا يمكن أن نجد له أي قوام ما لم تكن هناك ممارسات نقدية مؤسسة ابيستيمولوجيا على ضوء قواعد منطقية علمية معاصرة مما تجعل من مواضيعها مفتوحة على إمكانية الفهم المعاصر ، و استفعال الأسئلة الكبرى حولها بصيغة متجددة مبرزا بذلك جغرافيا المناطق الممكنة للدخول إلى ذلك الذي سمي ب " المستحيل التفكير فيه " *، " و الوعي و اللاوعي والمخيال الاجتماعي و التصور و نظام الإيمان و اللايمان ....كل ذلك يمثل مصطلحات تعاد بلورتها و تجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر ، إن هذا الجهاز المفهومي غائب تماما عن ساحة التفكير الأصولي ، أنه ينتقد و يتجاوز و يحدد على مستوى آخر من المعرفة ، كل الجهاز المفهومي الموروث عن التراث الفلسفي الأرسطي الأفلاطوني ، إن استخدام هذه الأدوات الجديدة في التحليل و التنظير و الفهم لا يزال ينتظر من يقوم به من أجل دراسة الفكر الإسلامي و إعادة تنشيطه و تجديده "[2] ، فنحن الآن أمام تعارض قائم إزاء إمكانية قيام منهج في الدراسات العربية المعاصرة ، ذلك لأن التشعبات و الامتدادات متعددة الأوجه فهل يمكن الأخذ بمنهج واحد كإمكانية في الدراسة أمام تعدد التوجهات و التفرعات في مجالات البحث لهذه المنظومة الفكرية؟،فالفكر عندما يصل إلى حالة مأزق الانسداد فانه سيعمل على البحث عن آلية للخروج منه طبعا لا تهم الطريقة التي يسلكها في ذلك بقدر ما يهمه نتائج هذه الطريقة ، و من هنا كذلك نجد أن تداعيات قيام منهج في الدراسات الفلسفية العربية مشروطة

[1] محمد أركون ، مشكلة الأصول ، تر: هاشم صالح ، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 13 ، 1981 ، ص 14.

*" المستحيل التفكير فيه ": هو مفهوم قدمه " محمد أركون "في تحليلاته النقدية للتراث الفكري الإسلامي مشيرا به إلى أن هناك عناصر قد تشكلت في فترة زمنية معينة لا يمكننا أن نقحمها في مجال الممارسة النقدية و بالتالي لا يمكن أن نخوض في مجلاته،والشيء الوحيد الممكن التفكير فيه هو تلك الأفكار الضيقة المحترة منذ مئات السنين ، راجع كتاب " تاريخية الفكر العربي الإسلامي " ، ص 59، و كتاب " الفكر الأصولي و استحالة التأصيل " ، ص 64 .

[2] محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 23 .

بطبيعة الإشكالية المطروحة حتى و إن كانت من نواحي متعددة " يعني ذلك بشكل أكثر وضوحا استخدام مجموعة مناهج متشابكة " من ألسنيات و علم اجتماع و أنثربولوجيا و تاريخ" تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة و تجذيره فيها "[1] ، من هذا المنطلق فإن تعدد المناهج المعمول بها في حقل الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة سيبرز لنا كيفية خاصة في التعامل مع طبيعة المفاهيم و القضايا المطروحة سواء كان ذلك من الناحية المنهجية أو كان من جانب طبيعة الموضوع .

إن القول بإمكانية قيام منهج في الدراسات العربية المعاصرة يستوقفنا للحديث عن إمكانية قيام وعي نقدي مؤسس يفهم بذلك جميع تمظهرات الفكر العربي ، و يضع حالات القصور التي يعاني منها أمام الدراسة النقدية المعاصرة ، مما يعني بذلك اختراق الأطر و السياجات الدوغمائية التي ترسخت على مستوى هذا الوعي في تشكلاته عبر فترات متتالية من الزمن " إن تحقيق التراث يتطلب عدم التقوقع فيه و الوقوف عنده ، بل تطويره و تطويعه بالشكل الذي يسمح بتحقيقه على ضوء متطلبات العصر و ظروفه ، انه النزول به " من ميدان العقل " إلى " ميدان الواقع " من التصور النموذجي المثالي إلى التصور التاريخي و الخطوة الأولى في هذا الطريق هي إعادة بناء التاريخ ، و بعبارة أخرى لابد من تصحيح وعينا بتاريخنا "[2] ، فالمسألة هنا ليست بالأخذ ببعض النماذج المعرفية الغربية في الدراسة بقدر ما هي مسألة تصحيح و إعادة هيكلة وعينا لتصورنا لقضايا التراث ، فحضور المناهج الغربية في هذا الشأن لن يكون حضورا كليا لجميع الأسس و القواعد التي تحكمه ذلك مثلما أشار إليه "محمد أركون" في انشغاله بالأركيولوجيا الفوكوية" و توظيفه لأركيولوجيا فوكو و بطريقة ذكية تخرجها عن نطاقها الشكلاني الصارم ، و معرفيا بمواصلة للمهمة التي قد بدأها الاستشراق المدرسي أو الفيللوجي و تعويضه باستشراق جديد وهو الاستشراق المنهجي أو العلمي ....أما أركون فقد استخدمها أي الأركيولوجيا في تحليل

[1] محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر نفسه ، ص 25 .
[2] الجابري محمد عابد ، التراث و الحداثة ، مصدر سابق ، ص 105 .

الأفق المعرفي الابيستيمولوجي لمجال بحثه الخاص وهو الاسلامولوجيا مع التغاضي عما قد يحيل إليه المصطلح في بيئته الأصلية عند صاحبه "[1]، فهذا الاستعمال الذكي لمثل هذه النماذج الغربية إنما يشير إلى أن هناك قيمة ابيستيمولوجية على مستويين ، أما المستوى الأول هو أن الاشتغال بهذه الآليات الغربية يبرز أنها لم تكن لتستعمل على نطاق الشمولية أي على جميع مستويات البحث مهما تعددت المواضيع و اختلفت الرؤى ، ذلك لأنها كانت وليدة ظروف محددة وهو لا يتعدى نطاق النموذج الغربي ، مما يعني أن توظيفها من قبل الدراسات العربية المعاصرة قد وضعها أمام الإمكانية النقدية الابيستيمولوجية ، أما المستوى الثاني هو أن هذا التوظيف لم يكن ليشمل جميع أجزاء هذه النماذج ، و بالتالي مما يجعلنا أمام صورة جديدة لهذه النماذج انطلاقا منها بحد ذاتها .

إن هذا التصور الذي يستعرض لنا إمكانية قيام منهج في الدراسة يبين لنا حقيقة الكيفية التي نتعامل بها مع تراثنا الفكري ، كما أنه سيفرض علينا التعامل مع رهانات الواقع و متغيراته الحاصلة بموازاة لتعاملاتنا مع قضايا التراث ، و منه فان نظرتنا لهذا التراث بأية طريقة كانت أو أي نظرية لابد و أن تكون مطروحة على الواقع و ليس على العكس من ذلك .

فالحديث عن المتغيرات الواقعية في إطار إمكانية قيام منهج في الدراسات العربية المعاصرة كان أمرا ضروريا ولزومي ، ذلك لأن موضوع الدراسة لاسيما وهو مرتبط بشكل مباشر بفترة زمنية كانت فيما مضى مستجيبة لمواقف و معطيات الإطار الزماني الذي تشكلت فيها ، و من هنا أصبح للنظر العقلي المعاصر تموقع يستند بلا منازع في ذلك إلى تلك المعطيات الثابتة التي ترسَخت فيها ، مما أدى بالاستناد إلى مرجعيات فكرية سالفة ، وهنا يجب أن نفهم من هذا الموقف على أنه لابد من رفض هذه المرجعيات أو إقصائها ، بقدر ما سنكون مطالبين بنوع من التعامل الذكي أمام هذه الإشكالية .

[1] د.عمر مهيبل ، من النسق إلى الذات ، مرجع سابق ، ص . ص 91 .92 .

لقد تشكلت فيما مضى و بالخصوص مع السنوات الأولى التي بدأ فيها البحث حول المسائل الدينية و حتى المسائل التي كانت لربما تعد امتدادا لمجمل القضايا الدينية ، و قد تمّ بلورة مفاهيم و تصورات فكرية إسلامية إزاء هذه المسائل حتى أضحى كأساس معرفي يعكس لنا تداعيات تأسيس منهج في الدراسة ، و قد استجاب طبيعة الطرح هذا لتلك التصورات للإجابة على الإشكاليات الكبرى التي كانت تشغل حيز التفكير في المنظومة الإسلامية آنذاك ، لكن ما يشكل العائق أمامنا هنا ليس هذا ، و إنما بالأحرى ذلك التصور الرجعي المعاصر الذي يتكئ بالأساس على طبيعة الدراسة و معالم الرؤى السالفة من دون مراعاة لجانب"المتغيرات الواقعية"*،الذي نجده قد استفعل العديد من الطروحات المعاصرة وفق منهجية علمية "المطلوب استبعاد هذا العقل المستقيل والإحساس العميق بأن حركة العلم و البحث لا تتوقف أبدا،و الأهم الإقرار بأن التحولات المنهجية و الانقلابات الكيفية و القفزات النوعية في العلوم تستدعي معها إعادة قراءة الموضوعات السالفة وفق المنهجية الجديدة،و أن الاتكال على جهود من سبق أ مر قد تتم الموافقة عليه في غير حالة التحول المنهجي العام"[1]، إذا فهذه الحالة المشخصة للكيفية التي ينبغي أن نتعامل بها مع قضايا التراث في الفكر العربي المعاصر ستعكس لنا مدى التأزم الفكري و المنهجي ،و لعل هذا ما يستدعي إلى قيام تصورات معاصرة،وقراءات متجددة لربما أحاطت بشكل كبير بالشبكة المفاهيمية التي أنتجها العقل المعاصر ، و لاسيما تلك التي تعلقت بالدراسات الإنسانية و الاجتماعية .

*المقصود هنا ب " المتغيرات الواقعية " هو ضرورة مراعاة التحولات التي قد تطرأ على الجانب الاجتماعي و الثقافي و الجانب العلمي ، و ذلك اثر قيامنا بأي دراسة في مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، ذلك لأن مراعاة هذا الجانب سيعكس لنا مدى راهينية طرحنا لقضايانا الفكرية .

[1] د.حيدر رجب الله ، مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات و ملاحظات ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2007 ، ص 362 .

إن سؤال إمكانية قيام منهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة هو في الأصل سؤال لابد و أن يستعرض تاريخية الفكر العربي الإسلامي وذلك بطريقة "تزامنية"* ذلك لأنه "وحسبنا شاهد على ذلك أن النص،بذهاب أسباب إنتاجه الظرفية ، المكانية منها و الزمانية ، يكتسب منزلة معنوية متميزة ، و يكتسي روحانية خاصة تهبه وجودا ثقافيا مستقلا يصير به شاهدا على معان تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان "[1] ، فمثل هذا التشكل الذي أهمل الإطار الزماني و المكاني لتاريخية النص لربما سيضعنا في بيئة غير البيئة الأصلية له ، مما يضع المسألة النقدية للتراث أو للنصوص التراثية إن صحَ التعبير في غير موضعها ، انطلاقا من هذا التوضيح المبسَط فانه لابد من مراعاة هذا الجانب الأساسي الذي لا يقل أهمية و خاصة عندما نكون أمام سؤال إمكانية قيام منهج في الدراسة لمعالم التراث العربي الإسلامي .

في البدء لقد كان السؤال متمركزا حول كيفية إحداث " نهضة عربية " ، و ما إن استقرت حالة الفكر البشري على مجموعة من الأنساق الفكرية و النظريات المعرفية إلا ونجد ظهورا لحركة فكرية جديدة تقوم على أنقاض النظريات السابقة ، و مع بداية إرهاصات الفكر المعاصر نجد أن المسألة قد تمَ إعادة صياغتها انطلاقا من ذلك التراجع المستمر لحالة المنظومة الفكرية العربية الإسلامية ، فأصبح السؤال بعد أن كان نهضويا أخد عدة قراءات مما استوجب عليه الأمر من أن يقوم بعملية نقدية جذرية لم تُستثنى منها أي جانب معرفي ، و مع ذلك ظل السؤال مفتوحا .

---

*" التزامنية "synchronique :هو مصطلح وظفه محمد أركون ليبين أن أهم شيء يجب مراعاته قفي قراءة النصوص الماضية هو الحذر من إسقاط معانيها الحالية على معانيها السابقة ، فينبغي قراءة النصوص قراءة تزامنية ، الواعي مضامينها السائدة في وقتها . راجع كتاب " تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 16 .

[1] د.طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 02 ، د س ، ص 27.

المبحث الثالث:

قراءة في نماذج نهضوية على ضوء المناهج المعاصرة

إنَّ الحديث عن سؤال " الفكر النهضوي " في الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية يستلزم منَا و قبل كل شيء الوقوف على إشكالية المنهج في الدراسة ، و لعل سبب هذه التراتبية يرجع إلى الإشكالية الكبرى التي كانت البداية الفعلية لجميع المحاولات الفكرية سواء كانت تندرج ضمن المشاريع النهضوية التي حملت هي الأخرى عبء التخلف الفكري و الحضاري للعرب ، أو كانت تندرج في إطار القراءات و النماذج المعرفية العربية المعاصرة ، وهنا لابد من الإشارة إلى نقطة أساسية وهي أن الاختلاف بين طرح " الفكر النهضوي " و بين " القراءات المعاصرة " ليس اختلافا جوهريا يُحدِّدُ في إطار ذلك الذي سمي ب " القطيعة الابيستيمولوجية "* ، بل على العكس من ذلك انه اختلاف عرضيا يشمل فقط طريقة الطرح و آلياته المنهجية المساعدة على إعادة إحياء الديناميكية الحركية للفكر العربي الإسلامي، بل يمكن حتى القول على أن هناك تفاعل بين هذين النمطين من الطرح ما دام أن الغرض كان يشمل هدف واحد .

إن انتقال السؤال الذي تمَ طرحه على مستوى " الفكر النهضوي " بطريقة معينة إلى صيغة السؤال في لحظة أخرى و بطريقة مغايرة أي مع " الطرح المعاصر " لم يكن عشوائيا اعتباطيا من لاشيء ، فمجمل الدراسات المعاصرة كانت مبنية على القراءة النقدية ، فكان موضوع هذه الأخيرة إلى حدَ ما يشمل نماذج الفكر النهضوي وما استفعلته من أطروحات فكرية في إطار الخروج عن النكسة الفكرية العربية الإسلامية ، من هنا ألا يتبادر إلى أذهاننا تساؤل حول هذا المؤشر الذي أحدث بالفعل ذلك التحول في طبيعة السؤال المطروح و ليكن على هذا السياق : ما طبيعة الطرح الذي قدمته النماذج النهضوية لقضايا التراث ؟ ، و إلى أي مدى استطاعت هذه النماذج النهضوية أن تؤطر لإشكالية المنهج في الدراسة ؟.

*" القطيعة الابيستيمولوجية ": مصطلح استحدثه " غاستون باشلار " و قد استعمله ليبين أنه لا يجب أن نبحث للاكتشافات العلمية عن سوابق أو أسلاف ، راجع كتاب:غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية ،تر: د بسام الهاشم ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط 01 ، 1984، ص 187 .

لقد اشتغل الفكر النهضوي حول مسألة التراث ، وكذلك حول كيفية إحداث نهضة فكرية علمية تشمل بذلك الأسس التي قامت عليها الحضارة العربية الإسلامية ، فلا تزال الإشكالية مطروحة في هذا الصدد قائمة إلى غاية اللحظة الراهنة ، مما يدل على أن هناك تعدد على مستوى الطرح المنهجي ، و لكن هل يدل هذا على أن التحديدات المنهجية التي اشتغل حولها الفكر النهضوي لم ترتقي إلى مصاف الطرح النقدي الابيستيمولوجي كما هو مطروح في النماذج المعرفية الغربية المعاصرة التي اشتغلت بقضايا الفكر العربي الإسلامي المعاصرة.

إن الإجابة على هذا التساؤل لا يكون ممكنا في هذا الموضع إلا إذا أخذنا ببعض النماذج النهضوية بشرط أن تكون هذه الالتفاتة ليس بغرض إحداث مقارنة علمية بما هو مطروح على مستوى الفكر العربي المعاصر بقدر ما يرمز لنا إلى طريقة الطرح و آليات التفكير المستعملة في موضوع الدراسة .

لربما كان من الضروري أن نشير إلى نموذج " فكر النهضة " ، وقد وقعت التفاتتنا حول المفكر العقلاني :"مالك بن نبي " الذي قدَم تصورا يعكس لنا الاتجاه العقلاني في طرح " الفكر النهضوي " لمسألة التراث ، والعوائق التي كانت تواجه تخلف الحضارة العربية الإسلامية ، و من هذا المنطلق ينبغي بناء تساؤل حول هذه الإشارة لهذه العقلانية ، و ليكن على هذه الصيغة ما طبيعة الطرح العقلاني في فكر مالك بن نبي ؟، و إلى أي مدى استطاع هذا الطرح أن يبلور لنا طبيعة الإشكالية المركزية في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية ؟ .

يعتبر النموذج المعرفي النهضوي هو الآخر من بين النماذج التي عملت على تشخيص الظاهرة الإسلامية، و قد تعددت أساليب الطرح في تحديداته و تحليلاته ، فالنموذج الذي أشرنا إليه فيما سبق "مالك بن نبي" يعتبر أحد أهم رواد الفكر النهضوي، و قد عمل على توظيف أطر علمية في بناءات و سياقات معرفية موضوعية تراعي بذلك حالة التأزم التي كانت مصاحبة للظاهرة الإسلامية و لقضايا التراث، و قد عالج هذا الأخير الإشكاليات الكبرى التي كانت تعتبر المركزية المحورية التي انطلقت منها جلَ المحاولات النهضوية في قراءتها للفكر الإسلامي

فالنموذج العقلاني الذي قدمه " مالك بن نبي " سيستدعي منَا و بشكل أساسي البحث عن تحديد الأبعاد الابيستيمولوجية لهذا النموذج المعرفي ، و تبيان امتداداته التي تشمل النماذج المعرفية المعاصرة .

لقد انطلق "مالك بن نبي" من خلال كتابه "مشكلة الأفكار" من الفكرة الأساسية التي تحدد طبيعة الموضوع المدروس في العالم الإسلامي، وهذه الالتفاتة لربما ستكون البداية الفعلية لتشخيص طبيعة الإشكالية المطروحة فنجد أنَه عندما أشار إلى طبيعة الأزمة التي تعاني منها الحضارة العربية الإسلامية ليست في حقيقة الأمر أزمة مادية بقدر ما هي أزمة فكرية، و هنا نجده يبيَن الفارق الهائل بين حضارة انبنى تقدمها على وسائل مادية تقنية وبين حضارة أخرى تفتقر إلى الجانب الفكر ي الذي تسعى فقط إلى الاستغلال المباشر للمنتجات التقنية "فمالك بن نبي وقف فكره على مشكلة النهضة التي تقبل عثرة عالم أضحى رهين إنتاج الآلة ، فقد طغت وفرة الإنتاج على طفرة الروح ، فاستبعدت الإنسان و أحكمت القيد "[1]، فمشكلة الفكر النهضوي ستستفعل لنا حدود الإمكانية و ذلك في ظل متغيرات الواقع، مما يساعدنا في ذلك على استيعاب حدود العلاقة المنهجية بين الطرح النهضوي و الطرح المعاصر لقضايا التراث، يبقى أن نشير هنا فقط إلى الآليات التي تمَ دمجها في إطار الدراسة كنقطة اعتراضية تبين طبيعة الاختلاف، فكما أشرنا سابقا إلى أن المشكلة الأساسية التي تعاني منها الحضارة الإسلامية هي مشكلة الأفكار لربما سنجدها أيضا حاضرة في الدراسة المعاصرة ، و بشكل خاص عندما نجد أن طبيعة الأزمة الفكرية في المنظومة العربية الإسلامية المعاصرة هي أزمة إبداع المفاهيم أو بالأحرى هي ممارسة العملية النقدية ضمن شبكة مفاهيم استطاعت من أن تدخل في سياق منغلق " فالمجتمع المتخلف ليس موسوما حتما بنقص في الوسائل المادية " الأشياء " ، و إنما بالافتقار للأفكار "[2]، فالمسألة هنا نجدها قد انطلقت من واقع الحضارة الإسلامية و من فهمها لأطرها المعرفية بدل من أن تكون الانطلاقة عبر البحث عن آليات لفهم

[1] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 01، 1988، ص 13.
[2] المرجع نفسه ، ص 36 .

هذا التراث الفكري ، فلقد أشار هنا " مالك بن نبي " إلى ضرورة البحث عن العوائق التي تجعلنا نتعذَر عن خلق مجال فكري ملائم لأفكارنا مما يساعدنا في ذلك على بسط الإمكانية المنطقية المعقولة على حقل أفكارنا مع ضرورة مراعاة المسيرة التقدمية للوعي الإنساني ، و هذا استجابة لروح العصر " و عندئذ تموت الأفكار و تظل العقول خاوية و اللغات عاجزة يعود المجتمع إلى طفولة من جديد ، و الطفل عندما يفتقد الأفكار يلجأ إلى طريقته البدائية للتعبير بالإشارة و النغمة الصوتية ، و تظهر في هذا المجتمع الذي عاد إلى الطفولة ظواهر غريبة لتعويض قصوره في الأفكار و يكون هذا المجتمع مرغما على الاستعاضة ببدائل و لاسيما في أوجه نشاطه الفكري"[1] .

إن طرح " مالك بن نبي " لمشكلة التخلف الحضاري للظاهرة الإسلامية لم يكن ليمتد بجذوره إلى النماذج المعرفية الغربية مثلما نجده في المحاولات الفكرية العربية المعاصرة ، بقدر ما نجده مقتصرا على محاولة إعادة فهم هذا الموروث الحضاري وفق طرح نهضوي حداثي ، و ضمن أطر علمية إسلامية و بصبغة جديدة ، ممَا يساعدنا على إحياء تلك "الأفكار الميتة "* بطريقة صحيحة فعَالة ، و لعل هذا ما أشار إليه أيضا " محمد عبده " حين وضع المؤشر الذي يمكننا من إعادة بعث الحركة الفكرية في الحضارة الإسلامية " مما يستوجب توسيع البرامج حتى لا تنحصر في العلوم الدينية بل تشمل كذلك العلوم العقلية و الصحيحة ، و تكون متفتحة على العالم الحديث وشؤونه ، كما يستوجب إصلاح التعليم التخلي عن المناهج البالية التي تعتمد السرد و التقليد و النقل ،وتعويضها بمناهج حديثة تنبني على العقل و التفكير و التحليل و النقد "[2] ، إن هذا الطرح النهضوي الذي يرى في الممارسة النقدية و التحليل العقلي بوادر النهوض الفكري للحضارة العربية الإسلامية نجده هو الآخر إشارة للدعوة إلى

[1] مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، المرجع نفسه ، ص 47 .

*" الأفكار الميتة " : لفظ استعمله " مالك بن نبي " للإشارة إلى تلك الأفكار التي نشأة عن وراثتنا الاجتماعية ، بمعنى أنها لا تنتمي إلى الظروف الاجتماعية أو إلى السياقات التزامنية لنشأتها ، راجع كتاب " مشكلة الأفكار " ل : مالك بن نبي ، ص 107 .

[2] د.علي المحجوبي ، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر ، مركز النشر الجامعي ، سراس للنشر ، د ط ، د س ، ص 40 .

الانفتاح على الفهم الذي يحقق إمكانية مواكبة العصر، و في هذا نجده يشير أيضا إلى تلك الفهومات التي أحكمت الغلق على أبواب الإنتاج في الحضارة الإسلامية ، بما في ذلك الاعتماد على التصورات التقليدية المعتمدة على النظر النقلي من دون الأخذ بالمتغيرات الواقعية أو النظر العقلي " و قد تأثر وجال الإصلاح بهذه الأفكار والمناهج العقلانية التي تنبني على التمحيص و التحليل و النقد لإدراك جميع القضايا الدينية و الدنيوية التي تعرَضت لها المجتمعات الإسلامية عبر العصور "[1] .

إنّ ما يميّزُ المناخ الفكري خلال حقبة الفكر النهضوي نجد أنَ هناك توافد بشكل هائل للحضارة الغربية التي لربما كانت تعتبر البلاد المستعمرة قبل سنوات قليلة لجل الأراضي العربية ، فهذا التوافد لمثل هذه النماذج العلمية الغربية ينصرف بشكل كامل عن تشخيص واقعه المأسوي المتخلف ، و قد أخذت المفاهيم التي تروج لشعارات أيديولوجية تكتسي أهمية مما يساعدها بذلك على الخوض في تحليل الأنظمة السياسية بذل أن تكون هناك عملية تشمل أية أطر معرفية قد تمدنا بالخيط الهادي إلى استكناه حقيقة التخلف الفكري و الحضاري للحضارة العربية الإسلامية ، هنا ربما كان الطرح الأيديولوجي للمفاهيم المشتغل عليها في النموذج النهضوي أبلغ تحقيقا وأكثر بروزا من الطرح النقدي لمسألة النهضة بالتراث " لقد الحركة التنويرية خلال القرن التاسع عشر إلى صراع ثقافي أيديولوجي أدى إلى وعي عميق و إلى خلق جيل مثقف انضوى في اتجاهات سياسية و اجتماعية عديدة اختلفت حول تحديد شكل الدولة الذي يلاءم مجتمعاتنا "[2] ، فهذه الحركات الإصلاحية التي شهدها القران التاسع عشر في البلاد الإسلامية ستعبر عن روح عصرها و ذلك بواسطة الإطار المعرفي الذي تشتغل حوله،و لكن هذا لا يخفي من أن تكون هناك جوانب ربما قد احتوت الإشكالية المحورية "مشكلة نهضة الفكر"، و بشكل خاص في المراحل

[1] د.علي المحجوبي، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر، المرجع نفسه، ص 73 .

[2] د.محمد مخزوم، أزمة الفكر و مشكلات السلطة السياسية في المشرق العربي في عصر النهضة، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 1986، ص 83 .

التي كان مفكرو عصر النهضة يعتزلون الممارسات السياسية و الاكتفاء فقط بالمساهمات الفكرية و طرق أبواب الإشكالية الفكرية التي كانت محددة الأهداف و الغايات .

إنّ هذا التداخل بين ما يشكل السلطة السياسية كموضوع دراسة في العالم العربي ، و بين ما يحدد التراجع الحضاري و الثقافي للحضارة الإسلامية ، خلال فترة القرن التاسع عشر ، يدل على أن هناك تداخل بين هذين الإطارين ، مما يفرض علينا العمل على تحديد طبيعة تأثير أحد الجانبين على الآخر ، و لاسيما عندما تكون الظروف السياسية و الاجتماعية و الثقافية متداخلة فيما بينها كما هو الحال للبلاد الإسلامية خلال فترة القرن التاسع عشر " فكان " عبده " يؤمن على غرار الأفغاني أنَه لا سبيل للنهوض بالعالم الإسلامي و مواجهة التحديات الأوروبية دون إصلاح أوضاعه المتدهورة سياسيا و تربويا و دينيا ... و من أجل ذلك شاطر أستاذه في المطالبة بإصلاح النظم السياسية بالبلدان الإسلامية "[1] .

إن الإشكالية الحاسمة التي تمَ استفعالها ضمن إطار الفكر النهضوي خلال القرن التاسع عشر لم تخرج هي أيضا عن نطاق إشكالية المنهج و البحث عن مفاهيم و مصطلحات و آليات يشتغل وفقها الدارس للتراث الفكري والحضاري الإسلامي ، فهذه الإشكالية لم تكن مطروحة فقط في حقل الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية المعاصرة بقدر ما نجدها تمثل هاجس كل محاولة فكرية شملت الساحة الفكرية العربية الإسلامية ، فمع المحاولات النهضوية و بشكل خاص مع القرن التاسع عشر أصبح هناك واقع مشخصا متعدد الطرح ، فمنهم من عمل على ربط نهضة الأمة الإسلامية بعوامل تاريخية كمخلفات الاستعمار في ضرورة القضاء عليها ، و منهم من يرى في ذلك إلى القيام بإصلاحات تشمل الجانبين الأساسيين و المتمثلين في " التعليم و العقيدة " ، لكن بالرَغم من كل هذا الاختلاف إلا أن المصبات الفكرية كلها كانت تشتغل حول إمكانية توظيف أو خلق آلية فكرية منهجية . إشكالية المنهج . لإلقاء التراث الحضاري و الفكري للأمة الإسلامية على محك الدراسة النقدية و النظر العقلي .

[1] د.علي المحجوبي ، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر ، مرجع سابق ، ص 39 .

إنّ الخطاب النهضوي متعدد الأبعاد و التوجهات الفكرية ،فإذا ما قمنا بتحليل هذا الخطاب نجده يندرج ضمن أحد الإطارين المعرفيين إما أن يكون خطاب ذا مرجعية سلفية ممتدا في أصوله إلى حركات إسلامية "كالعروة الوثقى"*، وحركة الإخوان المسلمين ،و إما نجده خطابا يتمثل الاتجاه الليبرالي الذي تأثر بطريقة مباشرة بالتحولات التي شهدتها البلاد العربية اثر الهيمنة الاستعمارية ،و لاسيما المجال الاقتصادي " لقد أدَت الوقائع التاريخية السابقة الذكر إلى تبلور إشكالية محددة هي "إشكالية النهضة" ،وقد تبلور في قلبها استراتيجيات نظرية متعددة عبرت عن الطموح النظري للفئات الاجتماعية المتصارعة و عكست كل تناقضات البنية التحتية"[1]، فهذين النمطين من الطرح سيبرزان لنا مدى فاعلية إشكالية النهضة ،ونحن هنا لسنا في موقف استعراض هذين النمطين من منطلق التضاد أو الصراع بقدر ما نكون أمام لحظة استعراض لموقفين متعدد الطرح ، وذلك حسب المنطلقات الفكرية والعقلية ، أما فيما يخصَ طريقة الطرح فذلك قد يختلف تماما " ذلك أن وحدة الإشكالية لا تنتج بالضرورة وحدة الفكر و الرؤية أو في الخطاب ،بل إنها على العكس من ذلك وحسب وقائع المرحلة التي نحن بصددها أنتجت رؤى متناقضة عكست المواقع الطبقية المختلفة لفئات المثقفين "[2]، فمثلا نجد أنّ "سلامة موسى" يقدم لنا مشروعا نهضويا ثقافيا يندرج في إطار بلورة المشروع الثقافي النهضوي ، فلو تتبعنا طبيعة و تاريخية الخطاب النهضوي لدى

*" العروة الوثقى ": وهو عبارة عن مشروع سياسي ذو بعد ديني للأفغاني كمؤسس،ويمثل تشكيل جمعية سرية إسلامية عالمية تحت اسم " العروة الوثقى " ضم العديد من النخبة المفكرين و رجال الأمة الإسلامية في العالم من بين أهدافها التمسك بالدين ونضال الطاغوت ، وفيما بعد تم إصدار جريدة من طرف أعضاء هذه الجمعية،و قد أنشئت هذه الجريدة لهدف إيقاظ الشعوب الشرقية عموما و المسلمين خصوصا ، و الدفاع عن حقوقهم ، فقد ظهرت في فترة حساسة كان الاستعمار فيها في ذروة كبريائه ومده ، و نظرا إلى تأثيرها العميق بمواقفها الإسلامية الصارمة ضد الاستعمار البريطاني ، فقد حاول الانجليز منذ البداية دفع هذا الخطر الكبير ، صدر العدد الأول من جريدة " العروة الوثقى " في يوم الخميس 13 مارس عام 1984 ، و استمرت حوالي ثمانية أشهر حتى توقفت بعد صدور العدد الثامن عشر و الأخير في 17 أكتوبر من عام 1984 ، أنظر: جمال الدين الأفغاني و محمد عبده ، العروة الوثقى ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، مصر ، ط 01 ، 2002 ، ص.ص62.63.64.65.

[1] د.كمال عبد اللطيف ، سلامة موسى و إشكالية النهضة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 01، 1982، ص 47 .

[2] المرجع نفسه ، ص . ص 48 . 49 .

سلامة موسى نجده متعدد الأوجه ، ذلك لأنَه يشكل في مجمل ثقافته ذلك المتعدد و المختلف بمعنى أنَ الروافد المعرفية و المرجعيات الفكرية لهذا النموذج النهضوي هي في الأصل متعددة و مختلفة " استطاع سلامة موسى أن يدرس في الغرب ، بل في مراكز ثقافة الغرب فرنسا وبريطانيا،باريس ، و لندن ، و لكن هذه الثقافة التي تعلمها من أوروبا حصلت في مرحلة ثانية من حياته ، ذلك أنَ بذور مكوناته الثقافية استقاها من المناخ الثقافي المصري أي من القاهرة و الإسكندرية "[1] .

إن الإشارة إلى النموذج الموسوي في فكر النهضة يحيلنا بالضرورة إلى ذلك الطرح الليبرالي الذي يرى أنّ أساس النهضة الإسلامية لا يمكن أن يتمَ إلا من خلال الإقبال على النموذج المعرفي الغربي الذي يرى أي . سلامة موسى . أنه استطاع أن يحدث قلبا لكافة الأنظمة و السياقات المعرفية الثقافية التي كان يحتكم إليها العقل الأوروبي في فترة ما ، و على هذا الأساس " فسلامة موسى " ينادي بضرورة تطبيق قواعد الدرس الفلسفي الغربي في حقل الدراسات الفكرية النهضوية في إطار إحداث نهضة ثقافية علمية للحضارة الإسلامية ، كما أنه يرى بأن النظرة السلفية التي أشرنا إليها سابقا لا يمكن أن تمدنا بأي أفق علمي معاصر ، و على هذا أصبح مدركا بضرورة " أنَه يتخذَ مثلا موقفا حادا من الماضي " التراث العربي الإسلامي " بدرجة تدفعنا إلى القول بأن سلامة موسى أوَل مثقف عربي معاصر يعلن ضرورة إحداث قطيعة مطلقة مع الماضي " [2]، من هذا المنطلق نجد أن سلامة موسى قد نظَر لمسألة المنهج في الفكر النهضوي انطلاقا من تحديدات عوامل النهضة التي عاشتها الحضارة الأوروبية ، وهو لا يرى أي سبيل آخر غير هذا السبيل في سلوكنا الفكري لتحقيق الغاية المنشودة، غير أنَ ما يشير إليه "مالك بن نبي" بخصوص المناهج الغربية هي على العكس من ذلك إذ نجد أنَه يدرج هذه الأخيرة أي المناهج الغربية ضمن الصعوبات التي تتعذر علينا أن نفصل أي منهج عن محتواه، ذلك لأن أي منهج مرتبط بطبيعة الموضوع، و حتى

[1] د.كمال عبد اللطيف ، سلامة موسى و إشكالية النهضة ، المرجع نفسه ، ص 103 .

[2] المرجع نفسه ، ص 122 .

بسياقاتها الاجتماعية و كذا الإطار التاريخي " و لهذا نستطيع أن نقرر بصفة عامة أن من المخاطرة أن نقتبس حلا أمريكيا أو حلا ماركسيا كيما نطبقه على أية مشكلة تواجهنا في العالم العربي الإسلامي ، لأننا هنا أمام مجتمعات تختلف أعمارها ، أو تختلف اتجاهاتها و أهدافها "[1].

ولعلَ هذه المسألة الأساسية في فكر النهضة . مسألة المناهج . ستفتح أمامنا باب آخر وهو لا يقل أهمية عن هذا الأخير ، إنها فكرة النقد فعلى ضوء ما سبق ذكره ، ما موقع فكر النهضة من مسألة النقد ؟ و كيف عمل على توظيف هذه الخطوة الأساسية في سبيل تحقيق نهضة عربية ؟.

لقد عالج " مالك بن نبي " فكرة النقد و ذلك بتقديم تصور يشخص لنا الحالة التي يجب أن يكون عليها كل من يمارس عملية النقد و ذلك على مختلف الأصعدة ، فهو يرى أنه بقدر ما تكون أحكامنا و قراءاتنا مرتبطة بمواقف فردية موضوعية بقدر ما ستنتج لنا قيما معيارية ، بدلا من أن تكون مجرد التفاتات تعكس لنا رأي الجماعة أو رأي الانتماءات التي ربما اعتبرها غير مؤدية لوظيفتها العلمية " انَه من شر ما يكون بالنَسبة إلى مصلحة وطن أن يكون هذا الموقف مجرّد تقليد فإذا تخلى النقد عن حقه للتقليد و الرضا بالواقع فانَ القضية تنتهي عند التسوية من أسفل في الحياة الفكرية و الأخلاقية ، فتجمد الأفكار و الطاقة الاجتماعية و ينتهي التقدم في الوطن "[2].

كما لا يجب أن نفهم من هذا السياق أن " مالك بن نبي " قد جعل من آلية النقد مجرَد وسيلة لإلغاء ورفض أي تصور علمي ، بل على العكس من ذلك ، إذ نجد أنه وضع شروط أقل ما يمكن القول عنها أنها ترتد في أفقها إلى الشروط العلمية المعاصرة في الممارسة النقدية ، فمثلا نجده يبين على أنَ المسألة هنا لا تقتصر فقط على إبراز موقفان " يتبادل فيه الخصمان الشتم و الضرب ... بالأقلام و الجمل ... بل موقفا فكريا يتبادل فيه إثبات

[1] مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، تر: عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، دمشق ، ط 04 ، 1984، ص 37 .
[2] مالك بن نبي ، في مهب المعركة ، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، دمشق ، د ط، د س، ص 141 .

آراءهما "[1]، و ليس من الضرورة أن يكون هذا الموقف صحيح بقدر ما يستلزم أن يكون واضحا طرحه و منفتحا على إمكانية الفهم و المعقولية .

[1] مالك بن نبي ، في مهب المعركة ، المرجع نفسه ، ص 142 .

الفصل الثاني : المناهج و المرجعيات الفكرية عند محمد عابد الجابري .

توطئة :

المبحث الأول : طبيعة الدراسة لمعالم التراث العربي عند الجابري .

المبحث الثاني : التحولات الكبرى في فكر الجابري .

المبحث الثالث : الجابري و التراث الغرب

المبحث الرابع : الجابري و العقلانية الرشدية .

إنَّ التعدُّد الحاصل على مستوى النماذج المعرفية العربية المعاصرة يدل على أن هناك مرجعيات فكرية ثقافية قد ساهمت بطريقة أو بأخرى على تكوين و نشأة هذا التعدد و التنوع ، و نحن هنا نقف أمام الإشكاليات الكبرى التي واجهت المفكر العربي المعاصر سوف لن تكون هذه الأرضيات التي قامت عليها جل التصورات الفلسفية إزاء هذه الإشكاليات ذات مرجعيات فكرية عربية فقط ، ذلك لأننا لو قمنا بتتبع المسار التاريخي لتشكل هذه المحاور لترصدنا بعض المحطات التي قد ترتد في أساسها إلى النموذج الغربي ، و يتجلى ذلك بشكل أكثر وضوحا في تلك العلاقة الجدلية التي نجدها في صراع معها و هي علاقة " الأنا " ب " الآخر " ، فلطالما نجد أن النخبة الفكرية العربية قد حملت هذا العبء ، و لعل هذا ما فرض على الكثير من المفكرين العرب المعاصر من الدخول في حوار مع هذا الآخر ، و جعله كموضوع دراسة بعيدا عن أي تصور قد يحيل إلى نوع من سوء الفهم .

لقد أخذ المشروع الفكري الثقافي العربي المعاصر من النماذج الغربية آليات القراءة ، و ذلك عندما أصبح هذا المشروع الضخم في حالة حوار مع هذا "الآخر"، فهذا الأخذ قد اختلف حسب طريقة الطرح و المعالجة،فنجد مثلا الطرح الماركسي الذي برزت معالمه خصوصا مع " حسين مروة " ، كما نجد أيضا التحليل البنيوي عند كل من " أركون و الجابري " ، فهذا الحضور المكثف لهذه المناهج النقدية الغربية قد أصبح يشكل الطابع العام الذي احتكمت له القراءات المعاصرة في الطرح أو القول الفلسفي العربي المعاصر ، و لنا هنا في هذا الموضع نموذج هو الآخر عكس لنا طابع القراءة المعاصرة للتراث ، و قد عمل على إعادة بلورة السؤال التقليدي الذي كان يدور في حقل الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية ، مبرزا بطريقة مغايرة و معاصرة ذلك السؤال الذي كان يدور حول "الطريقة الملائمة للتعامل مع التراث " ، و قد كان لهذا النموذج " محمد عابد الجابري " مرجعيات فكرية متعددة منها ما غربي ، و منها ما هو عربي إسلامي ، و إلى غاية هذه اللحظة سنكون أمام تساؤل حول هذه النماذج أو بالأحرى هذا النموذج وهو كيف تم توظيف هذه النماذج الغربية في حقل الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية؟،و هل يمكن اعتبار توظيف "الجابري" لمثل هذه الآليات الغربية توظيفا يعبر عن الصورة الشكلانية لمثل

ما هي موجودة في حقل الدراسات الغربية ؟ ، و إن كان بإمكان هذا التوظيف قد يحقق قدرا من الموضوعية العلمية بحيث يمكننا من إحداث تصور معاصر لقضايانا التراثية ، فإلى أي مدى استطاعت أن تحقق تمركزها على ساحة الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ؟ ، ما مدى الإمكانية الابيستيمولوجية التي بسطتها هذه النماذج والمرجعيات الفكرية الغربية لدى " الجابري " في الدراسة لمعالم التراث ؟ ، هذه التساؤلات ستحيلنا إلى تحليل مضامين هذه المرجعيات الغربية في الفكر العربي المعاصر ، مما يستوجب علينا كذلك انطلاقا من هذه التساؤلات القيام بتحليلات نقدية تعكس لنا الأبعاد الأيديولوجية لها .

المبحث الأول :

طبيعة الدراسة لمعالم التراث العربي عند الجابري

لقد شكل المشروع الفكري النقدي لدى الجابري منعرجا حاسما في مسار الفكر العربي المعاصر ، و قد ترتب إزاء هذا المشروع صياغة مفاهيم جديدة استوقفت مجالاتها على الكثير من المحطات أو اللحظات التي فيها هذه الأطر المعرفية و التي كبلت جميع الإمكانات المعاصرة من إبداع و انفتاح على المستجدات ، فنحن عندما نكون أمام مشروع الجابري فانه لابد و أيستوقفنا شيء ما للنظر و للحديث عن طبيعة و خصوصية هذه الدراسة التي اشتغل عليها الجابري ، و لاسيما عندما يتعلق الأمر بموضوع " التراث العربي " ، لا لشيء إلاّ لكي يكون تساؤلنا منطقي مبرزا حيثيات هذه الدراسة ، فما هي طبيعة هذه الدراسة التي قدمها لنا الجابري بخصوص قضايا التراث العربي ؟ ، و ما هي الأطر المعرفية التي اعتمدها في ذلك ؟ .

إنّ ما يميز مشروع الجابري بشكل عمومي هو ذلك الطرح العقلاني النقدي الذي نجده قد مس جميع الأطر المعرفية للمنظومة العربية ، فالتساؤلات الكبرى التي طرحها الجابري لا يمكن أن نقدم لها فهما ما لم نأخذها على شكل متداخل بحيث يمكننا من إقامة تسلسل مترابط بين أجزاء هذه الأسئلة و جعلها في قالب واحد و ضمن إشكالية واحدة و متفرعة الأجزاء ،و لعل هذا ما سنجده من خلال مشروع " نقد العقل العربي " الذي يشمل على ثلاثة إشكاليات رئيسية مختلفة الطرح " انه جزء من بنية العقل العربي الذي يتعين فحصه بدقة ، و نقد بكل صرامة ، قبل الدعوة إلى تجديده أو تحديثه ، انه لن يتجدد إلاّ على أنقاض القديم ، انطلاقا من نقد شامل وعميق ، نرجو أن تكون لنا فيه مساهمة متواضعة من خلال الكتاب الذي نعده بالعنوان نفسه نقد العقل العربي"[1] فالفحص و النقد هما آليتان أساسيتان في دراسة الجابري لمعالم التراث العربي الإسلامي .

لقد اتخذت الدراسة النقدية عند الجابري لمعالم التراث الإسلامي ميزات أساسية استقرت في حدودها طبيعة هذه الدراسة ، فالسؤال هنا لا يتعلق بالتأسيسات التي قد يمكن أن نلتمسها في فكر الجابري بقدر ما يكون هذا التساؤل مبني على إبراز جوانب الاختلال في المنظومة الفكرية العربية" المسألة المطروحة إذن هي مسألة

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث " قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي " ، مصدر سابق ، ص .ص 23 24 .

منهج،كيف نفكر فيما فكر فيه غيرنا ؟ ، سواء كان هذا الغير ينتمي إلينا أم إلى حضارة أخرى ، إذن كان هذا الكتاب " دراسات و نصوص في الابيستيمولوجيا المعاصرة " في مضمونه نوعا من الجواب على هذا السؤال ، لقد أردت من خلاله أن أجعل الطلبة و القراء عموما يمارسون المنهج و المنهج النقدي في ميدان المعرفة النقدية ميدان العلم ، إنّ تجديد العقل العربي لا يمكن أن يتم بمجرد الدعوة ، بل لابد من ممارسة جديدة للمعرفة ، و هل هناك ميدان يمكن أن يتحقق فيه هذه الممارسة الجديدة للمعرفة غير ميدان العلم "[1].

