الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد –تلمسان-
كلية العلوم الانسانية و العلوم الاجتماعية
قسم التاريخ
شعبة الثقافة الشعبية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا

موسومة بـ:

التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري
دراسة في النصور والممارسة

من إعداد الطالب:
عميرات محمد أمين

إشراف:
أ.د. رمضان محمد

لجنة المناقشة:

أ.د. سعيدي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
أ.د. رمضان محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
أ.د. بن داود إبراهيم	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجلفة	عضوا مناقشا
أ.د. صايم عبد الحكيم	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	عضوا مناقشا
د. سنوسي الغوتي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا
د. حيرش محمد	أستاذ محاضر (أ)	جامعة وهران	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2014- 2015م

الإهـــــــــداء

إلى الوالدين الكريمين

إلى زوجتي

إلى أبنائي الأعزاء

إلى كل الأحبة

شكر وتقدير

نرفع أيادي الامتنان إليه عز وجل ذو الفضل والإحسان على توفيقه

ثم نثني بالصلاة والسلام على المبعوث رحمة للأنام

صلى الله عليه وسلم

والثناء والشكر الجزيل لأستاذي الفاضل السيد :الأستاذ الدكتور رمضان محمد

الذي كرمنا بإشرافه على الرسالة توجيها وتصحيحا وتنبيها وتقييما

فقد كان نعم السند ونعم المعين

كما أتوجه بالشكر والعرفان لأعضاء لجنة المناقشة لقبولهم مناقشة وتقييم هذه

الرسالة، كما أشكر كل الزملاء الأساتذة الذين قدموا لنا يد العون

والمساندة في هذا العمل.

كما أتوجه بالشكر الخالص للزوجة والأبناء الأعزاء الذين كانوا نعم السند والمعين

في إتمام هذا العمل .

وفي الأخير أتقدم بخالص الشكر للأخ سليمان الذي قدم لنا يد المساعدة في إنجاز هذا

العمل .

مقدمة:

خلقت دراسة التراث فضاءا جديدا لمحاولة الإبداع الفكري كأولى الانطلاقات لمعرفة الذات الحاملة لمجموعة من الرموز ذات الدلالات المختلفة من حيث القراءات، فلكي تدرك ذاتك عليك أن تنظر إلى غيرك، عمق الفجوة بيننا وبين الآخر (الغرب) أو بين الشرق والغرب جعل مسألة الذات تطرح بإلحاح من قبل مجموعة من الباحثين الذين حاولوا أن يقدّموا إجابات على مستويات عدة منها ما هو تاريخي ومنها ما هو ديني، فتكاثرت الاتّهامات حول الشرق بصفة عامة والحضارة والاسلام بصفة خاصة، "وإذا أردنا استخدام مصطلحات عديدة على علاقة الغرب بالشرق من خلال الاستشراق لقلنا الشرق لاعقلاني، فاسق، طفولي (متخلّف)، وبالمقابل فإن الأوروبي عقلاني، متحلّ بالفضائل، ناضج، سوي"[1].

فنجد الكثير من المفكرين وقعوا تحت تأثير الرؤية الاستشرافية منهم عبد الرحمن بدوي و طه حسين عكس بعض المفكّرين الذين قاوموا الاستشراق منهم محمد عبده و جمال الدين الافغاني و رفاعة الطهطاوي ..ونجد التمدن الذي وصل إليه الأوروبيون قد حمل إليهم مع المهاجرين الأولين الذين رحلوا من البلاد الشرقية نتيجة ظروف و عوامل مختلفة منها السياسية و الاقتصادية على وجه الخصوص وهنا نتساءل: ماذا حمل العرب المسلمون إلى أوروبا؟

لقد جاءها العرب بما استفادوا به من صنائع الفرس وعلوم الفراعنة والرومانيين واليونانيين، ونظّفوا و طوروا جميع ذلك ونقلوه إلى سائر الأمم الغربية، فكانت الشعلة الموقدة التي يسطع ضوءها من بلاد الأندلس، رغم كل هذه المجهودات الفكرية تبقى هذه الأطروحات العلمية بشتى اتجاهاتها الايديولوجية قد فشلت في رسم مسار محدد لكيفية النهوض بهذه الأمة، فلكل مشروع حضاري أساسيات تختلف من ميدان لآخر باختلاف الثقافات ومصادر التشريع التي تلعب دورا كبيرا في خلق عقلانية التعامل مع الواقع.

[1]– ادوارد سعيد، الاستشراق...المعرفة، السلطة، الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العربية– بيروت،ط2، 1984، ص215.

إن المراجعة التاريخية تقضي بنا إلى القول أن علاقة الشرق بالغرب كانت دائمًا علاقة تخضع لمنطق القوة وبسط سيطرة الغالب على المغلوب مما يؤدي إلى سلب تام أو جزئي لمفهوم الحرية الذي يُعدّ أحد أهم دعائم الفكر المتحرر وهذا ما يشخصه مالك بن نبي قائلا: "عندما ينزل جنس أجنبي بأرض شعب، فإن هذا الشعب يكون معرّضا ليرى إمّا احتلالا مؤقّتا في بلاده وإما عملية ضمّ تضعه نهائيا تحت سلطة شعب آخر، وكلا هذين الاحتمالين له خصائصه بالنسبة للشعب الذي يتعرض لهما:

فأمّا الاحتلال المؤقّت فإنّه لا يؤثّر في حياته إلا بصفة عابرة كمجرّد حدث يخضعه مؤقّتا لحاجات جيش أجنبي...

وأمّا في حالة الضمّ، فإن الأشياء تتخذ اتّجاها آخر يؤثر في حياة الشعب الذي جرت عليه عملية الضمّ من الدّاخل حتى أنه يغير أحيانا مصيره في التاريخ بصورة مطلقة"[1].

إن حتمية التجديد والثورة على الأنماط الفكرية ونسقية العقل العربي دفعت بمجموع المفكرين العرب إلى إعادة طرح أسلة الحداثة والإصلاح على رأس هذه الأسئلة:
لماذا تقدم غيرنا وتخلفنا نحن؟

ونجد أن هذا السؤال تقاسم همه جميع المفكرين العرب دون استثناء باختلاف مشاربهم واتجاهاتهم هذا أدى إلى ظهور مشاريع فكرية عربية مختلفة نذكر منها مشروع الجابري "نقد العقل العربي" والمشروع الحضاري عند مالك بن نبي والذي هو موضوع دراسة بالإضافة إلى مشروع نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون ونقد العقل الغربي لمطاع الصفدي.

ويمكن القول أن المشاريع النهضوية انطلقت من الواقع المعاش، ومن التحولات الكبرى التي شهدها العالم وعلى مختلف الأصعدة وأهمها التحولات السياسية والاقتصادية وبالخصوص بعد الحرب العالمية الثانية وكان الهدف الرئيسي الذي تسعى إليه هذه المشاريع من تحقيقه من خلال الوسائل المعاصرة وهنا يبرز برهان غليون قيمة العودة والتشبّث بالتراث قائلا: "ويصبح التشبّث بالتراث الفرصة

[1]– مالك بن بني، في مهبّ المعركة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1981، ص32.