ينطلق الجابري في دراسته للتراث العربي من ثلاثة مستويات هي في الأصل تشكل النظم المعرفية التي تقوم عليها المنظومة المعرفية العربية و هي تتمثل أساسا في " البيان ، العرفان و البرهان " ، فهذه النظم المعرفية التي حددها الجابري في كتابه " بنية العقل العربي " ربما في نظره تشكل النقطة الجوهرية التي لابد من إعادة ضبطها و صياغتها من جديد ، ذلك لأنها مع كل واحدة من هذه النظم إلاّ ونجد أنه قد تشكلت معها تصورات معرفية في إطار حدود منغلقة بحيث لا يمكن تجاوزها ، و في ظل هذا التحديد المرن لمختلف النظم المعرفية يمكن الإشارة إلى أنه قد اعتمد في طرحه هذا على المعالجة البنيوية ، وهو أمر لم يكن من قبيل الصدفة بقدر ما كان يرى في هذه المعالجة السبل الواضحة التي تمكنه من إبراز تلك الجوانب المتداخلة في هذه النظم المعرفية" أما الجزء الثاني من نقد العقل العربي " بنية العقل العربي " فيذهب إلى استخدام المنهج البنيوي لتحديد العلاقات المتداخلة بين الأنظمة المعرفية التي وقع رصدها عبر التحليل التكويني للعقل العربي "[2]، إنّ هذا الطرح الذي قدمه الجابري بخصوص الأنظمة المعرفية التي تحكم الذهنية العربية قد تتحدد معها طبيعة الدراسة ، إذ نجد الجابري وهو بصدد استعراضه لهذه الأنظمة الثلاثة يبين لنا طريقة الطرح لبناء كل نظام "إذا كان البيان يتخذ من النّص و الإجماع و الاجتهاد

[1] د.خالد النجار ، مقابلة مع محمد عابد الجابري ، إعادة تأسيس التراث ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي،بيروت ، العدد 12 ، أيار ، 1981 ، ص 160 .

[2] د.السيد ولد أباه ، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر . إشكالية نقد العقل نموذجا ، قضايا التنوير و النهضة في الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 2004 ، ص 106 .

سلطات مرجعية أساسية و يهدف إلى تشييد تصور للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية أو بالأحرى نوعا من الفهم لها ، و إذا كان العرفان يتخذ من الولاية و بكيفية عامة من "الكشف" الطريق الوحيد للمعرفة و يهدف إلى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله ،و هذا هو موضوع المعرفة عند أصحابه ، فان البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية و من حس و تجربة و محاكمة عقلية وحدها دون غيرها في اكتساب معرفة بالكون ككل و كأجزاء"[1] ،فهذه المنطلقات الفكرية التي تعتمدها المنظومة المعرفية العربية الإسلامية ، كان لها بالفعل أن تؤسس لقيام نوع من الهيمنة السلطوية في الإنتاج المعرفي ، و على هذا الأساس سنجد أن الجابري يعمل على فحص هذه النظم المعرفية بطريقة نقدية موضحا بذلك الجوانب التي تكرس الجمود و التراجع الفكري و الثقافي في المنظومة العربية الإسلامية .

لقد طرح الجابري إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر وفق منطلقات صاغها انطلاقا من مستويين و هما في الأصل " الفهم و التوظيف أو الاستثمار " ، طبعا فهذين المستويين في نظر الجابري لازالا يشكلان عائقا في مسار حركة الفكر اتجاه التراث " و لذلك فالتعامل مع التراث تعاملا علميا يجب أن يكون على مستويين : مستوى الفهم و مستوى التوظيف أو الاستثمار ، في المستوى الأول يجب أن نحرص فعلا على استيعاب تراثنا ككل بمختلف منازعه و تياراته و مراحله التاريخية ، أما مستوى التوظيف فيجب أن نتجه أكثر وأكثر إلى أعلى مرحلة وقف به التقدم "[2] ، إن هذه الإشارة تعكس لنا مدى الإمكانية التي أقامها الجابري فيما يتعلق بطريقة تعامله مع التراث ، كما يعكس لنا أيضا البعد النقدي في دراسته للتراث ، إذ نجد أن تحليل هذه الأنظمة المعرفية سيبين لنا بالفعل أن هناك نظام سلطوي ممارس على مستوى العقل العربي ، و بالتالي لابد من إزالة هذه السلطة بالعمل النقدي و لعل هذا ما قدمه الجابري بخصوص استعراضه لهذه الأنظمة المتشكلة في العقل العربي "وبالنسبة

[1] الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ،ط 01 ، 1986 ، ، ص . ص 383 . 384

[2] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر سابق ، ص 53 .

لموضوعنا فالفهم من العناصر المكونة للبنية المحصلة التي نتحدث عنها هو قوتها الابيستيمولوجية أعني السلطة المعرفية التي تمارسها على العقل الذي تؤسسه العقل العربي "[1]، و هنا نحن ملزمون بشيء من الحذر في الفهم إذْ لابد من أن لا نفهم من هذه الإشارة على أن الجابري ينفي بذلك الحقائق التي قد تشكلت من خلال التعامل مع النص سالفا بقدر ما سيكون موقفه موجها بشكل نقدي إلى إبراز طريقة أو كيفية تعامل القدماء في فهمهم لنصوص سواء كانوا بيانين أو عرفانيين ، لقد أراد الجابري من خلال تحليلاته ممارسة عملية الفحص و النقد إزاء هذا النوع من التعامل في فهم النصوص"و لكن الشيء الذي يجب أن يكون موضوعا للفحص و النقد هو ذلك المسلك الذي سلكه الأقدمون في فهم النصوص و الذي يقوم على ما أسموه ب"الاستنباط"بيانيا أو عرفانيا، لقد تعاملوا مع الألفاظ و كأنها منجم للمعاني و أخذوا يطلبون منها ما يريدون،أي ما يستجيب لآراء و تصورات جاهزة هي آراء المذهب سياسيا كان أو عقائديا أو فلسفيا أو عرفانيا،هنا تنتزع اللفظة أو العبارة من سياقها لتضمن معنى جاهزا"[2].

لقد تمكَّن الجابري من رصد معالم الأزمة في الثقافة العربية الإسلامية ، و كان لابد من وضع طريقة ملائمة ترسم لنا حدود هذه الأزمة ، و لم يتمكن الجابري من الرصد إلاّ بعد التسلسل المترابط في طرحه لإشكاليات الفكر العربي ، و بشكل خاص بعدما أشار إلى كتابه . الخطاب العربي المعاصر . مبرزا من خلاله الخصائص والمكونات التي يتميز بها الخطاب العربي ، و في هذا الصدد اتجهت دراسته إلى تحديد للبنى التي تشكلت منها هذه الذهنية العربية الإسلامية مشيرا بذلك إلى النظم المعرفية الثلاثة التي اعتبرها كنوع من نظام سلطوي لا يمكن الانفلات منه إلاّ بواسطة سلاح النقد . الممارسة النقدية "إنّ تغيير بنية العقل و تأسيس أخرى لا يتم إلاّ بالممارسة ، ممارسة العقلانية في شؤون الفكر و الحياة و في مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي

[1] الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي ، مصدر نفسه ، ص 559 .
[2] المصدر نفسه ، ص 562 .

يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لا شعورية "[1] ، فهذا الطرح العقلاني لدى الجابري سيعكس لنا الترابط والتسلسل المنطقي الذي يراعي بشكل أولي جزئيات الموضوع ، و من ثم ينتقل بعد ذلك إلى أعم من هذه الجزئيات ، بالرغم من أنه قد صرّح أنّ إشكالية الفكر العربي لابد و أن تؤخذ ككل مترابط براعي بذلك جانب التاريخية ، فمثلا نجد أن النظم المعرفية التي تتشكل منها المنظومة العربية الإسلامية في كتابه " بنية العقل العربي " قد استهل الحديث عنها في كتابه " الخطاب العربي المعاصر " " هيمنة النموذج . السلف . رسوخ آلية القياس الفقهي ، التعامل مع الممكنات كمعطيات واقعية ، توظيف " الأيديولوجي " في التغطية على جوانب النقص في " المعرفي " ، جوانب النقص في المعرفة بالواقع تلك الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر "[2]، فهذا التسلسل في الطرح لدى الجابري هو ما أضفى على مختلف أعماله طابع العقلانية النقدية و الترابط المنطقي التاريخي بحيث لا يغفل أي جانب من الجوانب التاريخية لتشكل هذه المنظومة المعرفية العربية.

أما بخصوص المراجعة التي أكد عليها الجابري فيما يتعلق بضرورة إعادة كتابة تاريخنا الثقافي فالأمر هنا جاء ليؤكد بشكل واضح أن الإشكالية التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر ما هي في الأصل إلاّ امتدادا لبعض من أجزاء إشكاليات قد تم التغافل عنها سابقا ،و في وقت ما بحيث تشكلت مع مرور الزمن تراكمات على مستويات عديدة ،مما أدى بذلك إلى ظهور نوع من التراكم المعرفي على مستوى المنظومة المعرفية العربية بما فيها تلك الإشكاليات و العناصر التي ساعدت على جمود حركة الفكر في مواجهة هذه الإشكاليات التي هي في الأصل ترتد إلى إطار زماني قد ولى و مضى ،و على هذا الأساس فالجابري ينطلق من هذه الزاوية ليوضح و يؤكد على ضرورة العودة إلى أصل هذه الإشكالية ،و فك الأطراف الواقعة تحت ضغط الماضوي "إنّ الزمن لا يقف وتراكمات الحياة تزداد تعقيدا و تضخما إذا لم تعمل فيها باستمرار يد المتابعة و التشذيب و المراجعة والتصحيح

[1] الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي ، مصدر نفسه ، ص 568 .

[2] الجابري محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 204 .

أكيد أن مشاكل الحاضر في حياتنا الثقافية الراهنة ترجع في جزء كبير منها إن لم يكن في معظمها إلى مشاكل الماضي ، و هل الحاضر شيء غير عطاء الماضي ؟ و مع ذلك فلابد من الفصل في تلك المشاكل بين ما يستعيد الحياة من الماضي وحده ، و بين ما يتغذى أيضا من الحاضر و معطياته "[1].

إنّ المراجعة النقدية لقضايا التراث عند الجابري يجعل من كل عصر إلاّ وله ضروریاته و حاجياته ، فلا مجال لأي عملية إسقاط لتصورات قد انبنت و تشكلت معالمها في تاريخ الماضي ، و إضفاء قدرا من المعقولية عليها بغرض جعلها سارية الفاعلية في طرحها لقضايا الراهن ، و تأكيد الجابري على هذا الطرح ليس بدافع أيديولوجي بقدر ما سيكون تحليلا ابيستيمولوجيا مراعيا بذلك الطرح النقدي المعاصر "إنّنا نريد أن نؤكد في هذا السياق أن الدعوة إلى تحقيق الأصالة و المعاصرة، و هي دعوة ما فتئت تتردد على ألسنتنا، و كتاباتنا منذ أكثر من قرن،ودون جدوى، ستبقى مجرد دعوى تتقاذفها أمواج التغير و التبذل الذي يفرض نفسه على الحياة المعاصرة ، ما لم ترتفع تلك الدعوة إلى المستوى الذي يجعل منها دعوة إلى التكيف الواعي مع المستجدات قصد السيطرة عليها ارتكازا على تأصيل جديد للأصول "[2]، فتحليل الجابري للخطاب العربي المعاصر قد ساهم في تحديد البنية المعرفية التي تدور فيها تلك الإشكالية ، و منه فهو يرى بأن ما دام طبيعة الخطاب في الفلسفة العربية الإسلامية خلال فترة القرون الوسطى لم يكن سوى نتاجا عن توظيف إيديولوجي لعناصر الفلسفة اليونانية ، فانه كذلك بالنسبة للخطاب العربي في الفترة الحديثة و المعاصرة لم يكن ليخرج عن نطاق أحد المنظومتين المعرفيتين ، إمّا أنه يرتد في أصوله إلى ما هو تراثي عربي إسلامي ، و إمّا نجده يمتد إلى الفكر الأوروبي الحديث و المعاصر ، انطلاقا من هذا التحديد الذي لربما قد يخرج إشكالية الفكر العربي المعاصر عن نطاق واقعيته ليقع في حدود طرح أحد المنظومتين المعرفيتين ليجعل منه خطابا منفصلا عن ذاتها بحيث لا يعبر عن إشكالية أصيلة المنبع ، و لعل هذا ما زاد من

[1] الجابري محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 40 .

[2] الجابري محمد عابد،وجهة نظر . نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر . ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان،ط 04 ، 2011 ، ص 66 .

حدّة هوّة إشكالية الخطاب العربي المعاصر " لقد ظل ينوس بين طرفي معادلة مستحيلة الحل معادلة "الأصالة والمعاصرة" التي تطمح إلى تحقيق التوافق و التكامل بين سلطتين مرجعيتين مختلفتين تماما ، متنافستين ومتصارعتين بحكم انتمائهما إلى زمنين ثقافيين مختلفين ، و نمطين حضاريين متباينين ، سلطة النموذج العربي الإسلامي الوسطي ، و سلطة النموذج الأوروبي المعاصر ، لم يستطع الخطاب العربي تشييد حلم نهضوي ثقافي مطابق لأنه كان و ما يزال لا يملك نفسه "[1] ، إنّ هذا الطرح المتميز لدى الجابري يعكس لنا الطابع العلائقي العام لإشكالية الفلسفة العربية الإسلامية ، كما يبين لنا من جهة أخرى أن من الضروري أن يكون هناك فهم مزدوج لهذه الإشكالية و الذي يراعي بذلك المضمون المعرفي و الأيديولوجي معا ، إذا لماذا بالضرورة المضمون المعرفي والأيديولوجي معا للولوج إلى فهم إشكالية الفكر العربي الإسلامي ؟.

يشير الجابري إلى أنَّ الدراسة الاستشراقية للفلسفة العربية الإسلامية لا تعكس لنا ما يسمى بمطلب "التاريخية"* ،ذلك لأنها أخذت تدرس فقط هذه الأخيرة من منطلق المضمون المعرفي وهو ما يساعدها في ذلك على أن لا تقدم هذه الفلسفة كوحدة كلية متكاملة بين جميع أجزائها . السياسية ، الاجتماعية و الثقافية ...الخ ، فقد اقتصرت على جانب واحد وهو ما يمكن أن يسلب منها الهوية الحقيقية و البنى الأساسية التي قامت عليها الفلسفة العربية الإسلامية" و هذا ما حل للمستشرقين حين نظروا إلى الفلسفة العربية القديمة فقط عبر مادتها المعرفية ، فبدت لهم مجرد قراءات مستقلة الواحدة عن الأخرى لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية ، أي أنها

[1] الجابري محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 196 .

*التاريخية " L'historicité ": هي القول أن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي ، و يطلق هذا اللفظ أيضا على المذهب القائل أن اللغة و الحق و الأخلاق ناشئة عن إبداع جماعي لاشعوري و لا إرادي ، و أنّ هذه الأمور قد بلغت الآن نهايتها ، و أنك لا تستطيع أن تبدل نتائجها بالقصد و لا أن تفهمها على حقيقتها إلاّ بدراسة تاريخها ، لا نستطيع أن نحكم على الأفكار و الحوادث إلاّ بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية لا غير ، وهي دراسة تراعي بذالك التغير من خلال الزمن ، أي التغير الذي يصيب الأفكار و الأخلاق و المؤسسات بحسب اختلاف العصور و المجتمعات أنظر د جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 01 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، د . ط ، 1982 ، ص 229 ، أنظر محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 74 .

لاحت عبارة عن جسم غريب على أرض الإسلام لا تاريخية و لا حيوية له "[1] ، و على هذا الأساس فالدراسة لمثل هذه الإشكاليات الفلسفية لتاريخية الفكر العربي الإسلامي سوف لن تتحقق إلاّ بمعية هاتين المنظومتين المتلازمتين ، و لربما كان المضمون الأيديولوجي هو المؤشر الأكثر لزوما الذي يعكس لنا طبيعة التفكير الفلسفي العربي الإسلامي ، فبواسطته " يمكننا من الكشف عن شروط نشأتها . أي الفلسفة العربية الإسلامية وتغيرها و اختلافها و صراعها ، إذا بفضل النظرة الأيديولوجية نتخلص من الحكم على الفلسفة العربية الإسلامية باعتبارها مجرد شروح عقيمة لمتون تركها لنا اليونان "[2] ، و لعل هذا ما سيفتح لنا جانب آخر لا يقل أهمية عن هذا وهو إبراز طبيعة هذا الدرس الفلسفي في الحضارة الإسلامية ، و ذلك بالنظر إلى الإسهامات الفكرية والعلمية سواء في المشرق الإسلامي أو في مغربه ، و سيكون لهذه الإشارة طبعا موقفا آخر في مسار تشكل الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية كما سنبين ذلك لاحقا .

[1] د.أحمد برقاوي و آخرون ، التراث و النهضة " قراءات في أعمال محمد عابد الجابري " ، إعداد : د.كمال عبد اللطيف ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2004 ، ص 184 .

[2] المرجع نفسه ، ص 184 .

المبحث الثاني:

التحولات الكبرى في فكر الجابري

إنَّ الدَّارس لفكر " محمد عابد الجابري " يجد العديد من المحطات الفكرية قد وقف عندها هذا المفكر ، مما لا يخفى علينا أن هناك تحولات قد مر بها في تحليلاته الفلسفية ، و لعل ما يدل على هذه التحولات الكبرى بشكل واضح و جلي هي تلك الإسهامات الفكرية التي قدمها من خلال المشروع النهضوي الفكري الذي عبر بالأساس عن بوادر قيام إمكانية ابيستيمولوجية نقدية " للتراث العربي" بكل مقوماته ، هذا من جهة و من جهة أخرى لا يمكن إغفالنا أيضا طبيعة موضوع الدراسة من حين لآخر ، فنجد كذلك قد اشتغل حول الكثير من المواضيع المختلفة على مستوى طريقة المعالجة و البناء و الطرح الملائم ، و من دون إقامة أي نوع من التجزئة بين عناصر هذه المواضيع .

إنَّ سؤال النقد الذي استفعله الجابري قد حظي بمكانة هامة في جميع أعماله ، و ما يلفت النظر هو أنه مع كل لحظة إلاَّ ونجده يتعامل بطريقة معينة من دون إغفال للسؤال الجوهري سؤال النقد ، انطلاقا من هذه الإشارة ألاَّ يتعين علينا أن نقدم تساؤلا و نحن بصدد استعراض لمختلف هذه المحطات الكبرى التي وقف عندها الجابري،وليكن على الصيغة التالية: فيما تتمل هذه المحطات الكبرى الفكرية عند الجابري ؟ ، و كيف هي طبيعة الانتقال بين هذه المحطات الفكرية ؟ .

إنَّ التراتبية التي رسمها الجابري في مشروعه الفكري مكّنته من الانتقال من لحظة إلى أخرى ، و لعل ما ساعده في ذلك هو التماسك المنطقي الذي يسترسل القضايا بشكل تسلسلي بحيث لا ينفك عن إنهاء إشكالية إلاّ وتجد أخرى تلوح في أفق العقل " فقد بدأت الكتابة في التراث بمقالات تنتمي إلى عالم الفلسفة ، تسلسلت عبر الزمن و ليس انطلاقا من تصور سابق ، ثم خطر لي أن أجمعها في كتاب نحن و التراث "[1] ، و هنا نجد أن الفاتحة في أعمال الجابري لربما قد كانت عبارة عن مقالات فلسفية يشتغل فيها حول المسائل التراثية ، فهذه البادئة من

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ،ج 01 ،"في التعريف بالقرآن"، مركز دارسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان،ط 02 ، 2007 ، ص 13 .

أعماله إنّما هي في الأساس تعبر عن اللحظة الأولى في فكر الجابري ، أو بالأحرى هي تعبر عن "الجابري المتقدم" إن صح التعبير ، ربما كانت الظروف السياسية التي كان العالم العربي يعيشها في وقت ما و إلى حدٍّ ما هي الكفيلة بأن تحدث نوعا من القفزة على مستوى التفكير في موضوع آخر لدى الجابري ، فحسب تصريحه الذي أشار إليه فان الظروف التي عقبت النكسة العربية بعد عام " 1967 " كانت المؤشر الوحيد الذي استجاب له الجابري بخصوص كتابه " نقد العقل العربي " بأجزائه الأربعة " تماما مثلما يمكن النظر إلى كتابي "نحن و التراث" و بالتالي " نقد العقل العربي " بأجزائه الأربعة كنوع من الاستجابة لظروف " النكسة " التي عاشها العالم العربي بعد 1968 ...و ما شاع في ذلك الوقت من استبشار ب" الصحوة الإسلامية " التي رافقتها،أو تجاوزتها أو حلت محلها الثورة الخمينية في إيران "[1] ، فمن خلال هذه الإشارة ربما كان بالفعل الظروف السياسية أحد الأطراف التي ساعدت الجابري على التنقل من مستوى إلى مستوى آخر ، وهو شيء له من الإمكانية ما له من المعقولية ، ولكن هل يمكن القول أن المظاهر و التجليات التي كانت متشابكة الأجنحة والمتداخلة على مستويات عدة هي أيضا من ضمن المؤشرات التي حددت المحطات الفكرية لدى الجابري ؟.

يشير الجابري إلى أنه من الضروري القيام بعملية نقدية تشمل جميع التصورات الذهنية التي كانت قد تشكلت عبر تاريخ تشكل العقل العربي ، فهذه الضرورة النقدية سوف لن تكون هي المحددة للتحولات الفكرية لدى الجابري بقدر ما ستكون البادئة الأولى في عملية تحديد ما الذي يجب أن ننقذه ، و منه ربما الانتقال من محطة فكرية إلى أخرى ستحدد وفق هذا الطرح " و من هنا نزع الطابع الإشكالي عن قضايا الفكر العربي المعاصر أو التخفيف منه على الأقل إلى أقصى درجة ممكنة ، يتطلب القيام بنقد الصورة الذهنية المشوشة تلك : صورة الواقع العربي في الفكر العربي ،و هذا في الحقيقة هو كل طموح هذه الدراسات و الأبحاث "[2] ، هذا من جهة و من

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 15 .
[2] الجابري محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 10 .

جهة أخرى فالمشروع الفكري النقدي لدى الجابري لو قمنا بتتبع لمسار تكوينه فإننا سنجده يقف على ثلاثة لحظات أساسية تعكسها لنا طبيعة موضوع الدراسة .

فاللَّحظة الأولى التي تميز بها الجابري في طرحه العقلاني النقدي للتراث هي لحظة " نحن و التراث " الذي عمل بصددها على تبيان ضرورة القراءة النقدية بصفة عامة ، و في أي مشروع كان له أن يقدم لنا إمكانية الاشتغال على التراث ، إذن فهذه اللحظة هي لحظة التأسيس لمشروع الرؤية النقدية في دراسة التراث العربي " ما يهمنا من هذا العرض الخاطف للقراءات السائدة للتراث في الفكر العربي المعاصر ليس " الأطروحات " التي تقررها أو تتبناها أو "تكتشفها" هذه القراءة أو تلك ، إنما يهمنا فيها جمعيا طريقة التفكير التي تنتجها ، أي الفعل العقلي اللاشعوري الذي يؤسسها "[1].

أمَّا اللحظة الثانية فتتمثل في بلورة مشروعه الضخم و المتمثل في الرباعية النقدية " نقد العقل العربي " . تكوين العقل العربي . بنية العقل العربي . العقل الأخلاقي العربي . العقل السياسي العربي . ، الذي استعرض فيه ثلاثة نواحي و هي أيضا توضح لنا تلك العملية النقدية المرنة الأسلوب ، و ذلك من خلال التراتبية التي اشتغل وفقها الجابري على حسب الأولوية أثناء المعالجة و الطرح ، فنجد مثلا في كتابه "تكوين العقل العربي" يستعرض مختلف النظم المعرفية التي تحكم العقل العربي منذ فترة زمنية ما ،و قد كانت هذه الالتفاتة بغرض توضيح ذلك التداخل المعرفي الذي وقع بين هذه النظم المعرفية و ذلك في كتاب "بنية العقل العربي" ، أما في كتاب "العقل السياسي العربي" يشير الجابري فيه إلى توضيحات فيما يتعلق بطبيعة الأنظمة السياسية العربية في الثقافة العربية،و موظفا المفاهيم الغربية " مشال فوكو " مثلا في استعراضه لطبيعة هذه الأنظمة " و هكذا انقسم المشروع إلى جزأين منفصلين و لكن متكاملين : جزء يتناول بنية العقل العربي ، فالأول فيه التحليل التكويني ، و الثاني يسود فيه

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر سابق ، ص 16 .

التحليل البنيوي "[1] ، هذا فيما يخص على وجه العموم مجمل ما جاء في الرباعية النقدية عند الجابري،والتي ربما سعت إلى إبراز خصوصيات كانت تحكم العقل العربي ، و لم تقف هذه الممارسة في إطار هذه الحدود ، بل جاءت الممارسة السياسية في الأنظمة العربية هي كذلك صوب الدراسة النقدية في فكر الجابري ، مبرزا بذلك محدداته و تجلياته في إطار" أن وظيفته تتعلق بممارسة سلطة الحكم أو بيان كيفية ممارستها "[2] ، فهذا العمل الرباعي الذي قدمه الجابري على شكل " مدخل لنقد العقل العربي " نجده قد ربط بين أجزاء كل واحدة منها بالأخرى لتشكل بذلك أعمالا متكاملة ، وهو ما يعكس لنا بالضرورة أنه مشروع معرفي خالص ، بغض النضر عن طريقة المعالجة و الطرح ، فمثلا لو قمنا بتحليل ما جاء في هذا المشروع الفكري فان هذا التحليل يستوجب علينا فقط الوقوف على المادة المعرفية و كيفية التعامل مع هذه المادة المعرفية ، و ليس بأن نسقط ذواتنا في التحليل على طبيعة اطرح الوارد بصدد المشروع " لقد كان النقد من وراء مقالاته الأولى . التي جمعت في كتاب نحن و التراث ، و التي أعتبرها القاعدة الأساسية لكل كتاباته اللاحقة ، كما كان وراء رباعيته النقدية حول العقل العربي . تكوين العقل العربي . بنية العقل العربي . العقل السياسي العربي . العقل الأخلاقي العربي التي حملت النقد اسما " حركيا " لها ، و كان النقد وراء كل فعل من أفعال كتاباته اللاحقة "[3] ، فالمسألة إذن قبل أن تتبدى أمامنا هي مطروحة أوليا في العمل الفاتحة . نحن و التراث . و مع كل لحظة سنجد أن توجه الجابري ليس توجها بارزا في معالمه أي بمعنى أنه هو الذي يحدد نوعية الانتقال من موضوع إلى آخر،بل بالعكس من ذلك،فالطرح المنهجي هو الذي يستدعي ذلك اللاحق وهو بالضرورة هو الذي يحدد طريقة التعامل معه ، تماما مثلما هو مبين بشكل صريح في كتاب " الخطاب العربي المعاصر" الذي يشير فيه إلى اعتماده على التحليل التكويني فيما يتعلق ب "

[1] الجابري محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 10 ، 2009 ، ص 06 .

[2] الجابري محمد عابد ، العقل السياسي العربي . محدداته و تجلياته . ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ،1990، مصدر سابق ، ص 07 .

[3] د.أحمد برقاوي و آخرون ، التراث و النهضة " قراءات في أعمال محمد عابد الجابري " ، مرجع سابق ، ص 189 .

تكوين العقل العربي " ، و إلى التحليل البنيوي بخصوص " بنية العقل العربي " ، وهكذا دواليك لبقية أجزاء هذا المشروع الفكري النقدي .

أمَّا المحطة الثالثة التي يمكننا أن نميزها في فكر الجابري هو انتقاله من الدراسة النقدية لمختلف جوانب وتمظهرات العقل العربي نقول انتقاله من هذا الجانب إلى جانب يبدو أكثر تعقيدا و حساسية ، تشكيل دراية حول " القرآن الكريم " لها من الوزن ما لها من الإطار المعرفي المتشكل و المتشبث في الذهنية العربية الإسلامية ، إنّ هذا الانتقال و التحول في فكر الجابري محاولة منه تأسيس فهم معاصر للقرآن الكريم ، إنّما سيفتح أمامه إشكاليات جِدُّ هامة " فطرح بصيغة " كيف نفهم القرآن الكريم " لا ينطوي على أية مغامرة لكن الإجابة عنه على ضوء معطيات العصر الذي نعيش فيه هي المغامرة الكبرى "[1] ، إذا فالجابري هنا لا يطرح أي اعتراض حول سؤال الفهم للقرآن الكريم ، بقدر ما يرى أن هذا الذي قد يثير لنا الصعوبات و العوائق هو كيف يمكننا أن نفتح باب الإمكانية المعاصرة أمام إقامة الفهم المعاصر للقرآن الكريم ؟.

ما يمكن أن نلاحظه بالنسبة لهذه اللحظة الفكرية الثالثة في دراسات الجابري هو أن هذه الدراسة " للقرآن الكريم" قد تمت في جزأين ، كان الجزء الأول بمثابة المدخل إلى القرآن الكريم تحت عنوان " التعريف بالقرآن" ، أم الجزء الثاني فكان يشتغل على موضوعات القرآن الكريم وفق ترتيب يراعي بذلك مستويات مهمة و خاصة منها "أسباب النزول و الإطار الزماني و المكاني لنزول الآيات الكريمة " ، و هذا الجزء قد جعله في حدود ثلاثة أقسام .

إنَّ الجزء الأول من هذا المشروع الفكري لدى الجابري و الذي يندرج ضمن اللحظة الزمنية المتأخرة قد تكون هناك دوافع و أسباب من وراء تشكيله لهذا الموضوع ، ربما كان ذلك بهدف الخروج عن المألوف الذي كان دائما يسعى من وراء التوظيف الأيديولوجي ، و حتى من تلك الاستغلالات المتطرفة التي كانت في الغالب تمدنا

[1] الجابري محمد عابد ، فهم القرآن الحكيم "التفسير الواضح حسب ترتيب النزول . القسم الأول ." ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ،ط 04 ، 2012 ، ص .ص 09 10 .

بتصورات حول ما يمثل موضوعات القرآن الكريم " ذلك ما كنت أميل إليه حتى صيف عام 2001 ، غير أن ما حدث في أيلول سبتمبر من نفس السنة و ما تلا ذلك من أحداث جسام و ردود فعل غاب فيها العقل غيابه في الفعل الذي استثارها و الذي كان هو نفسه نوعا من رد فعل ، و ما رافق ذلك كله من هزات خطيرة في الفكر العربي الإسلامي و الأوروبي ، كل ذلك جعلني أنصرف إلى التفكير في " مدخل إلى القرآن " مدفوعا في ذلك برغبة عميقة في التعريف به للقراء العرب و المسلمين و أيضا للقراء الأجانب "[1] ، فالعوامل هنا متداخلة ومختلفة قد كانت من وراء الاشتغال حول " مدخل إلى القرآن الكريم " في جزأيه ، لكن و إلى غاية هذه اللحظة المتأخرة كيف يمكن أن نفسر هذا الانتقال بين حقول معرفية كبرى ضمن منظومة معرفية واحدة مثلما نجده بارزا في فكر الجابري ضمن المشاريع الفكرية المتعددة ؟.

إنَّ ما تعكسه هذه المحطات الفكرية الكبرى لدى الجابري هو بشكل أساسي عزوفه عن تلك التصورات المألوفة التي أدرجها في خانة الجمود الفكري الثقافي ، و إيمانا منه كذلك أن هذا الانتقال لربما قد يكشف لنا عن خبايا رواسب هذا العقل في جميع مستوياته ، كما لا يمكن أن نتجاهل أن هذا الانتقال سيمكن للدراسة التي أرادها الجابري أن تكون نقدية محضة ، و أن تمدها قدرا من المشروعية و المعقولية على مستوى إعادة فهمنا لقضايا التراث ، و طبعا لن يتم هذا القدر من المشروعية و المعقولية إلاّ بواسطة سلاح النقد " و لعل هذه هي نقطة الضعف الأساسية و الخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة ، لم يدركوا أو لم يعوا أن " سلاح النقد " يجب أن يسبقه " نقد السلاح " ، لقد أغفلوا نقد العقل"[2] .

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، ج 01 ، مصدر نفسه ، ص 14 .
[2] الجابري محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 09 .

المبحث الثالث:

الجابري و التراث الغربي

لقد كان المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري من ضمن لأهم المشاريع النقدية الأكثر بروزا على الساحة الفكرية الفلسفي العربية المعاصرة ، فقد احتوى أكبر قدر من الإشكالات التي كان المفكر العربي المعاصر إزاء تحليلها مما يؤهلها بذلك إلى أن تندرج في إطار النماذج أو القراءات التي تم عرضها خلال الفترة المعاصر ، فما يمكن أن نلتمسه من خلال هذا المشروع النقدي الضخم هو أنه وقف على ثلاثة لحظات أو محطات فكرية كبرى أساسية كان لابد من الوقوف عليها ، فنجد بعد كتابه " نحن و التراث " اتجهت جهوده الفكرية إلى إعداد نوعا آخر من القراءة النقدية ، و التي يمكن أن نوصفها أنها فتحت حدود الإمكانات النقدية الموضوعية للذهنية العربية الإسلامية ، و يتجلى ذلك بشكل واضح من خلال كتابه " نقد العقل العربي " في أجزائه الأربعة ، و لعلنا نحن هنا نأخذ تموقعا ضمن هذه التحديدات أو المحطات الفكرية للجابري ، فنحن الآن في هذا العنصر سنقف أمام هاتين المحطتين الأولى و الثانية فقط لنبين على تلك المرجعيات المختلفة التي انتهل منها الجابري العديد من المفاهيم الإجرائية كما سنوضح ذلك لاحقا .

إنّ القراءة المعاصرة التي قدمها لنا " الجابري " من خلال مشروعه النقدي قد مست جوانب عدة بالرغم من أن الإشكالية المركزية التي كان يشتغل حولها كانت تندرج ضمن أفق كيفية التعامل مع التراث العربي الإسلامي،و لكن هذا لا يمنع من أن تكون له امتدادات لربما قد تصل إلى حدود النماذج المعرفية الغربية ، و هنا لابد من وضع تساؤل حول هذا المشروع و ليكن كالآتي كيف كان توظيف الجابري لمعطيات الدرس الفلسفي الغربي في دراسته لقضايا التراث العربي ؟ ، و هل كانت هناك استجابة لهذا التوظيف ؟ ،و إن كان كذلك ففيما تتمثل ؟.

لم يكن موقف "محمد عابد الجابري"من معطيات الدرس الفلسفي الغربي موقف رفض و لا دحض بالأساس،بل على العكس من ذلك فقد اتجه نحوه مستكشفا فيه الإمكانيات العلمية و المفاهيم النظرية التي لربما قد تسمح لنا بإعادة طرح مسألة التراث و موقعها من الحداثة المعاصرة ،فمن ضمن هذه الأدوات المنهجية التي عمل الجابري على توظيفها في دراسته نجد حضور لبعض المفاهيم الفوكوية التي تحيل بشكل أساسي إلى الممارسة

"الأركيولوجية" * لمختلف تشكلات الخطاب ، و من هنا يبدو واضحا أنه . الجابري . فتح لنا باب إمكانية الخوض في الخطابات التراثية و طرح هذه المسألة أمام العمل الأركيولوجي.

كان اقتحام الجابري لمسألة " الحداثة و التراث " من منطلق نقدي محض ، فهو يرى أن هذا الذي يشكل في مجمله التراث لا زال يفتقر إلى التحليل و الدراسة العلمية ، فهذا الطرح النقدي الذي دعت إليه مختلف التيارات المعاصرة في الخطاب الابيستيمولوجي الغربي هو الذي يعكس لنا تلك الصبغة العقلانية المؤسسة للروح النقدية،وعلى هذا الأساس نجد أن الجابري قد اتجه صوب هذه العقلانية محاولا إسقاط قدرا من العقلانية النقدية على قضايا التراث " أن الخطاب العربي المعاصر ، و المعنى بمسائل التراث و الحداثة يفتقر إلى العقلانية والنقد ، لذا فإن النهضة في نظره تواجه واقعا أساسيا هو واقع التخلف المرتبط باللاعقلانية ، بالنظرة السعيدة إلى العالم و الأشياء ، بالنظرة اللا سببية لذلك فان تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر "[1] ، إنّ هذه الإشارة للعقلانية الغربية و حضورها في حقل الدراسات العربية المعاصرة لا يمكننا أن نفهمها ما لن نكن على وعي بالطريقة التي قام بها الجابري بتوظيفه لهذه الآلية المنهجية ، و على وجه الخصوص مفاهيم مشال فوكو .

إنَّ تعدُّد الجهاز المفاهيمي لدى الجابري يدل على أن هناك تعدد على مستوى المرجعيات الفكرية ، مما يدل أيضا على أصالة مشروعه النقدي ، فالمرجعيات الفكرية حتى و إن تعددت مصادرها فلا يمكن أن تؤخذ على محمل السلب بقدر ما ستنعكس لنا حقيقة التوجه النقدي لدى المفكر ، و هنا نحن سنقف على أهم مرجعية

*الأركيولوجيا : هي علم يهتم بتحديد الخطابات في خصوصياتها و إبراز كيف أن القواعد التي تخضع لها تلك الخطابات لا يمكن إرجاعها إلى شيء آخر ، ينحصر في تتبع تلك الخطابات من خلال مظاهرها الخارجية ، و في صورها البرانية ، بغية الإحاطة بها بكيفية أفضل ، فغايتها في ذلك هي تحليل الفوارق و الاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه . أنظر . مشال فوكو،حفريات المعرفة ، ترجمة سالم يفوت ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 02 ، 1987 ، ص 129 .

[1] د. الزواوي بغورة ، مشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، د س ، ص 43 .

فكرية عند الجابري و المتمثلة في المدرسة الفرنسية بشكل عام ، و على وجه الخصوص حضورا لمفاهيم كل من "غاستون باشلار " و " مشال فوكو " ، فاستعمال الجهاز المفاهيمي الغربي في دراسة الجابري يعكس لنا مدى تأثره بهذه المرجعيات الفكرية ، فمثلا نجد أن مفهوم " القطيعة الابيستيمولوجية " الذي برز مع " باشلار " وبالتحديد في فلسفة العلوم قد وظَّفه الجابري في دراسته لمعالم التراث في الفكر العربي المعاصر ، و لكن هنا لابد من بعض التوضيح لهذا التوظيف ، و إلاّ سنكون أمام سوء فهم لا أساس له من الدراسة العلمية الموضوعية كيف ذلك ؟ .

إنَّ توظيف الجابري "القطيعة الابيستيمولوجية" في حقل الدراسة الفلسفية العربية المعاصرة لم يكن يخرج عن نطاق ما يسميه بالإجرائية "إنّ مفهوم القطيعة عند الجابري يرد كمفهوم إجرائي لا غير يتم الاستعانة به من أجل اغناء و دعم أدواته ، ذلك أن التعامل من التراث يقتضي من المشتغل به تحديد المواقع و الرؤية و بالتالي الأدوات"[1] ، فهذا الحذر في طريقة تعامل الجابري مع المفاهيم الغربية توضح لنا الحالات الاستثنائية التي اقتصر عليها أثناء المعالجة و التحليل ، فلم يكن هذا التوظيف عشوائيا بقدر ما كان انتقائيا توفيقيا مشخصا بواسطته الفجوات التي رسمت حدود الهوة بين التراث العربي الإسلامي كما كان سابقا ، و بين تموضعاته التي أخذها مع فترات الزمن اللاحقة ، فالقطيعة الابيستيمولوجية التي أشار إليها الجابري في دراسته لا تشير أبدا إلى وضع هذا الذي يشكل في مجمله قضايا تراثنا في موضع الرفض ، أو إلقاء به في خارج هذه المنظومة الفكرية أو إحداث فعل بتر و قطع صلة مع الماضي على مستوى هذا التراث ، بل بالعكس من هذا لابد من تسليط الضوء على بعض الفترات الزمنية التي تشكلت فيها أطر معرفية بحيث تداخلت معرفيا مع التراث ، فهذه الأطر تعتبر في نظر الجابري مجرد شوائب و رواسب لابد من كسرها و إزالتها بواسطة إحداث قطيعة ابيستيمولوجية معها "لابد من الإشارة

[1] د.الزاوي عمر ، النقل و نقد العقل ، " تأملات في الخطاب الفكري عند أركون و الجابري " ، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية السياسية بالجزائر ، ط 01 ، 2006 ، ص 79 .

أوّلا إلى أن القطيعة الابيستيمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة ، و لذلك فلا علاقة لها إطلاقا بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه "هناك" في مكانة من التاريخ ،إنّ رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لا علمي لا تاريخي هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في الانحطاط ،القطيعة الابيستيمولوجية تتناول الفعل العقلي ،و الفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما و بواسطة أدوات هي المفاهيم "[1] ،هذا التوظيف قد تحددت معالمه و حدوده في إطار الإمكانية الابيستيمولوجية المعاصرة التي نجدها قد عمل على توظيفها الجابري في حقل الدراسات العربية المعاصرة لقضايا التراث .

كما نجد أيضا مفهوما أخر ذو البنية المرجعية الغربية كان حاضرا لدى الجابري وهو " الابيستيمولوجيا"*،فكيف كان توظيف الجابري لهذا المفهوم ؟ .

لقد تمَّ تحديد الإطار المفهومي للابيستيمولوجيا كنظرية في المعرفة من قبل الكثير من الفلاسفة و هي تعتبر مبحثا من المباحث الفلسفية ، لكن الجابري لم تكن دراسته حول إمكانية توظيف هذا المفهوم من هذه الناحية،فنحن عندما نكون بصدد قراءة لفكر الجابري فان أول خصوصية يمكن أن نلتمسها هي البعد النقدي،وعلى هذا الأساس فالجابري أقام تصورا آخر لمفهوم الابيستيمولوجيا إذ يرى أنها " الدراسة النقدية للمبادئ و الفرضيات و النتائج العلمية ،الدراسة الهادفة إلى بيان أصلها المنطقي لا النفسي و قيمتها

[1] د.الزاوي عمر ، النقل و نقد العقل ،المرجع نفسه ، ص 80 .

*الابيستيمولوجيا :مصطلح يأتي من اللغة اليونانية وهو مؤلف من كلمتين " épistème " و معناها المعرفة ، و "logos " ومعناها العلم ، فيصبح مصطلح الابيستيمولوجيا يعني علم المعرفة ، و الابيستيمولوجيا هي هذا الفرع من الفلسفة الذي يبحث في المعرفة و مصادرها ، و أشكالها و مناهجها المتعددة ، و كل الوسائل المتبعة لبلوغ الحقيقة و تركز الابيستيمولوجيا بشكل خاص على الدراسة النقدية لفرضيات و نتائج العلوم المختلفة بهدف تحديد أصلها المنطقي و ليس النفسي ، و قيمتها ، و مدى قدرتها على بلوغ الموضوعية ، و يعتبر " غاستون باشلار " من أهم اللذين عالجوا و طرحوا مسائل و مشاكل مناهج العلم و مشكلات المعرفة في الفلسفة ...راجع د. كميل الحاج ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط 01 ، 2000 ، ص 13 .

الموضوعية"[1]، فالإمكانية الابيستيمولوجية التي أقامها الجابري انطلاقا من النموذج الغربي لم تكن لتتمثل أمامنا بصورتها الشكلانية التامة ، و في قالبها الأصلي كما هي مطروحة في حقل الدراسة الغربية ، بل أشار إلى أنّ هذا الحضور كان فقط لبلورة الإشكالية المنهجية و للمعالجة أثر آخر " أما الاستفادة التي يمكن أن نأخذها من الابيستيمولوجيا المعاصرة في التعامل مع تراثنا تعاملا نقديا ، فأعتقد أنها كبيرة جدا لأننا نكتسب من خلالها روحا نقدية أولا ، و ثانيا نكتسب خبرة من خلال الممارسة النقدية للعلم و لتاريخ العلم ، نتسلح بمفاهيم ، بأدوات عمل ، نستطيع توظيفها في تراثنا توظيفا واعيا طبعا مع احترام المجال الذي نوظفه فيه "[2] ،و لكن هنا ألا يجب أن نتساءل عن أية ابيستيمولوجيا وظفها الجابري في دراسته ؟ .

لقد ميز الجابري بين نمطين من الابيستيمولوجيا ، فالأول قد اعتبره مهتم بالمعرفة فقط ، بمعنى أنها تمثل تلك الاتجاهات العلمية المعاصرة في نظرية المعرفة ، بينما النمط الثاني فهو الذي يدرجه الجابري ضمن مجموعة من المفاهيم التي قد تمدنا بالصلة الكاملة بالممارسة النقدية لقضايا التراث ف" حضور الابيستيمولوجيا ضمن المشروع الفكري للجابري يهدف إلى إعطاء هذا المشروع حداثة ما ، باعتبار الابيستيمولوجيا ميدانا معرفيا حديثا لكن هناك شيء لابد لنا من ملاحظته ، وهو أن الابيستيمولوجية عندما تحضر في هذا المشروع لا تحضر كابيستيمولوجيا ، و إنما تختزل قبل أن تحضر . تحضر في مجموعة من المفاهيم التي أخذها الأستاذ الجابري عن باشلار"[3] .

إنّ الترسانة المفاهيمية الغربية التي عمل الجابري على توظيفها في حقل الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة،وعلى وجه الخصوص على قضايا التراث لم يكن توظيفا يستند بالأساس إلى التسليم بالمرجعية الغربية،

[1] د.الزاوي عمر ، النقل و نقد العقل ، المرجع نفسه ، ص 82 .
[2] المرجع نفسه ، ص 83 .
[3] المرجع نفسه ، ص 84 .

وبالتالي القول بغياب مسألة الأنا و المتمثلة هنا أساسا في ذاتية المفكر العربي ، و حضور الآخر الذي يشير إلى هذا الحضور على مستوى المفاهيم و التصورات الغربية ، لقد أشار الجابري ، و بشكل صريح حول طبيعة هذا التوظيف موضحا " إنّنا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو قراءات مختلفة متباينة ... يمكن الرجوع ببعضها إلى كانط أو فرويد أو باشلار أو ألتو سير أو فوكو بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية ... إنّنا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود و القيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي "[1]، طبعا إنّ هذا التوظيف قد تعرض للكثير من الدراسات و المناقشات الجدالية ، بحيث نجد أن البعض من قابلها بالرفض،والبعض الآخر بالقبول ، لكن ما يهمنا هنا هو ليست هذه المواقف المتصارعة التي لربما قد تحمل أيديولوجية تعكس تصوراتها بقدر ما يهمنا هو الأدوات المنهجية و المرجعيات الفكرية التي اشتغل وفقها الجابري في إطار مشروعه النقدي .