الوحيدة المتاحة لتحقيق الذاتية باعتبارها تحيّزا وخصوصية قيل أن تكون استغلالا حقيقيا وفاعلية"[1]، كلّ هذه الظروف ساهمت في إدراك قيمة التراث في ثقافتنا العربية المعاصرة، بحيث أصبحت قضية الساعة.

ومما ركّز عليه محمد عابد الجابري ومالك بن نبي أهمية التراث ذلك أنه في رأيهما يمثل الهوية التي من دونها تضمحل وتتفكك والتي من دونها قد ينحرف بنا الأمر إلى الاندماج في أحد التيارات الحضارية والثقافية العالمية المتصارعة.

وما يلاحظ أن التراث أصبح من أكثر المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين حيث: "نكاد نقول أن تلك القضية غدت في أيّامنا هذه قاسما مشتركا بين كل التيّارات والتنظيمات، والمدارس الفكرية والسياسية والعلمانية والدينية العربية"[2].

إن أهمية العودة للتراث الذي يعرفه الجابري على أنه "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني"[3]نابعة من ضرورة الاستمرارية لأن التراث هو جزء من ما أخرجناه من ذواتنا وجب إعادة توظيفه ولكن بروح نقدية جديدة.

ونحن نرسم ملامح التمسك بهذا التراث ليس معناه إقصاءا للإبداع بقدر ما هو المحافظة عليه، قد نجد جملة من الابداعات تصاب بالتلف والإهمال نتيجة اللاّمبالاة داخل هذه المجتمعات التي ظلت ولفترة طويلة من الزمن تأخذ الايجابيات وكل ما هو جديد من شعوب أثبتت قدرتها على التعامل مع الواقع بالطرق العقلانية مع إثبات قوة الذات لا غير.

---

[1] برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير، بيروت، ط2، 1987، ص36.

[2]– طيب تيزيني، في السجال الفكري الراهن...حول بعض قضايا التراث العربي منهجا وتطبيقا، دار الفكر الجديد، بيروت، ط1، 1989، ص12.

[3]– محمد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية –دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص 74.

"ولا يعني الارتكاز على التراث في نهضتنا عدم قراءة التراث وتجديده، بل على المسلمين أن يعيدوا النظر في جوانب تراثهم الروحي والفكري، ويطوره في ضوء التجربة الحضارية الجديدة"[1].

من أولويات الفكر العربي المعاصر العودة إلى قراءة التراث لماذا؟

و يمكن الجزم بالقول ان الإخفاقات التي شهدتها التجارب السابقة مع فشل التوجهات الفكرية كالاشتراكية أدّى إلى البحث في اتجاهات أخرى كبدائل، ومن بين هذه البدائل العودة إلى قراءة التراث من جديد هو البحث عن أسباب هذا التخلّف الذي ظل يلازم الأمة العربية الإسلامية، ومن ثمة تقديم إجابات تبلورت على شكل تيارات فكرية جديدة شكلت مشاريع فكرية الهدف من ورائها زحزحة المشهد الفكري و الحضاري العربي و الاسلامي الذي ظل قابعا متحجرا على نفسه.

و من أبرز هذه القراءات للتراث في الفكر العربي المعاصر هي (نقد العقل العربي) لمحمد عابد الجابري و(مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي) و (بين الرشاد والتيه) لمالك بن نبي.

فقد أسهمت الظروف بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في إكساب مشكلة التراث أهمية كبرى، اختيارنا لهذا الموضوع هو محاولة تحليلية لأبعاد هذه المشكلة، ارتأينا أن ندرس من خلال ما قدّمه محمد عابد الجابري من المغرب ومالك بن نبي من الجزائر من مجهودات كإضافات منهجية ومعرفية لهذا الموضوع، فبُني اختيار هذا المشروع على عدة أسباب منها:

1-مشروع التراث يمثّل الهمّ الأكبر لدى الباحثين في الوقت الراهن.

2-محاولة تقديم تقييم نقدي للتراث وأبعاده في الفكر العربي المعاصر عامّة، وعند محمد عابد الجابري ومالك بن نبي خاصّة.

3-الارتكار على أهمّ أعمال كل من محمد عابد الجابري ومالك بن نبي في مسألة التراث، والتي أثارت بدورها ردود أفعال كثيرة.

من خلال تصفّحنا لهذه المرجعيات التراثية للباحث تبيّن لدينا المنحى المتّبع سواء من مرجعيات تاريخية أو رؤى مستقبلية لإشكالية التراث، بين التصوّر والممارسة أما التصور نجده من

[1]-أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، ص23.

موقف المؤرخ الناقد للفكر الاسلامي وللحداثة الغربية والممارسة من موقف الانثروبولوجي الذي يرى فيها ممارسة نقدية للثقافات وللصيغ المعبرة عن الحدث الديني في كيفية بلورة هذا المفهوم على أرضية الواقع من جهة، ومن جهة أخرى نجد اختلاف المجال والميدان لكل باحث، خلق نوع من الفروقات الإبستمولوجية على مستوى الطرّح لإشكالية التراث الذي نلمسه عند الجابري حين يتكلّم عن العقل العربي وعلاقته بالدين، وكيف ينظر مالك بن نبي إلى الحضارة والثقافة والنهضة، وكإشكال عامّ:

-هل يمكن الاستغناء عن الماضي والتعامل مع الحاضر في تراثنا من خلال فكر كلّ من مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري؟

-كيف يفسّران التعامل مع التراث؟

-ما معنى الماضي أو المرجعية التراثية؟

-من أين يبدأ حاضر التراث على مستوى التصوّر والممارسة؟

- أهمية الدراسة:

1-الأهمية العلمية:

تبقى أولوية البحث حول التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري تقديم قراءة لهذا الموضوع كمحاولة إثراء يمكن أن تساهم كمنطلق لبحوث مستقبلية في هذا المجال وهذا:

-بتجاوز القراءات الذاتية والايديولوجية للتراث.

-الاعتماد على قراءة علمية، عقلانية، نقدية.

-تحديث مفهوم التراث مجموعة من التصورات المستقبلية في الخطاب العربي المعاصر.

-محاولة المقاربة الابستيمولوجية كل من فكر مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري حول موضوع التراث.

2-الأهمية العملية:

تتجلى الأهمية العملية في إطار تفعيل وتوظيف مفهوم التراث في العملية التربوية على أساس نظم وسياسات تربوية موجهة كبصمة ثقافية للمجتمع موجودة في المجالات المعرفية على شكل حداثي داخل المؤسسات التربوية بشتى مستوياتها.