كذلك نرى أن الجابري قد وظف مصطلح آخر وهو غربي المنشأ ، يبرز بشكل خاص لدى الفيلسوف الفرنسي "مشال فوكو" وهو مفهوم " الخطاب " ، لكن ما الدلالة الإجرائية التي يمارسها هذا المفهوم في حقل الدراسة العربية المعاصر ؟ ، و كيف وظفه الجابري في مشروعه النقدي ؟ .

ينطلق الجابري من خلال مشروعه حول الفكر العربي من تحليل الأنظمة اللغوية التي يتشكل منها ، وهو يرى بأن هذه الأنظمة ما هي في الأساس إلاّ عبارة عن نصوص أو نص سواء كان كتابي أو شفهي ، مبرزا بذلك جانب قد يترتب عن كون هذه النصوص قد تحمل دلالات و معاني محددة بحيث يعمل الكاتب على إرسالها إلى القارئ ، و هنا نجد أن الجابري سيوضح لنا أن هذه العملية ما هي إلاّ نوعا من الخطاب " عندما نتحدث عن الفكر العربي أو أي فكر ، و نحن نعني منتجات هذا الفكر ، فإنّنا نقصد أساسا مجموعة من النصوص،والنص

[1] د.طيب التيزيني ، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي " بحث في قراءة الجابري للفكر العربي و في آفاقها التاريخية ، دار الذاكرة ، حمص ، سوريا ، ط 01 ، 1996 ، ص 59 .

رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو خطاب "[1] ، و قد أشار أيضا الجابري إلى أن طبيعة التسمية هذه أي "الخطاب العربي" إنما يقصد بها " الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية و فكروا فيه في أفق عربي "[2] .

إنَّ هذه المرجعيات الفكرية المتعددة التي نجدها بارزت في الدراسة النقدية عند الجابري إنما هي في الأصل تعبر عن مدى انفتاحها على المعقولية في الطرح ، و كذلك الدراسة الموضوعية المعاصرة الذي نجده قد واكب منتجات الدرس الفلسفي المعاصر ، و لعل هذا ما سنجده لدى الجابري عندما أشار إلى هذه الضرورة فيما يخص بعملية صياغة مفاهيم قد تكون متشكلة في حقل معرفي غير الذي نحن بصدد معالجته " واضح إذن أن هذا المدخل يحدد مرجعية الباحث المزدوجة : فهناك جزء من المفاهيم يتعلق بالفكر الغربي ، و جزئ بالفكر العربي ، و التاريخ المحلي ، مع وعي نقدي بما يسميه الباحث لزوم تبيئة المفاهيم الإجرائية المستعملة من أجل جعلها مطابقة لمادة المعطيات الخاصة بالتاريخ المحلي و التراث الخاص "[3]، فكل هذه المفاهيم التي وظفها الجابري في دراسته لم تأتي أبدا لتؤكد على أي انتماء لأي مدرسة أو لتمثيل أي اتجاه فلسفي ، بقدر ما جاء على العكس من ذلك فهي إن صح التعبير تعبر عن " عقلانية فلسفة النهضة ،العقلانية الديكارتية في تجاوزها للإرث الأرسطي، وارث العصور الوسطى اللاهوتي ، كما يحيل إلى العقلانية الكانطية و عقلانية الأنوار في القرن الثامن عشر ...كما يحيل أيضا في أعماله إلى نتائج الأبحاث الجارية في مجال الابيستيمولوجيا "[4] ، نجد أيضا و بشكل صريح و واضح بعض المفاهيم

[1] د.الزاوي عمر ، النقل و نقد العقل ، مرجع سابق ، ص 84 .

[2] المرجع نفسه ، ص 87 .

[3] د.كمال عبد اللطيف ، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب، ط 02 ، 2003،ص 87 .

[4] المرجع نفسه ، ص 95 .

الفوكوية الأخرى عند الجابري كمفهوم " الابيستيميه "* ، و مفهوم " السلطة" و قد أخذ هذان المفهومان تموقعهما من دراسة الجابري ، و خاصة فيما يتعلق ب " الابيستيميه " في " تكوين العقل العربي " و "بنية العقل العربي" " حللنا في الفصول السابقة النظم المعرفية الثلاثة . البيان البرهان و العرفان . كلا عل حدة ، لقد تعاملنا على كل منها بوصفها نظاما معرفيا مستقلا بنفسه ، داخل الثقافة العربية الإسلامية "[1]، أما في مفهوم السلطة كما هو محدد في " العقل السياسي العربي " و من هنا كيف وظف الجابري هذان المفهومان في دراسته للفكر العربي المعاصر ؟ .

يقدم لنا الجابري توضيحا حول مفهوم " الابيستيميه " و ذلك من خلال ما قدمه من تحليلات تتناول البنية المعرفية التي يتكون منها العقل العربي ، يشير في هذا الصدد إلى أن " الابيستيميه " هو ذلك " النظام المعرفي، هو جملة من المفاهيم و المبادئ و الإجراءات تعطي المعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية ، و يمكن اختزال هذا التعريف كمايلي: النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية "[2] ، فهذا المفهوم الفوكوي الأصل قد استعاره الجابري في دراسته للفكر العربي وهو لا يعني أنه قد اتخذه كما هو مبين لدى فوكو ، و خاصة في أعماله الرئيسية " الكلمات و الأشياء " ، بقدر ما سنجده يقتصر على إظهار جانب أساسي لربما يمكن أن نطلق عليه اسم "الابيستيميه" في الفكر العربي "إنّ مفهوم الابيستيميه مجرد أداة منهجية تقوم بسد الفراغ المعرفي الذي نتج عن

*" الابيستيميه " : يشير فوكو إلى أنّ الهدف من الابيستيميه هو العثور على المنطلق الذي كانت منه المعارف و النظريات ممكنة،و حسب أي مدى تكونت المعرفة ، و على أية قبلية تاريخية ، و في أي عنصر أي وضعية تمكنت أفكار من الظهور ، و علوم من التكون ، و تجارب من الانعكاس في الفلسفات و عقلانيات من الشكل و ربما كي تنفرط بعد ذلك و تتلاشى ... إنّ ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي ، الابيستيميه . راجع : د. السيد ولد أباه ، التاريخ و الحقيقة لدى مشال فوكو ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 2005 ، ص 124 .

[1] الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 485 .

[2] د.الزواوي بغورة ، مشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 53 .

نفي فوكو لدور الذات في عملية المعرفة و عن إعلائه موت الإنسان"[1] ، و من دواعي الفهم و تأسيسا منه أي الجابري للغة فلسفية معاصرة للفكر العربي المعاصر ، هذا من جهة و من جهة أخرى فان مصطلح " الابيستيميه " عند مشال فوكو لربما قد يكون أشمل بكثير مما قدمه لنا الجابري في هذا الصدد يقول فوكو بخصوص الابيستيميه" هو مجموع العلاقات التي يمكن أن توجد في فترة معينة بين الممارسة الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال ابيستيمولوجية و علوم "[2] ، إنّ هذا الفرق واضح بشكل جلي بين الاستعمال الفوكوي للابيستيميه الذي تعتني بالأساس " بدراسة العلاقات في حقب زمنية أو بتعبير أخر تدرس مختلف التشكيلات الخطابية في حقبة زمنية ما ، في حين أن الابيستيميه عند الجابري يكتفي بدراسة العلاقات ضمن البنية الواحدة "[3] ،هذا من جانب توظيف الجابري و اشتغاله حول مفهوم الابيستيميه في حقل الدراسة الفكرية العربية المعاصرة .

أمّا فيما يتعلق بمفهوم " السلطة " فهذا يعني الدخول في مجال آخر ، ذلك المجال الذي يحدد طبيعة الممارسة السياسية في الأنظمة العربية ، و على أي أساس تقوم عليه ، و لعل هذا ما نجده وارد ضمن كتابه " العقل السياسي العربي " ، و من هنا كيف صاغ الجابري لمفهوم " السلطة " إمكانية تجعل منه مفهوما يعكس لنا عن الرواسب التي تشكلت في ذهنية السلطة العربية و في طريقة ممارستها لأنظمتها السياسية ؟ .

إنّ ما يميز الجابري في كتاب " العقل السياسي العربي " هو ذلك الحضور لبعض المفاهيم التي ربما قد لا نجد لها أي علاقة في المضامين المعرفية التي احتوت عليها الثقافة العربية الإسلامية ، و على هذا الأساس فهو يرى بأن هذا الحضور إنّما يشكل في محتواه تناقض بين ما تم تحديده في التصور العربي الإسلامي ، أما عن توظيفه لتلك المفاهيم يشير الجابري في هذا الصدد " و لأنّ الوعي بضرورة الديمقراطية يجبُ أنْ يمرَّ عبر الوعي بأصول الاستبداد

[1] د.عبد الله عبد اللاوي ، عبد الكريم العايدي ، مجلة التدوين ، مطبوعات جامعة وهران ، العدد 04 ، 2012 ، ص 83 .
[2] د.الزواوي بغورة ، مشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ، المرجع نفسه ، ص 55 .
[3] المرجع نفسه ، ص 56 .

و مرتكزاته و بما أن عملنا هنا أي . نقد العقل السياسي . يندرج ضمن مشروعنا العام " نقد العقل العربي " فان تعرية أصول الاستبداد و مرتكزاته في هذا العقل هي أقرب إلى النقد من أي شيء آخر "[1] ،لكن ما الاختلاف الذي يمكن أن نلتمسه بين استعمال فوكو لمفهوم " السلطة " و بين توظيف الجابري له ؟ .

لقد انطلق الجابري في تحديداته لمفهوم " السلطة " على الربط بينها و بين المعرفة " السلطة تنتج نوعا من المعرفة، و تؤدي إلى تراكم المعلومات و المعارف، و استخدام كل ذلك من أجل المزيد من ممارسة السلطة وبالمقابل فإن المعرفة هي بحد ذاتها سلطة "[2] ،و هنا نرى أن فوكو يريد أن يبين ذلك التداخل بين الإطارين " السلطوي و المعرفي " التي تم صياغته في فترة ما بغية إحداث نوع من العقلنة على مستوى الممارسة السلطوية ، و لعل هذا ما سنجده بالعكس من ذلك لدى الجابري فيما يخص بمفهوم السلطة ، إذ يعتقد أن " محددات الممارسة وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية و امتداداتها إلى اليوم طبيعة الموضوع هنا تختلف إذن عن طبيعة الموضوع هناك ، إنتاج المعرفة شيء و ممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر "[3]، و هنا نرى بشكل واضح أن هذا الاستخدام كان يرمي إلى محاولة فهم الكيفية التي تمارس فيها السلطة ، أو كما هي مطروحة على مستوى " العقل العربي " ، إذا هنا لا يمكن أن نعتبر أن هذا التوظيف للمفاهيم الغربية من قبل الجابري لم يكن ليخرج عن نطاق محدودية " الحاجة و الفائدة أو الإنتاج "[4] ، فمهما يكن من أمر فانه سنجد أن هناك مواقف اعتراضية قد واجهت هذا الطرح أي . مسألة توظيف المفاهيم . و هذا لا ينعكس بالنقص على المشروع النقدي الفكري عند الجابري . بقدر ما سيوضح لنا الخيط الهادي إلى بسط الإمكانية المعاصرة في فهمنا و طريقة تعاملنا مع قضايا

[1] الجابري محمد عابد ، العقل السياسي العربي " محدداته و تجلياته " مصدر سابق ، ص . ص 366 365 .
[2] د.الزواوي بغورة ، مشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ، المرجع نفسه ، ص 61 .
[3] الجابري محمد عابد ، المصدر نفسه ، ص 367 .
[4] د.الزواوي بغورة ، المرجع نفسه ، ص 62 .

التراث العربي الإسلامي ، و لعل هذا ما أراد الجابري الوصول إليه وهو إبداء محاولة فكرية لعلها تكون بمثابة الإشارة لدخول المشروع العربي العاصر " كيف نتعامل مع التراث بطريقة معاصرة " .

المبحث الرابع :

الجابري و العقلانية الرشدية

إنَّ الحديث عن العقلانية الرشدية يستوجب منا الحديث أولا و قبل كل شيء الحديث حول المدرسة الفلسفية في المغرب ، باعتبارها تمثل قمة الاتجاه العقلاني المحض نظرا للطرح المتمايز مع المدرسة الفلسفية في المشرق ، طبعا هنا الخصوصية التي امتازت بها المدرسة الفلسفية في المغرب قد بلغت أوج ازدهارها مع " ابن رشد " ، فقد عملت هذه المدرسة على إعادة إحياء التوجه العقلاني ، باعتبار أن رسم الحدود التي قد يصل إليها العقل الإنساني أمر لا يمكن أن لمبدأ المحدودية ، ذلك لأن النظر العقلاني في الأشياء أو في مسبباتها قد يختلف من حين لآخر وذلك حسب ما هو متوفر من الأسباب و الوضعيات ، و لعل التصور الذي قدمته المدرسة الفلسفية في المشرق قد يمدنا بنوع من النظر الصوفي الذي لربما قد ترتد في توجهها و تفكيرها إلى الحكم على النظر أو التصور العقلاني في إطار المحدودية ، و بالتالي على عكس هذا الاتجاه نجد أن المدرسة الفلسفية في المغرب و الأندلس هي رائدة التوجه العلمي العقلاني " نعم إنّ فلاسفة المشرق كانوا يمارسون نوعا من " التراجع " و الارتداد نحو نوع من التصوف والغنوصية ، أمام ابن رشد فلقد احتفظ بعقلانيته الصارمة وواقعيته المتفتحة إلى آخر لحظة من حياته "[1] ، هذه الثنائية التي كان كل طرف منها تتميز عن الأخرى بمنهج معين و حتى الشبكة المفاهيمية الخاصة بها و كذا على مستوى طبيعة الإشكالية المطروحة ، فنجد مثلا في المدرسة المشرقية توجها محضا نحو التفكير الفلسفي الديني " العلاقة المتداخلة بين الدين و الفلسفة " ، و من أشهر رواد هذه المدرسة نجد " ابن سينا " و " الفارابي " على وجه الخصوص ، و حتى المسألة المتعلقة بنظرية " الفيض الإلهي " * ، في حين نجد أن التوجه لدى المدرسة الفلسفية المغربية الأندلسية و خاصة " ابن رشد " يرسم لنا إرهاصات الدرس الفلسفي الذي يرتكز بالأساس على

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر سابق ، ص 310 .

*" نظرية الفيض الإلهي " : يشير الفارابي في هذه النظرية إلى كيفية صدور جميع الموجودات عن الأول على جهة الفيض ، و قد استمدها من أفلوطين وهو يشير بأن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد أو جوهر واحد ، من دون أن تكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخ أو انقطاع ، و كذلك كان القول بفيض العالم عن الله مقابلا للقول بخلقه من عدم . راجع: عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج 02 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 1984 ، ص 104 .

المسألة العقلانية ، و هنا نحن سنكون أمام" نظامان فكريان في تراثنا الثقافي الروح السينوية ،و الروح الرشدية ،و بكيفية أعم الفكر النظري في المشرق و الفكر النظري في المغرب "[1]، من الضروري إذن أن يكون هناك تباين على مستوى طريقة قراءة و طرح هذه النماذج المعرفية بين هاتين المدرستين،وإلى غاية هذه اللحظة يمكن أن نطرح تساؤلا بهذا الصدد و ليكن على الصيغة التالية: فيما يكمن هذا الاختلاف بين هاتين المدرستين ؟،و ما طبيعة هذا الاختلاف؟،و إلى أي مدى يمكن قبول هذا الاختلاف ؟.

إنَّ المدرسة السينوية في المشرق كانت تشكل في مضمونها مشروعا فلسفيا خالصا ، و كان ذلك يعكس الرؤية الفلسفية الدينية الذي نجده يمتد في جذوره إلى مدرسة حران باعتبارها أحد الأطراف المهمة في الطرح الفلسفي بل و حتى في المسيرة الفكرية للمدرسة السينوية المشرقية ، و يتجلى ذلك بسعيها في مسألة دمج التفكير الفلسفي اليوناني في التفكير الفلسفي الإسلامي ، في حين نجد أن المدرسة الرشدية في المغرب و الأندلس يعكس لنا طابع متميز و مختلف عن سابقتها .

لقد ابتدأ " ابن رشد " مشروعه الفلسفي من خلال الرؤى و التصورات التي قدمتها لنا المدرسة السينوية المشرقية ، و خصوصا فيما يتعلق بالفلسفة و الدين ، مشيرا إلى أن طبيعة طرح هذه المدرسة الأخيرة لا يرتقي بالفعل إلى مصاف الطرح البرهاني العقلي الصحيح ، و لعل المسألة التي تعكس لنا مواطن الاختلاف حول المدرستين هو مسألة " الاستدلال " و ما كانت تنضوي عليه من آليات مثل " قياس الغائب على الشاهد " في استخلاص النتائج ، فابن رشد هنا ينفي أن يكون لهذا الاستدلال الذي عمل به " ابن سينا " أي أثر صحيح فيما يخص باستنتاج النتائج ، ذلك لأن هذا الاستدلال " لا يصلح كما يقول ابن رشد إلاَّ حيث تكون النقلة معقولة بنفسها ، و ذلك عند استواء طبيعة الشاهد و الغائب، إنَّ عالم الغيب كما يقول ابن رشد عالم مطلق،أما

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر نفسه ، ص 212 .

عالم الشهادة فعالم مقيد ،و لذلك لا يصح قياس أحدهما على الآخر "[1] ،هكذا بدأت العقلانية الرشدية ترسم معالمها الواضحة التوجه ،فمثلا نجد أن ابن رشد قد رفض بشكل مطلق نظرية الفيض عند الفارابي ،و التي هي الأخرى أحد الاتجاهات التي قد ترتد في تصوراتها إلى ما يمكن أن نطلق عليه بالتصور"الغنوصي الصوفي"،فهذه النظرية قد اعتبرها ابن رشد مجرد فهم قد استند عليه المتكلمون في البرهنة عن كيفية صدور الكثرة عن الواحد، ذلك حينما وجدوا أنفسهم قاصرين عن فهم كيفية صدور هذه الكثرة ، و لكن هل يمكن قبول هذا الادعاء من قبل ابن رشد ؟.

إنَّ الجواب هنا لا يمكن أن يخرج عن نطاق الفهم الذي قدمه ابن رشد بصدد صدور الكثرة عن الواحد يشير ابن رشد في تصوره حول هذه المسألة " أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلاَّ بارتباطها بعضها ببعض ، كمثل ارتباط المادة و الصورة ،و ارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض ، فإن وجودها نابع لارتباطها ، و إذا كان كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود ، فواجب أن يكون هاهنا واحد قائم بذاته ، وواجب أن يكون هذا الواحد إنَّما يعطي واحد بذاته ، وهذه الوحدة تتنوع على جميع الموجودات بحسب طبائعها ، و يحصل من تلك الوحدة المعطاة في موجود الموجود ، و تترقى كلها إلى الوحدة الأولى "[2] ، فهذا الرد الرشدي على تصور الفارابي بالخصوص أو على المدرسة السينوية المشرقية جاء ليبين حقيقة التفكير الفلسفي السائد في هذه المدرسة ، هنا لابد من استعراض نقطة جد هامة و هي أن هذا التعارض على مستوى الطرح المنهجي لن يكون تعارضا كليا بحيث يسعى إلى دحض و رفض هذا النوع من التفكير الفلسفي ، بقدر ما جاء ليبين طبيعة هذا التفكير ، فالمسألة لا تتوقف هنا على منطق المعارضة أو منطق التخاصم السلبي " فلقد ركزنا هذا البحث على الدفاع عن أطروحة أساسية هي القول بوجود قطيعة ابيستيمولوجية بين فكر ابن رشد و فكر ابن سينا ، قطيعة على مستوى المنهج و مستوى

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر نفسه ، ص 276 .
[2] المصدر نفسه ، ص 281 .

المفاهيم ، و مستوى الإشكالية "[1] ، فالمنطق الذي يحكم طبيعة الاختلاف واضح المعالم ، بحيث لم يتعدى نطاق الاشتغال على المفاهيم و الإشكاليات التي انطلقوا منها طبعا هذا فيما يتعلق بمجال التفكير الفلسفي بين المدرستين، و ما يهمنا إلى غاية هذه اللحظة هو على وجه الخصوص "المدرسة الرشدية" في المغرب والأندلس،بالإضافة إلى ميولها إلى طابع العقلانية في بنية التفكير الفلسفي ، فما هو هذا الطابع الذي يعكس لنا روح العقلانية الرشدية ؟ .

يمكننا أن ننطلق من مسألة تعتبر من حيث الأهمية المدخل الأساسي لفهم الطرح العقلاني لابن رشد ، كما أنها تشكل نقطة جوهرية في توضيح طبيعة الاختلاف الذي نلتمسه بين المدرسة السينوية و المدرسة الرشدية ، إنها مسألة " علاقة الدين بالفلسفة " ، فالطرح الرشدي الذي أقامه حول هذه المسألة إنما كان يهدف بالأساس إلى اثبات أن النظر العقلي الفلسفي لا يمكنه أن يتعارض البتة مع النظر الديني ذلك لأنهما يشكلان بالضرورة وجهين لعملة واحدة ، بالنظر الديني الذي يوازي النظر الفلسفي ، فهما يهدفان إلى تحقيق غرض واحد كما يشير ابن رشد " إنَّ فيلسوف قرطبة لا يوقف ، بل يقرر توافق و عدم تعارض الشريعة و الحكمة ، و يقرر بقوة أن التعارض هو بين كل من الفلسفة و ظاهر الشرع و بين تأويلات المتكلمين "[2] ، انطلاقا من هذا التوضيح نجد أن ابن رشد قد بين جانب مهم فيما يتعلق بمسألة العلاقة بين الدين و الفلسفة ، معتبرا أن من الضروري التقيد بظاهر النصوص و خاصة عندما تكون المسألة معروضة على العامة من الناس ، و بالتالي عدم الأخذ بالتأويل بالنسبة لهم ، لأن فيه وقوعا في التفرقة نظرا للقصور العقلي على استيعاب هذا الجانب الباطني من التأويل ، فهذه الإشارة التي قدمها الجابري إنْ كانت تدل على شيء فإنَّها بالضرورة ستدل على أنه سعى إلى تبيان حدود العلاقة " بين الدين و الفلسفة " انطلاقا من الدفاع عنها لا بواسطة التفكير الفلسفي بحد ذاته ، بل بالتوجه إلى دراسة الفقه

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، المصدر نفسه ، ص 320 .

[2] ابن رشد ، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال أو وجوب النظر العقلي و حدود التأويل "الدين والمجتمع" ، اشر: محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 04 ، 2007 ، ص 50 .

ليستدل عن حول النظر العقلي الفلسفي " كما واجه تأويلات المتكلمين ،و بخاصة الأشاعرة الذين كانوا قد جعلوا مذهبهم " عقيدة رسمية و حكموا بالكفر أو بالفسق على كل من لم يعتنقها ،واجههم بالقرآن والحديث و المنطق ، كل ذلك في إطار نظرة شمولية و فهم عميق و نزيه ،يدافع عن الفلسفة كما يدافع عن الشريعة ، مؤكدا استقلال كل منهما بأصوله و منهجيته و التقائهما في الهدف الذي يسعيان إليه معا : الفضيلة "[1] ،من هنا ألا يمكن القول على أن مثل هذا الاستدراج في الطرح يمثل قمة الطرح للعقلانية الرشدية ، لقد سار ابن رشد منحى الطبيب المشخص لداء المريض مؤكدا بذلك على استحالة و تعذر فهم الأغلبية من الناس لأقاويل و تأويلات الأقلية أو الخالصة ، وهو يرى إذ أنه من الأحسن أو الضروري أن يبتعد هؤلاء من هذه الفهومات الخاصة والاقتصار فقط على الظاهر من الأمور الواضحة ،ليس دعوة منه إلى إبطال التأويل أو الممارسة التأويلية ، بقدر ما هي محاولة منه لضبط العلاقة بين الدين و الفلسفة ، مع تثبيت كل منهما في موضعه و مكانه المناسب " أما الوصفات الطبية للمتأولين من المتكلمين و المتصوفة فلا تستطيع لا نفع الجمهور و لا إفادة الخواص ، فالمتأول ينتهي إمَّا إلى إبطال الطرق التي وضعها الطبيب الماهر ، أو إعطائها تأويلات لا يفهمها الجمهور ، ولا يقع لهم التصديق الذي يدفعهم إلى العمل فيؤول بهم الأمر إلى أن لا يروا أن هاهنا صحة يجب أن تحفظ و لا مرض يجب أن يزال ... و هكذا ينتهي المتأولون إلى إبطال الطب الشرعي ، و إفساد صحة الناس وإتلاف سعادتهم الدنيوية و الأخروية "[2] .

إنَّ هذا النظر العقلي في تبيان حدود التأويل إنما طرح من وجهة نظر عقلانية واقعية ،تبين لنا بعض جوانب وسمات الفكر الرشدي الذي لا يرتد في أصله كما يزعم الكثيرين إلى الفلسفة المشرقية السينوية بقدر ما هي نتاجا عن حركة تفاعلية أنتجتها ظروف سياسية و ثقافية عاشتها الثورة التجديدية في بلاد المغرب و الأندلس، و خاصة

[1] ابن رشد ، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال أو وجوب النظر العقلي و حدود التأويل "الدين والمجتمع"، المصدر نفسه ، ص .ص 49 50 .

[2] د.محمد المصباحي ، مع ابن رشد ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 01 ، 2007 ، ص .ص 114 115.

في مرحلة الدولة الموحدية ، و لما كان هناك من آراء صوفية لا تمدنا بأي صلة بالنظر العقلي وجب إحداث أو بالأحرى تحديث عقل يشتغل بالنظر العقلي المستقل عن الحكمة المشرقية ، فكان ذلك تحت شعار " نبذ التقليد و العودة إلى الأصول "[1] .

إنَّ السؤال الفلسفي في المدرسة المغربية الرشدية كان سؤال عقلاني الطرح علماني الأبعاد ، فقد أخذ يشق طريقه نحو إعادة التأصيل على غرار ما كان عليه الدرس الفلسفي في المشرق الذي كانت الإشكالية المركزية تدور حول مسألة " التوفيق بين الدين و الفلسفة " فهذا التمايز إنما يعكس لنا نقطة جوهرية و هي التطور الحاصل على مستوى الرياضيات و المنطق و علم الفلك و الطب ، و خاصة في بلاد المغرب و الأندلس ، فتزايد الاهتمام بهذه المجالات سينعكس بالدرجة الأولى على طبيعة التفكير ، وهو ما أكسبها طابع العقلانية ،تصورها في المدرسة الفلسفية بالمغرب و الأندلس ،فهذا الطابع العقلاني الرشدي لربما سيكون بارزا على مستويات عديدة كالاستدلال البرهاني الذي يعتمد الصدق المنطقي ،و تراعي بذلك عنصر الاستقراء و الملاحظة ،و كذا التجربة ، كما نجد أيضا و من خلال تحليلاته في مجال علم السياسة يدرج أيضا " الاستدلال البرهاني " ما يعني أنه بالضرورة يعمد إلى التحليل بمراعاة الواقع الاجتماعي بغرض الكشف عن أسباب تلك الظاهرة المدروسة فما يرمز لنا هنا إلى الاتجاه العقلاني هو تلك النبرة التي نلتمسها في طرحه الاستقرائي على الأقاويل البرهانية " المحضة " " إنَّ الأقاويل البرهانية العلمية عند ابن رشد هي الآراء التي تتصف بكونها كلية عامة و مطردة "[2]، ربما هذه النبرة العلمية ستحيلنا إلى إبراز نوعا من الاختلاف في تعامل ابن رشد مع كتاب "الجمهورية" لأفلاطون،وبين تعامل " الفارابي ،فنحن نجد أن هذا الأخير و بشكل خاص في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" لا يقيم أي اعتبار لدراسة العلاقات التي تتشكل في مجملها عناصر المدينة ،و بذلك نجده قد اقتصر على عرض الآراء التي لربما هي ضرورية

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر سابق ، ص 313 .

[2] الجابري محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية " محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد " ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 2000 ، ص 138 .

في وجودها حتى يكون هذا المجتمع قادرا على بلوغ مجتمع الفضيلة ،و بذلك يتحقق مشروع "المدينة الفاضلة" ،وهذه النظرة في حقيقة الأمر لا تراعي بأي جانب من جوانبها اعتبارات ،المدينة كمجتمع وكدولة ، بحيث له من النظم الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية و حتى السياسية ، و على هذا الأساس فالتحليل هنا لا يرتد في معطياته إلى عناصر واقعية ، فما لم يعتمد في طرحه على استقراء الواقع التجريبي لن يستطيع أن يقدم تصورا علمي منطقي عقلاني ، و لعل هذا هو حال آراء أهل المدينة الفاضلة عند الفارابي ، فهي في مجملها آراء تميل إلى الحلم أكثر من ميلها إلى الواقعية ، وهو ما يعكس لنا النظرة الاشراقية الصوفية في تحليلات الفلسفة الفارابية و السينوية المشرقية .

أمَّا ابن رشد في هذا الإطار فلم يخرج عن حدود الممارسة البرهانية ،و ذلك من خلال إعادة قراءة " الجمهورية" لأفلاطون مكتشفا من خلالها بعض عناصر اللاعقلانية التي لربما قد تحيلنا موضوعاتها إلى الأقاويل والأساطير والمعتقدات اليونانية ،و بالتالي فهم يرى أنه لابد من إزالتها باعتبارها عناصر لا تمدنا بأي صلة بالتحليل العلمي العقلاني المحض ،و لربما نستشف هذا من خلال " مفهوم العدالة " كما نجده كذلك قد ناقش المسألة في الجزء العاشر من هذا الكتاب الذي يدور حول مسألة "الفن و الشعر و المحاكاة" مثلا " أما ابن رشد فقد نحا منحى آخر تماما ، لقد عرض لموضوع " السياسية " في استقلال تام عن الموضوعات الفلسفية الميتافيزيقية ، لقد اهتم شارحا لأفلاطون بتحليل أنواع الحكم "الدساتير ،أو المدن" و كيفية تحول نوعا منها إلى آخر ،و أسباب ذلك ، و أكثر من هذا حرص ابن رشد على تخليص آراء أفلاطون مما يتخللها من أقاويل غير برهانية "[1]، إنَّ هذا الطرح العقلاني الرشدي يعكس لنا طبيعة التفكير العلمي العقلاني في المغرب و الأندلس ،كما يبرز لنا تداعيات التأسيس للعقلانية في الدرس الفلسفي في المغرب ، طبعا هذه التحديدات لا تكرس لأي اعتبار سوى لتبيان طبيعة القراءة المنهجية في التفكير الفلسفي للحضارة العربية الإسلامية في كلا القارتين " المشرقية و المغربية".

[1] الجابري محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية " محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد " ، المصدر نفسه ، ص 139 .

لقد كان لتوجه الجابري نحو دراسات الآليات و المناهج التي كانت تتميز بها المدرسة الفلسفية المغربية و بالخصوص بالوقوف على رائدها العقلاني" ابن رشد " ، يقول كان لهذا التوجه انعكاسا لطبيعة الدراسة النقدية التي استهلها في كتابه " نحن و التراث " ، ليشكل بعد ذلك توجها آخر لربما ليستكنه المسار الذي رسم معالمه في مشروعه النقدي الضخم ، مبينا بشكل واضح أن هذه الالتفاتة هب بمثابة انفتاح متجدد في مسيرة حياة الفكر الفلسفي العربي ، و الذي يهدف كما يشير إلى" تدشين عصر التدوين جديد "[1] ، ربما قد رأى أن عصر التدوين الجديد قد برزت معالم مع الطرح العقلاني الذي نلتمسه في المضمون الفلسفي المعرفي للمدرسة المغربية ، و بشكل خاص مع " ابن رشد " ، يشير الجابري إلى أن هذا الإرهاص الفكري الرشدي " الخطاب الفلسفي الرشدي عقلانية نقدية واقعية ، لقد تحرر ابن رشد معرفيا من هيمنة الجهاز الابيستيمولوجي الذي كرسته في المشرق مدرسة حران بكيفية خاصة ، و الأفلاطونية الجديدة بكيفية عامة ، و إيديولوجيا من العوامل الاجتماعية التاريخية التي صاغت حكم " المدينة الفاضلة " الفارابية و الحكمة المشرقية السينوية ، فاتجه إلى معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة بعقلانية واقعية تحفظ لكل من الدين و الفلسفة هويته و استقلاله و تسير بهما في اتجاه واحد اتجاه البحث عن الحقيقة "[2]، فالجابري هنا سيقف على حدود الإمكانات الابيستيمولوجية التي يفتحها النظر العقلي في المراجعة والقراءة المنهجية المعاصرة لقضايا التراث .

إنَّ العقلانية الرشدية التي مثلتها المدرسة الفلسفية في المغرب و الأندلس كانت فعلا قد قطعت في تصوراتها مع أواصر المد الشرقي فيما يتعلق أساسا بالتصور الصوفي الاشراقي ،الذي لا يمدنا في اعتقاد الجابري بأي عقلانية علمية سواء كانت من تصور الفارابي و فلسفته الفيضية ،أو كانت من خلال التوجه السينوي الغنوصي ، طبعا فهذا الرفض الصادر عن هذه العقلانية سيعمل على تكريس سلطة العقل في حدود عمل هذا العقل بحد

[1] الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 559 .

[2] د.الزاوي عمر ، النقل و نقد العقل ، مرجع سابق ، ص 31 .

ذاته،كما أنها ستعمل على رد كل تفسير أو أي اشتغال ديني إلى ما هو ديني محض ، فهذه اللحظة الابيستيمولوجية قد انطلقت بروح نقدية حاملة معها سؤال الواقعية العقلانية ، داعية بذلك إلى تأصيل الحكمة المغربية من دون أي تقليد أو رجوع إلى سياقات معرفية تاريخية قد تجاوزها الزمن ، و أحيل جانب التفكير فيها إلى دائرة "خطاب الميتافيزيقا الفيضية "[1]، فإذا كانت هذه الواقعية التي اتسمت بها العقلانية الرشدية في تعاملها مع المتكلمين ، و أصحاب النظر الصوفي إزاء حلهم للمشاكل النظرية ، فبأي نمط ظهرت هذه العقلانية في الأزمنة المعاصرة و بالخصوص لدى الجابري ؟ .

إنَّ تأسيس الجابري للدراسة النقدية التي جاءت بصياغات متعددة و مختلفة عبر مشاريعه المتعددة ابتداء من فاتحة أعماله " نحن و التراث " و إلى غاية آخر أعماله ، سيعكس لنا طبيعة الطرح النقدي الذي نجده في الغالب أميل إلى تحليل المعطيات الواقعية ، وذلك بمراعاته لذلك الذي يشير إليه بحد ذاته " ما كان ينبغي أن يشير إليه النص و لكن سكت عنه "، فهذا الاستنطاق لا يعدو أن يكون تأسيسا لدراسة نقدية لما اشتملت عليه المنظومة الفكرية الفلسفية العربية الإسلامية ، من منطلق عقلاني واقعي تشخيصي ، فهذه الالتفاتة إلى هذا الذي يشكل المسكوت عنه سيستعرضه الجابري و سيقف إزائه موقف مشابه لموقف ابن رشد مع المتكلمين و الصوفيين إزاء الموضوعات النظرية " لقد كان الجابري قاسيا مع من يتغاضى عن ضرورات الواقع التاريخي و القفز عن تحديداتها ، وهو ما كان يسميه أحيانا بالحلم أي الهروب من الواقع نحو الماضي أو المستقبل ، و لذلك نجده يؤكد على محاربة الأحلام الفاسدة و التنبيه إلى ضرورة الالتزام بالواقعية في دراسة التراث و الحاضر معا "[2] ، إن كان هذا الانعكاس بصيغ مختلفة فهذا يدل على أن الاستمرارية في النظر العقلي لا زال يراهن الإشكاليات العاقلة،كما يمكن أيضا أن نفهم من هذا الانعكاس الرشدي لدى الجابري كدليل ارتكازه على الرؤية النقدية في مشروعه الفكري .

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر سابق ، ص 49 .

[2] د.أحمد برقاوي و آخرون ، التراث و النهضة ، مرجع سابق ، ص 194 .

الفصل الثالث : النّصُ القرآني و رهانات القراءة المعاصرة .

توطئة :

المبحث الأول : من الفهم النّصي للقرآن إلى القراءة المعاصرة ـ النّص بين الأصالة و المعاصرة ـ

المبحث الثاني : إمكانيات الدراسة المعاصرة للخطاب القرآني .

المبحث الثالث : نماذج معاصرة في دراسة النّص القرآني .

المبحث الأول:

من الفهم النصي للقرآن إلى القراءة المعاصرة. النص بين الأصالة والمعاصرة.

مما لا شك فيه أن مسألة الاشتغال حول النص القرآني قديمة قدم النصوص المقدسة التي حظيت هي الأخرى باهتمام كبير ،و لاسيما الاشتغال حول إمكانية إقامة تأويل حول هذه النصوص المقدسة ،فكذلك نجد في المقابل اهتمامات كثيرة قد تنامت و تأسست في إطار الاشتغال على النص القرآني في الحضارة العربية الإسلامية وبشكل خاص خلال القرنين الرابع و الخامس هجري ، حيث شهدت هذه الحضارة بروز تيارات ثقافية متعددة الاهتمامات ،و لاسيما تلك التي انشغلت حول قضايا "النحو و الفقه و أوصول الفقه و الحديث.. الخ"، فدعت الحاجة إلى بلورة نظريات كبرى كانت مجملها تدور حول الاشتغال من على "القرآن الكريم" كمصدر أولي في الطرح ،و قد استطاعت جل هذه التيارات المعرفية أن تؤسس نظاما معرفيا قائما بذاته و متماسكا لا من حيث المنهج ، و من حيث الموضوع .

إن مثل هذه التأسيسات ستعبَر إلى حد ما عن طبيعة و مستوى الإشكاليات التي جابهتها الحضارة العربية الإسلامية على مرَ الأزمنة ،و مما يدل على أن هناك واقع مشخصا بحسب الوقائع و الظروف الاجتماعية، و لكن ما يهمنا هنا على وجه التحديد ليست هذه الانشغالات أو التنظيرات التراثية الماضوية ،أو حتى طريقة تعاملهم مع واقعهم الاجتماعي ، باعتبارها أنماط تفكير قد ساهمت بالفعل على هيكلة و تأطير المجتمع الإسلامي ،و هذه حقيقة لا يمكننا إنكارها ، لا نحن و لا غيرنا ، فالتاريخ هو الذي يحمل لنا بواقعية هذه الأنماط الثقافية ، و لكن نشير هنا إلى هذه الإسهامات من منطلق معرفة نقطة البدء الأولى ،ذلك لأننا هنا أمام متغيرات ووقائع اجتماعية مختلفة ، و كذلك أمام رهانات فكرية معاصرة تطرح أمامنا آليات معاصرة ،ليس فقط كمناهج احتلت الصدارة في مسيرة الفكر و الفلسفة ،في تحليلاتها للأنظمة المعرفية ،بل و حتى أنها تطرح أمامنا رهانات لابد من مواكبتها ، أو حتى إن اقتضت الضرورة مجاوزتها باعتبارها تشكل الأساس الموضوعي الممارسة النقدية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية .

لقد طرحت مسألة الاشتغال على "النص القرآني" في القراءات أو النماذج المعرفية العربية الإسلامية المعاصرة،وتعدد الطروحات و الفهومات مما أدى إلى تكوين رؤى و اتجاهات أثرت الساحة العربية الإسلامية بالعديد من الإشكاليات كمنطلقات معرفية لابد من الرجوع إليها و إعادة دراسة بنيتها المعرفية التي تشكلت عبر فترات من الزمن ،و طبعا هنا سنكون أمام منعرجات فكرية معاصرة أخذت بطرح قضايا حساسة ،و لاسيما تلك التي اشتغلت بالدرجة الأولى حول "إمكانية بسط فهم معاصر للقرآن الكريم" على وجه الخصوص .

إن طبيعة الطرح الذي اتَسمت به القراءات المعاصرة في اشتغالها على النص القرآني سنجده لم يتفاعل بطريقة مباشرة ، أو بمعنى آخر لم تكن له الانطلاقة الفعَالة إلاّ من بعد ما تمَ " أشكلة " * الكثير من القضايا التي لربما نجدها في امتداداتها قد لا تمس فقط بجانب " النص القرآني " ، بقدر ما تمتد في مستوياتها إلى ما هو اجتماعي أو ثقافي أو ما هو سياسي ، فتفاعل جميع أشكال هذه المستويات لربما قد يطرح أمامنا مسألة الاشتغال على " النص القرآني " ، و هنا لابد من أن نقف على هذه القراءات المعاصرة لنبين طبيعة الطرح الذي أسسته بصدد تعاملها مع " النص القرآني " ، فلابد إذن من طرح تساؤل حول هذا الصدد و ليكن على هذه الصيغة التالية : ما طبيعة القراءة المعاصرة للنص القرآني ؟ ، و ما هي المقاربة الفكرية التي عمد إليها الطرح المعاصر في فهمه لإشكالية النَص؟ ، و ما هي الإمكانيات التي أسستها بصدد هذا الطرح المعاصر ؟.

* أشكلة " problematisation " : هي في الاصطلاح صفة لما يبيّن فيه وجه الحق ، و يمكن أن يكون صادق إلاّ أنه لا يقطع بصدقه ، وهو صفة لما هو مشتبه و يقرر دون دليل كاف ، و من ثمّ يبقى موضع نظر ، وهو مصطلح استحدثه أركون و يقصد به نزع البداهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل و النقد الجديد و هذه العملية النقدية ينبغي أن تطبق على جميع الأنظمة الفكرية التي تعاقبت على البشرية ، فكل نظام عقائدي أو فكري ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة تطول أو تقصر،و لكنه ينتج أيضا آثار المعنى :أي الآثار السلبية و الإيديولوجية المرافقة حتما لكل ، و ليس من السهل التفريق بيم المعنى وآثار المعنى .. أنظر: محمد أركون ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ،" نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي " تر: هاشم صالح،دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 03 ، 2007 ، ص 22 .، راجع . د مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، مصر ، القاهرة ، د ط ، 1998 ، ص 70 .

إن المشتغل على تأويل أو تفسير القرآن الكريم في الحضارة العربية الإسلامية ، و المتتبع لتاريخية هذه الممارسة الفكرية منذ بروزها إلى غاية الفترة المعاصرة لربما قد يجد أمامه إشكالية أساسية تعتبر بمثابة الإطار العام الذي تدور فيه إشكالية التفسير أو التأويل ، فلطالما اعتمدت منذ القديم طرق معرفية في تفسير القرآن الكريم كانت في مجملها قائمة على مراعاة جانب مهم وهو نظرية " المعنى " باعتبار أنَ تشكل المعنى حول ذهنية القارئ يمكّنه من الوصول إلى الحقيقة المعرفية التي قد ترد في النَص بشكل أساسي ، الأمر الذي أدى إلى الدخول في مأزق الانسداد والانغلاق تحت وطأة التفاسير الكلاسيكية ، فكان لنظرية " المعنى " أو بالأحرى مراعاة جانب المعنى في قراءة الآيات القرآنية توجها بارز المعالم ، و لكن لا يمكن فهم هذا التوجه ما لم نبرز بعض السمات العامة التي قد تحدَد لنا معنى "المعنى" كنظرية في هذا المجال ، و الذي أصبح يشكل السمة العامة لنظرية التفسير لدى التقليديين ،طبعا هنا هذه السمات هي تمثل في الواقع أساسيات يقوم عليها المعنى .

هناك المستوى الأول الذي يبين على أن هناك إمكانية فهم الإنسان لأي موضوع إنما هي في الحقيقة إمكانية موجودة بشكل فطري ، و بالتالي ما يؤهله لأن يدرك المعنى بصفة مفارقة عن طبيعة الألفاظ " أما الخطاب التفسيري فقد أقرَ بالوجود المتعالي للمعنى : أي الوجود المطلق المفارق للألفاظ ، و إذا كان المعنى يفرض وجوده داخل الذهن على الجميع بما فيهم المفسرين فقد اهتدى هؤلاء المفسرين إلى الحل الذي يرضيهم فقالوا إن الله هو الذي أودعه في النفوس ، و أنه ليس عنصرا من عناصر النفس "[1] ، و هكذا يتحدَد وجود المعنى بشكل قبلي في ذهنية المفسَر و بالتالي مما يكسبه مشروعية في القيام بالتفسير دون غير .

أما المستوى الثاني معرفيا وهو " ملكية المعنى " باعتبار أن هذا المستوى يتحدد من خلال تلك الاعتقادات التي ترسَخت في ذهنية المفسَر ، على أنه هو الوحيد الذي يمتلك المعنى الصحيح حول دلالة و معنى تأويل الآيات

[1] د.مختار الفجّاري ، الفكر العربي الإسلامي " من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم " ،عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع ، ط 01 ، 2009 ، ص 20 .

القرآنية ،و على هذا الأساس فهذه الملكية إنَّ صحَّ التعبير لم ترد على حسب اعتقادهم إلاّ على فئة معينة ،وبالتالي " ملكيته مرتبطة بمقامه إذ لا يحق لأحد أن يملك المعنى الجوهر ما لم يكن من العلماء و الأشخاص المقدسين "[1]، انه يمثل نوعا من الممارسة الاحتكارية السلطوية على النَص .