- إشكالية الدراسة:

المتفحص لتاريخ الأمة العربية عامة والمغاربية على وجه الخصوص يلاحظ بأن الدول العربية في مرحلة ما بعد الاستقلال ولدت مأزومة وعلى جميع الأصعدة (الاجتماعية، الفكرية، الاقتصادية، السياسية...) بالإضافة إلى حالة من التشتت والضياع وعدم التوازن الفكري، هذا ما حذا بمفكريها وعلمائها إلى محاولة إيجاد البديل للخروج من عنق الزجاجة وهنا تبلورت مشاريع فكرية وحضارية بغية إعادة الاعتبار لهذه الأمة ونستطيع القول جازمين بأن الإشكالية الكبرى التي صاغها كل المفكرين العرب وعلى رأسهم الجابري ومالك بن نبي تتلخص في محورين أساسين:

1- قضية الجمود والتخلف الذي أصاب العقل العربي فصده عن المضي قدمًا في التطور.

2- مسألة جدلية علاقة الأنا بالآخر من جهة وعلاقة الأنا بماضيه وتراثه وتاريخه من جهة أخرى إلاّ أن التفصيل في مساءلة التراث والماضي عند الجابري ومالك بن نبي أخذت طابعها الأكثر صرامة والأكثر جرأة في التعامل مع هذا التراث، بحكم أن الجابري تعامل مع ما هو أكثر قداسة بالنسبة للمسلمين وهو النص القرآني والنص النبوي، كل هذا من منظوره الخاص تدخل في إعادة ترتيب الرؤى الفكرية والفلسفية التراثية من أجل عقلنة هذا التراث ومسائلته مساءلة منطقية.

أما فيما يخص مالك بن نبي نجده أخذ منحى مغايرا ينظر إليه على أنه أكثر واقعية والذي بدوره في محاولة دراسة الظاهرة الحضارية بكل أبعادها التاريخية وربطها بالظاهرة الغربية التي ارتبطت بمفهوم الوعي الإسلامي، وهنا نرصد من الجانب المنهجي نقطة انطلاق مهمة لتعميق وتأسيسه على قواعد بيّنة، كل هذا يدخل في سبيل تحقيق العودة إلى صناعة التراث وبناء الحضارة الإسلامية.

ما نبحث عنه اليوم من حداثة لا يمكن الوصول إليه إلا بالممارسة العقلانية النقدية التي تستطيع الموافقة بين الانجازات العلمية والمنهجية المعاصرة من جهة والانتظام في السياق الثقافي كاستمرارية مع جهود ابن رشد وابن باجة والشاطبي وغيرهم من مفكري المغرب والأندلس من جهة أخرى.

لو تتبعنا مسيرة الفكر العربي المعاصر منذ عصر النهضة نجده دائم المحاولات لاتجاه الآلية المناسبة لتقديم المشروع العربي الإسلامي في إثبات الهوية العربية الإسلامية وهذا بالإجابة على السؤال العام لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟

فالفكر النهضوي لم يخرج من هذا التناول لماذا وكيف؟

ثم جاء جيل جديد من المفكرين (ما بعد النهضة) حددوا إشكالية النهضة بطريقة خلدونية معاصرة نجدها مثلا في كتاب " الايديولوجية العربية" للعروي معرفا الذات من خلال الآخر وحددها الجابري من خلال القراءة الابستيمولوجية والنقدية للتراث كبديل للقراءة النقلية.

تسعى من خلال هذا العمل إلى إثارة مسألة النقد في الفكر العربي المعاصر للتعرف على أهم القوى المتجددة المكونة الفكر العلمي مهما بواقعه كمبرر لوجوده.

إذا لم يتمكن الفكر النهضوي من تحقيق النهضة المنشودة فيمكن أن نقول بأنه تمكن في تأسيس نظام معرفي وعلمي يعتمد على النقد.

وهنا نقول: كيف أصبح الفكر العربي ميدانا للنقد؟

وكإشكال عام في هذه الدراسة لمسألة التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري حول توظيف هذا المفهوم في مستويات جديدة تتماشى والحراك الحداثي.

-هل يمكن الاستغناء عن التراث (الماضي) والتعامل مع (الجديد)؟

-وهل الانطلاق من التراث هو سبيل النهضة أم أنه السجن المقيد للحركة الفكرية على مستوى التصور والممارسة؟

أسباب وأهداف الدراسة:

لا أزعم أن اختياري للموضوع كان محل رغبة جامحة مني إلا أنني ومع بداية التعامل مع الموضوع وجمع المادة العلمية لاحظت صدقًا أن الموضوع وقع مني موقع القبول وصادف هوًى في قلبي ومما دفعني أيضًا إلى اختيار هذا الموضوع هو ذلك الفضول لعقد مقارنة لحوار يكون مغربي مغربي متمثلا في علامتين بارزتين في الفكر المغاربي المعاصر والثقافي دائما ما يعقد بين المشرق والمغرب فحاولت قدر الإمكان أن أجمع بين هذين المفكرين في ما يظهر لي على أنه هم مشترك بين الرجلين.

كما أن ثراء الموضوع بمادته ومراجعه والذي يخدم البحث، يتناسب مع الواقع المعاش واليوم بخاصة أن المجتمعات العربية والإسلامية تعيش حالة خطيرة من التفرق والشرذم تنذر بحالة كتلك التي كانت تعيشها أوربا إبان القرون الوسطى.

- **المنهج المتبع :**

إن طبيعة الموضوع فرضت نفسها وبشكل جلي في اتباعنا للمنهج المقارن بحيث يتيح لنا مجموعة من التقنيات والأساليب المعتمدة في البحث العلمي من تعمق ودقة في الدراسة وتحكم في موضوع البحث كما أنه ساعدنا على إبراز خصائص ومميزات كل مفكر سواء في فكر الجابري أو فكر مالك بن نبي كما أننا نغفل المنهج التاريخي بحكم أن موضوع البحث هو التراث فيه الجانب الأعم والغالب منه تاريخي يمتد على مدى قرون طويلة ذلك أن المنهج التاريخي يساعد في البحث والكشف عن الحقائق التاريخية والمقارنة بينها.

يمكن أن نستند في تبرير توجهنا المنهجي إلى أهداف الدراسة فنحن نسعى إلى الإطلاع على فكر كل من مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري من زاوية تعاطيهم مع مفهوم التراث كقاعدة انطلاق لما تسمى بالحداثة، دراسة الإشكالات العلمية المختلفة لدى كل مفكر تفكيكا وتركيبا تدفع نبا إلى الأخذ بالمنهج التحليلي.

" يلخص المنهج التحليلي في عمليات ثلاث قد تجتمع كلها أو بعضها في العمل الواحد وهي:

التفسير: أي التفكيك

النقد: أي التقويم

ثم الاستباط: أي التركيب"[1]

أ-التفسير: عرض أعمال كل من مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري حول التراث على سبيل التأويل والتعليل للفهم الصحيح لمقاصد كل مفكر من خلال توظيفه لمفاهيم ونظريات محددة وهذا على مستويين:

1-المستوى الأول (بسيط): شرح أهم الأفكار بتحليلها داخل النص وتأويلها.