و في المستوى الثالث و الأخير يتحدد لنا طابع آخر لنظرية " المعنى " ، بحث لا يقل أهمية عن سابقيه من حيث الإجرائية التي يقوم بها ، انه " وحدة المعنى " الذي يقصد به أساسا أن المعنى المعطى في القرآن الكريم إنما هو معنى واحد و لا يمكن أن يأخذ أو يقبل بعدَة معان " إذ لا يعقل أن يكون الرَب واحد و المعنى متعدد،بل هو وحدة لا تتجزأ وهو واحد وحدة الرب وجوهره لا يتجزأ "[2] .

إن هذه العناصر الثلاثة التي حددت طبيعة تفسير القدامى للقرآن الكريم على وجه محدودية المعنى سيضعنا أمام تصور آخر يؤسس لهذه الإشكالية ، و لكن وفق منطلق مختلف و مغاير ، مؤكدا بذلك المحدودية التي يضعنا فيها المعنى إزاء الممارسة التأويلية ، فهذا التوجه لربما سيطرح آليات و منطلقات تؤكد على ضرورة تجاوز طرح القدامى لمسألة التأويل أو التفسير ، ففيما يتمثل هذا الاتجاه ؟ ، و ما هي أهم المنطلقات التي أسستها في ذلك ؟ .

تعتبر مسألة " الفهم " في الفكر العربي المعاصر مسألة من المكانة المعرفية ما لها من الضرورة اللازمة ، و هذا نظرا لما أتت بها التحولات الفكرية و التيارات الفلسفية المعاصرة من نظريات و آليات اشتغلت بالدرجة الأولى على مسألة " الفهم " و علاقته بالتأويل ، و لكن ما علاقة هذه التحولات الكبرى التي شهدتها الساحة الفلسفية المعاصرة على دراسة النظرية التفسيرية القديمة ؟ .

[1] د.مختار الفجّاري ، الفكر العربي الإسلامي " من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم " ، المرجع نفسه ، ص 20 .
[2] المرجع نفسه ، ص 21 .

إن الإجابة هنا على هذا التساؤل يقتضي منَا إعادة هيكلة التصورات النظرية العالقة في عصرنا الراهن ، و على وجه الخصوص متغيرات الواقع الاجتماعية ، الثقافية و السياسية ، فنحن أمام تحولات و لابد منَا من إحداث نوعا من إعادة القراءة لما يمكن أن نسميه بالاشتغال على " النص القرآني " على العموم ليس الهدف من وراء هذا إغفال أ تجاهل الجاني التراثي أي تفسير القدامى ، بقدر ما يعني استكشاف تلك الرواسب التي لربما قد تشكلت عبر ممارسات فكرية متعددة .

لقد طرح الفكر العربي المعاصر إشكالية تأويل " القرآن الكريم " من عدَة مستويات ، و قد اختلف الدارسين في هذا المجال بحيث نجد أنَ لكل واحد طبيعة و منطلق خاص به ، و لكن ما يلاحظ حول هذا الاختلاف أنَه يرتد في الأصل إلى إشكالية واحد رئيسية اشتغلت حول " القرآن الكريم " ، إنها ثنائية " الظاهر و الباطن "، و ما يشكل في هذا الصدد التعدد و التنوع على مستوى الطرح بين المفكرين المعاصرين نجد أن منهم من يشتغل على "المحكم و المتشابه " ، و منهم من قام بصياغة إشكالية تتمحور حول مسألة "الجبر و الاختيار" ،و منهم من قام على ثنائية "الذات و الألوهة" إلى غيره ،ذلك ما يحيل إلى الإشكالية المركزية في أصولها و فروعها ، فهذا الطرح المعاصر لربما نجده يقدم نوعا من التصور المستحدث ،إما أنَه يرتد في أساسه إلى إحدى هذين التوجهين،إما أن يكون تأويلا عن ظاهر المعنى ،وهو الذي أشرنا إليه حول دلالة " نظرية المعنى " ، و إما أنه يؤسس لإمكانية بسط الفهم انطلاقا من مراعاة جانب الخبرة الذاتية و إمكانيتها في التأويل ، هذه الإشارة في هذا الموضع لن تكون موضع دراستنا ، و إنما الغرض منها كان بمثابة توضيح على أن " فهم النص " أصبح يقف بين موقفين متعارضين تماما ، موقف ينادي بضرورة تغليب المعنى في العملية التأويلية ، و الآخر يرى على العكس من ذلك ، أي بالأخذ بالفهم كمنطلق عقلي في الممارسة التأويلية .

إن هذا التعارض بين هذين الموقفين سيعكس لنا بالدرجة الأولى عن نقطة جدَ مهمة لا يمكننا إغفالها و هي أن مراعاة جانب " المعنى " هنا هو ما يمثله جلَ المفسرين القدامى ، في حين أن مسألة " الفهم " ستحيلنا بشكل

مباشر إلى ذلك الطرح المعاصر ، و على هذا الأساس فالإشكالية في مضمونها ترتد إلى تلك النظرة السلطوية التقديسية التي أضفاها المفسرون على تفسيراتهم ، و المواقف التي صاغوها إزاء العملية التفسيرية " و هي تفرقة تعلي من شأن التفسير ، و تغض من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول و ذاتية الثاني "[1] ، انطلاقا من هذه الإشارة يتبلور لنا الإشكال الذي نحن بصدد معالجته ألا وهو التموقع الذي يأخذه النصَ القرآني بين التفسير كدلالة عن المعنى ، و بين التأويل كعملية تتضمن آليات " الفهم " ، و لنا هنا إذا أن نطرح تساؤلا : ما هي طبيعة طرح الاتجاهين بخصوص إمكانية الاشتغال على النص القرآني ؟ .

مما لا شك فيه أن " النص القرآني " لقي اهتماما كبيرا من رف العديد من العلماء و الفقهاء ، ذلك نظرا لما يحمله هذا " النَص " من شساعة على مستوى المعاني الواردة فيه ، و حتى أن مسألة الاستيعاب لهذه المضامين الواردة لم تكن مسألة مطروحة على كافة الناس ، و لعل هذا ما أدى إلى زيادة الاهتمام بهدف بلورة المقصد الأساسي الذي جاء به هذا " النص القرآني " ، فكان التفسير الفقهي في هذا المجال اللبنة الأولى التي نظَرت التوجه و كيفية إعادة توجيه الحياة الاجتماعية بكل أبعادها في الوسط الإسلامي ، باعتبار أن هذا التفسير إنما هو في حقيقته " علم يبحث فيه القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله بقدر الطاقة البشرية "[2]، فالبحث عن دلالة المعاني الواردة في النصَ القرآني باعتبار أن مصادرها إلهية قد واجهت من الصعوبة و لاسيما على مستوى الاستيعاب و الفهم ، و لعل هذا ما جعل المفسرون يتوجهون إلى وضع ضوابط و مناهج تقنن الممارسة التفسيرية ، يشير في هذا الصدد الزمخشري إلى ضرورة أَنه " من أراد التفسير فلتكن أولى أدواته فيه معرفة المعاني و البيان .

[1] أبو زيد نصر حامد ، فلسفة التأويل " دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي " ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 05 ، 2003 ، ص 11 .

[2] مزي عبد القادر ، النص القرآني بين التفسير و التأويل " مقاربة ابيستيمولوجية لإشكالية القراءة و التلقي عند الطبري ، الرازي ، أركون ، اشر : د الزاوي حسين ، د ط ، 2008 ، 2009 ، ، ص 97.

هاله محاولة التفسير على هذا الأساس لأنها محاولة شاقة عسيرة تستلزم كثير وقت وجهد "[1]، فالإحاطة بعلم البلاغة و البيان و المعاني و حتى النحو ، و كذا العلم بأسباب النزول و هي في الأساس تشكل القاعدة الرئيسية في الممارسة التفسيرية .

فما يلفت النظر و نحن بصدد دراسة لحالات "النص القرآني" نجد أن الاختلاف حول مشكلة التأويل قد نشأة مع بداية نزول آيات القرآن الكريم ،و حتى أننا لو تتبعنا المسار التاريخي فإننا سنجد أنَ القرآن الكريم بحذَ ذاته قد أشار إلى أن هناك آيات تختلف عن الأخرى و ذلك من حيث الإمكانية في درجة الاستيعاب ، البعض منها " محكم " و لا جدال فيها حول معانيها ، و الآخر " متشابه " ،و هنا سنجد أن القدرة العقلية البشرية ملزمة على تفعيل حركة التأويل و خاصة عندما يكون الأمر بصدد الآيات المتشابهة " هو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، و ما يعلم تأويله إلاّ الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا "[2] ، فارتباط مسألة التأويل بالخلافات السياسية سيعكس لنا بالدرجة الأولى الاختلاف حول المعنى المراد به في الآية ، و لكن قبل هذا يمكننا أن نطرح تساؤلا في هذا الشأن و ليكن كمايلي : وفق أي أساس تشكل ذلك الفهم لمعاني الآيات التي دار حولها مسألة التأويل ؟ .

إن مهمة المفسَر لا تتوقف فقط على توضيح و شرح المعنى المراد به في الآية القرآنية ، ذلك لأن هناك أساسيات لابد و أن يحتكم إليها المفسر ،فمثلا نجد أنَ " تلك القدرة العقلية على معرفة ما يجوز على الله و ما لا يجوز عليه ...اعلم أنه لا يكفي في المفسَر أن يكون عالما باللغة العربية ، ما لم يعلم معها النحو و الرواية والفقه

[1] د.مصطفى الصاوي الجو يني ، منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان إعجازه ، دار المعارف بمصر ، ط 02 ، د س ، ص 77 .

[2] القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، الآية 06.

الذي هو العلم بأحكام المشرع و أسبابها ، و لن يكون المرء فقيها عالما بأحكام الشرع و أسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه "[1]، فهذه الإشارة ستوضح لنا في هذا المقام أنَ التأويل الذي دار خلال المراحل الأولى من نزول القرآن الكريم إنما كان يعكس في الأساس تأويلا قائما على نظرية " المعنى " كما أشرنا سابقا ، و مما يؤكد ذلك نجد أن الكثير من الفقهاء و العلماء قد اعتمدوا في تفسيراتهم على أسباب النزول و كذا القصص المكي والمدني ، و إلى غير ذلك من الأحداث باعتبار أنَ " كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء ، و لا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينهما "[2]، فالتفرقة التي نشأة على مستوى فهم وتفسير القرآن الكريم و لاسيما بخصوص تلك الدراسة التي تؤسس لنوع من الاختلاف بين " التفسير بالمأثور " وبين " التفسير بالتأويل " باعتبار أن الأولى تقتصر في تفسيرها على " معنى النَص عن طريق تجميع الأدلَة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النَص فهما موضوعيا ... أما التفسير بالرأي أو بالتأويل فقد نظر إليه على أساس أنَه تفسير " غير موضوعي " لأن المفسر لا يبدأ بالحقائق التاريخية و المعطيات اللغوية ، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن " النَص " سندا لهذا الموقف "[3]، فهذه التفرقة كما ذكرنا ستجعلنا نقف بالضرورة على سؤال بين المحدودية التي يعرضها لنا " المعنى " . التفاسير التراثية . و بين الانفتاح الشمولي الذي يؤسس له تأويلية الفهم المعاصر . القراءات المعاصرة . التي اشتغلت حول النصَ القرآني بصفة عامة .

لقد أسَست جلَ التفاسير التراثية نظام هيمنة و سلطة ، و أحكمت بالغلق على أي محاولة خروج عن نطاق الحدود المرسومة في هذا الصدد ، و لكن هل استطاعت هذه التفاسير من أن تلمَ بأساليب الدرس المعاصر في تفسير القرآن الكريم . النَص القرآني ؟ .

---

[1] أبو زيد نصر حامد ، الاتجاه العقلي في التفسير . دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 03 ، 1996 ، ص 165 .

[2] أبو زيد نصر حامد ، مفهوم النص . دراسة في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ص 232 .

[3] أبو زيد نصر حامد ،إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 03 ، 1994 ، ص 15 .

فالجواب على هذا السؤال في هذا الموضع يستلزم منَا أولا الوقوف على النظرية المعاصرة في القراءة ، ما الآليات التي طرحتها بصدد قراءة النصَ القرآني ؟.

انطلقت القراءات المعاصرة و النماذج المقارباتية التي تطرح أساليب الدرس المعاصر من إشكالية مركزية و هي لا تزال قيد الدراسة ، و المحاولات الكبرى في هذا المجال التي استوعبت التقنيات و الأساليب المعاصرة على مستويات عدَة ، انطلقت بحذ ذاتها من إمكانية توظيف معطيات الدرس الاشتغال على النقد الابيستيمولوجي وفق المعيار المنهجي المعاصر ، و هنا انتقل السؤال من طبيعته التقليدية في صيغة " كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهم " إلى صياغته المعاصرة على نحو " كيف يجب أن أفهم لكي يكون المعنى " "[1]، هذا الانتقال قد حدَد معالم و طرق التعامل مع ما يشكل الركيزة الأساسية التي تحكم الذهنية العربية الإسلامية " النَص القرآني " ، فأصبح لمسألة الفهم و إعادة بلورة الفهم حول موضوعات النَص القرآني تشكل في مجملها أهم إشكاليات الفكر العربي المعاصر فنجد في ذلك الكثير من مستويات الطرح كالاشتغال من زاوية الألسنيات الحديثة و المعاصرة باعتبار أن "التفسير الإسلامي الكلاسيكي يجهل بالطبع الألسنيات الحديثة التحليلية للنصَ ، و يجهل نظرية القراءة المعاصرة أيضا "[2] فالنَقد الابيستيمولوجي أصبح يكشف عن حالات الانغلاق و الاحتماء حول التفاسير الكلاسيكية التي أصبحت لا تشكل سوى شروح و توضيحات لا تخرج عن نطاق المعنى الوارد ، كما أنَ مسألة قراءة النصَ القرآني خلال الفترة المعاصرة انفتح على تعددية الفهم انطلاقا من التعدد الحاصل على مستوى التخصص في الدراسة ، فمثلا نجد ل " نصر حامد أبو زيد " اشتغالا يتضمَن قراءة حول النصَ القرآني و خاصة في كتابه " مفهوم النصَ " * فالإمكانية التي انطلقت منها هذه القراءات المعاصرة " للنص القرآني " لم تكن لتعمل على دحض و رفض كل ما

[1] د.مختار الفجّاري ،الفكر العربي الاسلامي ، مرجع سابق ، ص 40 .

[2] أركون محمد ، الفكر الإسلامي " نقد و اجتهاد " ، تر: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 03 ، 1998 ، ص 94 .

*أبو زيد نصر حامد ، مفهوم النصّ " دراسة في علوم القرآن " . المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 1990 .

يشمل تفاسير القدامى ، بقدر ما جاءت لمواكبة التغيرات الحاصلة على مستوى المناهج و الآليات الحديثة التي شهدتها العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، و على هذا الأساس فما جاءت به هذه القراءات المعاصرة لم يكن يبتغي الإلمام بمجمل ما جاء في تفاسير الكلاسيكيين مؤكدة بذلك أنَ " سمة المعاصرة لا تستمدَ من الزمن التاريخي ، و إنما تخصَ العدَة المعرفية التي يوظفها الباحث أو المفسَر في تعامله مع النَص "[1] ، إنّ هذا النوع من التعامل مع النَص القرآني لا يضع المسألة من منطلق أنَه يقدم لنا تفاسير لآيات الذكر الحكيم بقدر ما يطرح المسألة من زاوية الفهم مع اعتبار أنَ للقرآن له بيئة ثقافية و اجتماعية بحيث كلا يمكننا أن نتجاهلها ، و على هذا الأساس فهي "تقترح لها مناهج للتفكيك و التأويل ، و ذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النَص القرآني ليؤسسه"[2] ، من هذا المنطلق جاء الفهم المعاصر ليمارس النقد الابيستيمولوجي على مستويات متعددة ،و حول النسيج الدوغمائي الذي أصبح يشكل تلك السلطة القداسية التي تنامت و تشكلت عبر ممارسات لا عقلانية خضع لها " النَص القرآني " ، و حتى أننا نجد المفكر المعاصر " محمد أركون " وهو باشتغاله حول " القراءة المعاصرة للقرآن " يكشف لنا عن الصيغ التي تحملها الممارسة التقليدية في التفسير للقرآن الكريم ، مشيرا بذلك إلى" أن ممارسات التفسير الإسلامي التقليدي مليئة بالثغرات و الشكوك و التناقضات و الاختلال المنطقي والضعف ، و هذه هي الأشياء التي يكشف عنها النقد التاريخي الحديث "[3]، و على هذا الأساس سنجد أن القراءة المعاصرة " للنص القرآني " و هي تطرح إمكانية الدخول في حقل هذه الدراسة ستعمل على طرح الكثير من التساؤلات التي ستشكل أثناء المعالجة الركائز والدعائم الأساسية في تقديم الطرح أو القراءة المعاصرة .

[1] د.رضوان جودت زيادة ، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2004 ، ص 228 .

[2] المرجع نفسه ، 231 .

[3] محمد أركون ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 1993 ، ص 79 .

إن الفهم الذي لحق بالنَص القرآني و على وجه الخصوص ذلك التصور الذي يقيم مفارقة بين البنى الاجتماعية والثقافية ،و بين النصوص الدينية باعتبارها نصوصا في الأصل لا تتداخل مع أي واحدة من بين هذه البنى ،هذا ما سيفرض عليها نوعا من الانحياز عن مواقعها الأصلية و بالتالي مما يتعذَر علينا أصلا فهمها ،أو بالأحرى فهم الصياغات المعرفية التي صاحبت ظهور هذا النصَ ،فالدراسات الحديثة و المعاصرة في هذا الصدد تؤكد على ضرورة مراعاة المناخ الفكري الثقافي و الاجتماعي في دراسة أي نصَ قد تشكل و تكون في إطار زماني ما ، يشير نصر حامد أبو زيد في هذا الشأن بقوله " ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال ، و المصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان و المكان التاريخي و الاجتماعي"[1]، فالدراسات اللسانية الحديثة والمعاصرة و ما تستفعله من إشكاليات متعددة الأبعاد و المستويات ، هي في الأصل تراعي حقيقة المشكلة من داخل البنى اللغوية لأي "نصَ" ،و على هذا الأساس سنجد أنَ الإمكانية المعاصرة و خصوصا في طرح مسألة " النَص القرآني" في الفكر العربي المعاصر ،ستعكس لنا بالأساس أهم التغيرات التي لم تستطع التفاسير التقليدية أن تحيط بها .

طبعا هنا الطرح المعاصر يستدعي سؤال الفهم من قبيل الممارسة النقدية لتاريخية تشكل ذلك الذي يدخل في نطاق " المقدس "*، باعتبار أن هذا السؤال " هو عامل مهمَ لأن الاطلاع المتواصل على مستجدات الخطاب

[1]أبو زيد نصر حامد ، النص و السلطة و الحقيقة " إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة " مرجع سابق ، ص 92 .

*المقدس " le sacré " : أساسا كل ما يتصل بالأمور الدينية ، فيبعث في النفس احتراما و رهبة و لا يجوز انتهاكه ، و قد عرفه دوركايم في دراسته للظواهر الدينية بالتفرقة بين المقدس و غير المقدس و قسم الأشياء إلى قسمين متمايزين و متباينين في طبيعتهما تبعا لذلك ،و الشيء المقدس في المنظومات التوحيدية يكون مقدَّسا بمعنى مجازي ، و تظلُّ قداسته مرتبطة بكونه إشارة إلى الإله العلي و رمزا عليه ، ليس إلاَّ ، أنظر: عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية " نموذج تفسيري جديد " ، ج08 ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر، ط 01 ، 1999، ص 23 ، أنظر: مراد وهبة ، المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ص 660 .

النقدي العالمي و مستحدثاته يزيد من صقل الملكة الفاهمة و تدريب للعقل و الذوق سواء بسواء على التمرَس بالنصوص حتى يتحوَل فعل القراءة إلى إبداع متين و معرفة عميقة "[1] ، فالتموقع الذي أخذه سؤال " الفهم " أمام " النَص القرآني " في الفكر العربي المعاصر سيطرح لنا قضية أساسية و هي مسألة " الذاتية " وعلاقتها بالذات الفاهمة ، لكن قبل أن نستعرض لهذه المسألة هناك سؤال في هذا الموضع وهو ما موقع التجربة الذاتية من عملية التأويل ؟ .

تعتبر التجربة الذاتية عنصرا مهما في العملية التأويلية ، و بالرغم من أن عنصر " الموضوعية " هو بمثابة الركيزة الأساسية التي لابد أن تراعيها المعرفة العلمية ، إلاّ أن في الصدد ليست التجربة الذاتية إلاّ المنطلق الذي يعكس لنا عن طبيعة الممارسة التأويلية التي قد تعتمد سؤال " الفهم " كجانب مهم في تقديم فهوماتنا اتجاه موضوعات العالم ، فالعلاقة التي تربط بين الخبرة الذاتية و مسألة الفهم هي علاقة ترتدَ في الأساس إلى انعكاس حول طبيعة فهمنا الخاص لموضوعات المعرفة أو . موضوعات العالم . إنها علاقة التداخل الحاصل على مستوى الفهم البشري وبين حالاته الأنطولوجية " فالعنصر المهم إذن في تحديد مفهوم " تأويلية الفهم " هو عنصر الذاتية ، فهي أساس فهمنا للعالم و منطلق تسميتنا للأشياء ، إذ لا يوجد فهم موضوعي للعالم على الإطلاق ..."[2]، إذا فالتجربة التأويلية في الفهم هي نابعة في الأصل من مصدر الحكم الذاتي الذي لا ينفك بالأساس عن الإقرار بأحقية الخبرة الذاتية ، و أسبقيتها في الملكة الفاهمة .

لكن و نحن بصدد قراءة " النَص القرآني " في الفكر العربي المعاصر ، لابد و أن تكون هناك التفاتة إلى هذه الإشكالية ، مع تبيان التموقع الذي أخذته مسألة " الفهم " في قراءة النص القرآني ، و السؤال الذي قد يبلور لنا هذه الإمكانية المعاصرة سوف نستشكله من هذا المنطلق : ما طبيعة القراءة المعاصرة للنَّص القرآني ؟ ، و ما هي

[1] د.مختار الفجّاري ، الفكر العربي الاسلامي ، مرجع سابق ، ص 36 .
[2] المرجع نفسه، ص 05 .

أهم المنطلقات الفكرية التي ارتكزت عليها في هذه الدراسة ؟ ، هذه الأسئلة ستكون منطلق بحثنا هذا في العنصر الثاني الذي نستعرض فيه بعض النماذج المعاصرة في دراسة النص القرآني .

المبحث الثاني:

إمكانيات الدراسة المعاصرة للخطاب القرآني

لقد تمركز سؤال "الفهم" أو إعادة تأسيس " الفهم" في الدراسات العربية المعاصرة حول "النَص القرآني"، وكانت البداية الأولى لهذا التمركز تلك المشاريع النقدية التي تبلورت خصوصا مع الطرح المعاصر لإشكالية التراث الفكري في الفكر العربي المعاصر،فالدراسة العلمية في هذا المجال تبدو واضحة المعالم لدى العديد من المفكرين المعاصرين في الوطن العربي الإسلامي ، بل و حتى أن مجال البحث عندهم كان يندرج ضمن منطلق واحد ، و لكن الاختلاف يكمن فقط في طريقة التعامل مع " النص " ففي هذا الصدد نجد مثلا " أعمال محمد أركون " ، و خاصة في كتابه الرئيسي " قراءات في القرآن" * يقدم لنا طرحا معاصرا لقضايا القرآن ، و لكن قبل هذه الإشارة ما هي الأرضية التي انطلق منها الفكر العربي المعاصر في تحليلاته النقدية حول " النَص القرآني " ؟ .

إن التفاعل مع الوقائع و الظروف الاجتماعية و غيرها الذي أحدثته الدراسات المعاصرة المختصَة في مجال دراسة النصوص الدينية على العموم ، و التي قامت بشكل خاص حول " النص القرآني " أمكنها من أن تستفعل هذا الحدث التاريخي . النَص القرآني . باعتباره يمثل المصدر الأساسي و الرئيسي الذي يضمَ العديد من التوجهات الفكرية و ذلك عبر كافة مراحل تشكله التاريخية ، فالحديث عن سؤال الإمكانية المعاصرة في دراسة الخطاب القرآني ، ستغدو إمكانية ابيستيمولوجية بقدر ما تطرحه من تساؤلات حول هذا الخطاب ، بالإضافة إلى طبيعة الطرح الذي تأسس مع المحاولات الكبرى في هذا المجال ، كما لا يمكن أيضا تجاهل محمل ما جاء في التطبيقات العلمية للمناهج المعاصر في كل المقاربات و التحليلات التي ترتد بشكل أساسي إلى معطيات الدرس الابيستيمولوجي المعاصر ،في هذا الصدد يشير "علي حرب" إلى أن هناك حضورا مكثَف لهاته المعطيات ، و لكن ليس من منطق التأثر و التأثير ، بقدر ما يوحي لنا إلى الاستعمالات التي لربما قد تمكننا من تحقيق قدرا من العقلانية ،و خاصة عندما أشار إلى أعمال "محمد أركون" و في هذا يقول : "فإنَ أركون لا يقتصر على هذه الأحاديث و التفاسير ، و لا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية و المنظومات العقائدية ، بل يتوغَل في نقده

*arkonmohamed ,lectur de coranmaisonneuve et larose , paris , 1982

وتفكيكه وصولا إلى الأصل الأول أو آي إلى الوحي القرآني أو الحدث القرآني على ما يسميه أحيانا ، فيقوم بتأويله و قراءته من جديد مستخدما كذلك أحدث المنهجيات و العقلانيات في المقاربة و التحليل "[1].

إنَّ الدراسات المعاصرة المتمركزة حول " النص القرآني " تضع نوعية هذا الخطاب في نطاق المعقولية ، مما يستدعي بذلك تقويض ذلك النزوع المتعالي أو المقدس في هذا الخطاب ، فما يمكن أن نلتمسه من هذه الطروحات المعاصرة و هي بصدد تحليل الخطاب القرآني نجد ذلك الحسَ التاريخي الذي يعيد للنَص القرآني ديناميكيته الفعَالة باعتبار أنَ " التاريخية (هنا) تعني أنَ الأحداث و الممارسات و الخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية و المكانية و شروطها المادية و الدنيوية ، كما تعني خضوع البنى و المؤسسات و المفاهيم للتطور و التغير أي قابليتها للتحويل و الصرف و إعادة التوظيف "[2] ، كما أن الانفتاح على معطيات الدرس الفلسفي المعاصر في مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية سينعكس بشكل مبدئي على تلك البنى المعرفية الأصيلة و المؤصلة للمنظومة العربية الإسلامية ،و بشكل خاص عندما نكون أمام تفكير يتعامل مع " النَص القرآني " على نمط من التقديس و التعالي مما قد ينتج عن ذلك نوعا من الخلط بين ما هو "الهي" ،و بين ما "بشري" ،و هنا نجد أنَ الرهان المعاصر و ما قدَمه من فهومات حول هذا المزج لربما يعدَ بمثابة تأسيسا لظهور نوع من الإمكانية المعاصرة في دراسة الخطاب القرآني ،فأركون مثلا نجد أنَه عمل على نقد الدراسات الكلاسيكية سواء منها العربية ، أو حتى تلك الدراسات الاستشراقية لا لشيء إلاّ من منطلق أنها " لا يتعاملون بعقل نقدي تاريخي ، منفتح على مكتسبات الفكر المعاصر ، مع معطيات الوحي و ظاهرات التقديس و التعالي ، هذه هي إستراتيجية أركون الفكرية ، و هذا هو برنامج عمله : " تشكيل معرفة معادية للخداع و الأسطر و الأدلجة و التقديس "[3].

[1] علي حرب ، نقد النص " النص و الحقيقة " ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 02 ، 1995 ، ص 62 .
[2] المرجع نفسه ، ص 65 .
[3] المرجع نفسه ، ص 67 .

إن تأسيس النموذج المعاصر في قراءة و دراسة " النَص القرآني " سيضعنا هنا أمام تحولات كبرى ستطرأ على البنية المعرفية لهذا " النص " ، و هنا لابد من الإشارة إلى تمييز قد وقف عليه " أركون " وهو بصدد قراءاته "للنص القرآني " ، وهو تبيانه للفرق الذي يكمن بين " الحادث القرآني " و " الحادث الإسلامي " ، علما بأنَ هذه التفرقة ستبيّن المنحى الذي سيأخذه أركون ، ووفقه ستنطلق الدراسة النقدية التاريخية " للنَص القرآني" ، فالحادث القرآني في نظر أركون إنما قد يشكل الفترة التي نزل خلالها القرآن الكريم ، أي فترة نزول الوحي ، وهو يعني بالأساس " القرآن الكريم " ذو المصدر الإلهي ، أما الحدث الإسلامي فهو إشارة إلى تلك الممارسات الاجتهادية والتنظيرية للمسلمين ، و خاصة تلك التي تلت أو عقبت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم ، و بالتالي فهو يشير في هذه المرحلة إلى تلك السياقات المعرفية التي تنظّم المسائل العقائدية الإيمانية انطلاقا من آليات متعددة مثل الاجتهاد و القياس و الإجماع ... الخ ، بالإضافة إلى هذا نجد أن " أركون " يشير إلى ذلك التداخل الذي نشأ بين هذين الحادثين المختلفين ، لدرجة أنَه قد وصل إلى إضفاء تلك النظرة التقديسية على " الحدث الإسلامي " مما يؤهله إلى ممارسة نوع من الهيمنة و السلطة انطلاقا مما قد ترسَب في الأذهان من تداخل بين ما هو " الهي المصدر . الحادث القرآني . و بين ما هو اجتهاد " بشري " . الحادث الإسلامي . ، فمن هذا المنطلق نرى أن العامل الأساسي في جلّ هذه القراءات المعاصرة " للنَص القرآني " إنما تستهدف في أساسها مراجعة ما يسمى ب " الحادث الإسلامي " على حدّ تعبير أركون من جهة ، و من جهة أخرى نرى أيضا أن تلك النظرة أو النبرة الاندهاشية التعجبية التي ترسَخت في دهنيات العقل الإسلامي و لاسيما عندما يكون الأمر أمام قضية مطروحة في القرآن الكريم ، و هي بالأساس قد تعذّر عن فهمها العقل الإسلامي ، أو حتى عن إدراك المعنى الوارد في صددها ، فلربما نجد أنَ هذه المسألة هي أيضا كان لها توجها في بناء النظرية العلمية المعاصرة في إعادة قراءة النَص القرآني ، يشير في هذا الصدد " محمد أركون " بقوله :" صحيح أن علم الأثنولوجيا الأنثربولوجيا و تاريخ الأديان و التحليل النفسي و علم الدلالات السميائية تجده كلها في محاولة بلورة و توضيح المفاهيم المعقدة من مثل

المقدس le secre و الأسطورة و الطبيعة أو ما فوق الطبيعة و الغريب و المدهش و الخيال الوهمي...و لكننا لا نزال بعيدين عن أن نمتلك لغة فوقية نقدية صافية بما فيه الكفاية من شوائب التحديدات التقليدية ، و بعيدين عن أن نمتلك منهجا برئيا فعلا و يتيح لنا أن نتكلم بكل ثقة عن مستويات المعنى لحقيقة واحدة ..."[1] .

إنّ الإجابة عن سؤال الإمكانيات المعاصرة حول دراسة النَص القرآني لربما سيغدو في الحقيقة إشكالية هي من حيث التموقع في الفكر العربي المعاصر هي أقرب إلى الراهنية ، ذلك لأنه بمراعاة لمختلف الجوانب المعرفية التي قد تشكلت في المنظومة العربية الإسلامية نرى أنها قد تشكلت عبر تاريخية واحدة ، و عليه فهل يمكن فصل أي جانب من هذه الجوانب المعرفية ، و خاصة عندما نكون أمام دراسة قد تستدعي مجمل تشكلات هذه المنظومة وعبر كافة لحظاتها التاريخية ؟ .

فللإجابة عن سؤال " هل هناك إمكانيات معاصرة لقيام دراسة حول " الخطاب القرآني "؟، يستدعي في الحقيقة صيغة أخرى من التساؤل ، فإذا كانت الدراسات العربية الإسلامية المعاصرة قد طرحت توجهات معينة انطلاقا من الإشكاليات التي نظَرت لها ، فإلى أي هدف كانت تسعى إليه هذه الطروحات ؟ ، أو بمعنى آخر ما هي الأبعاد الابيستيمولوجية التي يمكننا أن نستخلصها من الدراسات المعاصرة حول إشكالية " النص القرآني "؟ .

يشير " أركون " من خلال كتابه " الإسلام . أوروبا . الغرب " إلى أن الهدف الذي يسعى إليه من خلال تشكيل دراسات تتمحور في مجملها و بشكل أساسي حول " العقل الإسلامي " ما هو إلاّ إشارة عن نقطة بداية لمشروع فكري نقدي قد يتطلب الكثير من الوقت و الجهد الفكري هذا من جهة ، و من جهة أخرى فإن التنظير الذي أسسته هذه الدراسات المعاصرة في مختلف المستويات المعرفية ما هي إلاّ تعبيرا عن بزوغ عصر الانفتاح حول معطيات الدرس الابيستيمولوجي المعاصر ، بالإضافة إلى ذلك نجد أيضا أن محمد عابد الجابري يشير إلى نفس

[1] أركون محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، تر: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 02 ، 1996 ، ص 188 .

مثل هذا التصريح ، و خاصة في كتابه " إشكاليات الفكر العربي المعاصر " ، بالرغم من أن هناك اختلاف على مستوى الطرح إلاّ أنّ ما يشكل نقطة الائتلاف بينهما هو ذلك التصريح الذي يدور حول قيام الإمكانية الابيستيمولوجية في الدراسات العربية المعاصرة انطلاقا مما قد استعرضاه من إشكاليات متعددة الجوانب ، و هناك سنجد أن المكانة التي قد يأخذها " النص القرآني " في مجمل هذه الدراسات ما هي إلاّ استنتاجا تدريجيا لحصيلة الإشكاليات المطروحة على مستوى قضايا الفكر العربي الإسلامي ، يقول أركون في هذا الموضع : " و لكي نكشف عنها بشكل جيد (أي ذلك التداخل الذي لحق بين الحادث القرآني و الحادث الإسلامي) ، فنحن بحاجة إلى استخدام المنهجية التاريخية و المنهجية السوسيولوجية (الاجتماعية) ، و المنهجية الألسنية ، و هي أشياء لا تزال مهملة من قبل المسلمين حتى يومنا هذا ، و سبب هذا الإهمال أو النقص المريع في الدراسة التاريخية للتراث ، فان ملايين المسلمين يحملون صورة غير دقيقة أو ذاتية جدا أو تبجيلية عما حصل "[1]، و من هذا المنطلق فانَ ما يمكن قبوله منطقيا كإمكانية معاصرة في تحليل الخطاب القرآني هو أن جلّ هذه المحاولات تتأسس انطلاقا من اعتبار أنها قراءات حول " النص القرآني " ، فما تمدنا به ليس في النهاية تفسيرا للنص القرآني كما أشار إليه الجابري في قوله :" نريد استعادة الأسئلة القديمة التي كانت وراء كونها و طرح أخرى جديدة تتجاوزها أعني بذلك طرح مسار الكون و التكوين للظاهرة القرآنية نفسها "[2]، بقدر ما تسعى إلى إحداث إعادة بسط فهم جديد أو إيجاد شبكة مفاهيمية معاصرة تمكّننا من إعادة تكييف موضوعات النَص القرآني ،وذلك وفق مقتضيات الراهنية ،و من ثمّ تفكيك تلك المنظومة الفكرية التي ترسّخت حول "النص القرآني" باعتباره نص قد اقترنت به فهومات تشكلت لاحقا بما يسمى ب"الحدث الإسلامي" ،و لا يمكن لأي تصور آخر الدخول أو المساس بالبنية المعرفية تشكلت إزاء هذا الفهم " للنص القرآني " .

[1] أركون محمد ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب " رهانات المعنى و إرادة الهيمنة " ، تر: هاشم صالح ، دار الساقي بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 2001

[2] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، ج01 ، مصدر سابق ، ص 19 .

إن طرح سؤال " هل هناك إمكانيات معاصرة في دراسة النص القرآني ؟ " هي في الأساس مسألة متعذرة عن الفهم ، ذلك لأن المستجدات التي أتت بها جلّ الدراسات المعاصرة لربما انفتحت على إشكالية " الفهم " بكل أبعاده الابيستيمولوجية ، و منه فلا مجال هنا لأي استثناء و خاصة عندما نكون أمام " نص" قد تمّ الكشف عن بنيته المعرفية انطلاقا من مقاربات بلاغية و نحوية قديمة كلاسيكية ، بحيث لا تمدنا بأي أثر بمقتضيات الدرس المعاصر" تأسست المقاربة التاريخية للنص القرآني على قاعدة عقلانية حديثة تتناقض في جوهرها مع القاعدة الإيمانية التي انبنت عليها المقاربة البلاغية القديمة ، و كان من البديهي أن تقود المقاربة التاريخية للنص القرآني إلى نتائج بعيدة كل البعد عمّا كشفته المقاربة البلاغية القديمة ، فالقرآن الذي صوره النقد البلاغي في صورة النص الأرقى لغة و الأجود عبارة ، و الأحكم بناء ، و الأبلغ أثرا في النفوس ، أظهرته المقاربة التاريخية في صورة أخرى"[1]، من هذا المنطلق فطرح النقد التاريخي كمقاربة من بين ضمن المقاربات الأخرى التي تأسست في مجال قراءة "النص القرآني" يعكس لنا مدى الحرص الهام على أن هناك بوادر في أفق تستدعي بالضرورة إنشاء قواعد جديدة بنّاءة يستند إليها العقل الإسلامي ،و يوظّفها في ممارسة الفهم و الإفهام* للنص القرآني ، و ضمن فكر الراهنية و المعاصرة .

إنَّ الانطلاقة التي دشنتها المحاولات أو بالأحرى القراءات المعاصرة للنص القرآني ستغدو بمثابة العنصر الفعّال في إعادة الحركة الانتقالية في الذهنية العربية الإسلامية ، و ذلك بعدما كانت قد ترسَخت فيها كافة عوامل الجمود والتقهقر ، فشرط سؤال الإمكانيات المعاصرة في دراسة النص القرآني هنا بمعزل عن سؤال الاختلاف على مستوى

[1] د.محمد الهادي الطاهري ، النقد الاستشراقي الجديد للقرآن من منضور منذر صفر ، مجلة دراسات فلسفية ، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ، العدد 01 ، جانفي 2014 ، ص 37 .

*الإفهام : من الفهم " le comprendre " و يطلق على إدراك موضوع التفكير و تحديده ،و استخلاص المداول من الدال عليه ، و أعلى درجات الفهم أن تعلم أن ما تصرّح بفهمه لا يمكن أن يكون إلاّ كما فهمته ، و هنا جاء استعمالنا أو توظيفنا لمصطلح " الإفهام " بمعنى الإشارة إلى طريقة أو كيفية التعامل مع المفاهيم أثناء الاشتغال على النّص ، و منه انتهاج الطريقة المثلى في تقديم التصور المناسب للنّص .

الفهم الذي قد يُمارس على النص القرآني ، أو عن سؤال التعددية على مستوى الطرائق المنهجية في تعاملنا مع دلالات " النص القرآني " ، فهي في مجملها إن لم نقل كلها عبارة عن تساؤلات تعكس لنا عن مدى الإمكانات الابيستيمولوجية في تحليلاتها و في دراستها للنص القرآني ، فجميع هذه الصيغ التي تشكل في أساسها سؤال الإمكانية إنما يضع هذا النص المتميَز من حيث البنية المعرفية أمام " طبيعة البنية الفكرية و التطورية للإنسان عبر استثناءات معينة و عبر نقطة انطلاق من خلال بنية معرفية إنسانية متنوعة شكلت تنوعا فكريا و طبيعة بنّائية استندت إلى منطق عام في الرؤية قام بتأديته الإنسان عبر وسائل أكثر وعيا من المواقف و التصورات المتعصبة "[1] إذا فنحن هنا أمام تجليات متمظهرت بطريقة ضمنية " غير مباشرة " للإمكانيات المعاصرة في دراسة النص القرآني.

ما يمكن الأخذ به من جميع هذه القراءات المعاصرة وهي بصدد اشتغالها على " النص القرآني " هو تلك الصيغة المتعددة المستويات في تشكيل تساؤلاتها حول هذا النص ، باعتبار أن " المشكلة تكمن في كيفية النظر إلى القرآن ، و في كيفية التعامل معه و ليس في مكان آخر "[2]، هذه الإشكالية المركزية التي تعتبر الإطار المرجعي لجميع أشكال القراءات المعاصرة ،و هي لا تنفك من أن تكون بالأساس إشكاليات تتمحور حول أساليب الدرس الفلسفي المعاصر ،و ما أنتجته الساحة الفلسفية الغربية المعاصرة ، إنها إن صحّ التعبير على حدّ قول الجابري " عملية تبيئة المفاهيم " ، و لكن وفق ما يمكن أن يتلاءم مع معطيات الإشكالية المطروحة ، بمعنى الوقوف على هذه العملية من جانب أنها فعلا تنتج لنا معرفة علمية و بطريقة معاصرة و راهينية" و يواكب (أي أركون) باستمرار كل ما يستجدّ و يتحول من الأجهزة المفهومية عاملا دوما على أن يستخلص لنا بصدد دراسة

[1] د.علاء هاشم مناف ، ابيستيمولوجيا النص بين التأويل و التأصيل " في المنظومتين الفكريتين لنصر حامد أبو زيد و محمد أركون" ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 2011 ، ص 104 .

[2] د.علي حرب ، نقد النصّ ، مرجع سابق ، ص 76 .

الفكر الإسلامي النتائج التي تترتب جرّاء الاطلاع على هذا العلم أو تطبيق ذلك المنهج أو استغلال ذلك المفهوم"[1] .

فسؤال الإمكانيات المعاصرة في دراسة النص القرآني من هذا المنطلق هو نفسه سؤال الراهنية ،لكن قبل هذا،ماذا يعني سؤال الراهنية هنا ؟،ما هي وظيفة هذا السؤال وهو باقترانه مع سؤال الإمكانيات المعاصرة في دراسة النص القرآني ؟ .

إنَّ سؤال الراهنية لم يرد ضمن القراءات المعاصرة في اشتغالها بالنص القرآني ،و نحن هنا كان توظيفنا لهذا السؤال إنما فقط من منطلق بلورة طبيعة و خصوصية هذه القراءات باعتبارها كإمكانيات تؤسس لقيام دراسة حول النص القرآني ، فالراهنية في هذا المقام إنما نشير بها إلى ذلك الفضاء العلمي الذي نتج عن علوم اللسانيات والأنثربولوجيا و التحليل النقدي التاريخي الذي نشأ بفضل تلك الجهود الفكرية المعاصرة ، و بشكل خاص تلك التي اشتغلت على " النَّص " من حيث كونه يشمل على بنية نظامية لغوية ، و كل هذه التحديدات إنما كانت من وراء ما توصلت إليه العلوم المعاصرة ، في حين نجد أن مثلا الطرح الذي استحدثه أركون قد ارتبط ارتباطا وثيقا بهذه المعطيات ، و على هذا الأساس فان هذا الطرح ما هو في الأساس إلاّ طرح راهني ، كما يمكن اعتباره كمؤشر من ضمن المؤشرات التي توحي لنا بأنَ هناك إمكانيات معاصرة الطرح لمسألة "النص القرآني" " فأفكاره ترتبط ارتباطا وثيقا بهذا الفضاء المعرفي الذي يعتبر تصورات اللغوي " دي سوسير حول اللغة بمثابة ثورة منهجية كفيلة بتقديم المفاهيم و الأدوات اللازمة لدراسة النص "[2]، من هذا المنطلق جاء توظيفنا لسؤال الراهنية في سياق الحديث عن سؤال الإمكانيات المعاصرة ، هذا من جهة و من جهة أخرى فان سؤال الراهنية لا يستوقفنا

[1] علي حرب ، نقد النصّ ، المرجع نفسه ، ص 85 .

[2] مزي عبد القادر ، النص القرآني بين التفسير و التأويل ، مرجع سابق ، ص 265 .

بالضرورة على معطيات الدرس الفلسفي المعاصر في جميع مستوياته ، بل لربما نجده أيضا قد يحيلنا إلى طبيعة تلك الممارسة النقدية في الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية المعاصرة .

إن الوظيفة التي قد يحيلنا إليها سؤال الراهنية هي كونه يمتاز بتلك التشكيلة المفاهيمية المتعددة الصياغات، وحتى المستويات التي قد تتعذّر عن الفهم و الصياغة للإشكاليات في تلك التصورات التقليدية المنشغلة بحقل الدراسة في النص القرآني ،هذا الامتياز الذي تشكل مع سؤال الراهنية لربما يعكس لنا في الوقت نفسه عن شروط الإمكانية المعاصرة حول قراءة و دراسة النص القرآني .

فالحديث عن سؤال " هل هناك إمكانيات معاصرة في قراءة النص القرآني ؟ في الحقيقة سؤال ليس حديث النشأة ، ذلك لأن الارتباط الوثيق بخصوصية هذا النص سنجده قد يتجاوز الفترة المعاصرة ، و لكن ما يتميز به هذا السؤال هو الصيغ المختلفة التي يأخذها مع كل فترة من الزمن بالإضافة إلى الاختلاف المتمايز على مستوى الطرح ، و كذلك الآليات المعتمدة ، فهنا " سؤال الإمكانيات المعاصرة حول دراسة النص القرآني قد ترتبط بشكل مباشر مع زمنية و تاريخية خروج هذا النص ، و ربما نجد أيضا أن فهم هذه الإمكانيات لم تكن على مستوى واحد من الاستيعاب ، فكل لحظة إلاّ ولها خصوصياتها و مميزاتها ، و هنا نجد أن التحليل المعاصر في ممارسة عملية إعادة فهم النص القرآني لم تكن تهدف بالضرورة إلى نقض أو دحض الطروحات التقليدية إزاء النص القرآني ، بقدر ما جاءت لتؤكد على حقيقتها التي تمظهرت بها ، و بالخصوص التأكيد على طبيعة هذه الممارسة ، انطلاقا من هذه الإشارة التوضيحية سنكون أمام غاية أخرى كانت و إلى غاية هذه اللحظة تشكل أهم معطى توصلت إليه جلّ هذه القراءات المعاصرة في دراستها للنص القرآني ، وهو معطى النقد التاريخي ، يشير أركون بخصوص هذا المعطى فيقول : " كان الفقهاء المؤسسون للمدارس قد تمثلوا التاريخية ضمنيا بواسطة الجهود التي بذلوها في التأمل و البحث و استنباط الأحكام ، أقصد تمثلوها بمثابة انصهار و اتحاد في التجربة البشرية بين الوجود و الكائن المحسوس ، و لكنهم لا يستطيعون بواسطة مقولاتهم العقلية و مواقفهم التيولوجية التفكير بهذه

التاريخية بصفتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشري "[1]، فهذا التصريح الذي يقرّ بأن هناك إمكانيات قيام دراسة حول النص القرآني جاءت لتؤكد بأسبقية الدراسة النقدية التاريخية في جميع فترات تشكل هذه المنظومة الفكرية العربية الإسلامية ، إلاّ أن الاختلاف قد نلتمسه بين القراءات المعاصرة و نظيرتها الكلاسيكية ما هو إلاّ اختلاف على مستوى المنهج أو الآلية المستخدمة في القراءة من جهة ، و من جهة أخرى كذلك على مستوى درجة الاستيعاب لنمط و طبيعة هذه الممارسة النقدية التاريخية .

يبقى سؤال الإمكانيات المعاصرة في قراءة النص القرآني سؤال محوري قد يتحدد معالمه مع الكثير من المحاولات الفكرية التي ظهرت على الساحة الفلسفية العربية المعاصرة ، طبعا هنا الفترة المعاصرة تبقى فقط كفترة استوقفتنا من بين ضمن الكثير من الفترات التاريخية التي شهدتها المنظومة العربية الإسلامية ، و لعلّ هذا ما سنقوم بتحليله في العنصر الموالي ، و ضمن تقديم بعض النماذج المعاصرة التي اشتغلت حول محاولة تأسيس قراءة معاصرة للنص القرآني .

[1] أركون محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، 91 .

المبحث الثالث:

نماذج معاصرة في دراسة النص القرآني

إنَّ البدء في تقديم بعض النماذج المعاصرة التي اشتغلت على دراسة النص القرآني ليس بالأمر السهل، و خاصة عندما نكون أمام محاولات أقل ما يمكن أن تتسم به هو جرأتها النقدية على إعادة فتح الأطر المعرفية الأكثر حساسة على مستوى المنظومة الفكرية الإسلامية ، فمثل هذا الموقف المتخذ إزاء النص القرآني قد تبلور بشكل خاص مع تلك العلاقة التفاعلية التي تنامت و تشكلت في ظروف خاصة ، هذه العلاقة التفاعلية التي كانت بين هذا النص باعتباره المصدر الأولي و المؤطر الأساسي الذي ترتكز عليه الذهنية العربية الإسلامية ، و بين مستجدات الواقع المعاصر و لاسيما بخصوص تلك المفاهيم المعاصرة التي تعاملت مع قضايا الإنسان و المجتمع بطريقة علمية موضوعية و نقدية.

إنّ استعراضنا لبعض النماذج المعاصرة في هذا الصدد التي ركّزت اهتماماتها حول "النّص القرآني" لابد و أن يتمّ بتحديد زماني ،و خاصة عندما نجد أن مختلف هذه المحاولات الفكرية قد برزت خلال فترة القرن التاسع عشر،ومن أجل فهم خصوصيات هذه المرحلة و مجمل ما جاء فيها ،كان لابد من الإشارة إلى تلك الدراسات التي ظهرت خلال تلك الفترة ،بالإضافة إلى تبيان طبيعة المناخ الفكري السائد آنذاك .

إنّ هذه النماذج قد أولت اهتماما كبير على الأخذ بمعطيات الدرس المعاصر ، فبدأت بالعمل على توظيف هذه المعطيات ، و تبيئة* المفاهيم المعاصرة على حدّ تعبير الجابري التي اكتسحت الساحة الثقافية و الفكرية في تلك الفترة ، و العمل على توظيفها في حقل معرفي غير حقلها الأصلي ، و في قالب غير قالبها الأصلاني ، يشير في هذا الصدد محمد أركون : " أقصد أنها كانت متأثرة بالمناقشات التي دارت آنذاك بين علماء الألسنيات والدلالات السميائية ، و النقد الأدبي ، و علماء الاجتماع ، و الأنثربولوجيا و المؤرخين ، و لكي نفهم تلك

*تبيئة : هي عملية نقل المفهوم أو بعض المفاهيم التي ظهرت في بيئة معرفية خاصة و العمل على نقلها إلى بيئة أخرى ، مع مراعاة لبعض الجوانب أثناء الاشتغال عليها ، و هكذا قام العدد من المفكرين المعاصرين العرب من القيام بعملية تبيئة المفاهيم الغربية ، و نقلها إلى حقل الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية ، راجع كتاب " الخطاب العربي المعاصر " محمد عابد الجابري ، ص 09 .

الدراسات و المناخ الذي صدرت فيه فانه ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك الصرح الفكري الغمر و الثقة العارمة السائدة آنذاك "[1]، من هذا المنطلق سنجد أن مختلف هذه النماذج المعاصرة ستربط بشكل مباشر بين إمكانية إحداث القفزة النوعية على جميع الأصعدة ، و بين ضرورة إعادة استشكال و صياغة طرق جديدة في تعاملنا و فهمنا للنص القرآني .

إنّ الدّراسات المتمركزة حول النص القرآني لاسيما العربية منها لا تزال تفتقر إلى الكثير من التوجيه و مراعاة الضبط ، ذلك لأن ما هو متوفر حاليا بصدد النص القرآني لا يمكنه أن يخرج عن نطاق الحدود المغلقة ، و بالتالي فهل يمكنها من أن تتجاوب مع معطيات الواقع الراهنية ؟ .و هل بإمكانها تغيير نمط المساءلة من الطبيعة التقليدية إلى طريقة أكثر حداثية و عصرية ؟.

لربما للإجابة عن هذا التساؤل سيكون مشروع "محمد أركون" مثالا أو أنموذجا يمكن تقديمه في هذا الموضع ، بحكم أنّه اشتغل على محاولة إعادة تأسيس وعي جديد اتجاه تعاملنا مع النص القرآني ، و لكن ما هي الحدود الابيستيمولوجية التي طرحتها القراءة المعاصرة مع محمد أركون ؟ .

مما لاشك فيه أنّ الهدف الأساسي الذي تتمحور حوله دراسة أركون هو تبيان ذلك التداخل المعرفي الذي لحق بالذهنية الإسلامية منذ البدايات الأولى من نزول آيات القرآن الكريم ، باعتبار يمثل النص الأصلي ، و بين تداخله مع ما قد تشكل خلال فترة القرن الرابع و الخامس هجري ، فهدا التداخل الذي حدده أركون إنما كان يستوقفه للحديث عن طبيعة اللغة آنذاك ، و التي اقترنت بشكل أساسي مع نزول الوحي ، و من هنا سنجد أن أركون سيولي اهتماما بالغا بطبيعة اللغة و الفكر السائدة ليس من منطلق تبيان دراستها نحويا أو بلاغيا ، بقدر ما ستكون الانطلاقة الأساسية في توظيفه لأساليب الدرس المعاصر ، و في هذا يقول : " نجد أن اللغة و الفكر

[1] محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني " كيف نفهم الإسلام اليوم " ، تر: هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 04 ، 2009 ، ص. ص 34 .35 .

آنذاك . أي لحظة انبثاق القرآن . مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش ، و أما عندما ننتقل إلى التفاسير التي أنتجت في الفترة الكلاسيكية أو السكولاستيكية أو الراهنة فإننا نجد أن المفسرين يعالجون مقولات و مبادئ وتشكيلات و تصورات ذات أصول متنوعة و مختلفة ، و هم يربطون هذه المقولات و التصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة و ذريعة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله ، و يحملونها ما لا تحتمل "[1]، إذن من هذا المنطلق كانت الدراسات اللسانية المعاصرة وحتى السميائية هي ما يشكل ركيزة الدراسة الأركونية " للنص القرآني " ، و قد تبلورت كلها بعد تقديمه للكثير من الطروحات و الفهومات المتعلقة حول العقل الإسلامي ، و ما يبين لنا هذا بشكل واضح نجد استعراضه لما يسمى ب " الإسلاميات التطبيقية "* باعتبارها تمثل اللبنة الأولى التي تبلورت في مشروعه النقدي ، ذلك لأنه فيها الآلة الفاحصة لمختلف التمظهرات و التشكلات المعرفية حول المنظومة الفكرية العربية الإسلامية ، يشير أركون بقوله: "أنها تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء ، إنها ترجّح في كل مساراتها و خططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) ، و ذلك بالمعنى الذي حدده لوي ماران بخصوص دراسته لفكر باسكال ، كما أنها ترجّح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنّب أي اختزال للمادة المدروسة "[2]، فالدرس الذي قدمه أركون عن طريق ما أسماه ب الإسلاميات التطبيقية أخذ يطرح عدّة أبعاد مما لا يدع أي مجال للشك في أية معرفة قائمة.

لا يمكن الدخول إلى مشروع محمد أركون حول قراءة النص القرآني كموضوع منفصل عن مشروع نقد العقل الإسلامي ،فضرورة مراعاة التراتبية المنهجية في الطرح أمرا قد يسهل عملية الدخول إلى موضوع قراءة القرآن ، إذن

[1] محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 17 .

* " الإسلاميات التطبيقية " : هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات ، و هذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر و مخاطره ،و المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها ... و هذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات التطبيقية أن يكون مختصا الألسنيات بشكل كامل ، و ليس فقط متطفلا على أحد أنواعها ، راجع كتاب : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ، ص 57 .

[2] محمد أركون ، المصدر نفسه ، ص 57 .

فلابد من الرجوع إلى المنطلقات التأسيسية التي توضح الطريقة المنهجية التي استطاع أن يؤسس بها قراءته حول القرآن ،و لكن فيما تتمثل هذه المنطلقات التأسيسية في مشروع أركون حول قراءة القرآن ؟ .

تعتبر الإسلاميات الكلاسيكية النقطة المبدئية في المشروع النقدي لأركون ، فقد عمل على نقد الأعمال الاستشراقية التي تشكل حول الظاهرة الإسلامية على وجه العموم من قبل الدارسين الغربيين ، ربما كانت هنا صياغة مفهوم الإسلاميات الكلاسيكية كمفهوم جديد استحدثه أركون مشيرا به إلى الاستشراق الكلاسيكي لغرض إضفاء فهما مغايرا لما كان قد ترسّخ في الوسط الإسلامي ، و على هذا الأساس جاء توظيفه لمصطلح الإسلاميات الكلاسيكية لازالت ذلك الاعتقاد السلبي " نفهم من هذا النص أن الإسلاميات الكلاسيكية هي الاستشراق في صورته الحديثة ،و هي تحيل إلى تلك المعرفة المشكلة من طرف الغرب حول الإسلام...من خلال نقد و تحقيق عدد من أهم المؤلفات الإسلامية المنسية منذ قرون حتى من طرف المسلمين أنفسهم "[1]، فهذه الإسلاميات الكلاسيكية أسست لنمط من المعرفة قد لا يخدم سوى الغاية المنشودة التي أطر لها العالم الغربي،كما سعى أركون إلى إبراز جميع الجوانب التي تقوم عليها هذه الدراسة الكلاسيكية سواء من ناحية المنهج المتبع "الفيللوجيا"*، أو من ناحية الرؤية المؤسسة على إقصاء جميع مكتسبات أو معطيات الدرس المعاصر كاللسانيات و السميائية و حتى الأنثربولوجيا " و الاعتماد على المنهجية الفيللوجية يعني التعامل مع النصوص على أنها أحادية المعنى ، ثمّ يتمّ البحث عن هذا المعنى بالعودة إلى المعنى الايتمولوجي لكل كلمة من كلمات النَص ، و في المقابل

[1] د.فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، الدار العربية للعوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2006 ، ص 96 .

*" الفيللوجيا " : هي دراسة الآثار الفكرية و الروحية دراسة تقوم على النصوص و تحقيق الوثائق فهي العلم الذي يبحث في التراث الفكري المكتوب للأمة باعتباره صورة لتطور العقل الإنساني ، و لمحاولات الروح الإنسانية للكشف عن الحقيقة ،و أن تكون للأمة نظرتها في الوجود و فلسفتها التي تعيش عليها و تصوغ على منوالها حياتها ، أنظر د عبد المنعم حنفي ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ،مرجع سابق ، ص 632 .

تبين المناهج الألسنية المعاصرة أن النَص متعدد المعاني "[1]، فنقد أركون للإسلاميات الكلاسيكية سيشمل في المقابل على تأسيس آخر و الذي سيطلق بالإسلاميات التطبيقية كما هو مبين سابقا .

إنّ هذه الإشارة التمهيدية تعتبر الفاتحة الأولى في مشروعه النقدي للعقل الإسلامي كمنظومة كلية ، كما يمكن اعتبارها بمثابة الإرهاص الأول في القيام بعملية إعداد قراءة معاصرة حول القرآن الكريم ، فما هي دواعي تأسيس هذه القراءة عند أركون ؟ ، و فيما تتمثل أهم منطلقاتها المعرفية ؟ .

ينطلق محمد أركون في دراسته للنص القرآني من تفعيله لإشكالية لطالما اعتبرها الأكثر التباسا و غموضا لدى الإنسان العربي المسلم ، إنها الإشكالية التي تنامت و ترعرعت في ذهن الوسط الإسلامي انطلاقا من عدم التفرقة بين ما يشكل "الظاهرة القرآنية" على حدّ تعبير أركون ،و بين الحدث الإسلامي ،فهذا التداخل الذي أشرنا إليه سابقا و الذي تمّ على مستوى المضامين و الوظائف المعرفية لكل منهما سيشكل هو أيضا أحد الأطراف المؤسسة في عملية بسط القراءة النقدية للعقل الإسلامي باعتباره يشمل على هاته الثنائية المعقدة ،و على هذا الأساس نجد أنّ محمد أركون سعى إلى تقديم طرحا معاصرا شمل جميع الأطر المعرفية التي احتوتها هاتين الظاهرتين ،ربما النقد الابيستيمولوجي في هذا الموضع سيجل من الطرح المعاصر الذي قدمه أركون كإمكانية للدخول إلى دراسة هاتين الظاهرتين بمثابة مقدمة لعمله " قراءات في القرآن " ، يشير في موضع بقوله: " إننا نهدف إلى دراسة مفهوم الإسلام من منظور الاستكشاف التحليلي التعددي و العابر لمختلف الاختصاصات العلمية و المستفيد منها في آن ، بمعنى أننا نريد تطبيق جميع المناهج و المصطلحات و العلوم الحديثة على دراسة الإسلام ، أو التراث العربي الإسلامي لكي نضيئه إلى أقصى حد ممكن ، و هذا هو هدفي من مشروع نقد العقل الإسلامي ، وهذا ما يتيح

[1] د.فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، المرجع نفسه ، ص ص 101 . 102 .

لنا أن نقبض بدقة على المضامين و الوظائف و الخصائص المميزة لما أدعوه بالظاهرة القرآنية و الظاهرة الإسلامية "أو الحدث القرآني و الحدث الإسلامي" "[1] .

إنّ الاستشكال الذي بلوره محمد أركون في هذا الموضع يعكس لنا عن فاعلية الطرح المعاصر مع قضايا الدراسات الإسلامية على وجه العموم ، فالمشروع هنا لا يمكن أن يفهم في بعد واحد بقد ما يطرح لنا المزيد من إمكانيات التعمّق في دراسة الظاهرة القرآنية بشكل خاص ، كما يتيح لنا أيضا معرفة العلاقة التفاعلية المترابطة التي أنتجت و تشكلت مع تاريخية الوجود الإنساني ، و لعلَ هذا ما سنجده بشكل مكثّف في أعمال أركون و خاصة عندما أشار إلى أن الغياب الموجود على مستوى الدراسات الاستشراقية و حتى العربية الإسلامية إنما هي دراسات لا تخضع للنقد التاريخي " أن المشروع النقدي الذي يؤسسه الباحث يتجه في انجازه صوب مجالات متعددة من مجال تمظهر الحدث القرآني ، انه يراوح خطاه العلمية بين الأفق المنهجي ...كما يقدم و من أجل الغرض نفسه دراسات ذات طابع سجالي ينتقد فيها الاستشراق ، و الدّراسات الإسلامية التقليدية محاولا زعزعة مفاهيمها وإزاحة تصوراتها من مجال دراسة الفكر الإسلامي ، و يقوم في مستوى ثالث بتقديم دراسات تطبيقية يحاول فيها تجريب و استثمار أكبر قدر ممكن من الوسائل المنهجية "[2]، فهذا التعدد الحاصل على مستوى التحليل والدراسة في الأساس هو ما سيفتح لأركون إمكانية تكوين خطاب جديد سواء من ناحية تشكله في المنهج المتبع ، أو من جانب المفاهيم التي قد يبلورها هذا الخطاب .

يشير هشام جعيط في دراسة له تتمحور حول "القرآن و الوحي و النبوة" بشيء من التفصيل مراعيا بذلك أهم الجوانب العلمية الحديثة و المعاصرة فيما يتعّلق بمسألة إعادة فهم هذه الظاهرة ،فقد أشار إلى ضرورة الانفتاح على

[1] محمد أركون ، نحو نقد العقل الإسلامي ، تر: هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2009 ، ص 249 .

[2] كمال عبد اللطيف ، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 1994 ، ص . ص 92 . 93 .

مختلف المستويات المعرفية الحديثة كالدراسة التاريخية و الأنثربولوجية و غيرها في مجال دراساتنا العربية المعاصرة ،كما يؤكد في هذا الموضع أيضا على أنّ منظومتنا بقدر ما تحتوي على مناهج و آليات معرفية معتمدة في دراساتها ، إلاّ أنها لا تزال غير ملمّة بمكتسبات الدرس المعاصر" و قد حاولنا في هذا الكتاب الاعتماد على المعرفة و استنباط منهج عقلاني تفهمي لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السيّر و التاريخ و الحديث ،و لا عند المسلمين المعاصرين و أكثر من ذلك إنّ المستشرقين على سعة اطلاعهم لم يأتوا ببحث يذكر في هذا الميدان ، و تبقى دراساتهم هزيلة مقارنة بفحول الفكر و التاريخ في الغرب "[1].

فالإشكاليات التي يتمّ طرحها في عصرنا الراهن هي في الحقيقة إشكاليات دائما ما تجد أجوبتها بالرجوع إلى فترات من الزمن السالفة ، مما يعكس في ذلك مدى النقص الهائل في الدراسات الإسلامية المعاصرة ، و هنا سنجد أن محمد أركون ينشد بضرورة العودة التاريخية إلى البدايات الأولى التي أنتجت هذا النط من التفكير عبر بسط الإمكانات الابيستيمولوجية المعاصرة ، و جعل الدراسة النقدية تقف أمام جميع الوثائق التاريخية و فحص مضامينها التي تشكلت في محتواها الركيزة الأساسية التي تقوم عليها المنظومة المعرفية العربية الإسلامية .

إنّ طبيعة القراءة المطروحة على مستوى النموذج الأركوني تتحدد بشكل مباشر في مدى ارتباطها بآليات الدرس المعاصر في تعدد توجهاته ، يشير في أكثر من موضع إلى هذا الحضور فيقول :" إنّ المنهج الألسني رغم غلاظته وثقل أسلوبه يمكنه أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص علاقة منغرسة منذ الطفولة ،عندها نستطيع إقامة علاقة طبيعية تمكننا من دراستها و التأمل فيها بحرية،إنَّ قراءة كهذه للقرآن تتبدى اليوم عملا شديد الأهمية و لكن للأسف فانه ينقصنا العدد الكافي من العمّال الباحثين"[2]،

[1] هشام جعيط ، في السيرة النبوية " الوحي و القرآن و النبوّة " ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 2000 ، ص 12 .

[2] محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 291 .

فالتحليل الذي يقدمه أركون أي التحليل اللغوي ، بل وحتى السيميائي يتخذه الخطوة الأولى منهجيا في عملية فحص و قراءة أي خطاب كان ، بما في ذلك الخطاب الديني . القرآني . باعتباره يرتدّ في أساسه إلى " وحدات نصية " بالمعنى اللغوي ، إذا احتوائه على اللغة و منه تشكله عبر تلك الوحدات النصية فيما يسمى بالخطاب ، وقد نأخذ هنا على سبيل المثال لا الحصر " مفهوم الوحي " ، كيف يعالج أركون ظاهرة الوحي انطلاقا من معطيات الدرس المعاصر ؟.

ينطلق أركون في دراسته لظاهرة "الوحي" من تقديم بسيط يستعرض فيه بعض من نماذج معاصرة اشتغلت على دراسة هذه الظاهرة مبينا بذلك طبيعة كل دراسة و ما تنضوي عليه من رؤى ،و كانت مثل هذه الإشارة تعبيرا عن مدى بسط القدرة الممكنة على الولوج إلى مثل هذه المواضيع بعدما كان من المستحيل الخوض فيها ، و لكن في المقابل من ذلك نجد أيضا يستدرج أهم هذه الأفكار الواردة بصدد تلك النماذج ، كيف كانت توجهاتها ؟ ، إلى أي حد استطاعت أن تؤسس في طرحها لإمكانية القراءة المعاصرة ؟،و هل فعلا أحدثت نقلة نوعية على مستوى المألوف . أي التقليدي ؟ .

يستعرض أركون نموذجه حول ظاهرة الوحي انطلاقا من هذا النموذج ، فيعمل على تقديم طرحا فينومينولوجيا يركز في أساسه على " جعل الأبعاد التاريخية و الأنثربولوجية و اللغوية لمفهوم الوحي أكثر وضوحا ، و ذلك لكي أفتح إمكانيات جديدة من أجل توضيح مكانته المعرفية "[1]، فالمكانة التي أصبح يأخذها الوحي في الوسط الإسلامي قد أصبح يشكل أحد أهم المسائل تشابكا ، نظرا للتغير الحاصل على مستوى الفهم الممارس حول هذه الظاهرة ، فمنذ وقت أصبح هناك تداخلات على مستوى الذهنية المتلقية تلعب دورا هاما في بلورة هذا المفهوم ، و لعل هذا ما أدى به إلى الانعطاف نحو ميولات لا عقلانية و لا علمية ، و السبب الأساسي في ذلك راجع إلى تلك المرويات الشفهية و الحكايات الأسطورية التي كانت تلعب دورا هاما في تبسيط هذا النوع من

[1] محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 17 .

المسائل ، و تعمل على تلقين و توصيل هذه الظاهرة للفئات الاجتماعية الأقل تثقيفا ، ربما كان هذا ما يشكل في مجمله المخيال الاجتماعي لهاته الفئة الاجتماعية " لقد تشكلت نسخةمبسّطة جدا عن تاريخ الوحي وأصبحت في متناول المؤمنين الأميين الذين لا يعرفون القراءة و الكتابة منذ أن كانت المذاهب التقليدية قد أخذت تقدم المواعظ المشكلة من مبادئ بسيطة سهلة و موجزة ، و هي مبادئ تقول للمؤمن ما الذي ينبغي الإيمان به وما الذي ينبغي نبذه ، و انتشرت هذه العقيدة التبسيطية بدءا من القرن العاشر الميلادي ، كنت قد بيّنت مدى أهمية هذه النسخة الشفهية الشعبية المقتطعة من العقيدة الأرثوذوكسية المبسّطة و الدور الذي لعبته في تشكيل الإيمان الإسلامي منذ ذلك الوقت و حتى يومنا هذا "[1]، فهذا التحديد لنمطية المعرفة حول ظاهرة الوحي في الوسط الإسلامي سيتحدد بشكل أكثر وضوحا مع السيرورة التاريخية الطويلة المدى ، عندها تترسّخ لديه المبادئ الأساسية إزاء هذه الظاهرة ، و لكن قبولها لدى الأقلية المسلمة في تلك المرحلة لا يعني أنها لقيت قبولا لدى المجموعات الأخرى المعارضة لمثل هذه الظاهرة ، و هنا نجد أن "محمد أركون" ينتقل من هذه النقطة المركزية ليؤسس بعد ذلك فهما حول طبيعة هذا الوحي انطلاقا من القرآن بحد ذاته باعتبار أن هذا الأخير إنما هو يشكل تلك النسخة التي أنزلت إلى البشر ،بلغة يمكن التلفّظ بها و بواسطة عبارات نصية يمكن قراءتها ، في حين أن هناك نسخة أزلية في اللوح المحفوظ" بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ "[2]، فمن خلال هاته الآية نجد أن أركون يقدم لنا نمطين أو مستويين من الخطاب القرآني . الوحي . أحدهما يمثل كلام الهي محفوظ في اللوح المحفوظ،و لا أحد من البشر على علم بطبيعته ، و الآخر هو وحي أوحي به من كلام ربّ العالمين إلى الناس عبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، و بالتالي مما يمكننا نحن البشر على التلفظ به و تلاوته و تلقينه ، فهذه المقاربة التي أجراها أركون في الحقيقة تعبّر عن مدى الإمكانية المبسوطة في تقديم دراسة حول هذا النص القرآني ، لكن هل هذه الإمكانية موجودة فعلا ؟ .

[1] محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، المصدر نفسه ، ص ص 17 . 18 .
[2] القرآن الكريم ، سورة البروج ، الآيتين : 21 . 22 .

يرى أركون أن هذه الإمكانيات الابيستيمولوجية لن تتوفر أبدا ما لم يتوفر هناك أساليب الاستخدام النقدي والتحليلي و التفكيكي للغة ، و على هذا الأساس فان ما نجده في الواقع هو على عكس هذا التصور ، و منه فان الباحث في علم الاجتماع و الأنثربولوجيا إذ نجده وهو بصدد دراسة موضوع من هذا القبيل سيواجه الكثير من الإشكاليات ، هي في الأساس قائمة على ما يطلق عليه أركون ب" المستحيل التفكير فيه " ، بالإضافة إلى هذا فان ظاهرة الوحي كما يشير إليها أركون في الحقيقة قد تمت بواسطة عملية تحويلية انتقل فيها الخطاب من "الله" عزّ و جلّ عبر رسول إلى البشر ، بحيث أصبح هناك تلفظا بشريا لهذا الخطاب ، مما يعني أنّه سيتعرّض للكثير من الممارسات كعملية التدوين أو الكتابة و كذا التفسير ، بل و لربما قد يتعدى الأمر ليصل إلى درجة إسقاط صفة التقديس بواسطة التلاعبات الفكرية ، و كذا الممارسات الشعائرية الطقوسية ، و هذا ما حصل بالفعل في الخطاب الديني المسيحي و اليهودي ، و لكن بقي هذا النص الديني في الوسط الإسلامي بعيدا كل البعد عن مثل هذه الممارسات ، ربما كانت الظروف السياسية و الاجتماعية و الثقافية كما يعتقد أركون سببا مباشرا في بقاء هذا النص الإسلامي بامتياز بعيدا عن الدراسة العلمية المعاصرة و عن معظم شروط الدراسة النقدية الابيستيمولوجية ، يقول أركون في هذا الموضع :" من المهم أن نبين كيف أن جميع الخطابات المشتقة من كلام الله الموحى و الهادفة إلى تفسير أوامره ووصياه و تطبيقها ، قد ساهمت في تشكيل البنى الأنثربولوجية للمخيال الديني ، السياسي ، الاجتماعي "[1]، إنّ هذا المخيال سيعكس عن مدى قوّة الذاكرة الجماعية للمجتمع و عن التلاحم الحاصل على مستوى العقيدة المترسّخة في الوسط الإسلامي ، انطلاقا من هذا التوضيح سنجد أن أركون يقدم نموذجه حول هذه الظاهرة . الوحي . و ذلك من خلال أشكلته ، و بسط هذا النموذج الذي تشكل عبر هذا المخيال .

[1] محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، المصدر نفسه ، ص 28 .

كما أن قضية "المجاز" هي أيضا قد تحتل مكانة أساسية في دراسة النص القرآني لدى أركون ، مبينا أن الصورة المجازية تحمل في كثير من موضع اعتقادات مهيمنة على العقل الإسلامي ، و هي في الأساس لا تزال إلى يومنا هذا تعمل على تفعيل المعاني المستنبطة من القصص القرآني ، فقضية المجاز و تركيبتها و كذا البنية السميائية هي ما سيعكس لنا عن بنية المعنى الحقيقي للنص القرآني إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أهم القضايا الكبرى التي كان يشوبها اللبس و الخلاف كقضية التجسيم مثلا ، و إذا ما نظرنا إلى قضية المجاز لدى المفسرين القدامى فإنّه يبدو لنا جليا أنهم عملوا على رفضها بشكل تام ، فالعجز على تقديم نظرية معاصرة حول المجاز في فهم الخطاب القرآني هو ما يشكل أيضا أحد أهم العوامل المؤدية إلى تراكم " المستحيل التفكير فيه " .

فالتحليل السيميائي فيما يعتقد أركون هو الذي يتيح لنا معرفة جميع الأنماط المتمظهرة على مستوى الخطاب القرآني ،بالإضافة إلى أن جميع التراكمات التي قد شهدها التراث الإسلامي منذ القرن الثاني و الثالث هجري أصبح هو أيضا يشكل ما يسمى "المقدس"باعتباره ينضوي و يخضع لنماذج من الاستشهادات القرآنية، وبالتالي فهو ما يؤهلها لأن تكون ضمن إطار ذلك المقدس ،و هنا لابد من التحليل السيميائي لمثل هذه النماذج الاستشهادية " لهذا السبب فانّ ما يدعى بأسباب النزول المستخدمة عموما كبرهان تاريخي على السياقات التي أوحيت فيها الآيات تبدو لنا مضللة أو خادعة كليا ، لماذا ؟،لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية (المدعوة بالتراث الحي) لكل فرقة إسلامية "[1]، إنّ مثل هذا التوظيف التلاعبي الذي لحق بالخطاب القرآني قد شكّل في نهاية المطاف سلسلة من السيادات التقديسية ، كما ساعدت أيضا على إحداث مزج بين ما هو قرآني أصيل ، و قراءات المستخدمين للنّص القرآني ، وذلك بالاعتماد على أشكال اسنادية ، ومن ثمّ العمل على إسقاط تفاسيرهم على النصوص القرآنية الأصلية .

[1] محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، المصدر نفسه ، ص 37 .

و إلى غاية هذه اللحظة نجد أنّ "محمد أركون" يقدم ظاهرة الوحي اعتمادا على التحليل السيميائي، مستخلصا بذلك جميع المستويات المعرفية التي قد يشمل عليها الخطاب القرآني " فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى (أو يتولد) من خلالها"[1] ، هذا على سبيل المثال لا الحصر* في مشروع محمد أركون بصدد قراءته للنّص القرآني .

يعتبر النموذج النهضوي الذي تبلور خاصة مع " مالك بن نبي " في كتابه " الظاهرة القرآنية " من بين النماذج المعرفية التي مهدت لقيام دراسة حول " القرآن الكريم " ، فما هي طبيعة هذا الطرح الذي قدمه مالك بن نبي بخصوص الظاهرة القرآنية ؟ ، و ما هي الأسس المنهجية المتبعة في ذلك ؟ ، و هل كانت لهذه الدراسة تأثيرا في قيام الدراسات المعاصرة فيما بعد بصدد " النّص القرآني " ؟ .

لقد انطلق مالك بن نبي من مسألة جدّ مهمة و هي معالجة طبيعة منهج التفسير التقليدي ، فقد اعتبره منهجا يقوم في أساسه على نوع من الدراسة هي في الأساس لا يمكن أن تشكل بالنسبة لمقتضيات العلم الحديث أي موازنة ، و بالتالي مما قد يفرض عليها نوعا من العجز على مستوى الفهم الصحيح لقضاياه ، و على هذا الأساس فمالك بن نبي في هذا الشأن يرى بأنه من الطبيعي أو من الضروري مراعاة هذه الجوانب التي قد تنامت

[1] محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، المصدر نفسه ، ص 35 .

*إنّ الدرس الابيستيمولوجي الذي قدمه " محمد أركون " بخصوص القرآن الكريم لا يمكن فهم محتواه المعرفي أو توجهاته المنهجية إلاّإذا انطلقنا من فهم أساليب الدرس الألسني و السيميائي ، و كذا من الفهم الذي تطرحه الأنثربولوجيا المعاصرة ، و هكذا فالتحليل الذي قدمه أركون في هذا الموضع لن يتأسس على بُعد واحد فقط ، لأنّه في الأساس مشروع يقوم على أشكلة مستويات مختلفة ، و كلها مترابطة فيما بينها ،بدءا بدراسة الإسلاميات الكلاسيكية ، مرورا بتأسيس علم الإسلاميات التطبيقية ، واستنتاجا في نهاية المطاف مقاربات تأسيسية منهجية في قراءة القرآن بشكل معاصر ،و نحن هنا إذ اقتصرنا في هذا العمل على دراسة ظاهرة " الوحي " عند أركون ليس فقط إلاّ استعراضا لنموذج من بين الكثير من النماذج أو المستويات المعرفية التي قام بمعالجتها ، اعتبارا منه بأنها تشكل أهم القضايا الكبرى التي لابد من أشكلتها في الخطاب القرآني ، كما أشار إلى ذلك في كتابه الأساسي " قراءات في القرآن " ، كما نجده يستعرض قضايا أخرى مثل " ظاهرة التقديس ، الحقيقة ، العنف " كمفاهيم لابد من إعادة بلورة فهم معاصر حولها ، راجع كتاب : " محمد أركون " ، قراءات في القرآن .

مع مستجدات العلم الحديث ، ليس من منطلق رفض تلك التفاسير الكلاسيكية ، بقدر ما يهدف إلى التوفيق بين ما هو مطروح على مستوى النص القرآني و بين استجابته مع مقتضيات الحياة الفكرية الحديثة ، يقول في هذا الشأن :" .... و تهم مباشرة منهج التفسير القديم كله ، ذلك التفسير القائم على الموازنة الأسلوبية معتمدا على الشعر الجاهلي بوصفه حقيقة لا تقبل الجدل ، و على أية حال فقد كان من الممكن أن تثور هذه المشكلة تبعا للتطور الجديد في الفكر الإسلامي ، و إنما بصورة أقل ثورية ، فمنهج التفسير يجب أن يتعدّل في حكمة ورويّة لكي يتفق مع مقتضيات الفكر الحديث "[1]، فهذه الدراسة التي قدمها مالك بن نبي لا تسعى بالأساس إلى إيجاد تفسيرا آخر للقرآن الكريم ، إنها دراسة تقوم بالأساس على إعادة بلورة و إصلاح ما يمكن أن نسميه بالمنهج المناسب في تعاملنا مع التفسير القديم للقرآن هذا من جهة ، و من جهة أخرى و نظرا لما قد حدث من تغيرات على مستوى الساحة الثقافية في الوسط الإسلامي ، فانّه من الضروري إعادة مراعاة هذه المتغيرات و مواكبتها بشكل عام ، كما جاء خذا المشروع الفكري بالموازاة لما قد طرأ من تحولات على المستوى المعرفي و لاسيما تلك الأعمال التي باشر بها المستشرقون الأوروبيون حول تقديم دراسة للإسلام عموما و للقرآن بشكل خاص ، " أن الأعمال الأدبية لهؤلاء المستشرقون قد بلغت في الواقع درجة خطيرة من الإشعاع لا نكاد نتصورها "[2]، فالأساس الجوهري الذي تقوم عليه دراسة مالك بن نبي حول " الظاهرة القرآنية " إنما تتجسّد في رصد الأطر المعرفية التي تشكّلت عبر ممارسات لا علمية ، مما جعل من طبيعة الموضوع المدروس يدخل في محدودية مغلقة .

ينطلق مالك بن نبي من تحديد الإشكالية المركزية التي يتمحور حول التفسير القرآني معتبرا أنها ترتد في الأساس إلى طبيعة الأفكار التي نتعامل بها إزاء فهمنا للقرآن ، باعتبار أن هذه الأفكار هي التي تحدد طبيعة المنهج المتبع في التفسير القرآني ، و على هذا الأساس فالمشكلة إنما تتحدد انطلاقا من النظر في صورة المنهج الذي يجب أن

[1] مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، تر: عبد الصبور شاهين ، دار الفكر المعاصر ، دمشق ، سوريا ، ط 04 ، 1987 ، ص 23.

[2] المرجع نفسه ، ص 54 .

يراعي عملية التفسير على ضوء ما يسمى بالتاريخية التي تحدد المعالم الحقيقية للعالم الإسلامي ، فالضرورة التي رآها مالك بن نبي في مسألة المنهج هي الباعث الأول نحو إعادة تأسيس فهم جديد للقرآن الكريم أو " الظاهرة القرآنية" على حدّ تعبيره بشكل كلي ، كما عمل أيضا على ربط إشكالية المنهج بالتطورات الاجتماعية و الثقافية الحاصلة في العالم الإسلامي و التي لربما قد تساهم إلى حدّ ما في مواقف المسلمين النخبة اتجاه الإسلام على وجه العموم ، و من ضمن الإشكاليات التي لابد من إعادة النظر فيها نجد استعراضه لقضية " الإعجاز " كمنطلق في تبيان طبيعة التعامل مع الآيات القرآنية بصورتيه المختلفتين كما هو مبيّن لدى روّاد الثقافة التقليدية ، و في المقابل مع المسلمين المثقفين بالثقافة المعاصرة .

إنّ رؤية مالك بن نبي لمسألة " الإعجاز "من داخل القرآن الكريم قد يلتبسها بعض الغموض أو حالات القصور عن الفهم ، و السبب راجع فيما يعتقد مالك بن نبي إلى أن هذه المسألة لم تخضع لأية ممارسة أو دراسة علمية في هذا المجال ، لذلك لقيت عجزا عن الفهم و الإدراك ، فمفهوم الظاهرة القرآنية الذي استنبطه مالك بن نبي من مواقع في القرآن سيجعل من قضية " الإعجاز " تقف على مستويين من التحديد ، كان أولهما يشير إلى عملية التكرار بالنّسبة لأي حدث في كثير من موضع إنما يدلّ على صحّة هذا الحدث ، أمّا المستوى الثاني قد يترتب بشكل منطقي انطلاقا من المستوى الأول باعتبار أن هذا التكرار قد يفيد امّا لغرض تبيان أمر قد حدث سابقا ، و إما أن نجد أنّ هذا الحدث السابق يؤكد على صحة ما قد يأتي لاحقا ، و هنا سنرى أن طبيعة المستوى الثاني إنما تقيم ربطا محكما بين جميع الرسالات السماوية ، و ما قد نستنتجه في هذا الموضع أن مالك بن نبي ربما سيوظف في دراسته للظاهرة القرآنية تلك العلاقة المنطقية التي تقوم على قاعدة " حكم العام ينطبق على الخاص قياسا ، و حكم الخاص ينطبق على العام استنباطا "[1]، فا المقصود هنا ب " الحكم العام " هي ما يمثل تلك الرسالات السماوية التي سبقت الرسالة المحمدية ، في حين أن " حكم الخاص " هو ما يمثل الرسالة المحمدية

[1] مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، المرجع نفسه ، ص 64 .

و منه إذا فالدراسة التي أشار إليها مالك بن نبي انطلاقا من هذه العلاقة المنطقية التي تنصّ على ضرورة دراسة الرسالة المحمدية على ضوء ما جاء في الرسالات الأخرى ، كما و تنصّ أيضا من جانب آخر على إمكانية دراسة هذه الرسالات السماوية انطلاقا من الرسالة المحمدية .

يقدم لنا مالك بن نبي مقاربات تاريخية لقضية " الإعجاز " في الديانات السماوية الثلاثة ، مبينا ذلك الاختلاف الجوهري الذي يحكم كل ديانة في هذه القضية ، فمثلا لو أشرنا إلى الديانة اليهودية و المسيحية و إلى قضية الإعجاز فيهما لوجدنا أنّه مع كل ديانة إلاّ و نجد أنه سيتخذ شكلا مغايرا ، سند مثلا في اليهودية إعجازا يكمن على مستوى " قصة موسى و عصاه " ، أمام في المسيحية فسنجده في عيسى عليه السلام و ذلك في إبراء الأكمه و الأبرص و إحياء الموتى بإذن الله ، و لكن ما يلفت النّظر في هذا الموضع هو أن هذا النوع من الإعجاز فيما يعتقد مالك بن نبي مشدود بإطار زماني محدد بحيث لا يمكن أن يتعدى حدود أو نطاق ذلك الجيل الذي شهده ، أما الإعجاز في القرآن الكريم فهو على العكس من ذلك ، يستشهد هنا مالك بن نبي على استمرارية قضية الإعجاز في الدين الإسلامي بقوله : " حتى إنّ حاجة الإسلام إلى وسائل تبليغه ستبقى ملازمة له من جيل إلى جيل ، و من جنس إلى آخر ، لا يلغيها شيء في التاريخ ، و هذا يعني أن هذا الوسائل يجب أن لا تكون مثل الأديان الأخرى مجرد توابع يتركها الدين في الطريق عبر التاريخ بعد مرحلة التبليغ "[1]، فدراسة الجانب النفسي و تحليله خلال دراسة القرآن سيشكل عتبة لابد من الوقوف عليها باعتبار أن هذه العتبة قد تستلزم الكثير من الجهد العقلي ، و خاصة المعرفة اللغوية الواسعة لجميع الوثائق التاريخية من أجل إحداث دراسة علمية شاملة واسعة لإشكاليات الكتب المقدسة ،و هنا ألا يمكن أن نلاحظ الإرهاص المبكر الذي استفعله مالك بن نبي " للظاهرة القرآنية " و الذي لربما قد يتجدد بشكل خاص مع القراءات المعاصرة ، و خاصة قراءة "محمد أركون" ،بحيث سيتحدد باتخاذ منطلقات معرفية معاصرة في مجملها ترتكز على الدراسة اللغوية الألسنية ، هذا بالرغم من

[1] مالك بن نبي ، المرجع نفسه ، ص 67 .

أن دراسة مالك بن نبي حول " الظاهرة القرآنية " هي في الأساس لم ترتقي إلى المستوى اللغوي من التحقيق والدراسة ، كما يشير هو بحذ ذاته يقول :" بيد أن تنفيذ هذه المهمة قد أظهر نقائص جهازنا الفني دون تواضع ، بل عن معرفة تامة بالقضية التي نعد تنفيذها مجرد إرشاد لما سيتلوها من دراسات نحتاج للقيام بها أن نحشد وسائلنا الفنية ووثائقنا التي لن نستطع بكل أسف أن نجمعها للقيام بهذه الدراسة "[1] .

يرى مالك بن نبي أن فحص الوثائق التاريخية ولاسيما تلك المدونات القديمة حول الإسلام عموما و على وجه الخصوص المتعلقة بالقرآن هي ما يمكن أن يفتح لنا الآفاق الجديدة لبلورة تصورات حداثية حول مفهوم " ظاهرة الوحي " ، ذلك لأن القرآن الكريم يعدّ الوثيقة الوحيدة التي لم يشوبها أي زيغ أو أي تحريف مقارنة بما شهدته "التوراة و الأناجيل" ، خصوصا و أن جانبي علم الاجتماع و علم النفس هما عاملان أساسيان بإمكانهما أن يمنحا للظاهرة القرآنية ذلك الاستحقاق الذي يكشف عن كيفية نشؤ و ظهور أهم مجريات الأحداث خصوصا في تلك الفترة التأسيسية ، هذا فيما يتعلق بالقرآن الكريم ،و لكن هناك جاني آخر أثاره مالك بن نبي في هذا الموضوع وهو حديث الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره يمثل المصدر الثاني في التشريع الإسلامي ،و هنا يشير كذلك إلى ضرورة مراعاة الفترة الزمانية التي كانت بين وفاة الرسول "صلهم" ،و بين عصر تدوين الحديث الشريف ،باعتبار أن هذه المرحلة تأخذ انتقالا على مستوى كيفية التعامل مع النص القرآني و الحديث ،و هنا نجد أن مالك بن نبي يشير إلى أن " المسافة بين وفاة الرسول و عصر تدوين الحديث كانت ذات أهمية ،إذ حدث خلالها خلط كثير و شكوك مضاعفة بين الأحاديث الصحيحة و غيرها "[2]، لكن هذا الخلط والشك الذي دار حول صحة الأحاديث ما لبث حتى استلهم المسلمون آلية الفحص و التمحيص لمجمل ما قد يرد عن الرسول من

[1] مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، المرجع نفسه ، ص 68 .

[2] مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، المرجع نفسه ، ص 107 .

أحاديث ،و إلى غاية هذه الفترة كما يعتقد مالك بن نبي ،فالظاهرة القرآنية لازالت تحتفظ بأصولها الحقيقية مما يجعل منها بالفعل ظاهرة أصيلة .