[1] -www. Obovlyosse. Com/ wews 185. htwl

2-المستوى الثاني (مركب): تعليل النتائج بإرجاع القضايا إلى أصولها وربط الآراء بأسبابها.

ب-النقد: الاحتكام إلى قواعد متفق عليها.

ث-الاستباط: التأمل في جزئية الأمور لاستنتاج أحكام منها يعتبر التحليل المنهجية المناسبة لموضوع هذا البحث حيث تسمح لعرض طرح الباحث والأفكار التي يتضمنها بشيء من الوضوح والموضوع هو الذي يحدد المنهج وليس العكس وموضوع (التراث من مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري) هو إنتاجات تصب كلها في قالب نقدي يستدعي الإحاطة بالتراكم المعرفي الذي أنتجه كل مفكر على حدى محاولة تحليل تلك الإنتاجات وتقيمها مع الحكم عليها من لدى صاحب الرسالة مع تقارب أو تقاطع أفكار كل من مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري ليس للمقارنة بل لتأسيس فكرة واقعية في النقد.

- مفاهيم الدراسة:

1-التراث: " الإراث فالتراث لغة ما يخلقه الرجل لورثته وأصله ورث، وراث فابدلت الواو تاء والورث والتراث والميراث ما ورث وفيه: الورث والميراث في المال، الإرث في الحسب"[1]

" إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في اذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين لم تكن تحملها في أي وقت مضى"[2]

2-الابستمولوجيا:

قاعدة لارتكاز اعتمدها النقد وقد حددها ميشال فوكو على أنها:" الإطار الشامل الذي يتحكم في الإنتاج الفكري لفترة معينة بتعدد الطروقات التي تبدو مختلفة لكن هي محكومة بنظام معرفي واحد بجمعها نظام داخلي منشئ للمعرفة"[3]

عرفها ميشال فوكو كذلك:" مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفتح المجال أمام أشكال ابستيمولوجية وعلوم وأحيانا منظومات مصاغة صوريا"[4].

---

[1]- ابن منظور لسان العرب، خفقة محمد أحمد حسب الله وآخرون دار المعارف بدون ج6 ص 4808- 4809.

[2]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي المعرب، بيروت ط1 1991 ص 21.

[3]- السيد ولدايان، التاريخ والحقيقة لدى مشال فوكو ط2 الدار العربية للعلوم بيروت 2004 ص 124.

[4]- ميشال فوكو حفريات المعرفة ترجمة سالم يفوت ط2 المركز الثقافي العربي بيروت 1987 ص 176.

3-العقل:

جاء في موسوعة لالاند الفلسفية أن " العقل هو ملكة تركيب المفاهيم والعبارات والمقترحات فهو بهذا المعنى القدرة على الاستدلال والحكم السليم وخصوصية معرفة الطبيعة والواقع من خلال التجربة"[1].

4-الحداثة:

تتميز الحداثة على المستوى المعرفي:

"بتطوير أساليب جديدة في البحث قوامها الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية أي المعرفة التقنية الرياضية التكميمية ونموذجها هو العلم... فإن عقل الحداثة هو عقل إداتي سيطفي الطابع التقني على العلم وعلى الثقافة ككل"[2].

5-الايديولوجيا:

" دل مفهوم الايديولوجيا على " الوعي الخاطئ" الذي ينجم عن الموقف الطبقي للأفراد الاجتماعيين إذ يظهر لهم واقع العلاقات الاجتماعية محرفا يسبب مصالحهم وبصورة أعم بسبب وجهة النظر المتحيزة التي يفرضها عليهم موقعهم في نظام الإنتاج"[3]

6-الحضارة:

يقدمها مالك بن نبي في جوهرها على أنها تطابق معنى الثقافة فهي عبارة عن لمجموعة من القيم الثقافية المحققة، فالثقافة جوهر الحضارة لأن كل واقع اجتماعي هو في أصله قيمة ثقافية خرجت إلى حيز التنفيذ.

7-التغيير الاجتماعي:

" كل تحول يحدث في النظم والأنساق والأجهزة الاجتماعية سواء البنائية أو الوظيفية خلال مدة زمنية محددة"[4]

---

[1]- الدرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ترجمة خليل المجلد الثالث منشورات عويدات بيروت. 2001 ص 1160-1161.

[2]- عز الدين الخطابي، اسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2009، ص18.

[3]- د.بدون وف.بوركبو المعجم النقدي لعلم الإجتماع، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1 1986 ص 84.

[4]-مصطفى الحساب، دراسة المجتمع، الانجلو المصرية الاسكندرية، 1977 ص 188.

" إن التغير ضرورة حياتيه للمجتمعات البشرية لأنه وسيلة بقاءها ونموها وبعد التغير الاجتماعي جزءا من التغير الحضاري الشامل في المجتمعات البشرية"[1]

8-الثقافة:

هي مجموع العقائد والقيم والقواعد التي يقبلها ويمتثل لها أفراد المجتمع ذلك أن الثقافة هي قوة وسلطة موجهة لسلوك المجتمع تحدد لأفراده تصوراتهم عن أنفسهم والعالم من حولهم وتحدد لهم ما يحبون ويكرهون ويرغبون فيه ويرغبون عنه.

9-الدين:

الدين أو الفكرة الدينية عند مالك بن نبي أساس كل مشروع تغيري أخذ به من حيث الوظيفة الاجتماعية في صياغة الشخصية الحضارية وبناء العلاقات الاجتماعية خصوصا مكانة الدين الإسلامي داخل هذه المجتمعات.

- الدراسات السابقة:

إن البحوث الأكاديمية هي بحوث تراكمية ولهذا يمكننا الانطلاق في دراستنا إلا عندما نتوقف عند الدراسات السابقة لموضوع التراث عمومًا وعن الجابري ومالك بن نبي على وجه الخصوص ومن الدراسات السابقة نذكر:

1- أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر.[2]

هزيمة 1967 رسمت مسارا فكريا جديدا وهذا لمعاودة القراءة في أهم أساسيات الفكر العربي، محاولة العودة إلى التراث بقراءات مختلفة حسب التوجهات الايديولوجية الفكرية في ثقافتنا العربية، من ضمن هذه القراءات الواعية للتراث ما قدمه حسن حنفي في مشروع (التراث والتحديد) ومشروع (نقد العقل العربي) لمحمد عابد الجابري، أهمية الدراسة يتجلب في الإجابة على أهم التساؤلات من ضمنها -هل العودة للتراث كان أداة للاحتماء بالتراث والتاريخ؟

[1]-مصطفى عاطف عيش النظام والتغير والمشاكل، الجزء الثاني، دار المعارف، الاسكندرية 1967 ص 191.