لقد كان التركيز على الاهتمام بالجانب النفسي في دراسة مالك بن نبي "للظاهرة القرآنية" أهم نقطة في استعراضه للمسار التاريخي لتشكل هذه الظاهرة ،معتبرا أنها الأساس شغلت حيزا كبيرا في القران الكريم في ذاته فكثير من الآيات القرآنية جاءت لتبين الحالة النفسانية للرسول (صلى الله عليه وسلم) ،وفي كثير من موضع على اختلاف بواعثها وأسبابها " إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار ، إذ يقول لصاحبه لا تحزن إنّ الله معنا ، فأنزل الله سكينة عليه وأيده بجنود لم تروها "[1]، فالتركيز على الجانب النفسي لحالة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في هذه الدراسة إنما جاءت قصد إعادة فحواها ، وبشكل عندما نكون أمام فهومات قد مورست بشكل من أشكال البتر أو سوء الفهم من قبل الدراسات الاستشراقية ، هذا من جانب أخر فان الجانب النفسي في دراسة مالك بن نبي هي بمثابة العامل الأساسي لفهم الظاهرة القرآنية " كان هذا الكلام الأخير الذي ختم بالنسبة للتاريخ حقيقة هذه الذات التي حاولنا تخطيط صورة نفسية ، لكي نجلو الظاهرة القرآنية "[2]، ولكي تكتمل هذه الدراسة النفسية في نظر مالك بن نبي حول الذات المحمدية ، وليبلغ بنا هنا حقيقة الظاهرة القرآنية فإنه يستوجب علينا القيام بدراسة نفسية لطبيعة مسألة الوحي في هذه الظاهرة ، فكيف تمت هذه الظاهرة ؟ وما هي طبيعة هذه الدراسة النفسية التي استعرضها مالك بن نبي ؟ .

تعتبر ظاهرة " الوحي " من أهم العناصر التي تدخل ضمن إطار " الظاهرة القرآنية " ، ذلك نظرا لما تشتمله من حقائق تاريخية ،لا بد أن دارس مهتم في هذا المجال من أن يضمنها بشيء من الدراسة الموضوعية مراع بذلك جميع الوثائق المدونة في ذلك ، كما وأنها أيضا بمثابة الخيط الهادي لمسار تكون وتشكل الظاهرة القرآنية ، فمالك بن نبي

[1] القرآن الكريم ، سورة التوبة ، الآية : 39 . 40 .
[2] مالك بن نبي ، المرجع نفسه ، ص 142 .

ينطلق في تقديمه حول ظاهرة " الوحي " انطلاقا من إحداث مقاربة بين هذا المصطلح من منظور علم النفس وبين نظيره السائد في الاعتقاد الديني ، فيرى أن هذا المفهوم لا يمكن أن يأخذ مفاهيم كالمكاشفة "intuition "*أو الوحي النفسي أو الإلهام " inspiration "* والى غير ذلك من مفاهيم علم النفس ،ذلك لأنها في الأصل ظواهر نفسية أو قمنا بملاحظتها لا نجد لها أية تطابق مع ما قد حصل مع النبي أثناء فترة نزول الوحي ، وعلى هذا الأساس فمالك بن نبي يرى بأنه لا بد من التركيز على جملة الحالات التي تنتاب الرسول وهو بصدد تلقيه الوحي ، هل هذه الحالات تعتبر طبيعية ؟ وهل هي حالات يمكن أن نلاحظ لها عوارض بصرية أو سمعية أو حتى عصبية ؟ .

قد تأخذ لحظة المكاشفة كما هو معروف في ميدان علم النفس قسطا من المعرفة ، ولكن الأمر يختلف تماما مع لحظة الوحي ،ذلك لأن المكاشفة في الأساس هي معرفة تحتمل بعض الشك والريب ، مما قد يستوجب عليها الإثبات ببرهان لإثبات هذه المعرفة ، كما أنها في الأصل لا تأتي مع عوارض نفسية فيزيولوجية ، كالشحوب على مستوى الوجه مثلا ، فهي لحظة تبدأ بمساءلة ومن ثم تتبعها إجابات مسترسلة من طبيعة معرفية لا برهانية ، فهي كفرضيات مقدمة على جملة هذه المساءلة ،و الشخص هنا في هذه الحالة سيلجأ بالضرورة إلى البحث عن برهان ليثبت مدى صدق مكاشفته ،و هنا نلاحظ مدى الاختلاف القائم بين هذه اللحظة و بين لحظة الوحي" وأما

*المكاشفة " intuition" أو " الحدس " : هي معرفة حقيقة بيّنة مهما تكن طبيعتها ، تستعمل مبدأ و مرتكزا للاستدلال النظري ، و تدور حول الأشياء و حول علاقاتها أيضا ، راجع : أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، م 02 ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط 01 ، 1996 ، ص ص 701 . 702 .

*" الإلهام " inspiration : الفرق بين الإلهام و الوحي في هذا الموضع هو أن مصدر الإلهام باطني ، و مصدر الوحي خارجي ، بل الإلهام من الكشف المعنوي ، و الوحي من الشعور ، لأنه إنما حصل بشهود الملك و سماع كلامه ، أما الإلهام فيشرق على الإنسان من غير سلطة ملك ، و ذلك بالوجه الخاص الذي للحق من كل موجود ، راجع : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج01 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1986 ، ص 131 .

النبي فقد كاملا ،مع وثوقه بأن المعرفة الموحى بها غير شخصية و طارئة و خارجة عن ذاته"[1] هذا من جهة ،و من جهة أخرى نجد أنه حتى القرآن الكريم ينوّه بحقيقة حدث الوحي ،فهو ليس بعارض نفساني ،كما هو ليس بحالة داخلية قد تعرّض لها النبي " قُلْ هو نبأ عظيم ، أنتم عنه معرضون ، ما كان لي من علم بالملأ الأعلى إذْ يختصمون ، إنْ يوحى إليَّ إلاَّ أنَّما أنا نذير مبين "[2] ،و هنا سنجد أن هذا التصريح القرآني بقدر ما يعتبر إفصاحا عن حقيقة حدث الوحي ، فانه في الوقت ذاته سيكون بمثابة البرهان و المحاججة التي لربما قد يتيحها القرآن الكريم للرسول صلي الله من أن يواجه بها الخصوم .

لابد من الإشارة في هذا الموضع إلى أنّ ظاهرة الوحي في القرآن قد تأخذ عدّة مستويات و ذلك في كثير من موضع ، و نحن هنا لن نقف على جميع هذه المستويات المصرّح بها في القرآن ، و لكن الأخذ بمستوى أو مستويين كنموذج في هذه الدراسة سوف لن يكون على وجه الحصر ، بقدر ما سيكون على وجه تقديم مثال للتوضيح فقط بأهم نقاط الاختلاف بينه و بين ما قد يلتبس معه من مفاهيم علم النفس الحديث ، لكن هنا كيف حدث للنبي ذلك الاقتناع الكامل بأن هذه الظاهرة " إن هو إلاّ وحي يوحى " [3] ؟ .

للإجابة على هذا التساؤل يرى مالك بن نبي أنه لابد من الوقوف على كثير من الحالات التي انتابت الرسول صلى الله عليه وسلم قبيل نزول الوحي ، فالنقد الحديث ربما أغفل هذه الجانب الأساسي في دراسته للظاهرة القرآنية مما لزم عن ذلك خطأ في فهم هذه الظاهرة " لقد تعجل بعض النقاد حين ألموا بهذه الدلائل النفسية فعدّوها أعراضا للتشنَج ، هذا الرأي يشمل خطأ مزدوج حين يتّخذ من هذه الأعراض الخارجية مقياسا يحكم به على الظاهرة القرآنية في مجموعها "[4]، سنجد أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم لم تكن جملة العوارض التي نلتمسها

[1] مالك بن نبي ، الظاهرة القرأنية ، المرجع نفسه ، ص 144 .
[2] القرآن الكريم ، سورة ص ، الآيات : 66 . 67 . 68 . 69 . 70 .
[3] سورة النجم ، الآية : 03 .04 .
[4] مالك بن نبي ، الظاهرة القرأنية ، المرجع نفسه ، ص 153 .

في كثير من الأحيان ، و البادية على وجهه من الأشياء التي يمكن أن يبديها النبي على ذاته ، ذلك لأنه فيما يعتقد مالك بن نبي لو كانت حالة مرضية نفسية عابرة فانّ الرجل في هذا الموضع يمتلك قدرة على استخدام قواه العقلية أثناء هاته الفترة النفسية ، هذا كما لا يخفي علينا نحن أيضا أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان دائما يشكو من هذه الحالات التي تأتيه قبيل نزول الوحي ، و هكذا يمكن أن نفهم من خلال هذه الملاحظات أن الوحي إنما هو حالة خارجية تظهر في كل فترات نزول الوحي .

كما أن القرآن الكريم بحذ ذاته سيولي اهتماما بالغ الأهمية حين نجده فيما بعد يواسي نفسية الرسول ، و يقطع فيها جميع بوادر الشك و الارتياب حول ما ينتابه من عوارض غامضة ، و سيتحدد لدى الرسول صلى الله عليه وسلم طبيعة و خصائص هذه الظاهرة بالوحي في كثير من موضع يقول عزّ و جلّ :" إنّا سنلقي عليك قولا ثقيلا"[1]، و هنا سنجد إشارة واضحة تتجلى للرسول " صلهم " و تبين له القيمة التي ستأخذها فيما بعد ظاهرة الوحي ، إذا فمالك بن نبي يستعرض في دراسته حول " الظاهرة القرآنية " مشددا تركيزه على الخصائص النفسية لجميع هذه المستويات المعرفية لهذه الظاهرة ، كما لا يمكن أن يخفى علينا أيضا أن أهمية الوثيقة أو المدونة التاريخية هي أيضا يعتبرها مالك بن نبي ذات مصدر معرفي لابد من إعادة فحصها و تمحيصها لا لشيء إلاّ لأن تكون خاضعة لمنطق النقد الموضوعي ، مما يضمن لنا صحتها التاريخية .

[1] القرآن الكريم ، سورة المزمل ، الآية : 04 . 05 .

الفصل الرابع : الجابري و الطرح المعاصر للنّص القرآني .

توطئة :

المبحث الأول : مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري.

المبحث الثاني : المسألة المنهجية في فهم النّص القرآني عند الجابري .

المبحث الثالث : مقام الفهم المعاصر للنّص القرآني عند الجابري .

قراءة الجابري ....الإمكانيات و الآفاق .

إنَّ العجز الذي لحق بالفهم الإنساني في الوسط الإسلامي عن إدراكه لحقيقة محتوى النص القرآني إنما يبرز لنا عن نمط معين إزاء هذا النص وهو أنه من حيث المحتوى يشكل الصياغة الإلهية المطلقة التي لا تشوبها أي نقص كما ولا يعتريها أي لبس ، و لكن من حيث درجة الاستيعاب و الفهم الذي لحق بهذا المحتوى الإلهي هو في الأساس يحمل نوعا من النسبية أو المحدودية في الفهم ، و لعل هذا ما يعبر عن حالة القصور التي يتمركز حولها الفهم الإسلامي المعاصر اتجاه " النص القرآني "، بالإضافة إلى هذه الحالة المتعذرة عن الفهم ، فان ما يشكل في هذه اللحظة بالذات عنصر الإشكال هو طبيعة تشكل هذا الفهم إزاء النص القرآني ، و ذلك منذ البواكير والإرهاصات الأولى له ، و من هذا المنطلق فالتفاعل الذي نشأ بين الظروف الاجتماعية و الوقائع التاريخية من طرف و بين النص القرآني من جهة أخرى يعد من حيث محتواه التجربة الأولى التي لابد من إعادة مراعاتها بشيء من المعرفة النقدية الابيستيمولوجية ، ذلك لأنها أي " تلك التجربة " لو قمنا بتتبع حركيتها و طبيعة تشكلها عبر كافة مراحلها التاريخية منذ القرن السابع ، ووقوفا على جميع تمظهراتها الراهنة و إلى غاية يومنا هذا فإننا سنجدها ضمن العناصر التي تدخل في إطار ما يسمى بالتراث ، هذا بالرغم من كون منطلقاتها قد ترتد في أصلها إلى النص القرآني ، و في هذا الشأن سنجد أن الكثير من القراءات المعاصرة قد أولت اهتماماتها بشكل هائل على محاولة إعداد قراءة معاصرة للقرآن الكريم ، و في هذا يقول الدكتور محمد شحرور: " يجب أن يفهم هذا الكتاب على أنه قراءة معاصرة للذكر ، و ليس تفسيرا أو كتابا في الفقه ، و يجب أن يفهم على أن الهدف منه ليس البرهان على وجود الله أو عدم وجوده ، حيث نترك هذا الاستنتاج لعقل القارئ نفسه "[1]، و قد سميت " قراءة " أو بالجمع " قراءات "و لعل هذا ما يحيلنا بشكل مباشر إلى النظرية العلمية المعاصرة ، و بشكل خاص الانفتاح على المسألة اللغوية أو بالأحرى على دروس اللسانيات الحديثة و المعاصرة .

[1] د.محمد شحرور ، الكتاب و القرآن " قراءة معاصرة " ، الأهلي للطباعة و النشر و التوزيع ، دمشق ، سوريا ، د ط ، د س ، ص 46 .

يعتبر النموذج الذي قدمه " الجابري " من بين النماذج المعاصرة التي اشتغلت حول "النص القرآني" ، و قد شكل هذا النموذج تحولا فكريا في فكر الجابري ، بل و حتى أنه يعد انتقالا جذريا من مرحلة إلى أخرى ، لا من ناحية طريقة التعامل مع المادة المدروسة ، و لا من جانب البناء التصوري أو الشبكة المفاهيمية لطبيعة الإشكالية المطروحة على مستوى هذه الدراسة ، فالمشروع النقدي الذي اشتغل حوله " الجابري " " نقد العقل العربي " في أجزائه الأربعة قد يختلف اختلافا جوهريا عن مشروع "قراءة القرآن الكريم" ،و لكن ما يلفت النظر في هذا الموضع هو طبيعة هذا الانتقال من لحظة النقد و الممارسة النقدية الابيستيمولوجية لبنية العقل العربي إلى لحظة التأسيس لنوع من القراءة المعاصرة ،مع العلم أن الجابري كان مشروعه الفكري يتمحور حول "العقل العربي" ، فهذا التوجه ربما قد نجده من حيث المضمون غير وارد في قراءته للقرآن الكريم ، فلحظة " نقد العقل العربي " من حيث مستوى الطرح هي متمايزة بشكل تام عن لحظة " قراءة القرآن الكريم "، و هذا نظرا لما سنجده ممتثلا ضمن العناصر التي استشكلها الجابري في قراءة القرآن ، و لنا هنا في هذا الموضع أن نقدم تساؤلات كبرى ربما ستكون هي الأساس في تقييم هذه القراءة المعاصرة ، و هي كالآتي : كيف تبلور لدى الجابري مشروع دراسة النص القرآني ؟ ، ما هي الأسس المنهجية و القواعد الابيستيمولوجية التي انطلق منها ، و التي أسس بها نموذجه حول النص القرآني ؟ ، هل هناك أي تأثير متبادل بين لحظة " نقد العقل العربي " و لحظة التأسيس للقراءة المعاصرة للقرآن ؟.

المبحث الأول:

مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري

إنَّ الدَّارس لفكر محمد عابد الجابري عادة ما يلتمس تلك الرؤية النقدية التي اتسمت بها جل أعماله ،و خاصة المبكرة منها ،و يبرز لنا ذلك بشكل واضح و صريح من خلال كتابه "نحن و التراث"الذي قدم فيه أهم الإشكاليات الرئيسية الكبرى التي سنجدها فيما بعد . أي الأعمال التي جاءت بعد هذا الكتاب . تشكل اللبنة الأولى في تحديد مساره الفكري ،كما و لا يخفى علينا أيضا أنه قدم الكثير من الطروحات و القضايا على شكل قراءات نقدية مؤسسة على أبعاد ابيستيمولوجية قد تصل إلى مستوى غير محدود لا من جانب الموضوع المدروس و لا حتى من جانب الرؤية أو التصور الذي شكله في معظم هاته القراءات ،و غني عن التعريف بالمشروع النقدي الذي لحق ب"نحن و التراث"، و الذي جاء على شكل رباعية نقدية "نقد العقل العربي" *، الذي هو بحد ذاته يعتبر انعكاسا لتصورات أو ربما لأوضاع عاشتها القومية العربية خلال فترة زمنية اختل فيها النظام السياسي والثقافي و حتى الاجتماعي ، فصار يعاني من أزمات قد انعكست بشكل أكبر على الجانب المعرفي ، ربما ستغدو هاته المرحلة ضمن هذا المشروع النقدي هي الأخرى أحد أهم المراحل الفكرية في حياة الجابري ، و ذلك عندما نكون أمام اللحظة المتأخرة من المسيرة الفكرية لديه ، و نحن في هذا الموضع قد وضعنا هذا التحديد أو هذا التقسيم على مستوى فكر الجابري إنما فقط لاستكناه طبيعة كل لحظة ، و معرفة أهم التحولات التي تبلورت إزاء كل مرحلة فكرية مع تبيان مدى التأثير المتبادل بينها ، إذن و نحن بصدد دراسة المرحلة المتأخرة من فكر الجابري و التي أخذت توجها مختلفا بشكل جدري ، أصبح هنالك ثلاثة محطات كبرى في فكر الجابري ، و هي في

*" نقد العقل العربي" :(1980 . 1990) هو عبارة عن أطروحة نقدية مركبة من أربعة أجزاء،انشغل الجابري بتأسيسها فكان الجزء الأول منها عام " 1984 " بعنوان " تكوين العقل العربي "،و الجزء الثاني سنة " 1986 " بعنوان "بنية العقل العربي" ، أما الجزء الثالث الذي جاء بعنوان " العقل الأخلاقي العربي " فقد صدر عام " 1990 " ، و خلال نفس السنة صدر الجزء الرابع بعنوان " العقل السياسي العربي عام " 1990 " ، وهو مشروع عمل الجابري على تأسيسه انطلاقا من الإمكانية التي يراها في الممارسة النقدية و آلياتها الابيستيمولوجية لإعادة قراءة التراث العربي ، وهو بذلك يطرح مسألة كيفية التعامل مع هذا التراث ووفق أي منهجية نقدية ملائمة في ذلك الطرح . راجع : د. كمال عبد اللطيف ، الفكر الفلسفي في المغرب " قراءات في أعمال العروي و الجابري " مرجع سابق ، ص . ص 69. 70 .

الأساس قد تكون ظاهريا مختلفة من حيث طبيعة الموضوع ، و لكن من حيث طريقة الطرح المنهجي و المعالجة ربما هي العامل الوحيد أو القاسم المشترك بين هذه المحطات الفكرية .

فمن المعروف أن أي مشروع أو أية دراسة حول أي موضوع مهما كانت قيمته المعرفية أو طبيعته لن يقوم إلا على أسس و منطلقات ،ربما قد تكون متعددة التوجهات ،و ربما قد تكون ذات منطلق واحد و هذا أمر لا يمكننا إبطاله ،غير أن ما قد يثير فينا لحظة التساؤل إزاء هذه اللحظات الفكرية لدى الجابري هو هذا التحول والانتقال من موضوع لآخر ،أو حتى إن قلنا من مجال إلى مجال آخر لكي يتسع مجال تصورنا لهذا التحول والانتقال ،و هنا لابد من طرح إشكالية ستكون بمثابة الإمكانية المنهجية التي قد تمنح لنا بوادر الفهم للدخول إلى طبيعة هذا التحول و الانتقال ، و خاصة عندما نقف على الجابري المتأخر و هي لحظة "مدخل إلى القرآن الكريم" ،و ليكن هذا السؤال على الصيغة التالية : كيف تشكل لدى الجابري مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني ؟ ، هل هناك تأثيرات متبادلة بين مشروع "نقد العقل العربي" و بين مشروع"دراسة النص القرآني" ؟ .

إن المرحلة المتأخرة في فكر الجابري قد أحدثت تحولا جذريا على مستوى طبيعة الموضوع ، و حتى على صعيد الإشكالية العامة التي بلورها في طرحه لموضوع " النص القرآني " ، و لكن هنا لابد و أن نبحث عن خلفيات هذا التوجه ، و عن منطلقاته المعرفية فيما إذا كانت مجرد قراءات جاءت على أثر الخطى التي رسم معالمها في مشروعه النقدي " نقد العقل العربي " ،أم أنها قراءة ذات توجه مستحدث في فكر الجابري ،ربما في بداية الأمر يمكن لدارس فكر الجابري أن يعتبر هذا المشروع "مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني" قد تشكل لديه عبر تراتبية منهجية في الطرح لكثير من الإشكاليات التي يعتبرها بحد ذاته الجابري مترابطة و متسلسلة الواحدة في طرحها تستفعل طرح الأخرى ،و حتى أننا حينما نقف على لحظة الجابري المبكرة و هي لحظة "نحن و التراث" فان المسألة المنهجية المطروحة في هذه اللحظة هي إشكالية التراث و الدراسة النقدية الابيستيمولوجية لهذا التراث ،و هذا ما يعني أنه أي الجابري سيؤسس بشكل عام لعدة أبعاد مختلفة انطلاقا من الإشكالية التي يرى فيه المبدأ المنهجي

والمرتكز الأساسي في دراسة التراث العربي الإسلامي ، و هنا سنجد عبر هاته المرحلة المبكرة أن الجابري استشكل سؤال النقد المعاصر ، و سيكون لهدا الاستشكال تأثيره فيما بعد و خاصة أثناء لحظة "نقد العقل العربي" ، إذا هنا طبيعة المرحلة المبكرة هي تأسيسا للروح النقدية ،أما حينما ننتقل للحظة " نقد العقل العربي " فإن سؤال النقد و مشروعيته سيجد الطريق مباشرة إلى عدة مستويات "سياسيا ، أخلاقيا" ،و حتى من حيث البنى التأسيسية التي يقوم عليها العقل العربي " ، يشير في هذا الموضع الجابري إلى :" و إن ما يهمنا فيها جميعا طريقة التفكير التي تنتجها ،أي الفعل العقلي اللاشعوري الذي يؤسسها... أما نقد طريقة الإنتاج النظري ،أي "الفعل العقلي" فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية و يمهد الطريق بالتالي لقيام قراءة علمية واعية "[1]، إن هذا التحديد الذي باشر به الجابري في المرحلة الأولى و المبكرة ربما هي في الأصل ترمي إلى أن هناك مشروع فكري نقدي سيأخذ الانطلاقة التأسيسية من لحظة "نحن و التراث" ، فهذا التداخل بين المرحلة المبكرة " لحظة التأسيس لإشكالية المنهج في التراث " و بين لحظة " نقد العقل العربي " في فكر الجابري سيضع لنا رهانا أمام المرحلة المتأخرة و هي لحظة " مدخل إلى القرآن الكريم " في شقيه ، إذا ما طبيعة هذا الرهان ؟ ، و ما هي دواعي تشكل هذه اللحظة و المتمثلة في بسط مشروع قراءة معاصرة للقرآن الكريم ؟ .

إن مشروع المرحلة المتأخرة من فكر الجابري لم يكن وليد من لا شيء أو نتيجة ظروف غامضة ، ذلك ما يمكن أن نستشفه من خلال أعماله الأخرى أو السابقة على هذه المرحلة ، فما دام هناك توجها نحو موضوع خاص فلابد كذلك و أن تكون هناك تحديدات منهجية تارة و تارة أخرى استجابة لكثير من الظروف التي عاشها الفكر العربي الإسلامي و لفترة زمنية أكسبتها عدة و تكوينا في ذلك و لفهم حيثيات هذه المرحلة في فكر الجابري لابد و أن تكون الانطلاقة من الأعمال الأخرى في مسيرته الفكرية ، ليس من منطلق استخلاص ذلك الترابط أو التسلسل على مستوى الموضوع ، بقدر ما يعني دراسة و فهم طبيعة الإشكالية المنهجية التي بلورها في أعماله

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر سابق ، ص 20 .

المتقدمة ، و منه فان مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني في نظر الجابري هو بحد ذاته سيعلن عنه منذ بدايته بحيث لا يمكن أن نفهم منه على أنه مشروع قد تبلور و تشكل عبر ذلك الترابط التسلسلي بين لحظة "نقد العقل العربي" و هذه اللحظة المتأخرة ،يشير الجابري في تقديم لكتابه " مدخل إلى القرآن الكريم " إلى هذه النقطة يقول: "الأمر المؤكد عندي هو أنني أطرق بابا آخر، و أنني الآن بعد الخلاص من أجزاء "نقد العقل العربي" الأربعة . أجد نفسي أقدر على التعامل مع مفاتيح هذا الباب مني لو فعلت ذلك قبل ، و مع ذلك فان هذا لا يعني أنني أنظر إلى هذا الكتاب كتتويج لسلسلة لسبب بسيط هو أنه لم يخطر ببالي يوما أني أتحرك عبر حلقات سلسلة ما"[1]، فهذا التأكيد من قبل الجابري سيوضح لنا بشكل مبدئي المجال المعرفي *لهذا المشروع ،و لكن لابد من توضيح في هذا الموضع وهو أن مشروع "نقد العقل العربي" سيمثل لحظة أساسية في هذا المشروع المتأخر ، كيف ذلك ؟ .

إن تصريح الجابري هذا سيشمل على تحديد أو بالأحرى على توجيه منهجي وهو ما يدل على أنه اكتسب ترسانة نقدية موضوعية أحيانا بشكل عام ،و ربما حتى طريقة التعامل مع المفاهيم في الفكر العربي المعاصر ،و لعل هذا ما أكسبه نوعا من الثقة في التعامل مع مشروع قراءة النص القرآني .هذا من جهة ، و من جهة أخرى كذلك نجد أن تصريحا آخرا مماثلا قد ورد في بداية كتابه " بنية العقل العربي " و لكنه تصريح ضمني غير مباشر ، فحينما نجد أن الجابري يقف على تحليل النظم المعرفية الثلاثة ، إنما هو في الأساس ترميز أو إشارة إلى بوادر إمكانية تأسيس قراءة معاصرة للنص القرآني ، يقول :" و الخطوة التالية التي تنتظرنا هي تحليل هذه النظم المعرفية الثلاثة " البيان البرهان و العرفان " ،و فحص آلياتها و مفاهيمها و رؤاها و علاقة بعضها ببعض ، مما يشكل البنية

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، ج 01 ، " في التعريف بالقرآن " ،مصدر سابق ،ص 13 .

*قد استعملنا هنا " المجال المعرفي " للدلالة أو للإشارة فقط إلى ذلك التوجه العام الذي سيأخذه هذا المشروع المتأخر في فكر الجابري ، كما جاءت لتوضح ذلك التأثير الذي ربما قد يلتمسه الباحث في فكر الجابري بين لحظة " نقد العقل العربي " و لحظة " مدخل إلى القرآن الكريم " ، إذا ف"المجال المعرفي" في هذا الموضع سيكون بمثابة المؤشر المحدد لحيثيات تشكل هذا المروع المتأخر لدى الجابري ، سواء كان ذلك من جانب التأثر أو التأثير الذي قد يحدث بين اللحظتين الأساسيتين في فكر الجابري .

الداخلية للعقل العربي .كما تكون في عصر التدوين و كما استمر إلى اليوم"[1]، باعتبار أن هذه النظم الثلاثة التي استشكلها الجابري في هذا الموضع ستستفعل فيما بعد و ضمن مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني و في قضية "مسار الكون و التكوين" على وجه التحديد ،و التي عرض الجابري بصددها طبيعة الظاهرة القرآنية،لكن ما الرابط المنهجي القائم بين النظم المعرفية المحددة في كتاب "بنية العقل العربي" و بين دراسة طبيعة " الظاهرة القرآنية " في مدخل إلى القرآن الكريم " ؟ .

يشير الجابري بصدد دراسة " الظاهرة القرآنية " إلى تلك التصورات التي تشكلت إزاء النص القرآني عبر كافة لحظاتها التاريخية،وهو بهذا لن يقف فقط على النص القرآني و انطلاقا من الآيات القرآنية لوحدها،بل سنجده كذلك يولي اهتماما كبيرا بتلك التشكلات و المواقف الفكرية التي ظهرت عبر المراحل التاريخية بداية منذ عصر التدوين و إلى غاية يومنا هذا يقول الجابري : " و نحن نقصد " بالظاهرة القرآنية " ليس فقط " القرآن " كما يتحدث عن نفسه في الآيات التي ذكرنا قبل، بل يندرج فيها أيضا مختلف الموضوعات التي تطرق إليها المسلمون، و أنواع الفهم و التصورات " العالمة " التي شيدوها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه و مقاصده "[2]، إن هذا المفهوم الذي قدمه الجابري حول طبيعة " الظاهرة القرآنية " يشمل على تحديد مهم وهو الالتفاتة إلى لحظة تشكل تلك الفهومات و التصورات التي أسسها المسلمون لأنفسهم في وقت ما ، و النظر في طبيعة السؤال المطروح إزاء هذه التصورات ، و ربما هذا ما يشكل في طبيعته البنية الداخلية التي يتميز بها الفكر العربي الإسلامي المعاصر ، و خاصة نظرته إلى " القرآن الكريم " ،إذن فهذا الطرح التقريبي للجابري لم يكن توظيفنا له بغية إحداث نوعا من رد الفرع إلى الأصل،أو إلى إبراز تلك النبرة التسلسلية في أعمال الجابري ،بقدر ما جاء هذا التوظيف عبارة عن استكناه الحقيقة المعرفية الكامنة من وراء مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري .

[1] الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي ، مصدر سابق ، ص 09 .

[2] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر سابق ، ص 23 .

إن مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري قد تبلور من أفق عدة أو بالأحرى من عدة مستويات،ربما لم يكن لهذا المشروع أن يظهر إلا بعد ما أسس الأرضية المفهومية والمنطلقات الفكرية التي قد تساعده للدخول في إشكالية "النص القرآني" ،و لعل التصريح الذي جاء به كما بينا سابقا يدل بشكل واضح على هذا ،كما و أن هذه الأرضية المفهومية التي أسسها يمكن اعتبارها من بين ضمن هاته الأسس من جهة،ومن جهة أخرى فان الظروف السياسية و الثقافية تعتبر أيضا انعكاسا حقيقيا لهذا التوجه إلى مثل هذه الدراسة، فكما أن الوضع السياسي و الثقافي كانا من أهم العوامل التي دفعت بالجابري إلى تأسيس مشروع "نقد العقل العربي" ،و نحن هنا نقصد بهاته الأوضاع على وجه التحديد تلك النكسة التي شهدتها القومية العربية عام 1967 * حيث يشير الجابري بقوله: " ...تماما مثلما يمكن النظر إلى كتابي نحن و التراث ، و بالتالي نقد العقل العربي بأجزائه الأربعة ،كنوع من الاستجابة لظروف " النكسة " التي عاشها العالم العربي بعد 1967 بما في ذلك حرب تشرين الأول / أكتوبر 1973 ، و ما شاع في ذلك الوقت من استبشار ب" الصحوة الإسلامية " التي رافقتها أو تجاوزتها أو حلت محلها الثورة الخمينية بإيران "[1]، إذن في هذا الإطار جاء مشروع "نقد العقل العربي" ضمن إطار تحليل لكافة مستويات هذه الذهنية العربية ، و لعل هذا ما نجده سيتبلور من جديد في مشروع المرحلة المتأخرة من فكر الجابري ، إذ نلتمس فيه أيضا نوعا من الاستجابة لبعض الظروف السياسية و الثقافية ،وخاصة بعد مرحلة من الزمن صارت فيها تأزمات سياسية لربما قد تصل إلى حد النزاع و الصراع ، يشير الجابري بصدد كتابه " مدخل إلى القرآن الكريم " إلى ظروف كانت من وراء هذا المشروع يقول:" و من هنا يمكنني القول إن التفكير في تأليف هذا الكتاب قد جاء بصورة ما نوعا من الاستجابة لظروف ما بعد أيلول/ سبتمبر 2001 "[2] فهذا التصريح الذي أكده الجابري في هذا الموضع إنما أضحى أهم منطلق كان من وراء هذا المشروع ، و لكن هذا

*" نكسة عام 1967 " : الهزيمة التي تعرضت لها الأمة العربية أمام إسرائيل في 07 أكتوبر من عام 1967 .

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر سابق ، ص 15 .

[2] المصدر نفسه ، ص 15 .

لا يعني أن هذا المشروع كان ذو أبعاد سياسية قومية عربية فقط ، بقدر ما كان سيؤسس من ورائه تجديدا على مستوى الفهم للنص القرآني ،إذن فالمسألة هي أبعد من أن تكون في مضمونها مجرد استجابة للظروف السياسية والثقافية خلال فترة زمنية ،انه في الأساس مشروع تأسيس قراءة معاصرة للنص القرآني بقدر ما تحمله هذه الصيغة "القراءة المعاصرة" من دلالة الانفتاح و التوسع على مقتضيات العصر الراهن ، سواء كان ذلك على مستوى المفاهيم و المصطلحات المعمول بها ، أو على مستوى الطرح و التحليل المعاصر .

يشير الجابري في أكثر من موضع و خاصة في أعماله المبكرة إلى ضرورة جعل " المقروء معاصرا لنفسه...وجعله معاصرا لنا ..."[1]، و نحن نعلم أن هذه الإشارة ستكون من الجانب المنهجي النقطة المركزية التي انطلق منها في العديد من أطروحاته الفكرية و لقضايا الفكر العربي المعاصر ، و لكن هل يمكن أن نستشف هذا التصريح في مشروع قراءة القرآن الكريم ؟،و إذا كان كذلك ففيما يتجلى هذا التصريح ؟.

لقد عالج الجابري مفهوم الظاهرة القرآنية و ذلك من منطلق الالتفات الى تلك الأعمال التي قدمها الكثير من الباحثين في " علوم القرآن " ، و لكن ما يمكن أن نلتمسه هنا و بصدد هاته الأعمال الكلاسيكية التقليدية هي أنها ربما قد تتقاطع في مضمونها و في مفاهيمها مع ما شكله الجابري خاصة وهو أمام تناوله لمفهوم " الظاهرة القرآنية "، ذلك في اعتقاده يمثل مفهوما معاصر بقدر ما يتيح لنا من شساعة مجال البحث فيه،فهو يطرحها من زاوية خاصة شأنها شأن تلك الدراسة المختصة بالظواهر الاجتماعية و الظواهر الثقافية و غيرها، إذن هنا سيمثل مصطلح " الظاهرة القرآنية " عند الجابري كمفهوم يوحي لنا بقدرٍ من الالتفات إلى الطرح المعاصر ، و ليس كمثل تلك الطروحات السائدة التقليدية ،و في هذا الشأن يقول:" و مع ذلك فمفهوم الظاهرة القرآنية أوسع وهو أيضا معاصرا لنا بقدر ما كان المصطلح الآخر معاصرا للقدماء هو أوسع و معاصرا لنا لأن مفهوم الظاهرة في اصطلاحنا اليوم يغطي عدة مجالات ،أعني أنه يوظف كمفهوم إجرائي ،فنحن نتحدث عن الظاهرة الطبيعية ..فإذا

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر نفسه ، ص 16 .

أردنا أن نستحضر في أذهاننا علاقة القرآن بهذه الظواهر مثلا،فان مفهوم الظاهرة القرآنية يفي بالغرض،غرضنا المعاصر لنا ،أكثر مما يفي به مفهوم "دلائل النبوة" "[1]، من هذا المنطلق فان توظيف الجابري لبعض المصطلحات المعاصرة في دراسة مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني لمما يدل على أصالته ،كما يمكن أن نلاحظ كذلك بعض التقاطعات على مستوى المراحل الفكرية للجابري ، و هذا إذا ما نظرنا إليها خاصة من جانب التوظيف اللغوي لبعض المصطلحات و المفاهيم المعاصرة سواء من خلال مرحلة الجابري المتقدم "نحن والتراث" أو من خلال مشروع " نقد العقل العربي " ، أو حتى على مستوى المرحلة المتأخرة أي ضمن " مدخل إلى القرآن الكريم " ولكن إلى ماذا يرمز هذا التوظيف بالضبط ؟ و خاصة عندما نجد حضوره المتداخل عبر كافة مراحله الفكرية .

إن عملية "تبيئة المفاهيم" كما أشار إليها الجابري في كثير من مؤلفاته لم تكن سوى عملية إجرائية ،الهدف منها هو فقط إنشاء إمكانية التعامل مع موضوعات الفكر العربي المعاصر بمرونة ، بحيث تمكننا في ذلك من إزالة

تلك الأطر "الدوغمائية"*المنغلقة أو السياجات التي فرضتها المنظومة الفكرية العربية ، فما نلاحظه عند الجابري في كثير من أعماله هو أنه يعتمد على الشبكة المفاهيمية التي لربما توحي لنا كثيرا بتلك الدراسة النقدية المعاصرة ، و التي تعرض لنا الإمكانات الابيستيمولوجية من خلال تحليلاتها و دراساتها و يبرز لنا ذلك بشكل واضح في ذلك الحضور المكثف لمفاهيم كل من "فوكو ، فرويد و باشلار.."،كما بينا ذلك سابقا ، يشير الجابري إلى طبيعة

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص . ص 24 .25 .

*" الدوغمائية " :"DOGMATISME ": كل فلسفة تقرر بعض الحقائق و تتعارض بذلك مع الريبية ، ومنه كلمة "وثوقي" dogmatique ، وهي تعني ما يتسم بسمة الوثوقية " المعتقدية " و العقاد بكل معاني هذه الكلمة في صورتها الاسمية تقال غالبا بصيغ الجمع " الوثوقيون " ، وهو لفظ استعمله أركون في الكثير من أعماله الفكرية حول نقد الفكر الإسلامي للإشارة إلى طبيعة الطرح الذي استصاغه العقل الإسلامي الكلاسيكي حول قضايا التراث الإسلامي ،باعتباره طرحا لا يقبل أي ريبية ولا أدنى شك ،بل و حتى أنه لا يمكن أن يكون موضوع دراسة نقدية علمية ،انه طرح انغلاقي حول ذاته . أنظر: أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، م 01 ، مرجع سابق ، ص .ص 295 296 .، أنظر. محمد أركون ، الأنسنة و الإسلام " مدخل تاريخي نقدي "، تر: محمود عزب ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2010 ، ص.ص 153 154 .163....

هذا التوظيف فيقول :" و هنا لابد من التأكد مرة أخرى أن ما يهمنا من هذا المفهوم و من كل المفاهيم المعاصرة الأخرى التي نستعملها في قراءتنا لتراثنا الفلسفي هو الجانب الإجرائي فيها ليس غير "[1] ، من هذا المنطلق فان هذا التوظيف الإجرائي قد حدده الجابري سابقا كعملية تدخل في إطار مشكلة طبيعة المنهج في قراءة التراث ، ولكن ما يهمنا في هذا الموضوع هو هل هذا التوظيف للمفاهيم المعاصرة وارد ضمن مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني؟ .

لم يأتي على ذكر الجابري استعماله لمفاهيم و مصطلحات معاصرة على وجه الإجرائية في مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني بشكل صريح ، و لكن هذا لا يعني أنه لم ينفتح على الطرح المعاصر في " مدخل إلى القرآن الكريم " ، فما يعكس لنا هذا الطرح هو عندما أراد أن يستفعل طريقة أخرى معاصرة في طرح السؤال إزاء النص القرآني ، و هنا سنجد أن توظيف المفاهيم المعاصرة في الدراسة ستبرز بشكل آخر ، بحيث سيأخذ طبيعة السؤال صيغة جديدة بدل من الاشتغال على المفاهيم ، يشير الجابري بقوله :" نجد أنفسنا اليوم مطالبين بتجديد طرح كثير من الأسئلة التي طرحت سابقا و فسح المجال لأسئلة أخرى قد تطرحها اهتمامات عصرنا الفكرية والمنهجية .ذلك لأنه بغير تجديد التفكير في الأسئلة القديمة و طرح أخرى جديدة لن يتأتي لنا الارتفاع بمستوى فهمنا ل" الظاهرة القرآنية " إلى الدرجة التي تجعلنا معاصرين لها ، و تجعلها معاصرة لنا ."[2]، فهذا الطرح الذي أراد الجابري أن يباشر به مشروعه حول القرآن الكريم في المرحلة المتأخرة من حياته الفكرية لم يكن وليد ظرفٍ معين ولم يتأتى له إلا من خلال الوقوف على أهم مستجدات الساحة الفكرية الراهنة و مراعاة أهم جوانب الطرح المعاصر لقضايا الإنسان و المجتمع ، فنحن في هذا الموضع إنما أشرنا إلى مثل هذه التحديدات الفكرية لمختلف لحظات الجابري المتقدمة تارة و المتأخرة تارة أخرى فإنما كان ذلك فقط لإبراز مسار تشكل وتبلور هذا المشروع المتأخر

[1] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر نفسه ، ص 09 .

[2] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 24 .

مشروع " الجابري و القراءة المعاصرة للنص القرآني" ، حتى و إن لم يكن لهذا المشروع بوادر تأسيسية قد أشار إليها الجابري في مراحله المبكرة ، إلا أن الإطار أو السياق المنهجي العام ، أو طريقة التعامل مع موضوع "النص القرآني " في هذا الموضع هي التي ستحيل بشكل غير مباشر و ضمني إلى اللحظات التأسيسية الأولى والتي هي لحظات " نحن و التراث " و " نقد العقل العربي " بأجزائه الأربعة ، و هي في الأساس لحظات تؤسس لإشكالية المنهج وطريقة التعامل النقدي مع الموضوع المدروس هذه هي الإشارات أو اللبنات الأولى المؤسسة لفكر الجابري ، و التي ستحكم طابع توجه و تعامل الجابري في تحليلاته إزاء " مدخل إلى القرآن الكريم ".

يشير الأستاذ "كمال عبد اللطيف" في قراءة له حول أعمال كل من محمد عابد الجابري و محمد أركون وبشكل خاص حول كتابين مهمين هما "نحو نقد العقل الإسلامي" لمحمد أركون و "تكوين العقل العربي" لمحمد عابد الجابري باعتبارهما كما يشير أنهما يشكلان البداية الأولى للعمل النقدي في المسار الفكري للمفكرين في إشارة للأستاذ " كمال عبد اللطيف " إلى أن مشروع " نقد العقل العربي " للجابري ينضوي على قيمة معرفية هي من حيث بعدها المعرفي و قيمتها النقدية الابيستيمولوجية أقدر على أن تطرح إمكانيات ليست فقط كما وردت بصدد استشكال الجوانب أو البنى المعرفية التي تحكم الذهنية العربية في جميع مستوياتها ، بمعنى أن الأستاذ "كمال عبد اللطيف " يعتقد أن هذا المشروع يقدم لنا إمكانيات معرفية إذا ما قمنا بتحليلات عميقة لهذا المشروع ، يقول في هذا الصدد :" في كتاب الجابري أطروحة قوية ،و هي أطروحة قابلة في نظرنا لاستثمار أوسع إنها أطروحة تهدم كثير من الأوثان ،كما تبني بغناها النظري رؤية جديدة في الكتابة عن تاريخ الفكر الإسلامي نقصد بذلك تأسيس مناطق نفوذ العقل الإسلامي في عصر التدوين ،تسمح هذه الفرضية بتجاوز التقسيمات السائدة عن تاريخ الثقافة العربية ،و تجعل عصر التدوين منطلقا لتكون آليات التفكير العربي:القياس والكشف

والبرهان. "[1]، إن هذه الإشارة التلميحية في قراءة الأستاذ "كمال عبد اللطيف"حول مشروع"نقد العقل العربي" عند الجابري على أساس أنها قراءة نقدية تمهيدية بإمكانها أن تستفعل العديد من المستويات المعرفية ،و قد أدرج في هذا الصدد مكون العقل الإسلامي ،الذي اعتبره في الأساس عقلا إنما يقوم على آليات تفكير "بيان ،برهان وعرفان" و هي كلها في الحقيقة مكونات تجد امتداداتها و تشكلاتها في صرح العقل الإسلامي بامتياز،و على هذا الأساس فإذا ما قمنا بتحليل هذه المعطيات المؤسسة في لحظة "نقد العقل العربي" ،ووقفنا على لحظة "مدخل إلى القرآن الكريم" سنجد رابطة غير مباشرة بينهما هي نفسها من حيث طريقة التعامل مع النص ، و قد تختلف جزئيا فقط من حيث طبيعة الطرح ، يقول الجابري في هذا الصدد:" ان خطابنا هنا لن يكون خطاب دعوة ولا خطابا مضادا لأية دعوة انه خطاب ينشد التعبير عن الحقيقة كما تبدت لنا من خلال موقف حيادي موضوعي من الوقائع ، و تعامل نقدي مع المصادر ، و إذا كان لابد من تقديم مثال على ما نطمح إليه هنا من الحياد الموضوعي ، و التعامل النقدي فلنقل إننا سنسلك المسلك نفسه الذي سلكناه في الأجزاء الأربعة من كتابنا نقد العقل العربي ، مع هذا الفارق :وهو أن " لكل مقام مقال " ."[2] .

من هذا المنطلق فمشروع "القراءة المعاصرة للنص القرآني" عند الجابري إنما قد نلتمس له الحضور المبكر أو البوادر والإرهاصات المبكرة له و ذلك منذ مرحلة تشكيل و تفعيل آلية النقد من داخل "العقل العربي" ،إلا أن هذا المشروع ربما كان ضمني و غير وارد بشكل مباشر ،و لكن التحليلات العميقة التي أسس لها الجابري في "نقد العقل العربي" هي في الواقع ممارسة منهجية ابيستيمولوجية عامة و ليس تخصيصا لجانب محدد أو لمستوى معين،فهي بذلك يقيم صرحا نقديا يشمل كافة المصادر المعرفية المكونة للعقل العربي من دون أي حالة استثناء كما أشار إلى ذلك "محمد أركون" ،ومنه فلا يمكن أن نفهم لحظة مشروع "النص القرآني و القراءة المعاصرة"عند

[1] د.كمال عبد اللطيف ، الفكر الفلسفي في المغرب ، " قراءات في أعمال العروي و الجابري " ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، د ط ، 2003 ، ص 75 .

[2] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 26 .

الجابري بمعزل عن لحظة مشروع "نقد العقل العربي" ،يقول:" لعل كثير من القراء الذين يتابعون أعمالنا يذكرون أننا قد حددنا لأنفسنا منذ أزيد من ربع قرن "منذ مقدمة نحن و التراث منهجا و رؤية في ما نقوم به من أبحاث في موروثنا الثقافي . من ركائز هذا المنهج / الرؤية جعل المقروء معاصرا لنفسه ،ومعاصرا لنا في الوقت نفسه ....."[1]

وفي هذه الإشارة سنجد أن التأسيس للمنهج المتبع في كافة أعمال المراحل الفكرية للجابري قد تم الإشارة إليه بشكل مسبق ، و سنكون هنا أمام إشكالية أخرى و هي طبيعة هذه المنهجية المتبعة في طرح الجابري لمشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني ، و لعل هذا ما أدرجناه في العنصر الموالي من هذا الفصل .