[2] أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري، رؤية للنشر القاهرة ط1 2010.

-هل ثم ممارسة لنقد ذاتي في قراءة التراث

2-ارسلان شكيب، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟[1]

قدم الكاتب في هذا العمل نظرة تاريخية حول واقع المسلمين في فترة زمنية ولت من المجد والارتقاء، عدم الاقتداء بهذا النموذج من الناحية الأخلاقية إلى غير ذلك مهد إلى هذه الدرجة من الانحطاط.

3-حسن حنفي، التراث والتجديد.[2] قدم حسن حنفي مشروعه " التراث والتجديد" على أكثر من جهة فنجده بيدى موقفه الحضاري ويؤسس لمنظومة قيم ودلالات فكرية وفلسفية تبناها المشروع، جبهة التراث العربي الإسلامي والموقف منه وجبهة التراث الغربي الوافد والموقف منه وجبهة الواقع بكل أبعادها فالجبهة الأولى والموقف منها جعل منه مفكرا إسلاميا تراثيا مبدعا والجبهة الثانية والموقف منها جعله مفكرا غربيا أما الجبهة الثالثة والموقف منها جعله صاحب مشروع حقيقي وجريئ في السياسة والاجتماع والأخلاق والحياة عامة

4-التبزيني الطيب/ من التراث إلى الثورة.[3]

يذكر صاحب المشروع أن المشاريع العربية للنهضة كانت في معظمها ثورية وقد وصلت إلى نهايتها الآن واضحي الحديث فيها غير محتمل لأن العالم يعيش حالة من التبنين وأن النظام العولمي أدخل العرب في متاهة كبيرة وكأنهم أصبحوا أمام بنية تاريخية مغلقة وهو لا يشاطر مقولة فوكوياما حول نهاية التاريخ لأن التاريخ لا يمكن أن يغلق ولكن مشكلة العرب أنهم لا يملكون مفاتيحه بسبب غياب الحامل الاجتماعي الذي يقود النهضة

5-عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع و السياسة والتربية.[4]

---

[1] ارسلان شكيب، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ مكتبة رحاب الجزائر 1989

[2] حسن حنفي، التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر ط1 1980 القاهرة.

[3] التيزيني الطيب، من التراث إلى الثورة، دار دمشق د.ط 1976.

[4] عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، المرجع السابق.

يحاول صاحب المشروع نزع اللبس في الخلط بين المفاهيم كالحداثة والتحديث على الرغم من عدم تطابقهما، وهو ما أنتبه إلى كتابات من الدراسين الذين قدموا على أساسه اقتراحات اجزائية منهم. محمد أركون وعبد الله العروي وجورج بلاندي.

أشار الانتروبولوجي الفرنسي، جورج بلاندى إلى أن أغلب الدراسات في مجال العلوم الاجتماعية ركزت على موضوع التحديث أكثر من اهتمامها بموضوع الحداثة.

أما محمد أركون فقد أعطته الحداثة موقفا للروح أمام مشكلة المعرفة أما التحديث فهو مجرد إدخال لتقنية ومخترعات حديثة.

كما لخص عبد الله العروي هذا الإلتباس مستشهدا. حالة المجتمعات والدول المغاربية مقرابان الحداثة هي عملية غير مكتملة- وهذا يذكرنا بالفكرة المركزية لهبرماس في الموضوع والتي مفادها أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد.

- صعوبات الدراسة:

يكتنف الموضوع بعض العوائق، وأهم صعوبة تعترضنا هي سؤال المنهج الفلسفي حيث يجد الباحث نفسه بين صعوبات شتى من حيث أن المناهج اختلطت بمذاهب وتيارات وفلاسفة مختلفين من حيث الرؤية ومن حيث الطرح وهذا ما لمسناه في هذا البحث في جملة من الاختلافات تصل في أحيان إلى حد التناقض بين المفكرين محمد عابد الجابري ومالك بن نبي.

كما أن صعوبة البحث تتجلى في كونه يتناول موضوعًا جدليًّا لأن مفهوم التراث ارتبط بمسألة غاية في التعقيد وهي مسألة الحداثة والأصالة من جهة والتطور والتخلف من جهة أخرى.

كما أن الباحث وجد نفسه يتعامل مع الرؤية انتشار المدة الزمنية التي تناولها الجابري والتي تبدأ منذ زمن النبي إلى اللحظة الرشدية التي تمثل عند الجابري نقطة تحول ومن ثمة إلى فضاء الفكر العربي المعاصر بكل مخزونه العلمي والديني والرمزي.

- **حدود الدراسة:**

إن النظرة العلمية لا تأتي من العدم، بل هي نتيجة بناءات اجتماعية ونفسية ومادية، لذا نجد كل نظرة تبقى مرتبطة بسياقها الذي ظهرت فيه، كل النظريات والمدارس برزت في مناخ معين، وهي حقيقة يؤكدها كل الباحثين والعلماء.

يشكل العلماء والمفكرون فئة مهمة من فئات المجتمع، والعالم لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة بمفرده طالما أن أفكاره وقيمه ومقاييسه وتجاربه هي حصيلة احتكاكه وتفاعله مع الجماعة " فالفكر يتشكل عند الإنسان ونوعية التركيب النفسي الذي يرسم معالم الشخصية وخصائصها الكيفية، وهذه الشخصية تتبلور معالمها وطبيعة السياق التاريخي، فلا يمكن الفصل بين الفكر والشخصية، بل إن الشخصية هي التحليل النفسي للأفكار والمفاهيم واتجاهاتها الاجتماعية"[1]

خطة البحث :

لقد تمّ تقسيم البحث إلى ستة فصول:

الفصل الأول:(تحديد المفهوم وإشكالية التأصيل)، وفيه نحاول تقديم دراسة جينيالوجية لمفهوم التراث مع إبراز إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر من عصر النهضة إلى الفكر المعاصر.

الفصل الثاني:(إشكالية التراث عند مالك بن نبي)، والتي تترجم في ثلاث مباحث أساسية يتمّ من خلالها التعرف على التراث وشروط النهضة والتراث والتجديد، كذلك تقديم البناء الحضاري لمشروع مالك بن نبي وإشكالية الثقافة.

الفصل الثالث:(إشكالية التراث عند محمد عابد الجابري)، في هذا الفصل ثلاث مباحث تحصر الدراسة في التراث وإشكالية الحداثة، وتقديم منهج الجابري في التعامل مع التراث، ثالثا العقل العربي كمشروع عند الجابري.

الفصل الرابع: (بين الدّين والتراث)ن ندرس من خلاله كتابين هامّين

[1]- زاكي ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دراسة تحليلية ونقدية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998.

المبحث الأول: دراسة لكتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي.

المبحث الثاني: دراسة لكتاب مدخل إلى القرآن الكريم لمحمد عابد الجابري.

الفصل الخامس: (التقاطع والتباعد بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري) يتم من خلاله التعرف على مرجعية كل مفكر والتي من خلالها ترك آثارا في الفكر العربي المعاصر إنها بصمة المفكر منهجية كانت أو معرفية.

الفصل السادس: (دراسة نقدية لإشكالية التراث)، يتمّ من خلالها تقديم التراث والصراع الايديولوجي ثم التراث بين النقد والإبداع، وكآخر خطوة دراسة لمستقبل التراث في الخطاب العربي المعاصر.

عميرات محمد الأمين

تلمسان يوم 2015/01/15

اهتمام الفكر العربي المعاصر بمسألة التراث لسنوات عدة لم يأت من العدم ولكنها قضية تثار في كل وقت نتيجة التساؤلات التي يفرضها الواقع، فتتجسّد هذه الإثارة على شكل نقاشات وجدالات داخل ندوات أو دراسات منشورة. فأصبح هذا المفهوم (التراث) إشكالية في الفكر المعاصر، الشيء الذي أدّى بالدارسين إلى تقديم تصورات ومنهجيات لمحاولة الإلمام بهذا المفهوم والتعرف على أهم الآليات المؤسسة له، وهنا تعددت الرؤى باختلاف الطرائق وهذا حسب مرجعيات كل باحث.

هناك مستويات عدة في التعامل مع التراث، نجد في المستوى الأول من يتعامل مع هذا المفهوم من الناحية النفعية أي ماذا في هذا التراث؟ إذن حصروا مجال البحث في المعرفة التاريخية لا غير أما المستوى الآخر هو البحث في التراث وعلاقته بالحاضر وهنا يبرز السؤال: ما التراث؟ لماذا وكيف نأخذ بهذا التراث؟ فهي محاولة للدفع بالمسألة التراثية إلى مستويات أرقى من المستوى النفعي فقط وهنا نشير إلى:" أن الذين مارسوا قراءة التراث لم يمارسوا هذه الأسئلة، بل مارسوا سؤالا آخر هو ماذا في التراث؟"[1]

الإجابة على هذه الأسئلة في أعمال ضخمة قد يرسم مسارات جديدة للعمل والبحث في ميدان التراث، فهي محاور مهمة تستدعي الحاجة إلى التدقيق فيها والخوض في خبايا مكوناتها.

هل الحديث عن مفهوم التراث هو بالضرورة العودة إلى هذا التراث؟ العودة بالكيفية والآليات الخاصة بقارئه وهنا سوف نتطرق لكل المحددات لهذا المفهوم لمعرفة العناصر المكونة له.

1- جابر عصفور: قراءة جديدة لتراثنا النقدي، ضمن كتاب قراءة التراث النقدي، المجلد الأول، النادي الأدبي الثقافي بجدة، 1990، ص 119.

المبحث الأول: مفهوم التراث (دراسة جينيالوجية لمفهوم التراث)

البحث في محدّدات لضبط المفهوم والخروج من الضبابية التي تشوبه نظرا لغموضه، فكلّما حاول الباحث الاقتراب منه كلما زادت التساؤلات وبالتالي تشعبت الرؤى، عملية إخضاع المفهوم للمرحلة الزمنية أو تقديم الحدود التاريخية للمفهوم هي التي يستفيد منها الدارس أو الباحث، والانتقال من مرحلة زمنية إلى أخرى لن تكون عفوية بقدر ما تشيد على ما يسمى بالتعديل لأهم التصورات والخبرات داخل المفهوم نفسه.

إن المتأمل للدلالة المعجمية لكلمة التراث، فهي مشتقة من فعل ورث. هنا تطرح إشكالية العلاقة بين "الحاضر" و"الماضي" ليس من حيث أن الماضي تراث بل باعتباره نموذجا وعندما نبحث في المعاجم العربية القديمة فإننا لا نجد أي تعريف للفظة "التراث".

فلسان العرب يقدم مجموعة من التعاريف في مادة ورث من غير أن يخصّ لفظة تراث بتعريف خاص : "الورث و الورث والوارث والإراث والتراث واحد. الجوهري، المراث أصله موراث، انقلبت الواو لياء الكسر ما قبلها، و التراث أصل التاء فيه واو . ابن سيده : و الورث و الارث و التراث والميراث : ماورث ؟ و قيل و الميراث في المال ، و الارث في حسب[1].

من هنا نستنتج أن هذه الكلمة "تراث" من مشتقات ورث وأنها لم تقدّم بالمفهوم الثقافي والحضاري الذي التصقت به من الناحية الدلالية في العصر الحديث والمعاصر، بل وردت بمفهومين.

1. مفهوم مادي مرتبط بالتركة المالية وكل شيء له علاقة بالأصول والمقولات.

2. مفهوم معنوي مرتبط بالحسب والنسب.

هنا يتم إبراز الفرق الواضح في استعمال وتوظيف الكلمة في العالم العربي مع العلماء المحدثين

1- ابن منطور: لسان العرب مادة "ورث" المجلد الثاني، دار الرشاد الحديثة، بدون تاريخ، ص 200.

الذين وظفوا التراث، بمفهوم آخر على أساس أنه كل ما خلفه الأجداد من آداب ومعارف وعلوم وفنون، إذن هو المرجعية التاريخية والثقافية والحضارية والروحية.

يعرف الجابري التراث قائلاً: "إن لفظ التراث قد اكتسب في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلفا ومباينا إن لم يكن مناقضا لمعنى مرادفة (الميراث) في الاصطلاح القديم، ذلك أنه بينما يفيد لفظ (الميراث) التركة التي توزع على الورثة. أو نصيب كل منهم فيها، أصبح (التراث) يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، هكذا فإن كل الإرث أو (الميراث) هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر... ذلك هو مضمون التراث الحي في النفوس الحاضر في الوعي"[1].

فإذا كان التراث هو من إنتاج فترة معينة تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا وما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة والحضارة الغربية الحديثة، فإنه ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع هناك إلا أن هذا الذي يقع هناك له حضوره فينا الآن وله تأثيره العميق في حياتنا. فالتراث لا ينبغي أن نفهم منه ما قد ثبت أو جمد عند مرحلة سابقة معينة من مراحل تطور المجتمع الذي ينتمي إليه التراث. أو ما قد اقتصر على أخذه من إحدى الثقافات التي سادت المجتمع في فترة معينة[2].

كلّها تصوّرات لمفكرين نحاول تقديمها على شكل دلالات لمفهوم التراث لإبراز كل الشروحات المقدمة حوله. فنجد مثلا برهان غليون يقول: "إن التراث شيء ناجز ومنتهى، ومتشيّء من الماضي سواء كان ذلك الشيء مجموعة من المؤلفات أو من القيم والتصورات التي مازالت حاضر

1- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات مركز الوحدة الربية، بيروت، لبنان ، ط3، 2006، ص 24.

2 - د. أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 35.