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 28 .

المبحث الثاني:

المسألة المنهجية في فهم النص القرآني عند الجابري

تعتبر المسألة المنهجية في أي مشروع بمثابة الدعامة و الركيزة الأساسية التي تحدد طبيعة الطرح و مسار هذا المشروع ، فلا يمكن لأي بحث أو أي مشروع أن تكون له الانطلاقة من دون وضع أسسه المنهجية التي نجدها في الغالب دوما ما تقوم على المساءلة و التقصي عن حقيقة معرفية غير واضحة ، و من ثَمَّ ربما ستأخذ المعالم المنهجية في بسط الطريقة الملائمة في التعامل مع هذه المسائل المطروحة ، و بالتالي فالمسألة المنهجية هي ما يشكل قوام أي دراسة ، أما و نحن بصدد دراسة مشروع " النص القرآني و القراءة المعاصرة " فإننا سنكون أولا و قبل كل شيء أمام تموضعات منهجية يتعين علينا معرفتها و الاطلاع على أهم خصوصياتها التي تشكلت منها ولو بشيء من قبيل الجزء لا الحصر في ذلك ، و لعلنا هذا ما قمنا بترصده في إشارتنا لبعض النماذج المعاصرة في قراءة النص القرآني ، أما و نحن بشكل خاص أمام قراءة معاصرة هي الأخرى لا تقل عن سابقيها " مشروع الجابري و القراءة المعاصرة للنص القرآني " فان الأمر قد يختلف تماما لا من ناحية كيفية بلورة هذا المشروع كما أسلفنا الذكر في العنصر السابق " مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري" ، و لا حتى من جانب المنهجية المتبعة في ذلك ، لأن هذا المشروع جاء كمرحلة انتقال من موضوع كان يعتبر الإطار المرجعي التي تحدد نمط الاشتغال الفكري للجابري ، هذا بالإضافة إلى أن مرحلة " نقد العقل العربي " عند الجابري قد حددت السمة العامة لطبيعة المنهج المتبع في الرباعية النقدية ، و لكن ضمن هذا المشروع المتأخر سنجد أنفسنا أمام محاولة استكناه حقيقة هذا المنهج المتبع في الدراسة ، و على هذا الأساس سنستعرض لهذه المحاولة انطلاقا من التساؤل الآتي: ما طبيعة المنهج المعتمد في دراسة الجابري حول القرآن الكريم ؟ ، هل هناك أية إضافة منهجية أو معرفية جديدة في هذه القراءة ؟ كيف تأسست للجابري منهجية القراءة المعاصرة للنص القرآني؟ .

غالبا ما نجد في مثل هذه التساؤلات الكبرى و التمهيدية الرجوع إلى مشروع الرباعية النقدية " نقد العقل العربي " ، خاصة و نحن بصدد دراسة مشروع المرحلة المتأخرة من فكر الجابري كما و أن هذه المرحلة جاءت بعد مرحلة "نقد العقل العربي" بشكل مباشر ، مما قد يجعل من الممكن أن تكون هنا علاقة تأثير متبادلة ، و خاصة

من الجانب المنهجي ، يشير الجابري بقوله:" تاريخنا الثقافي إذن في حاجة إلى إعادة كتابة ، لا بل إلى قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل ، و تعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدد ، و تعتمد في التصنيف البنية الداخلية و ليس المظاهر الخارجية وحدها "[1]، في هذه الإشارة يؤكد الجابري على نقطة جد مهمة و هي ضرورة الالتفات إلى البنى الداخلية المؤسسة للثقافة العربية الإسلامية ، و لعل هذا ما يضعنا أمام امتداد منهجي معرفي معاصر و يتجسد في آلية الحفر الأركيولوجي الذي يتيح لنا فيما يعتقد الجابري إلى الكشف عن البنى الداخلية التي تحكم الثقافة العربية الإسلامية ، من هذا المنطلق سنجد أن الجابري يؤسس بطريقة غير مباشرة من تحليل " لمكونات العقل العربي " ليصل به الأمر إلى رصد " بنية هذا العقل العربي " ، وهو انتقالا منهجيا مترابط من حيث الطرح ، و حتى أنه يراعي بذلك الأوليات اللازمة التي لابد من الانطلاقة منها .

أمام فيما يتعلق بلحظة " مدخل إلى القرآن الكريم " ، فالأمر هنا قد يختلف في بعض جوانبه الجزئية ، بمعنى أننا سنجد تعاملا خاصا إزاء هذا المشروع ، و خاصة عندما يكون الأمر متعلق بمسألة لطالما يعتبرها الجابري أكثر المسائل حساسة و تعقيدا ، و لكن هذا لا يمنع من أن تكون فيه جوانب تداخل فيما بين اللحظتين " نقد العقل العربي " و " مدخل إلى القرآن الكريم " من ناحية المسألة المنهجية ، و لكن كيف يمكن أن نلتمس هذا التداخل على مستوى المسألة المنهجية في هاتين اللحظتين ؟.

للإجابة على هذا السؤال لابد من ملاحظة أمرين أساسيين أو بالأحرى لابد منا الوقوف على نقطتين أساسيتين و هما أولا لابد منا مراعاة المنهج العام الذي تأسس في لحظات الجابري المبكرة أي منذ لحظة "نحن والتراث" و كذلك لحظة "نقد العقل العربي" ،باعتبارهما لحظة ترصد لنا أهم المعالم التي تحتكم إليها الثقافة العربية الإسلامية في جمع مستوياتها المعرفية ،و منه إذن فتشكل طبيعة المنهج المتبع في هذه المرحلة سيشمل على تحديد شامل و كلي في دراسات الجابري المختلفة يقول:" فان الزمن الثقافي العربي ، إذا ما نظرنا إليه ككل أي من خلال

[1] الجابري محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، مصدر سابق ص 336 .

مظهر " العام " فيه ، قد ظل هوهو منذ عصر التدوين ، يجتر نفسه و يتموج في ذات " اللحظة " حتى انتهى به الأمر إلى الركود ... إلى الجمود على "التقليد" في كافة الميادين "[1]، في حين نجده يجدد المسار المنهجي في " مدخل إلى القرآن الكريم" مشيرا بذلك إلى أنه لن تشمل النص القرآني . كنص أصلي . بقدر ما تمس تلك التصورات الفاهمة التي شكلها العلماء و المفسرين عبر عدة مراحل تاريخية ابتداء من عصر التدوين كنقطة بداية لهاته التصورات الممارسة على النص القرآني . هذا من جهة ،و من جهة أخرى فان النقطة الثانية الأساسية في هذا الموضع هي ضرورة مراعاة خصوصيات هذه الدراسة "دراسة مدخل إلى القرآن الكريم" ، و هنا سنجد أن هذه الخصوصية ستضعنا أمام منهجية جزئية خاصة بطبيعة الموضوع المدروس كما يشير الجابري في قوله:"...مع هذا الفارق :وهو أن "لكل مقام مقال"."[2]، من هذا المنطلق فان هذه الخصوصية في تعامل الجابري مع ما أسماه ب "الظاهرة القرآنية" ستحدد طبيعة توجهاته المنهجية،كما و أنها بالدرجة الأولى تستهل في مقدمتها مراعاة طبيعة اللغة كمكون أساسي للحياة الفكرية و الثقافية و حتى الاجتماعية،و كعنصر أولي لابد من الباحث الإلمام به ،فالغاية من وراء هذه المسألة اللغوية هو أن "الظاهرة القرآنية" ما دامت أنها قد مرت بمراحل متعددة،فإنها بالضرورة ستكون أمام عدة محاولات فكرية قد تكونت و تشكلت تحت ما يعرف ب "علوم القرآن"* ، إذن فلابد من مراعاة الجانب اللغوي لجل هذه المحاولات.

[1] الجابري محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، مصدر نفسه ، ص 337 .

[2] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر سابق ، ص 26 .

*"علوم القرآن": يشمل هذا المصطلح مختلف الأعمال الفكرية التي عمل العديد من المفسرين و عبر كافة العصور على بلورة فهومات حول "النص القرآني" إذا فهي تشمل جميع الأسئلة التي صاغوها ،و أوجدوا لها إجابات ظلت موضوع تداول بينهم ، ويقصدون بذلك أنواع المعارف التي تدور حول مختلف جوانب النص القرآني ،و قد ألفت في هذا الموضوع عدة أبحاث مختلفة ومتنوعة من جانب الموضوع و حتى أننا نرى أن كلها قد انضوت تحت مصطلح "علوم القرآن " أنظر: الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ،مصدر نفسه ، ص 21 .

لقد أشار الجابري في كثير من موضع إلى أن الهدف من وراء كل محاولاته الفكرية هي:" جعل المقروء معاصرا لنفسه ، و معاصرا لنا في الوقت نفسه ..."[1]، ففي هذه الإشارة يمكن أن نلتمس معالم طبيعة المنهج المتبع في دراسة " الظاهرة القرآنية " لدى الجابري ، وهي معالم قد تندرج ضمن ما أسلفنا الحديث عنه أي في إطار المنهجية العامة التي استقر عليها فكر الجابري في كامل لحظاته الفكرية ، إذ نجد وهو ينوه في العديد من الدراسات النقدية على هذه الالتفاتة ، و لكن هنا نحن أمام تجلي آخر غير تجلي " نحن و التراث " أو تجلي " نقد العقل العربي " ، فكيف إذن يمكن لهذه الآلية المنهجية العامة من أن تجد مكانة في هذا الموضع ؟ ، مع العلم أن الجابري وهو بصدد تقديمه لهذه الدراسة أو لهذا المشروع أشار إلى أن هذه اللحظة هي غير لحظة " نقد العقل العربي ".

إن هذا السؤال سيضعنا بلا شك أمام بداية لابد و أن نشير إليها ، و من ثم يمكننا أن نستنتج المكانة التي قد يأخذها هذا السؤال في " مدخل إلى القرآن الكريم " ، و لعل هذه البداية عادة ما نجدها تقف بإطلالتها على لحظة " نحن و التراث " و هي أن الجابري عمل على تقديم تعريف و تحديد شامل لما يدخل في نطاق " التراث العربي " ، و الذي سيأخذ فيما بعد عدة أشكال ، و هذا التحديد لربما في الحقيقة نجده يمثل العنصر الأهم الذي يرتكز عليه الجابري في بلورة مشروعه النقدي يقول:" ليس التراث إنتاجا تاريخيا و حسب ، إنتاجا صنعه التاريخ والمجتمع ، بل هو أيضا عطاء ذاتي إنساني لشخصيات دخلت التاريخ لأنها استطاعت أن تحرر و لو نسبيا من قيود المجتمع و التاريخ "[2]، فهذا التحديد المشار إليه من قبل الجابري سيعكس المجال الذي تدور فيه الحركة النقدية الابيستيمولوجية فيما بعد و خاصة مع "نقد العقل العربي" في أجزائه الأربعة ،و لكن ماهو التموقع الذي أخذه هذا المجال في "مدخل إلى القرآن الكريم" ؟ ،بمعنى آخر أنه ما دام الجابري قدم تحديدا لمجال تحركه النقدي في "نحن و التراث" فلابد و أن يكون هذا المجال سيحدد المسار التوجيهي في "نقد العقل العربي" ،و لكن هل لهذا المجال

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل الى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 28 .
[2] الجابري محمد عابد ، نحن و التراث ، مصدر سابق ، ص 25 .

أي أثر في حقل الدراسة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري ؟. ليس ذلك من جانب تشكل مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني، بقدر ما يرمي هذا السؤال إلى إبراز الآلية المنهجية في تحليله لموضوعات القرآن الكريم.

عادة ما نجد أن الجابري يشير إلى نقطة أساسية و هي أنه " لا يعتبر القرآن جزءا من التراث "[1]، بل إن ما يدخل ضمن قائمة التراث هي تلك الدراسات و الأعمال التي قدمها المسلمين حول "النص القرآني" ،و بالتالي فإنَ الدراسة في هذا الموضع ستتخذ طريقة خاصة و هي التعامل مع تلك الفهومات البشرية إزاء "نص" أو وثيقة إلهية ،باعتبار أن هذه الفهومات إنما تشكل في حقيقتها ذلك الإرث الفكري الذي يدخل ضمن مكونات الثقافة العربية الإسلامية ،و على هذا الأساس فان الجابري سيعمل على إخضاع هذه الفهومات لمحك الإمكانية النقدية الابيستيمولوجية يقول في هذا:" و في نفس الوقت نؤكد أيضا ما سبق أن قلناه في مناسبات سابقة من أننا لا نعتبر جميع أنواع الفهم التي شيدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن سواء كظاهرة بالمعنى الذي حددناه هنا أو كأخبار و أوامر و نواه ،هي كلها تراث "[2]، إن هذا التحديد لربما قد يتقاطع مع تحديد "نحن والتراث" في مسألة قراءة التراث ، و على هذا الأساس جاءت الآلية المنهجية في التعامل مع الموضوع لدى الجابري من مستويين كان أولهما قائم على رصد المعالم الشاملة و المتمثلة في طبيعة أو طريقة التعامل مع التراث ، و هي التي نجد لها حضورا واسعا في مرحلته الفكرية المبكرة ، إنها بذلك مرحلة وضع الأسس المنهجية في تعامله مع قضايا التراث ، أما المستوى الثاني فيكمن في مراعاته لأجزاء و خصوصيات مواضيع الثقافة العربية الإسلامية ، و من ضمنها نجد موضوع " مدخل إلى القرآن الكريم " .أمَّا ما يدخل ضمن المنهجية الجزئية في " مدخل إلى القرآن

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر سابق ، ص 27 .
[2] المصدر نفسه ، ص 27 .

الكريم " فنجد أن الجابري يقدم لنا طرح يقوم في الأساس على حد قوله "" القرآن يشرح بعضه بعضا "[1] فما طبيعة الطرح الذي سيقدمه الجابري بصدد هذا المنهج ؟ .

يميِّزُ الجابري بين لحظتين عاشهما "النص القرآني" الأولى هي لحظة القرآن الكريم كما نزل على الرسول صلى الله عليه و سلم ،أي هي تعبيرا عن ذلك الوحي الذي نزل خلال فترة زمنية قدرها ثلاثة و عشرون عاما ،و هنا سنجد أن الجابري ينظر إلى هذا النص على أساس من أن هناك حركة تفاعلية كانت قائمة بين وقائع اجتماعية وظروف تاريخية ،و بين أسباب نزول الآيات القرآنية ، بمعنى أن هذا النوع من القرآن ربما بإمكاننا فهمه انطلاقا من مراعاة بعض متغيرات الظروف الاجتماعية التي جاءت بصددها الآيات القرآنية "الوحي" أو ما يعرف ب "أسباب النزول" * ،في موسوعة علوم القرآن ،أما اللحظة الثانية ضمن تصور الجابري للقرآن هي لحظة اكتمال هذه النسخة أو هذا الوحي ،و التي جاءت بعد المرحلة الأولى ،أي وجوب النظر إلى القرآن الكريم كما هو مجموع في المصحف الشريف ،فهذا التمييز الذي قدمه الجابري إنما كان يهدف به إلى القيام بتحليل و فهم الوقائع الاجتماعية التي كانت من وراء الآيات المنزلة حسب أسباب نزولها ،هذا من جهة و من جهة أخرى فإن التعامل مع النص القرآني في نظر الجابري لا يمكن أن يتم إلا بالرجوع إلى طبيعة هذا الخطاب و محاولة فهمه ، و لعل هذا الشرط فيما يعتقد الجابري يمكن استوفائه بطريقة خاصة في تعامله مع القرآن الكريم كما بينا سابقا حول المستويين اللذين قدمهما الجابري للقرآن الكريم لفهم "الظاهرة القرآنية" في هذا الموضع يرى الجابري ضرورة الوقوف على

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل الى القرآن الكريم ، المصدر نفسه ، ص 29 .

*" أسباب النزول ": يعتبر علم أسباب النزول من المباحث الهامة في علوم القرآن التي لا يمكن الاستغناء عنها ، لأن له صلة قوية بالخطاب القرآني في جميع أغراضه ، ذلك لأن سبب النزول للآيات القرآنية إنما تعني في ذلك أن هناك حادثة قد حدثت في عصر التنزيل فجاءت الآية في تلك الموضعة لتبين المقصد الذي من وراء هذه الحادثة ، و هنا نحن استعملنا هذه العبارة في هذا الموضع للإشارة فقط إلى أن هناك بعض آيات القرآن الكريم إنما جاءت بهذا الصدد ، كما لا يعني أن كل الآيات القرآنية يمكن فهمها بالرجوع إلى أسباب النزول ، فهناك آيات قد نزلت بغير سبب مباشر أو بغير حادثة وقعت آنذاك ، و لعلنا سنجد أن الجابري في هذا الموضع سيقدم تحليلا بهذا الصدد . أنظر: الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر سابق ، ص 30 .

أهم الأحداث التاريخية التي عقبت قبيل مجيء الدعوة المحمدية ،لربما هذا الاستعراض التاريخي لمجريات الأحداث من قبل الجابري يشير بها إلى نقطة جوهرية تعكس لنا طبيعة المنهجية المتبعة في دراسة و تقصي هذه الوقائع التاريخية ،و بذلك ترتسم لنا الحدود والمعالم المنهجية في مشروع "مدخل إلى القرآن الكريم" ،فالبحث عن طبيعة هذه الوقائع التاريخية يقتضي على حسب تعبير الجابري أنه لابد و أن تكون هناك ممارسة أركيولوجية تاريخية لهذه المعطيات ،سوف لن تكون هذه الممارسة مجرد استعراض لوقائع أو حوادث تقع ضمن ما هو ماضوي ،أي اعتبارها مجرد قضايا كلاسيكية قديمة بقدر ما ستكون عاملا أساسيا في فهم الظاهرة القرآنية ،و على هذا سنجد فيما يعتقد الجابري أن من أجل فهم هذه الظاهرة القرآنية لابد من الرجوع أولا إلى فهم خطابها ، و لعل في هذه الحالة نجد أن هذا الخطاب لن يكون منفصلا عن هذه الحقائق التاريخية ، فمادام أن هناك نظام لغوي لأي خطاي فلابد و أن يكون هذا الخطاب قد نشأ تحت ظروف معينة ، و بالتالي ارتباطه بشكل مباشر مع الجانب الاجتماعي و الثقافي و في هذا يقول :" ...و هذا كله لا يمكن القيام به بالنسبة إلى القرآن من دون الرجوع إلى خطابه و بالتالي محاولة فهم هذا الخطاب، وإذا فالتعريف بالقرآن ، عندما يعتمد مبدأ " القرآن يفسر بعضه بعضا "،هو في نفس الوقت تفسيرا لنصوص من القرآن، وإذا فلابد من الوعي بمجمل القضايا التي ذكرنا "[1]، إذا فهذا التداخل الحاصل على مستوى الخطاب القرآني و الوقائع التاريخية خلال البدايات الأولى من نزول الوحي هي نقطة جد مهمة نجد أن الجابري قد ركز عليها،مما قد يضفي على منهجيته المتبعة في هذه الدراسة قدرا من الموضوعية العلمية والمعقولية[2].

يشير نصر حامد أبو زيد إلى أن إشكالية النص الديني إنما هي متعددة الجوانب و المستويات و لكن حسب رأيه فهو يرى أن هذه الإشكالية ربما قد تتلخص في عنصر مهم و أساسي ، انه مشكل غياب النظرة التاريخية

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 29 .
[2] المصدر نفسه ، ص 72 .

المرتبطة بهاته النصوص ، يقول :" البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها ، و ذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص "[1]، فالاشتغال على المفاهيم التي تعرضها لنا النصوص الدينية هي ما يشكل العائق في فهم هذه النصوص ، ذلك لأن تاريخية اللغة ستضعنا أمام رهان فهم هذه المفاهيم التي صيغت إزائها هذه النصوص ، وهكذا سنجد أن " التاريخية " كعملية ممارسة على النص هنا ستأخذ بالإطار الزماني و حتى بالفضاء الثقافي لتشكل هذه الفهومات حول "النص القرآني" خصوصا .

وفي هذا المقام نجد أيضا أن الجابري يولي اهتماما كبيرا بهذا البعد التاريخي ، و خاصة عندما أراد أن يوضع تلك العلاقة التي نلتمسها بين طبيعة الفكر و المتمثل في معهود العرب الثقافي ، انه في الأساس أي الجابري يقيم"رؤية معاصرة للدعوة المحمدية ، أعني لزمانيتها و فضائها الثقافي من جهة ، و معاصرة لنا نحن أبناء القرن الحادي والعشرين على صعيد الفهم و المعقولية ."[2]، هذه الرؤية المعاصرة للدعوة المحمدية ستقف على حدود الأخذ ب" التاريخية " كمفهوم يحيلنا بشكل مباشر إلى دراسة عدة مستويات و من ضمنها نجد ضرورة فهم هذا الخطاب وقف ما يستلزمه أو يطرحه مفهوم " التاريخية " .

إن مراجعة الجابري لمفهوم " الظاهرة القرآنية " و ذلك بالرجوع إلى الكثير من أعمال المفسرين القدامى والمنشغلين بحقل دراسة " علوم القرآن " لن يقيم بذلك سوى نوع من النظر الفاحص لاستنتاجاتهم ، و هذا مما لا يعني أنها ستعمل على دحض هاته الفهومات التي يعتبرها الجابري بمثابة الإرث الثقافي الذي تشكل في لحظة من لحظات الثقافة العربية الإسلامية ، فهي بذلك تعبر عن روح الفكر في تلك المرحلة ، بقدر ما ستكون هذه الوقفة

[1] د.نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، سينا للنشر ، القاهرة ، جمهورية مصر العربية ، ط 02 ، 1994 ، ص 120.
[2] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر سابق ، ص 72 .

عند هذه اللحظات بهدف التمكن من فهم مجريات الأحداث التاريخية ، فهي بذلك تعمل على إعادة صياغة فهم معاصر لهذه الفهومات المطروحة على مستوى الثقافة العربية الإسلامية.

إن طبيعة الدراسة التاريخية في "مدخل إلى القرآن الكريم" للجابري تعكس لنا مدى قدرته للاشتغال على المفاهيم في أقصى حدودها العلمية المعاصرة ،سنجد مثالا على ذلك وهو يقيم استنتاجات معاصرة واضحة المعالم و ذلك ببلورة مفاهيم معاصرة في تقديمه حول طبيعة العلاقات الاجتماعية التي أسست لها الدعوة المحمدية في بداياتها الأولى و خاصة في حركيتها و تفاعلها مع تلك الأطراف المعادية لها،كمفهوم "الاعتراف الدبلوماسي"*.هذا من جهة ،و من جهة أخرى نرى أن الاشتغال على النص قد يتحدد بشكل مباشر في نمط التعامل معه بواسطة المفاهيم ، هل هذا التعامل قد خرج عن إطار المفاهيم التقليدية ؟، و بالتالي شكل فهما مغايرا لما كان عليه ؟ .

لابد و أننا سنلاحظ أن الجابري وهو بصدد الاشتغال على المفاهيم كان يرمي إلى إبراز جانب منهجي مهم في هذا المشروع ، و في هذا الإطار لربما ستأخذ المفاهيم بالنص إلى أبعد مدى ممكن ، و ذلك من خلال ما يمكن أن تبلوره هذه المفاهيم من أطروحات و ما قد تستشكله من عدة قضايا ، و في هذا الشأن نجد مثلا أن الجابري وهو بصدد دراسة حول معنى و دلالة كلمة " النبي الأمي " الواردة في القرآن الكريم ، في قوله تعالى :" فآمنوا بالله و رسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله و كلمته و اتبعوه لعلكم تهتدون "[1]، ليستعرض مجمل ما جاء من تصورات وفهومات لقيتها هذه الكلمة ،و لكن سنجد أن الجابري و في توظيفه و اشتغاله حول دلالة و معنى هذه الكلمة

*جاء توظيف مصطلح " الاعتراف الدبلوماسي " في تحليل الجابري هذا للدلالة على طبيعة العلاقات التي أصبحت قائمة بين المسلمين خلال البدايات الأولى من الدعوة المحمدية ، و بشكل خاص الذين هاجروا إلى المدينة و اعتبار تجمعهم هنالك شبه دولة تكونت و هي لا تزال فتية ، و مع علاقاتهم بمضطهديهم من أهل قريش ، فقد جاء توظيف الجابري لهذا المصطلح للدلالة على طبيعة الامتيازات التي أضحى النبي عليه الصلاة و السلام يتمتع بها إزاء معارضيه ، وهو توظيف من قبيل نوع من التبسيط و الفهم المعاصر لهذه الأحداث . راجع: الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ،مصدر نفسه ، ص 68 .

[1] القرآن الكريم ، سورة الأعراف ، الآية 157 .

يقدم لنا فهما مغايرا تماما عن ذلك الذي نجده في الكثير من التفاسير القديمة يقول :" و قلت إن هذه الكلمة معربة و أن أصلها يرجع إلى لفظ "الأمم" الذي أطلقه اليهود على غيرهم ممن ليس لهم كتاب منزل، لم أكن أنطق عن الهوى ،بل كان ذلك عندي نتيجة بحث و استقصاء ترتب عليهما موقف نقدي لتلك الفكرة التي تلقيتها " لست أدري كيف و متى "، و التي تربط اسم "الأمي و المصدر الاصطناعي "الأمية"، بعدم معرفة القراءة والكتابة"[1]، فالمسألة إذن في بعض جوانبها المنهجية تكمن على مستوى المفاهيم التي تشكل هي الأخرى نوعا من الفهم البسيط في لثقافة العربية الإسلامية .

فاشتغال الجابري على المفاهيم بالدرجة الأولى في فهمه " للظاهرة القرآنية " سيفتح له المجال أمام تحقيق منهجي آخر وهو لا يقل أهمية من حيث الفاعلية في الطرح ، فهذا التحقيق المنهجي هو اعتماده على التحقيق اللغوي للمفردات الواردة في النص القرآني ، و التي لقيت اهتماما كبيرا من قبل جمهور العلماء و المفسرين المسلمين في بداية الأمر ، فمثل هذا التحقيق اللغوي يرى فيه الجابري ممارسة نقدية ابيستيمولوجية ، و بشكل خاص عندما نجده يقوم بتتبع تاريخية تكوين هذه المفردات لدى المفسرين القدامى ، لعل التحقيق اللغوي في أصل هذه المفردات لدى الجابري سيكشف عن ليونة و مرونة هذا الطرح و خاصة عندما نجد أنفسنا في مواجهة حادة مع مادة معرفية مرسخة في الثقافة العربية الإسلامية يقول الجابري:" ذلك ما يفسر كون العقل الكبل ب" الأفكار المتلقاة " لا يسأل نفسه هل تستقيم نسبة " الأمي " إلى " الأم " ؟ ، إن طرح سؤال مثل هذا بدافع الرغبة في البحث عن الحقيقة ، كان سيدفع صاحبه إلى الرجوع إلى " مقاييس اللغة " ، أعني المقاييس التي تضبط بها ألفاظ اللغة العربية من حيث من حيث ارتباط الفروع فيها بأصولها ، و سواء قبلنا بمثل هذه المقاييس من ناحية ما تقرر في " اللسانيات الحديثة " أم لا ."[2]، هكذا أصبح التحقيق اللغوي للمفردات أو لمعانيها يشكل أيضا توجها منهجيا

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر سابق ، ص 94 .
[2] المصدر نفسه ، ص 97 .

لدى مشروع الجابري المتأخر ، بالإضافة إلى هذا فان البحث عن أصل المفردات داخل أي خطاب ما يشير بالأساس إلى الانفتاح المعاصر على دروس اللسانيات ، مما يعني أن الجابري يسعى بالفعل إلى جعل قراءة هذا النص معاصرا لنا ، و ذلك بواسطة تعاملاتنا التي توحي إلى إقامة فهم معاصر لجميع قضايا الفكر العربي الإسلامي ، و انطلاقا كذلك من أساليب الدرس الفلسفي المعاصر في شتى ميادينه .

من جانب آخر نلاحظ أن الجابري يعتمد طريقة خاصة في الاستدلال على صحة الأقوال الشفهية التي كانت هي الأخرى من ضمن لائحة المكون الثقافي العربي الإسلامي ، إذ نجده لا يعمل على دحض و رفض ما جاء فيها بشكل قطعي من جهة ، و من جهة أخرى أيضا لا يقبل بتوظيفها بشكل اعتيادي ، في هذا الموضع ستشكل هذه المرويات الشفهية من بين الوثائق التاريخية التي سيعتمد عليها الجابري في تعامله المنهجي مع القرآن الكريم ، يقول:" سنعمد هذا المبدأ إذا ، و لكن من دون إقصاء الروايات التي يعتمدها " التفسير " بالمأثور اقصاءا كليا ،بل سنتعامل ايجابيا مع كل اجتهاد أو رواية نجد في القرآن ما يشهد لهما بالصحة من قريب أو بعيد"[1]، هذا التأكيد المنهجي المتتبع من قبل الجابري نجده بشكل صريح وواضح في بداية مشروع "مدخل إلى القرآن الكريم" وسنجد له توظيفا مباشرا أثناء الطرح ،و خاصة عندما نجده يستعرض لبعض المرويات الشفهية التي ظلت لحوالي فترة من زمنية ما يقارب قرن من الزمن ،و بالتالي مما قد تتعرض له من زيادة و نقصان، و على هذا الأساس سنجد أن الجابري سيعمد إلى القرآن الكريم بحد ذاته الذي يشهد لهاته المرويات الشفهية بالصدق وذلك تبعا لما هو في سياق ما قد يورد فيها ، يقول الجابري :" إننا في هذه الحالة سنجد أنفسنا أمام آيات تزكي مضامين تلك المرويات تزكية قوية مباشرة "[2]، فهذه الطريقة في التعامل مع المادة المعرفية من شأنها أن تفضي قدرا من المعقولية على مجمل التصورات التي لحقت بالنص القرآني في حقل الثقافة العربية الإسلامية .

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 28 .
[2] المصدر نفسه ، ص 107 .

إن تتبع المسار الكرونولوجي لوقائع التاريخية هي السمة البارزة على طبيعة طرح الجابري في "مدخل إلى القرآن الكريم" ، و بما أن مجمل ما جاء في القراءات المعاصرة للنص القرآني كان يهدف إلى إبراز تلك المكونات الدخيلة حول قضايا النص القرآني ، بالرغم من تعدد الآليات المعتمدة في ذلك إلا إننا نجد بشكل عام توحي لنا بمراجعة عامة لمختلف هذه المكونات الدخيلة مرورا و اعتمادا بشكل أساسي على الصورة الكرونولوجية العامة لتشكل مختلف هذه التصورات في الثقافة العربية الإسلامية ، و في هذا الشأن يقول محمد أركون:" يمكن النظر إلى تاريخ التراث . أي تراث . على أنه مجموعة متراكمة و متلاحقة من العصور و الحقب الزمنية . إن هذه القرون المتطاولة متراتبة بعضها فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية . و لا يمكن أن نتوصل إلى الطبقات العميقة . أي القرون التأسيسية الأولى مثلا إلا باختراق الطبقات السطحية و الوسطى رجوعا بالزمن إلى الوراء."[1] من هذا المنطلق سنجد أن تقسيم الحقب الزمانية الذي انشغل به الجابري في دراسته حول القرآن الكريم يستمد شرعية من خلال الوقائع التاريخية التي صاحبت كل حقبة من حقب مسيرة الدعوة المحمدية ، و لعل هذا جانب من جوانب كرونولوجية الأحداث التاريخية المطروحة على مستوى النص القرآني كمصدر لم يتعرض لأي تلف أو خلل منذ ظهوره منذ اللحظة الأولى و إلى غاية يومنا هذا .

ان وقوف الجابري في تحليلاته للوقائع و الأحداث التاريخية في دراسته " للظاهرة القرآنية" لم يتشكل ذلك من لا شيء ، طبعا كانت هناك منطلقات معرفية و منهجية في بنائه الخاص ، فما يمكن أن نلتمسه من الجانب المعرفي نجد ذلك التتبع الدقيق لمجريات الأحداث ، و تحديده الصارم لطبيعة هذه " الظاهرة القرآنية" بالنظر إلى الاسنادات التي كانت تقوم عليها جل التفاسير القديمة ، بالإضافة كذلك نجد أنه عمل على تبيان ما يثبت صحة هذه الاسنادات التاريخية بواسطة النص القرآني كمرجعية على صحة ما ورد فيها .هذا من جهة ، و من جهة

[1] أركون محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق ، ص 10 .

أخرى فإذا ما نظرنا إلى الجانب المنهجي في تعامله مع هذا المشروع فإننا سنجده لا يقل أهمية عن الجانب المعرفي فأين تكمن قيمة هذه المنهجية ؟ .

إن تتبع الأحداث و الوقائع التاريخية بشكل تسلسلي عبر فترات من الزمن ، و البحث في هذه الفترات الزمنية كان عبارة عن بسط نوع من المقارنة بين ما ورد ضمن فترة زمنية و العمل على إثبات حقيقته المعرفية التاريخية استنادا على فترات تأسيسية أخرى سابقة ، كل هذه الإجراءات المنهجية ستحيلنا إلى شكل من الممارسة الأركيولوجية " للظاهرة القرآنية " باعتبار أن هذه الممارسة ستعمل على الوقوف على مختلف طبقات تشكل الثقافة العربية الإسلامية و من ضمنها سنجد أيضا " للظاهرة القرآنية " مكانة في هذا الوسط الثقافي الإسلامي كمستوى من مستوياتها المعرفية كما بينا سابقا على حد تعبير الجابري ، يشير بصدد الممارسة الأركيولوجية في مشروعه المتأخر " مدخل إلى القرآن الكريم " :" و كما فعلنا في أجزاء " نقد العقل العربي " ، فقد فضلنا الاقتصار على " الحفر " و التحليل و الإشارة إلى ما نعتقده الحقيقة ، تاركين للقارئ مهمة التركيب ، اقتناعا منا بأن خير نتيجة يمكن أن يحصل عليها قارئ كتبنا هي تلك التي يستخلصها بنفسه ."[1]، هنا تكمن قيمة طرح الجابري في مشروع المرحلة المتأخرة ، إنها مسألة الأركيولوجيا و إمكانياتها التي بسطتها أمام محاولة الجابري بصدد النص القرآني ، كما لا يخفى علينا أيضا من جانب آخر إلمامه بالمنهج " التحليلي التاريخي "* ، و يبرز ذلك بشكل جلي وواضح في طريقة تعامل الجابري مع الموضوع ، انه رصد تحليلي تاريخي لمختلف مراحل تشكل هذه الظاهرة يقول :" ... بل من محاولة فهم المراحل التي قطعها منذ بداية نزوله حتى أصبح كما هو الآن في المصحف .إن هذا النوع من التعامل يهتم بالتعرف على كيان النص و ذلك من خلال رصد عملية نموه الداخلي من جهة ،

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 428 .

* المنهج التاريخي : هو منهج يقوم على مبدأ أساسي وهو أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار أو الحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي التي ظهرت فيه ،لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية وحدها ، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط ، ربما وجدناها خاطئة ،و لكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه ، وجدناها طبيعية و ضرورية ،أنظر:د.كميل الحاج ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي ، مرجع سابق ، ص 145 .

و من خلال تتبع الكيفية أو الكيفيات التي تم التعامل بها معه خلال مسيرته نحو اكتمال وجوده بين الناس كنص نهائي مصون عن الزيادة و النقصان ."[1] .

إذا فالقراءة الأركيولوجية الحفرية بالإضافة إلى التحليل التاريخي من ضمن المسائل المنهجية التي وقف عليها الجابري في مشروعه " مدخل إلى القرآن الكريم " هذه المسألة المنهجية هي في حقيقة الأمر مسألة قد تم التنظير لها في حقل دراسته حول " نقد العقل العربي " ، و بكيفية مختلفة إلى حد ما ، إلا أنه على العموم سنجد لها حضورا مكثفا في لحظة " مدخل إلى القرآن الكريم " ، إما بواسطة الاشتغال على المفاهيم من جهة ، و من جهة أخرى باستطلاعه على تاريخية تشكل نظام الثقافة العربية الإسلامية عبر كافة مراحلها التاريخية ، إذن فمشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري لا يمكن أن يفهم من منظور الأخذ به على مستوى واحد فقط ، ما لم نكن آخذين بعين الاعتبار كتابات و تحليلات " نقد العقل العربي " ، انه في الحقيقة يشكل ذلك الكل الذي يندرج ضمن قضايا التراث ، و بالتالي وقوفه على تحديدات منهجية شاملة لكل مستويات الموضوع ، يقول:" إننا سنسلك المسلك نفسه الذي سلكناه في الأجزاء الأربعة من كتابنا " نقد العقل العربي " ..."[2] ، من هذا المنطلق فان المسألة المنهجية في مشروع " مدخل إلى القرآن الكريم " قد تم وضع أسسها العامة ، و ستبقى فقط حدود التحليل و طرق الدراسة ترتسم مع و أثناء تقديم الموضوع ، و هنا ربما قد يتشكل أمامنا استفهاما آخر حول هذا المشروع المتأخر في فكر الجابري وهو ما التموضع الذي يمكن أن يأخذه هذا المشروع ضمن القراءات المعاصرة للنص القرآني ؟ ، أو بمعنى آخر ما هي القيمة المعرفية التي طرحتها القراءة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري ؟ ولعل هذا ما سنشير إليه في العنصر الموالي ضمن هذا الفصل .

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر سابق ، ص 20 .
[2] المصدر نفسه ، ص 26 .

المبحث الثالث:

مقام الفهم المعاصر للنّص القرآني عند الجابري

إنَّ التوجه المنهجي لمختلف القراءات المعاصرة للنص القرآني لم يكن يسعى بالأساس إلى تأسيس جديد حول تفسير القرآن الكريم ، بقدر ما جاءت لتطرح هذه المسألة من جانب آخر و بكيفية مغايرة على مستوى الفهم والاستيعاب ، لقد جاءت على شكل قراءات ، و هذا ما يوحي بأنها منفتحة في طريقة تعاملها مع الموضوع على أساليب الدرس المعاصر في مختلف جوانبه ، و هي محاولات تطرح إمكانات ابيستيمولوجية تنطلق من قاعدة أساسية و هي الدراسة النقدية لمختلف جوانب الثقافة العربية الإسلامية ، و هنا لابد و أن نشير إلى أن " النص القرآني " كنص موجود في كتاب " المصحف " لا يمكن أن يدخل في هذا المجال النقدي المعاصر ، باعتباره نص الهي المصدر ، غير أن ما يدخل ضمن إطار الدراسة النقدية المعاصرة هي مختلف الجوانب المعرفية التي تشكلت حول هذه الوثيقة النصية الأصلية ، فالفهومات و الطروحات المعرفية التي انشغل بها الكثير من العلماء و المفسرين عبر كافة مراحل التاريخ ، و تشكل ذلك المعتقد الذي يدخل في المكون الذهني لدى فئات الوسط الإسلامي هذا ما يمكن أن تشمله هذه القراءات المعاصرة ، ربما قد يختلف الطرح مع كل محاولة و لكن منهجيا فقط ، بالرجوع إلى المنطلقات الفكرية ، إلا أن الحقل المعرفي الذي تدور فيه معظم هذه القراءات تندرج ضمن أفق واحد وهو كيف يمكننا التعامل مع تراثنا بطريقة أكثر عقلانية و منهج نقدي معاصر ؟.

إن بلورة مشروع " القراءة المعاصرة للنص القرآني " عند الجابري يعد بمثابة تحولا جذريا على مستوى المسار الفكري ، فما يمكن أ نفهمه من هذا التوجه الفكري المتأخر هو بالأساس تأسيسه للمنهجية النقدية بشكل سابق وعلى وجه التحديد في مشروع " نقد العقل العربي " في أجزائه الأربعة تيسيرا منه للدخول إلى مثل هذا الحقل المعرفي " النص القرآني " ، و لعل هذا ما يعكس لنا التراتبية المنهجية في طرحه لقضايا التراث يقول الجابري:" كل ما نعد القارئ به هو أننا سنحاول الخروج من شرنقة السؤال القديم لنعيد طرحه داخل شرنقتنا ،علما بأن شرنقتنا نفسها ليست سوى واحدة من حلقات تاريخنا الثقافي ، و لحظة من لحظات تطور وعينا"[1]، سيتضح لنا من هذا

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر سابق ، ص 23 .

المقام أن الجابري يتناول النص القرآني ابتداء من لحظة زمنية و هي لحظة التأسيس للفهومات المتعلقة بالحياة الاجتماعية و الثقافية و حتى السياسية التي كانت تستفعل مجمل طروحاتها انطلاقا من النص القرآني " الوحي " كمصدر أساسي في توجيه نمط الممارسة الثقافية الفكرية في الوسط العربي الإسلامي ، من هذا المنطلق واعتبارا مما قد ورد في هذا المشروع الفكري المتأخر لدى الجابري بإمكاننا أن نصوغ تساؤلا حول هذا التوجه الفكري و ليكن على هذا النحو : إذا كانت القراءة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري تعكس لنا توجها منهجيا متميزا بامتياز ، و إذا كان هذا المشروع قد تبلور انطلاقا من تحولات فكرية طرأت على مستوى الساحة الفكرية العالمية من جانب ، و من جانب آخر و نظرا لما قد آلت إليه هذه الفهومات التقليدية الكلاسيكية من حالة انعزال و جمود فكري في التفاعل مع حركية المجتمع و متغيرات الواقع المعاصر ، فما هو المقام الذي يمكن أن تأخذه هذه القراءة المعاصرة للنص القرآني ؟ ، وما هي الإمكانات المعاصرة التي يمكن أن نستخلصها من محاولة الجابري إزاء دراسته للقرآن الكريم ؟.

يشير الجابري في كثير من موضع في كتابه " مدخل إلى القرآن الكريم " إلى أن الهدف الأساسي الذي يكمن من وراء هذه القراءة لا يتحدد بتقديم تفسير للقرآن الكريم ، فهو ليس بعمل نفي و لا دحض و لا حتى المساس بمصداقية تلك التفاسير الكلاسيكية ، انه عمل منهجي يستفعل صيغ معاصرة لطبيعة الأسئلة التي تم الاشتغال حولها في فترات تاريخية ماضية ، يقول :" نحن لا ندعي أننا سنقدم في هذا المدخل حلا لهذا المشكل "كيف نبني لأنفسنا فهما للقرآن ، و أجوبة عن الأسئلة التي يطرحها التعامل معه كوحي الهي" ، كل ما نأمل فعله هو تقديم رؤية فسيحة تساعد على احتواء مثل هذه المشاكل العريضة ضمن أطر و قوالب منفتحة بعضها على بعض في جو من "التعايش السلمي" ، بحيث تمكن العقل من التحرر من شرنقة النسيج الذي ينسجه منطق " إما ...وإما"[1]، و هنا نلاحظ أن صيغة السؤال المطروح مع هذه القراءة المعاصرة ربما سيمثل المستوى الذي تتحدد به

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 213 .

هذه القراءة ، فطبيعة السؤال إذا في هذه اللحظة المتأخرة هو ما يشكل فحوى التحول الذي أراده الجابري ، طبعا مع أن التغيير في نمط المسائلة قد يستلزم منا و بشكل ضروري تحديد طريقة خاصة في فهمنا حول هذا النص القرآني .

إن الدراسة التاريخية العلمية التي أقامها الجابري في مشروعه المتأخر تعرض لنا الكثير من الوقائع التاريخية ، ربما ليست هنا بمقام الاستعراض التاريخي لمختلف الأحداث لأن ذلك يدخل في إطار عمل السرد التاريخي ، بقدر ما سنجد أنه يقف على نمط من التحليل التاريخي لمختلف جوانب تشكلات الفهم حول هذا النص القرآني في الثقافة العربية الإسلامية ، إذا صح التعبير فانه يمكننا أن نقول إن هذا المشروع جاء كتتويج لما قد وضعه من أسس منهجية نقدية في مشاريعه السابقة ، و منه فان ما يمكن أن يطرح الباحث في فكر الجابري من تساؤل حول هل هناك قطيعة بين مختلف اللحظات الفكرية في حياة الجابري و بين لحظة قراءة النص القرآني ؟ ، في الأساس لا يمكن أن نقيم أي قطيعة مع أي مرحلة ، ذلك ما نجده من خلال التوضيحات التي قدمها حول " مدخل إلى القرآن الكريم " ، مشيرا إلى ذلك التأسيس المنهجي المطروح على مستوى لحظة " نقد العقل العربي " و حتى "نحن و التراث " ، و من هنا فان سؤال " مقام الفهم المعاصر للنص القرآني عند الجابري أو بمعنى آخر المكانة المعرفية التي تأخذها قراءة الجابري للنص القرآني كمشروع جاء في لحظة متأخرة من حياته الفكرية لن يفهم بمعزل عن بقية المشاريع السابقة .

في نهاية القسم الثاني من " مدخل إلى القرآن الكريم " يقدم الجابري مسألة منهجية في غاية الأهمية و هي "ضرورة ربط فهمنا القرآن بوقائع السيرة "[1]، فهذه المسألة تعكس لنا طريقة تعامل الجابري في فهمه لمراحل الدعوة المحمدية ، ذلك ما يعكس جانب آخر اعتمده الجابري في طرحه ليس فقط المرويات الشفهية يقول:" فإن التحقيب الذي اقترحناه سيجد سنده ليس فقط في المرويات التي ذكرنا بل أيضا في وقائع السيرة النبوة ، و ذلك

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 254 .