جزئيا في حياة الناس وسلوكهم، وليس من قبيل المصادفة أننا أصبحنا نتحدث نحن أيضا وبشكل لا سابق له عن التراث ونقصد به ثقافتنا العربية المعاصرة"[1].

وظف فهمي جدعان تعريفا للتراث يقول فيه: "إن التراث هو كل ما ورثناه تاريخيا، والموروث بطبيعة الحال الآباء والأجداد والأصول، وبكلمة مجردة الأمة التي نحن امتداد طبيعي لها "[2].

يعرف عبد الله العروى التراث: "عندما نقول: المورث أو التراث، فإننا نشير إلى مجموعة من الأشكال الكلامية أو السلوكية، انحدرت إلينا من الأجيال السالفة، وفي نطاق التراث تتساكن المنجزات على مستوى واحد، لا يضاف أي قسم منها إلى شخص بعينه و لا يمتاز جزء عن الآخر بكونه أقدم وأعرق، وبالتالي تعني كلمة تراث كل ما هو موروث في مجتمع معيّن عن الأجيال الغابرة: العادات، والأخلاق، والآداب، والتعابير، والتنظيمات، وهذا المعنى هو بالضبط ما تؤديه كلمة تراث[3].

كما يقدمه حسن حنفي: "أنه ليس مخزون ماديا في المكتبات، ليس كيانا نظريا مستقلا بذاته، فالأول وجود على المستوى المادي، والثاني وجود على المستوى الصوري. فالتراث في الحقيقة مخزون نفسي عند لجماهير، فالتراث القديم ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب. الذي ولى وطواه النسيان ولا يزار إلا في المتاحف ولا ينقب عنه إلا علماء الآثار، بل هو أيضا جزء من الواقع ومكوناته النفسية. مازال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجّها لسلوك الجماهير في حياتها"[4].

ومن ثم فهناك ملاحظات نقدمها من خلال هذه التعاريف وهي:

1-إن مفهوم التراث مرتبط بالقدم.

2- ربط المفهوم بالماضي لا يعني إقصاؤه من الحاضر بل هناك فاعلية في الحاضر.

---

1 - برهان غليون ، اغتيال العقل، المرجع السابق، ص 150.

2- فهمي جدعان: نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان، ط1، 1985،ص 16.

3- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز العربي، المغرب بيروت، ط2، 1988، ص 191-192.

4- حسن حنفي: التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت، ط2، 1981، ص 13.

حتى وإن اختلفت التعاريف حول هذا المفهوم إلا أنه يحيا بين الماضي والحاضر ليكون بذلك الرؤية المستقبلية.

من خلال ما تم ذكره نطرح التساؤل التالي: ما التراث في الثقافة العربية؟ وماذا نقصد بكلمة تراث في ثقافتنا المعاصرة؟

يقدم محمد عابد الجابري جوابا عن هذين التساؤلين معتبرا التراث هو الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني وهو الحمولة التي أصبحت تحملها هذه الكلمة في خطابنا العربي المعاصر، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم كما أنه غير حاضر في خطاب أي لغة من اللغات الحية والمعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا، إن هذا يعني أن مفهوم "التراث" كما نتداوله اليوم ، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجها. فإلى هذا الإطار نتوجه ونبحث فيه عن الخصوصيات التي تميزه[1].

الحدود التاريخية للتراث:

عدم تحديد الإطار الزمني والمكاني للمفهوم الذي يبحث فيه يفقد أهم الدلالات والخبرات والتصورات لتلك الفترة المحددة، فنجد التراث هو نتاج لفترة من الماضي بعيدة عن الحاضر بمسافة زمنية شكلت خلالها هوّة حضارية فصلتنا وما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة حين نضع في حساباتنا الحضارية الغربية المعاصرة كنموذج للمقارنة ليس معناه استحضارا للمرجعيات التاريخية والإيديولوجيات السياسية، بل من موقع معرفي ينتظم في سياق عقلاني، ذلك: "العقل الذي يسعى إلى اكتمال المعرفة لا يمكن أن يتحقق بالنقل أو التقليد، لأن الأول إلغاء لوجود الناقل والثاني إلغاء لعقله"[2].

1- http :// www.aljabri abed.net/n89-03sdiki.htm.

2- جابر عصفور: قراءة للتراث النقدي، مؤسسة عيبال، ط1، 1991، ص 124.

فالحضارة الغربية المعاصرة أخذت واستلهمت من كل الحضارات ووظفت هذا الموروث العالمي حتى تستفيد منه مع محاولة الحفاظ على الخصوصيات الثقافية للهوية الغربية لأنهم كانوا حارصين على الموافقة بين الاستلهام والاستمرارية الثقافية التي تجسد هويتهم.

فمسألة تجاوز أو إلغاء الحدود التاريخية للتراث يؤدي إلى الخلط بين ما هو تراث بعيد وتراث قريب، وبين النهضة والتراث، ولا يجوز لنا أن نضع عصر التدوين في نفس المستوى التاريخي عن عصر النهضة خصوصا أن هذا العصر يمثل بالنسبة للعرب، المرحلة التاريخية التي أفرزت الخطاب الذي أصبح من خلاله الحديث عن ما يسمى التراث.

– التراث بالمعنى التاريخي:

إن تراث أمتنا العربية لا يقف من حيث الزمان عند بداية التاريخ الإسلامي وإنما يمتد مع ماضيها إلى ما قبل ذلك موغلا في أعماق الزمن فماضي كل الشعوب التي أسلمت وتعربت هو من ماضي هذه الأمة، فكل الحضارات الفكرية والمادية التي ازدهرت في أرضنا العربية هي في الواقع التاريخي ميراث أمتنا.

وهذا الإدراك لا يصحّح ما شاع فينا من أن مكانتنا في التاريخ الحضاري لم تأخذ دورا قياديا إلا في العصر الوسيط، حيث كان الشرق العربي الإسلامي منارا للعلم والمعرفة وأوروبا غارقة في ظلمات عصورها الوسطى إذ لا يجوز أن نقف بالتراث عند حدّ زماني أو مكاني يحصره في نصوص الأدب الجاهلي وذخائر العلوم العربية والتاريخ الإسلامي بل تمتد أبعاده لتستوعب التراث القديم بكل أفكار وطننا العربي على امتداد الزمان والمكان. فتراثنا العربي أغنى من أن يحدّد بمرحلة حضارية واحدة، فمن بابل وآشور، ومن الفراعنة والبابليين وغيرهم من بناة الحضارات القديمة، ومن الديانات السماوية وغيرها من الرسالات الروحية والاجتماعية والفكرية الكبرى ينحدر إلينا تراث عمّا هو جماع التاريخ المادي والمعنوي للأمة منذ أقدم العصور إلى الآن، ويتسم تراث أمتنا العربية بالعراقة، إذ أنه

ينشأ قبل ألوف السنين على الأرض العربية، وامتدّت ناميا عبر الزمان والمكان معبّرا عن ذاته في عدد كبير من الحضارات قبل أن يتّحدد في النهاية في حضارة عربية إسلامية واحدة ذات ثقافة واحدة شملت الأرض العربية كلها[1] .