هو مطلوبنا هنا "[1]، تبين لنا هذه المسألة المنهجية أن الجابري أراد أن يوضح من خلالها أن القرآن الكريم إنما يشمل على خصوصية منفردة لا تطرح فقط بمعزل عن الوقائع و الأحداث أو عن السيرة النبوية بقدر ما يمكن فهم هذه الخصوصية انطلاقا من ذلك التلاحم و الترابط الكلي الذي يشكل في مجمله " مسار الدعوة المحمدية " ، و هذا هو المقام الذي يمكن أن تأخذه هذه الدراسة المعاصرة عند الجابري ، إنها تطرح إمكانية فهم مسار هذه الدعوة المحمدية انطلاقا مما هو شمولي كلي .

كما أن بروز جانب القصص في القرآن الكريم من زاوية رؤية هذه الدراسة "مدخل إلى القرآن الكريم" سيكشف لنا عن بنية أخرى قد وظفها الجابري ضمن هذا المشروع ، و لكن هل لهذا التوظيف لمسألة "القصص القرآني " لدى الجابري نفس الهدف الذي ربما قد نجده في أي توظيف قصصي آخر ؟ .

يشير الجابري في موضع بقوله:" سنتعامل مع القص القرآني إذا بحسب ترتيب النزول ، هدفنا تتبع تطور هذا القص مع تطور الدعوة المحمدية من جهة ، و التعرف من جهة أخرى على الكيفية التي وظف بها القرآن هذا القص كنوع من أنواع البيان لنصرة هذه الدعوة ، إن "حاضر" القصص القرآني هو نفسه حاضر الدعوة المحمدية منظورا إليه من خلال كفاح الأنبياء من أجل تبليغ رسالاتهم."[2]، يتميز توظيف الجابري للقصص القرآني في دراسته هاته بميزة تختلف عما هو وارد ضمن التفاسير الكلاسيكية ، فإذا ما نظرنا إلى هاته الأخيرة فإننا سنجد أن الهدف الذي أسسه القصص القرآني في فهمهم هذا لا يخرج عن نطاق استعراض لأحداث تاريخية قد جرت عبر فترات زمنية متلاحقة ، الهدف منها هو تبيان أن هذا المصحف يحتوي على قصص أنبياء و رسل في حين أن توظيف الجابري لهذا القصص القرآني إنما جاء ليبين تلك العلاقة المترابطة بين القصص و الدعوة المحمدية ، بمعنى أن الجابري يرى فيه أبعاد عي أبعد من أن تكون مجرد قصص وارد في هذا السياق إنها جاءت على حد تعبير الجابري

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 254 .
[2] المصدر نفسه ، ص 261 .

لتخدم مسار الدعوة المحمدية يقول :" هذا بينما القرآن كما بينا ليس كتاب قصص ، بل هو كتاب دعوة يستعمل القص لأهداف الدعوة "[1]، فهذا التوظيف الذي أقامه الجابري على مستوى عنصر القصص القرآني في هذه الدراسة ، سيكشف لنا عن بناء معاصر الطرح لقضية القصص القرآني ، و بشكل خاص في تعاملنا معه حسب الترتيب النزولي للآيات القرآنية ، و ليس كما هو مطروح على مستوى الفهم الكلاسيكي لهذا القصص القرآني الذي نجده في الغالب يعتمد في فهمه للقصص على الترتيب الوارد حسب المصحف ، فالغرض من القصص القرآني في مشروع الجابري ليس استعراضا لوقائع تاريخية بقدر ما جاء في هذا الموضع ليبين " ان القصد الأول هو الدرس الذي يستخلص من الحدث و ليس موقع الحدث في القصة "[2]، بالإضافة إلى هذا سنجد أن الجابري يبين أن التكرار الذي قد نلتمسه في كثير من موضع حول القصص القرآني لم يأتي عن ذكر هدف واحد ، أو لم يرد لحاجة واحدة فقط ، بل إن التعدد هنا حاصل على مستوى هذا التكرار ، شريطة أن نفهم موضع تلك القصة في القرآن الكريم ، و ربطها بأسباب نزولها ، و بالتالي سنجد أن هذا التكرار على مستوى القصص القرآني يعبر عن حقيقة تاريخية معينة هي في الأصل متعددة الغايات و الأهداف ، و لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى السياقات التاريخية التي وردت ضمنها هذه القصة القرآنية .

فالتموضع الذي يأخذه القصص في القرآن الكريم هو ليس على مستوى واحد حتى و أن صيغة التكرار فيه لا تعني بالضرورة توضيحا لمستوى واحد في كثير من موضع ، وهو إذا تكرار فالجابري في طرحه لمسألة القصص القرآني في القرآن الكريم يرى بأنه لا يمكن بأي معنى إدراك صيغة التعدد و الاختلاف في مستويات القصص القرآني إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار اقترانها بمسار الدعوة المحمدية ، يقول:" نعم إن التكرار في القرآن ظاهرة معترف

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 260 .
[2] المصدر نفسه ، ص 270 .

بها ، و لكنه تكرار يذوب تماما عندما نضعه في سياقه ، أسلوبا و مقاصد "[1]، يبدو لنا واضحا هنا أن تتبع القصص القرآني في الوارد في القرآن الكريم و بشكل خاص إذا ما تتبعنا مراحله كما هو مطروح من زاوية الفهم الذي أشار إليه الجابري في دراسته هاته ، يبين لنا أن يقدم مكانة لها من الخصوصية ما يمكنها من أن تتميز عن التوظيفات و الفهومات التي نشأة بصدد القصص القرآني ، و نحن هنا أمام البحث عن المكانة المعرفية والقيمة المعيارية التي يقدمها لنا هذا الطرح المعاصر للنص القرآني عند الجابري ، فلابد و أن تكون مجمل هذه الإشارات التوضيحية حول طبيعة توظيف الجابري لموضوعات القرآن الكريم كمدخل أساسي لفهم هاته الدراسة أو هذا المشروع المتأخر ، ليس فقط يل ان المقام هنا لا يتحدد إلا عبر هذه التوضيحات التي تشتمل المسألة المنهجية في الطرح ،كما و تشتمل أيضا على طريقة بلورة هذا المشروع " القراءة المعاصرة للنص القرآني " .

إن الإشارات الضمنية التي نجدها في حين لآخر واردة على مستوى القصص القرآني تنبئ بضرورة فهم هذا القص على وجه التعدد و يربطه بصفة مباشرة مع الحالة التي مرة بها الدعوة المحمدية في كل مرحلة من مراحل تقدمها يقول الجابري:" و هذا ما يؤكد ما سبق أن قررناه مرارا من أن الهدف من القصص في القرآن هو ربط حال الدعوة المحمدية بأحوال الأنبياء السابقين ، و بالتالي استخلاص العبرة مما آل إليه مصير " المكذبين " لأنبيائهم في الماضي ، و الخطاب موجه إلى قريش ، تارة بشكل صريح ، و تارة بصورة ضمنية."[2]، بالإضافة إلى هذا التحديد الخصوصي لطبيعة القصص القرآني ، سنجد أن الجابري يجعل بعض الخصوصيات التي تتمايز بين لحظتين أساسيتين من هذا القصص القرآني ، إنها لحظة القصص القرآني زمن " مكة " ،و لحظة " المدينة " انطلاقا من هذا التقسيم الذي أشار إليه الجابري ، سنجد أن طبيعة الخطاب المطروح في كل لحظة من هاتين اللحظتين سيختلف تماما عن بعضهما ، يقول الجابري :" و في كلتا الحالتين فالأمر لا يتعلق بسرد قصصي كما كان الأمر في مكة ،بل

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 328 .
[2] المصدر نفسه ، ص 360 .

بخطاب جدلي تستعمل فيه عناصر من القصص المكي إضافة إلى قصص أخرى أو عناصر جديدة في قصص سابقة ،و كما سنلاحظ ستختلف لهجة هذا الخطاب باختلاف الظروف والملابسات "[1]، في هذا الموضع سنرى على حسب رأي الجابري توجها آخر يحكم طبيعة القصص القرآني في هذه المرحلة ، و لكن بالرغم من هذا الاختلاف على مستوى توجه هذا القصص في هذه المرحلة المدنية إلا أن التكرار لازال قائما وحاضرا ، وسيكون بالأساس خاضعا حسب الظروف التي تسايرها الدعوة المحمدية ، وبشكل خاص المحيط الاجتماعي الذي كانت تتميز به " المدينة " .

إن الاختلاف الحاصل على مستوى طبيعة الخطاب الوارد ضمن القصص القرآني فيما يعتقد الجابري يعتبر شيء ضروري الحضور ، و حتى إن كان هناك اختلاف حول اللحظتين ، إلا أن ما يشكل نقطة الائتلاف بينهما إن صح التعبير هو الوظيفة الكلية أو المقصد النهائي من وراء هذا القصص القرآني .

إن مقام الفهم المعاصر للقرآن الكريم ربما قد يتحدد وفق هذا النمط من التعامل مع الموضوعات الواردة في القرآن الكريم ، و من هنا كان أيضا لموضوع القصص القرآني بمرحلتيه المختلفتين في هذه الدراسة عموما ، و على وجه الخصوص في المقام الذي يمكن أن تأخذه هذه الدراسة بمثابة تحديد و مؤشر لطبيعة التعامل مع المادة المعرفية . هذا من جهة ، و من جهة أخرى فان التبرير الذي أقامه الجابري بصدد اعتماده على أسباب النزول في ترتيبه لسور القرآن الكريم إنما جاء " عندما أخذت أجيال جديدة من المسلمين تعمر الساحة ، فقد كان طبيعيا لكل من يريد فهم القرآن أو استنباط أحكاما منه تغطي المستجدات، أن يشعر بالحاجة إلى معرفة ما اصطلح عليه ب" أسباب النزول " ، الأمر الذي يقتضي ترتيب السور حسب نزولها ."[2]، قد يتبدى لنا من هذا المقام سؤال في هذا

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 390 .
[2] المصدر نفسه ، ص 420 .

الصدد وهو ما هي العلاقة التي يمكن أن نستشفها بين اعتماد الجابري على أسباب النزول في ترتيبه لسور القرآن الكريم ، و بين تقديم محاولة معاصرة لفهم النص القرآني ؟.

يشير الجابري بقوله:" و قد تمكنا من خلال اعتماد ترتيب النزول من إيقاظ الحيوية التاريخية التي لابد منها لجعل موضوعنا معاصرا لنفسه، و معاصرا لنا في الوقت ذاته."[1].

فالتركيز على بلورة عنصر " التفاعل "* في القصص القرآني بالنسبة لهذه الدراسة هو المدخل الأساسي لفهم خصائصه و مميزاته ، و من ثم فهو السبيل إلى تحديد أسباب نزوله و كذا ترتيبه ، من هذا المنطلق فان جملة الخصائص و المميزات التي تعكسها لنا هاته الدراسة حول " القصص القرآني " هو ما يدل بشكل واضح على مرونة هذا الطرح لدى الجابري مما يجعل منه طرحا يمتد في أسلوبه و تعاملاته مع ما هو مطروح أمامنا بشكل معاصر ، فالمكانة المعرفية لمثل هذا التعامل مع النص القرآني عند الجابري تتجلى أساسا في تلك القيمة المعرفية التي نستشكلها انطلاقا من النص القرآني ذاته ، و من التفاسير القديمة و رؤاها التقليدية ، و على أساس اعتباره أيضا نص يحمل لنا الكثير من اللحظات التاريخية التي عاشها وهو بصدد بلوغه مرحلة الاكتمال ، إذن فالجابري وبوقوفه على هذه المراحل في هذه الدراسة ، أمكنه من استكناه حقيقتها التي ارتبطت بشكل كبير مع وقائع تاريخية قد حددت معالمها عبر مسار الدعوة المحمدية .

---

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر نفسه ، ص 428 .

*التفاعل أو التفاعلية : يدل هذا اللفظ في الأصل على أن كل ما في الوجود هو مؤثر و متأثر ، و أن التفاعل هو القانون الغالب على الحياة ، و أنه في الإنسان لا يوجد فعل نفسي أو بدني ليس له رد فعل على بقية أجهزة الجسم ، و كذلك رد الفعل له فعل و هكذا ، فالنفس و العقل و البدن جميعا تتفاعل معا و لا يفعل أيها بمعزل عن الآخر ، أما توظيفنا لهذا المفهوم في هذا الموضع ، كان توظيفا اجرائيا للإشارة فقط إلى أن هناك حركة تفاعلية بين المحيط الاجتماعي الذي نشأة فيه الدعوة المحمدية ، و بين ما يورد في الوحي بصدد تلك الأحوال و الظروف الاجتماعية من نزول للآيات القرآنية ، إذ إن فهم هذا التفاعل بين هذين المستويين يعتبر أحد أهم العناصر التي تساعدنا على فهم الظاهرة القرآنية بشكل أكثر دقة و جدة ، أنظر : د. عبد المنعم الحنفي ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 208 .

قراءة الجابري .... الإمكانيات و الآفاق

لقد استوجبت الدراسات الفكرية العربية المعاصرة المتمركزة حول دراسة النص القرآني اختراق الأطر التقليدية المنغلقة و المتفردة حول نمط معرفي أصيل و مؤصل ، و لم يكن لهذا الاختراق سوى الانطلاقة من فكرة النقد الابيستيمولوجي لجميع المستويات المعرفية التي تخضع لها هاته المنظومة المعرفية العربية الإسلامية ، و لعلنا هنا أمام شكل من أشكال هذا الاختراق ،و إزاء لحظة من لحظات تكون هذه الروح النقدية بالإضافة إلى هذا كله سنجد أنفسنا أمام مجال قد تعددت حوله الرؤى و التوجهات الفكرية و خاصة عندما نقف على جملة من القراءات المعاصرة الطرح ، سيتبين لنا أن هناك محاولة من الانفلات من ذلك الذي يشكل الإطار الدوغمائي المؤصل للمعرفة الإنسانية ، ستكون إشكالية " القراءات المعاصرة للنص القرآني " متمركزة حول سؤال إمكانية نقد العقل العربي . الإسلامي ، انطلاقا من التعدد الحاصل على مستوى النماذج المعرفية العربية المعاصرة ، بالإضافة كذلك إلى التعدد المختلف من حيث المنطلقات المعرفية و التوجهات الفكرية ، فلا يخفى علينا هذا التعدد باعتباره سيشكل الأبعاد المعرفية التي طرحها سؤال نقد العقل العربي . الإسلامي ، ستطرح إشكالية هذا النقد في الفكر العربي المعاصر انطلاقا من حضور النماذج المعرفية الغربية في حقل الدراسات العربية المعاصرة باعتبار أن " العلوم الإنسانية في شكلها المتطور من نقدية "هابرماس" و تفكيكية "ديريدا" و بنيوية "فوكو" هي الأقدر على تحليل طبيعة تفكيرنا الحاضر و نقد آلياته ،طبعا بتبيئتها و استلهام إبداعاتنا التي حصلت في ثقافتنا العربية الإسلامية "[1] من هذا المنطلق جاءت القراءات المعاصرة للنص القرآني مرتكزة على استلهام أساليب الدرس الفلسفي الغربي المعاصر ،و بهذا يتحدد مستوى الدراسة لديها ، إنها أي تلك " القراءات المعاصرة " تشتغل على المفاهيم والمصطلحات الممكن تبيئتها في حقل الدراسة العربية الإسلامية ، كما و أنها أيضا تستشكل سؤال الخطاب الديني الإسلامي ، باعتباره يمثل أحد أهم العناصر التي تدخل في إطار هذا النص القرآني ، و بالتالي مما يمكننا من بلوغ مجال آخر في هذه الدراسة و الذي لربما هو على وجه التحديد طبيعة و مكونات هذا الخطاب الديني الإسلامي

[1] د.بوزيد بومدين و آخرون ، قضايا التنوير و النهضة في الفكر العربي المعاصر" الفكر العربي المعاصر و إشكالية الحداثة " ، مركز دراسات الوحدة العربية ، مرجع سابق ، ص 20 .

يشير محمد أركون وهو بصدد دراسة حول " الخطاب الديني الإسلامي " إلى أنه لابد و أن يتم تمييز بين مستويين من هذا الخطاب ، أحدهما يمثل خطاب أو لغة القرآن و الآخر هو لغة أو خطاب المفسرين يقول في هذا الصدد :" و له بنية لغوية خاصة تميزه عن غيره ، إنها تميزه مثلا عن كتب التفاسير أو كتب الفقه التي بناها المسلمون فيما بعد على هذه الكتب التأسيسية ، فلغة الفقهاء و المفسرين و المتكلمين ليست هي لغة القرآن ، لغة القرآن ليست حرفية بقدر ما هي منبجسة متفجرة بالمجاز الرائع الذي يخلب الأسباب ، هذا في حين أن لغة المفسرين هي لغة عادية ، واقعية ، حرفية عموما "[1]، فمفهوم الخطاب في القراءات المعاصرة للنص القرآني أصبح يمثل أحد أهم مرتكزات الدراسة ، ذلك لأنه كما نجد يحيلنا بشكل مباشر إلى تحليل خصائصه ومضامينه ، كيفية صدور و تلقي هذا الخطاب ، هذا بالإضافة إلى التحليل السيميائي الألسني لهذا الخطاب باعتباره نظام لغوي يحتوي على علامات و دلالات لا يمكن فهمها إلا إذا ما تم طرحها على أساليب الدرس المعاصر في النظريات اللسانية الحديثة و المعاصرة ، و لعل هذا ما سنجده بشكل واضح ضمن هاته القراءات المعاصرة . هذا من جهة ، و من جهة أخرى فان القائم على دراسة المشروع المتأخر من فكر الجابري سيلاحظ في الأساس تأسيسا منهجيا يراعي بذلك الكثير من الجوانب المعرفية التي نجدها في الكثير من الأعمال الكلاسيكية التقليدية هي من ضمن المسلمات أو البديهيات التي لا تحتمل لأدنى شك ، هذه الإشارة إلى مثل هذه التصورات المرسخة في ذهنية الوسط الإسلامي تستفعل من طرف هذه القراءة المعاصرة عند الجابري باعتبارها أحد أهم العناصر التي قد حددها الإطار المنهجي النقدي في جل أعماله الفكرية ، فليس في هذا المقام أي مجال للاستثناء إلا و نجده يخضع لمحك الدراسة النقدية الابيستيمولوجية ، فالجابري يرى بأن:" منهج النقد و التفكيك وإعادة بناء العناصر القابلة لإحداث الانفصال و التجاوز المنشود و تحقيق النهضة المأمولة "[2] .

[1] أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ، مصدر سابق ، ص . ص 176 . 177 .

[2] د.كمال عبد اللطيف ، الفكر الفلسفي في المغرب ، مرجع سابق ، ص 70 .

سيأخذ هنا مفهوم الانفصال و كذا التجاوز دلالة غير مباشرة ، فلا يدل هنا على إحداث قطيعة معرفية مع مختلف المراحل المعرفية لتشكل المنظومة المعرفية العربية الإسلامية ، بقدر ما سيأخذ الفصل و التجاوز دلالة القراءة النقدية تهدف إلى محاولة إعادة التأسيس للتصورات و المعارف بطريقة معاصرة ، و التعامل معها في إطار ما يسمى بالطرح الابيستيمولوجي العقلاني لقضايا التراث ، هكذا أخذت الدراسة النقدية بتفكيك عناصر البنية المعرفية التي احتوتها المنظومة العربية الإسلامية عند الجابري .

إن الاشتغال على دراسة طبيعة المفاهيم في القراءات المعاصرة للخطاب القرآني قد تمكن هو الآخر من بسط جانب مهم في مسار تشكل هذه المحاولات الفكرية إذ مكنتها في ذلك من إعادة إحياء ديناميكية هذه المفاهيم بالفهم المعاصر ،يقول محمد أركون: "...إن هذا الجهاز المفهومي يتيح لنا أن نحلل و أن نفهم كل المستويات اللغوية و الاجتماعية و الأنثربولوجية و كذلك الفترات التاريخية الخاصة بكيفية اشتغال الخطاب القرآني."[1] بالإضافة إلى ذلك سنجد أن الجابري يطرح هذه المسألة من جانب طبيعة السؤال المطروح الذي كان يتجه بصيغته الكلاسيكية إلى معنى محدود لا يمكن أن يستوعب أي من معطيات الراهن المعاصر ، فصار هذا السؤال مع هذه القراءات المعاصرة يطرح رهانات الانفتاح على معطيات الدرس المعاصر، و ذلك لما شكلته هذه النماذج المعاصرة من إشكاليات هي في الأساس عملت على إعادة النظر في المفاهيم و المصطلحات المتعامل بها إزاء الخطاب القرآني ، يشير محمد أركون بقوله في هذا الصدد " و لكن يكفي أن نضعها في الاعتبار لكي نتوجه إلى تنقية المصطلحات بشكل أفضل ،و لنعيد النظر في المفاهيم المكبوتة و المنسية ،و التي أفقرتها المصطلحية المستخدمة ،لا لشيء إلا لأنها أدرجت في القاموس الجاري استخدامه ، وعندئذ يمكننا أن نكون معرفة تاريخية عن المجتمعات العربية الإسلامية ، لا تتسع فقط لفضوليات جديدة ، و إنما تؤسس كذلك منظرا شموليا و نقديا للعقل ، و بذلك

[1] أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص 32 .

نخرج عن إطار العقل المحدود و الضيق للدراسات الإسلامية التقليدية "[1]، من هذا المنطلق سنجد أن الاشتغال على دراسة المفاهيم و المصطلحات في القراءات المعاصرة للخطاب القرآني يشكل نقطة التقاطع بينهما ، ربما من خلال الطرح المنهجي يبدو واضحا أن هناك ائتلافا على مستوى صياغة إشكالية المفاهيم و المصطلحات ، أما من جانب طبيعة طرح هذه الإشكالية أو من جانب طبيعة التعامل معها ، سنجد أن هناك فرقا متمايز بين الحين و الآخر ، و كذلك من خلال طبيعة الفهم الذي حظيت به هذه المفاهيم.

لقد تحددت مع قراءة الجابري للنص القرآني الآلية المنهجية النقدية ، و ذلك من خلال محاولة تقديم المسار التشكلي لهذا النص بشكل جديد كليا ، معتمدا في ذلك على الطرح التاريخي التحليلي و كذا بممارسة أركيولوجية على كثير من المفاهيم التي تداخلت مع بنى معرفية حتى أضحت و عبر تلك الفترات الزمنية أضحت هي التي تمتلك الشرعية المطلقة في امتلاك الحقيقة الشاملة حول فهم النص القرآني . هذا من جانب ، و من جانب آخر يبدو واضحا أن الأساس المعرفي للمنهج النقدي الذي تقوم عليه إشكالية القراءة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري هي مسألة قد لا نلتمس لها من الوضوح المباشر في هذا المشروع ، و لذلك فما لم نقف على مختلف اللحظات الفكرية التي سبقت هذا المشروع باعتبارها تمثل لحظات التأسيس لإشكالية المنهج ، أو بالأحرى التأسيس لمرتكزات الدراسة النقدية ، و هي مرحلة لابد و أن ترتسم فيها طريقة التعامل مع التراث العربي الإسلامي على حد تعبير الجابري ، و في هذا الموضع لا تدل هذه التراتبية في الطرح على أن هناك نظاما تسلسلي مترابط بين أعمال الجابري بقدر ما توحي لنا هذه الأعمال إلى أن المنهج المتبع ربما قد تم وضع أطره في المراحل الأولى المبكرة ، و هي أطر و ركائز عامة تحكم طبيعة التعامل المنهجي مع الموضوع ، يبقى فقط أن الجابري قد

[1] أركون محمد ، الأنسنة و الإسلام " مدخل تاريخي نقدي " ، تر: محمود عزب ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2010 ، ص 126 .

يتمايز في طرحه بين اللحظة و الأخرى كما أشار في قوله :" ... وهو أن لكل مقام مقال .."[1]، من هذا المنطلق سنجد أنفسنا أمام التساؤل الذي طرحه الجابري في بداية هذا المشروع المتأخر وهو " التعريف بالقرآن الكريم بواسطة التعريف بموضوعاته المختلفة و المطروحة على مستوى القرآن ذاته " ، و لكن هذه الإشكالية ستبقى مسألة رهينة المعارضة بل و حتى الرفض ، نظرا لما تتميز به من خصوصيات كما يشير إلى ذلك أركون في قوله :"إنهم يعتقدون أن معالجة تاريخية نقدية كالتي نقوم بها تخلخل التضامن المجتمعي و تهزه ،مما يؤدي إلى ردة فعل من قبل هذا المجتمع الذي سيرد بعنف على كل محاولة من هذا النوع ، هذه هي الحالة التي نعيشها اليوم إنها ، كما تلاحظون ، مؤسفة ، لكنها في الوقت ذاته مفهومة "[2].

[1] الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، مصدر سابق ، ص 26 .

[2] أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 289 .

خاتمة

إنَّ القيمة المعرفية لأي موضوع كان لن تتحدد إلا بتتبع الخطوات المنهجية الرئيسية التي يتشكل وفقها البناء العام للموضوع ، كما و يتحدد عبرها البناء التسلسلي و الترابط المنهجي للأفكار ، و من هنا فإن القيمة المعرفية لموضوع " القراءة المعاصرة للنص القرآني " لن تتحدَّد بدون بسط إمكانية استحداث لحظة تساؤلية ينكشف من خلالها الكثير من الإشكالات التي لا تزال عالقة على مستوى الفكر العربي الإسلامي ، فالسؤال في هذه اللحظة سيأخذ بالبعد المعرفي كما و سيأخذ كذلك بالبعد المنهجي في الوقت ذاته ، كإمكانية قد تستفيض من خلالها هاته الدراسات المعاصرة حديثها عن إشكالية المنهج ، كما و يمكن أنْ تحدِّد لنا هاته اللحظة التساؤلية مدى الإمكانية الابيستيمولوجية لشرط قيام قراءة نقدية لمختلف جوانب التراث العربي الإسلامي ، و ربما سنجد أنَّ هاته اللحظة التساؤلية هي ما يبعث لنا الشروط الابيستيمولوجية في الدراسة المعاصرة للنص القرآني ، و نحن هنا نقف إزاء نمط من التعامل مع هذا النص إنما كان هدفنا استقراء طبيعتها المعرفية و خصوصيتها المنهجية التي كانت تسعى إلى إعادة طرح لحظة تساؤلية من موقع غير الذي سبق و أنْ تَمَّ طرحها فيه ، و من أفق غير الأفق الذي كان محددا لها ، من هذا المنطلق فإن الأفق المعرفي الذي قد يتحدد إزاء هذه القراءة إنَّما يتلخص بشكل أساسي بالمسألة المنهجية في التعامل مع هذا " النص ".

غالباً ما تطرح إشكالية المنهج في الدراسة من منطلق سؤال وهو"كيف يمكننا أن نتعامل مع قضايا تراثنا بطريقة أكثر علمية و موضوعية ؟"، لربما هذا السؤال سيأخذ بتشكيل المسألة المنهجية في فكر الجابري المتقدم ،مما يدل على أن إشكالية المنهج في الدراسة هي التي تعمل على تحديد مسار و كيفية التعامل مع هذا الموضوع ، و في هذا الإطار سنجد أن الجابري في كتاباته الأولى قدم لنا المسألة المنهجية كتقديم و كإرهاص للدخول إلى مجال الفكر النقدي ، وما سيلي ذلك من مشاريع فكرية متعددة ، إن ما يمكن أن نستخلصه في هذا الموضع هو أن مشروع "الجابري و قراءة النص القرآني " يسعى إلى زعزعة تلك الفهومات التي تعكس نوعا من الممارسة الاقصائية للنظر العقلي إزاء محاولة فهم قضايا النص القرآني، زعزعة هذه الأطر ليس بشكل جذري أو بمعنى الرفض و عدم القبول

و بالتالي التخلي عنها كممارسات تقليدية لا يمكنها أن تمدنا بأي نوع من النظر العقلي حسب الرؤية المعاصرة،بقدر ما يمكن أن يأخذ مفهوم " الزعزعة " هنا في هذا الموضع شكلا منهجيا و تعاملا قد يطرأ بتغيير على مستوى طبيعة المفاهيم المتعامل بها في محاولة استكناه الحقيقة المعرفية التي تعكس لنا الإجابة على قضايا العصر و بشكل معاصر ، من دون المساس بأي عنصر من عناصرها الأساسية .

فإذا كان لحركة التجديد في الفكر الديني الإسلامي تشمل المسائل الفرعية من دون أي مساس بالمسائل الأصلية ، بالرغم من أن في هذا الموضع لابد و أن تكون المسائل الأصلية حاضرة في عملية التجديد للفروع ، فإنه لا يمكن أن تشملها هذه الحركة التجديدية بحكم أنها مسائل أصلية لا تقبل أي مسائلة ، فالأمر كذلك بالنسبة للقراءات المعاصرة للنص القرآني ، إنما تهدف إلى إعادة صياغة شبكة مفاهيمية تمكننا من بسط فهم آخر هو أقرب إلى قضايانا المعاصرة من حيث الطرح و المعالجة ، فهي و إن كانت تشمل على مكتسبات الدرس المعاصر فلأنها لاحظت بالأساس أن هذه المكتسبات الحديثة و المعاصرة هي ما يمكن أن يبسط لنا طبيعة السؤال الفلسفي بطريقة أكثر ايجابية و التي بإمكانها أن تستفعل ديناميكية هذا الفكر العربي الإسلامي .

إنَّ النَّظر التحليلي التاريخي النقدي الذي نجده قائما في مشروع " القراءة المعاصرة للنص القرآني " عند محمد عابد الجابري إنما هو في الغالب يحدد لنا جملة من التصورات العالقة على مستوى الفكر العربي الإسلامي ، إذا فهو بمثابة تشخيصا يستند بالأساس إلى قوة المفاهيم الإجرائية الأكثر ممكنا من أن تعبر عن الحقيقة التي لابد وأن تؤخذ على محمل النظر العقلاني المعاصر ، و منه فلابد و أن نستحضر في هذا المقام مختلف هاته المفاهيم الإجرائية التي هي بالأساس تعد المدخل الأساسي لفهم طبيعة و خصوصية طرح الجابري في تعامله مع النص القرآني .

ما يمكن استخلاصه من هذا التوجه لدى " محمد عابد الجابري " قد يتحدد أساسا من مختلف هذه الإشكاليات المعروضة ، كما ستعكس لنا أيضا نقطة جد مهمة في مسار الفكر العربي المعاصر و هي أن هناك بالفعل إمكانية للقيام بتأسيس معاصر للخطاب القرآني و هذا انطلاقا مما قد أشرنا إليه في جملة من النماذج المعرفية المعاصرة ، و هكذا فإن الخطاب المعاصر لم يكن متمايزا من حيث الطرح مع الخطاب التقليدي إزاء النص القرآني ، إلا أنَّه لابدَّ و أن على وعي تام بأن هناك مستويات معرفية لابد من الأخذ بها و خاصة عندما نكون أمام مقاربات بمثل هذا الشكل ، بدليل أن هناك تمت نماذج معرفية قد اشتغلت على النص القرآني ، و لم يكن لها في تعاملها المنهجي و المعرفي أن تدخل ضمن الدائرة المعرفية المعاصرة ، و هي بذلك لن يتحقق لها إمكانية بسط نمط من التعامل مع قضايا الواقع الرَّاهن إلاَّ إذا كانت قائمة على دراسة هذه الحقول المعرفية المعاصرة .

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم .

قائمة المصادر و المراجع :

1الجابري محمد عابد ،نحن و التراث ،قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، ط 06 ، 1993 .

2الجابري محمد عابد ، التراث و الحداثة ، دراسات ...و مناقشات . مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 02 ، 1999.

3 الجابري محمد عابد ، إشكاليات الفكر المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 02 ، 1990 .

4 الجابري محمد عابد،الخطاب العربي المعاصر . دراسة تحليلية نقدية .،مركز دراسات الوحدة العربية،ط 06، 1999 .

5 الجابري محمد عابد ، وجهة نظر . نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر . ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 04 ، 2011 .

6 الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 1986.

7 الجابري محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، ج 01 ، في التعريف بالقرآن ، مركز دارسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 2007 .

8 الجابري محمد عابد ، العقل السياسي العربي " محدداته و تجلياته " ، مركز دراسات الوحدة العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 1990 .

9 الجابري محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 10 ، 2009.

10 الجابري محمد عابد ، فهم القرآن الحكيم " التفسير الواضح حسب ترتيب النزول . القسم الأول . " ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 04 ، 2012 .

11 الجابري محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية " محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد " ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 2000 .

12 الجابري محمد عابد ، ابن رشد "فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال" أو وجوب النظر العقلي و حدود التأويل " الدين و المجتمع " ، اشر: ، مركز دراسات الوحدة العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 04 ، 2007 .

14 أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، تر: هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، ط 02 ، 2005 .

15 أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، تر: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 03 ، 1998.

16 أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني " كيف نفهم الإسلام اليوم " ، ير: هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 04 ، 2009 .

17 أركون محمد ، نحو نقد العقل الإسلامي ، تر: هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2009.

18 أركون محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، تر: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 02 ، 1996 .

19 أركون محمد ، الإسلام ، أوروبا ، الغرب " رهانات المعنى و إرادة الهيمنة " ، تر: هاشم صالح ، دار الساقي بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 2001 .

20 أركون محمد ، الأنسنة و الإسلام " مدخل تاريخي نقدي "، تر: محمود عزب ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2010 .

21 أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ،" نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي " تر: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 03 ، 2007 .

22 أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني " كيف نفهم الإسلام اليوم " ، ير: هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 04 ، 2009 .

23 أبو زيد نصر حامد ، مفهوم النص . دراسة في علوم القرآن . المركز الثقافي العربي للطباعة و النشر و التوزيع ، ط 02 ، 1994.

24 أبو زيد نصر حامد ، " النص السلطة و الحقيقة " . إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 04 ، 2000 .

25 أبو زيد نصر حامد ، نقد الخطاب الديني ، سينا للنشر ، القاهرة ، جمهورية مصر العربية ، ط 02 ، 1994.

26 أبو زيد نصر حامد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 03 ، 1994.

27 أبو زيد نصر حامد ، مفهوم النصّ " دراسة في علوم القرآن " . المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 1990 .

28 أبو زيد نصر حامد ، فلسفة التأويل " دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي " ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 05 ، 2003 .

29 أبو زيد نصر حامد ، الاتجاه العقلي في التفسير . دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 03 ، 1996.

30 السيد ولد أباه ، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر . إشكالية نقد العقل نموذجا ، قضايا التنوير و النهضة في الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 2004 .

31 أحمد برقاوي و آخرون ، التراث و النهضة " قراءات في أعمال محمد عابد الجابري " ، إعداد : د.كمال عبد اللطيف ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2004 .

32 الزواوي بغورة ، مشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، د س .

33 الزاوي عمر ، النقل و نقد العقل ، " تأملات في الخطاب الفكري عند أركون و الجابري " ، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية السياسية بالجزائر ، ط 01 ، 2006 .

34 الزاوي الحسين ، الفلسفة الواصفة ، مقارنة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر ، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية "5"، مركز الكتاب للنشر ، ط 01 ، 2002 .

35 السيد ولد أباه ، التاريخ و الحقيقة لدى مشال فوكو ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 2005 .

36 بوزيد بومدين و آخرون ، قضايا التنوير و النهضة في الفكر العربي المعاصر" الفكر العربي المعاصر و إشكالية الحداثة " ، مركز دراسات الوحدة العربية .

37 كمال عبد اللطيف ، سلامة موسى و إشكالية النهضة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 01 ، 1982.

38 كمال عبد اللطيف ، في الفلسفة العربية المعاصرة ، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية ، ط 01 ، 1993.

39 كمال عبد اللطيف ، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 02 ، 2003.

40 كمال عبد اللطيف ، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 1994.

41كمال عبد اللطيف ، الفكر الفلسفي في المغرب ، " قراءات في أعمال العروي و الجابري " ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، د ط ، 2003 .

42رضوان جودت زيادة ، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2004 .

43 زكي نجيب محمود ، نافذة على فلسفة العصر ، الكتاب السابع و العشرون ، كتاب العربي ، د ط ، 1990.

44 جمال الدين الأفغاني و محمد عبده ، العروة الوثقى ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، مصر ، ط 01 ، 2002.

45 حيدر رجب الله ، مسألة المنهج في الفكر الديني وقفات و ملاحظات ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2007 .

46 طه عبد الرحمان ،تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،المغرب،ط 02،د س .

47 طيب التيزيني ، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي " بحث في قراءة الجابري للفكر العربي و في آفاقها التاريخية ، دار الذاكرة ، حمص ، سوريا ، ط 01 ، 1996 .

48 علي حرب ، نقد النص " النص و الحقيقة " ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 02 ، 1995.

49 علاء هاشم مناف ، ابيستيمولوجيا النص بين التأويل و التأصيل " في المنظومتين الفكريتين لنصر حامد أبو زيد و محمد أركون " ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 2011.

50 علي المحجوبي ، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر ، مركز النشر الجامعي ، سراس للنشر،د.ط،د.س.

51 عمر مهيبل ، من النسق إلى الذات . قراءات في الفكر العربي المعاصر ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط 01 ، 2007 .

52 غاستون باشلار ، العقلانية التطبيقية ، تر: د بسام الهاشم ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، ط01 ، 1984.

53 فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، الدار العربية للعوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2006.

54 مختار الفجاري ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2005.

55 مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر دمشق ، سوريا، ط 01 ، 1988.

56مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 04 ، 1984.

57مالك بن نبي، في مهب المعركة، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر، دمشق، د ط، د س.

58 مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، تر: عبد الصبور شاهين ، دار الفكر المعاصر ، دمشق ، سوريا ، ط 04 ، 1987 .

59 محمد مخزوم ، أزمة الفكر و مشكلات السلطة السياسية في المشرق العربي في عصر النهضة ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 1986 .

60 فوكو مشال ، حفريات المعرفة ، ترجمة سالم يفوت ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 02 ، 1987.

61 المصباحي محمد ، مع ابن رشد ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 01 ، 2007.

62 شحرور محمد ، الكتاب و القرآن " قراءة معاصرة " ، الأهلي للطباعة و النشر و التوزيع ، دمشق ، سوريا ، د ط ، د س .

63 مختار الفجّاري ، الفكر العربي الإسلامي " من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم " ، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع ، ط 01 ، 2009 .

64 مصطفى الصاوي الجو يني ، منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان إعجازه ، دار المعارف بمصر ، ط 02 ، د س.

65 نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2008.

66 جعيط هشام ، في السيرة النبوية " الوحي و القرآن و النبوّة " ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 02 ، 2000.

الموسوعات و المعاجم :

01 المسيري.عبد الوهاب ، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية " نموذج تفسيري جديد " ، ج 08 ، دار الشروق ، القاهرة ،مصر، ط 01 ، 1999 .

02 مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، مصر ، القاهرة ، د ط ، 1998 .

03 كميل الحاج ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 2000 .

04 لالاند أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية، م 02 ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط 01 ، 1996 .

05 جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج01 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1986.

06 لالاند أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية ، م 01 . ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط 01،1996.

07 الحنفي عبد المنعم ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط 02 ، 1995.

08 بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة ، ج 02 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 01 ، 1984 .

قائمة المراجع الأجنبية :

01 _ arkon mohamed , lectur de coran ,maisonneuve et larose , paris , 1982 .

المجلات و الدوريات :

01 الطاهري محمد الهادي ، النقد الاستشراقي الجديد للقرآن من منضور منذر صفر ، مجلة دراسات فلسفية ، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ، العدد 01 ، جانفي 2014 .

02 عبد اللاوي عبد الله ، عبد الكريم العايدي ، مجلة التدوين ، مطبوعات جامعة وهران ، العدد 04 ، 2012.

03 خالد النجار ، مقابلة مع محمد عابد الجابري ، إعادة تأسيس التراث ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، العدد 12 ، أيار ، 1981 .

04 أركون محمد ، مشكلة الأصول ، تر: هاشم صالح ، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 13 ، 1981 .

المذكرات غير المنشورة :

01 عبد القادر مزي ، النص القرآني بين التفسير و التأويل " مقاربة ابيستيمولوجية لإشكالية القراءة و التلقي عند الطبري ، الرازي ، أركون ، اشر : د.الزاوي حسين ، د.ط ، 2008 ، 2009 .

الفهرس :

مقدمة.....(أ . خ).

مدخل إلى الفكر العربي المعاصر.....(10 . 17).

الفصل الأول : إشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر .....(18 . 19).

توطئة.....(19. 20).

المبحث الأول : إشكالية المنهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة.....(21 . 30).

المبحث الثاني : إمكانية قيام منهج في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة.....(32 . 40).

المبحث الثالث : قراءة في نماذج نهضوية على ضوء المناهج المعاصرة .....(42 . 51).

الفصل الثاني : المناهج و المرجعيات الفكرية عند محمد عابد الجابري.....(51 . 52).

توطئة .....(54. 55).

المبحث الأول : طبيعة الدراسة لمعالم التراث العربي عند الجابري.....(56 . 63).

المبحث الثاني : التحولات الكبرى في فكر الجابري.....(65 . 70).

المبحث الثالث : الجابري و التراث الغربي.....(72 . 82).

المبحث الرابع : الجابري و العقلانية الرشدية.....(84 . 93).

الفصل الثالث : النَّصُ القرآني و رهانات القراءة المعاصرة.....(93 . 94).

توطئة .....(96. 97).

المبحث الأول :من الفهم النَّصي للقرآن إلى القراءة المعاصرة " النَّص بين الأصالة و المعاصرة "..(98 . 108).

المبحث الثاني : إمكانيات الدراسة المعاصرة للخطاب القرآني .....(110 . 119).

المبحث الثالث : نماذج معاصرة في دراسة النَّص القرآني.....(121 . 140).

الفصل الرابع : الجابري و الطرح المعاصر للنَّص القرآني.....(140 . 141).

توطئة.....(143 . 144).

المبحث الأول : مشروع القراءة المعاصرة للنص القرآني عند الجابري.....(145 . 156).

المبحث الثاني : المسألة المنهجية في فهم النَّص القرآني عند الجابري.....(158 . 172).

المبحث الثالث : مقام الفهم المعاصر للنَّص القرآني عند الجابري.....(174 . 180).

قراءة الجابري .... الإمكانيات و الآفاق .....(182 . 186).

الخاتمة.....(188 . 190).

قائمة المصادر و المراجع.....(192 . 200).

الفهرس.....(202 . 203).

إن تمركز الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية المعاصرة حول الطرح العقلاني و محاولة تأسيس البعد النقدي قد إستشكل تساؤلات متعددة المستويات ،مما أدى بها إلى طرح إمكانية قيام منهج نقدي في الدراسة ،لاسيما و أن هذه الأخيرة ستقف على النص القرآني باعتباره نصا مفتوحا على فهومات و ممارسات فكرية متعددة ،هي في الغالب ما يمكن أن نسمها بفهومات تراثية تقليدية ، فالطرح العقلاني في بعده النقدي المعاصر يحاول أن يبين إمكانية التأسيس لهذا الخطاب القرآني ، مع إمكانية الوقوف على بعض الفهومات الدوغمائية لهذا الخطاب .

ستبقى هاته المحاولات التأسيسية للخطاب القرآني أمام رهان النظريات الحديثة و المعاصرة في مجال اللغة كاللسانيات ، و الدراسات الأنثربولوجية المعاصرة... الخ ، كما و أنها ستطرح لنا بالأساس إمكانية بلورة مفاهيم معاصرة تمكّننا من تحليل و فهم جميع مستويات هذا الخطاب القرآني .

كلمات مفاتيح:المنهج ،النص القرآني ،الظاهرة القرأنية ، القراءة المعاصرة ،التفسير ،المناهج المعاصرة ،العقلانية المعاصرة، النقد ، التأويل ، الإبيستيمولوجيا .

The focus of the Arabic and Islamic modern philosophical studies about the rational offering and all the tries of creating a critical perspective, has caused the existence of several questions with various levels , which can lead to a possibility of setting up a critical view in the study, especially that the latter will stand on the "Quranic text" as a text open on myriad thoughts and on various intellectual activities, which are, in most of the time, are considered as traditional and an "old-fashion". The rational offering in its modern and critical extension is trying to prove the possibility of establishing this "Quranic" speech, with a potential of mentioning some Dogmatism in it.

Those establishing tries will face indeed a considerable challenges from modern theories of language , like " the linguistics" and modern anthropology … etc., and we cannot ignore that this intellectual tries can raise, fundamentally, a possibility of developing a contemporary concepts which enable us to analyze and understand all the various levels of this holy speech.

ملخص

إن تمركز الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية المعاصرة حول الطرح العقلاني و محاولة تأسيس البعد النقدي قد إستشكل تساؤلات متعددة المستويات، مما أدى بها إلى طرح إمكانية قيام منهج نقدي في الدراسة ،لاسيما وأن هذه الأخيرة ستقف على النص القرآني باعتباره نصا مفتوحا على فهومات و ممارسات فكرية متعددة، هي في الغالب ما يمكن أن نسمها بفهومات تراثية تقليدية، فالطرح العقلاني في بعده النقدي المعاصر يحاول أن يبين إمكانية التأسيس لهذا الخطاب القرآني، مع إمكانية الوقوف على بعض الفهومات الدوغمائية لهذا الخطاب .

ستبقى هاته المحاولات التأسيسية للخطاب القرآني أمام رهان النظريات الحديثة و المعاصرة في مجال اللغة كاللسانيات، و الدراسات الأنثربولوجية المعاصرة... الخ، كما و أنها ستطرح لنا بالأساس إمكانية بلورة مفاهيم معاصرة تمكّننا من تحليل و فهم جميع مستويات هذا الخطاب القرآني.

الكلمات المفتاحية :

المنهج؛ النص القرآني؛ الظاهرة القرآنية؛ القراءة المعاصرة؛ التفسير؛ المناهج المعاصرة؛ العقلانية المعاصرة؛ النقد؛ التأويل؛ الإبيستيمولوجيا.

نوقشت يوم 23 أبريل 2015