– التراث بالمعنى المعرفي:

يتسم التراث العربي بقدرته على استيعاب الثقافات الأخرى من فلسفة الإغريق وعلومهم إلى حكمة الهند وفكرها إلى آداب الفرس ونظمها وما أضيف من رصيد معرفي له تمثل في هذا التفاعل بين ثقافاتنا وهذه الثقافات دون أن تفقد هويتها أو تذوب أو تفقد أصليتها، وطبعت ذلك بالطابع العربي مبرهنة على قدرة فائقة في التطور والنمو واستيعاب المحدثات في مجال العلوم والثقافة والفنون والآداب وصمدت أمام محاولات التشويه والاستلاب واجتازت بنجاح المعادلة الصعبة بين الحوار المكافئ والأخذ الإيجابي عن الثقافات الأخرى وبين الرفض القاطع لمحاولات طمس الهوية.

وإذا كانت ثقافتها وتراثنا العربي يؤمنان بالانفتاح الرحب على الثقافات الإنسانية فإنها كانت على الدوام ذات سمات إنسانية ولعلّنا لا نضيف جديدا إذا ذكرنا أنّ جوهر أمتنا العربية إنما يقوم على الانفتاح الحضاري الإنساني. فمن أرضها قامت الفتوحات وعبرها مرت وتعرضت لمحن واجتياحات ومع ذلك كله بقيت تقدم للعالم نموذجا اجتماعيا إنسانيا يؤكد انفتاح الإنسان على أخيه الإنسان وظلت تحمل راية الحياة المعطى دراية الأخوة الإنسانية.

وبعد أن اخترعت الأبجدية وقدمتها للعالم وشقت البحار ناشرة الثقافة، وبعد أن نشأت في رباها أول الشرائع بدأ بشريعة "حمورابي" وانتهاء بشرائع السماء، لا نستغرب ما يقوله "توينبي"[2] "إن

1–مقالة عصرنة التراث, أ.د. محمود أحمد السيد،http://www.startimes.com/f.aspx?t=23944846.

2- مؤرخ إنجليزي.

لكل إنسان في العالم وطنين أحدهما مسقط رأسه وثانيهما مسقط روحه وجوهره الإنساني وهو بيئة أمتنا الحضارية"[1] .

– التراث بالمعنى النقدي:

الجابري لم يهتم بالتراث من أجل التراث في حدّ ذاته، إنما في سبيل الحداثة التي يتطلع إليها وهي تنبع من عمق حياة الإنسان العربي وتعتبر من مقومات شخصيته، إن الانشغال بالتراث له هدف تحديثي معاصر، يعني الجميع. من منظور مفكرنا أنه يرى أن أي عملية استنبات للحداثة خارج أوربا تتطلب فهم منه الحداثة في تاريخها ونقد العقل الأوربي من قبل الفكر العربي والثقافة العربية.

"يقترح الجابري تعريف عاما للتراث يشمل التراث المعنوي كفكر وسلوك، والتراث المادي مثل الآثار والتراث القومي، أي ما يحضر في الإنسان المعاصر من ماضيه، بالإضافة إلى التراث الإنساني أي ما يحضر في الإنسان من ماضي غيره، فنجد من ذلك التعريف الشامل أن الماضي مرتبط مباشرة بالحاضر. فهما متّصلان، وما التراث إلا هذا المتبنى من الماضي والذي هو حاضر بشكل أو بآخر فينا."[2]

"عمل خطاب النهضة على توظيف التراث بشكل مضاعف عندما دعا بالانتظار فيه والعودة إلى الأصول في سبيل نقد الماضي القريب والحاضر وبناء المستقبل من جهة، وفي سبيل التصدّي لتحديات الغرب والدفاع عن الذّات من جهة ثانية، بل التراث مع الخطاب النهضوي مطلبا ضروريًا

1–مقالة عصرنة التراث. ل أ .د محمد أحمد السيد،http://www.startimes.com/f.aspx?t=23944846.

2- نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008، ص ص:55-56.

يتم الارتكاز عليه من أجل القفز نحو المستقبل أو من أجل دعم الحاضر من خلال إثبات الذات وتدعيمها في مواجهة التقدم الغربي."[1]

ينتقد الجابري وضع القارئ العربي المعاصر لأنه بدلاً من أن يعمل على احتواء التراث، فإن هذا التراث هو الذي يحتويه، لذلك يجده مؤطرًا بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحرّيته. لقد تلقى القارئ العربي، ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم كلغة تفكير كحكايات وخرافات... كمعارف وحقائق، كل ذلك من دون نقد وبعيدًا عن الروح النقدية. فهو عندما يفكر بواسطته ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشرافاته مما يجعل التفكير منا عبارة عن تذكر[2].

وكأن التراث في هذه الحال يشبه عالم المثل الأفلاطوني، فهو الأصل الصحيح الذي يضم الحقائق الثابتة والصالحة لكل زمان، والمعرفة تصبح هنا مجرّد عملية تذكّر تهتمّ بربط الحاضر بأصل منغرس في الماضي، فيغيب عنها النقد والاستكشاف والاستفهام وبالتالي التجديد. كذلك ينتقد مفكرنا القارئ العربي لأنه ليس فقط "مؤطرا بتراثه" إنما لكونه أيضًا "مثقلاً بحاضره" لا يرى فيه ما يسعفه على النهوض، لهذا فهو مجبر على العودة إلى التراث من أجل طلب السند، والبحث عن الحلم الضائع، بهدف تحقيق ما لديه من آمال ورغبات في التقدّم والازدهار العلمي والعقلاني. إن مجمل ما يفتقده القارئ العربي سواء على مستوى الواقع أم على مستوى الحلم، يحاول العثور عليه بشغف في تراثه "لذلك تجده، عند القراءة يسابق الكلمات بحثًا عن المعنى الذي يستجيب لحاجته، يقرأ شيئًا ويهمل

1- فايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، المرجع السابق، ص56 .

2- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 6، 1993، ص 23.

3- نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، المرجع السابق، ص 57.

أشياء، فيمزّق وحدة النص ويحرّف دلالته ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي، أنه يقرأ كل مشاغله في النصوص"[1].

إن الإنسان العربي من منظور الجابري واقع تحت وطأة التقليد، فهو مضطر إما إلى تقليد القدماء الذين أنتجوا التراث، وإما إلى تقليد الغرب الذي أنتجه الثورة العلمية والصناعية بالمعرفة، إنه – أي الإنسان الغربي —يفتقد إلى حد بعيد إلى العقلانية النقدية، ويطمئن إلى ما هو نقيض لها أي التقليد وتبني الأفكار التي لم يسهم في بلورتها، هناك ضرورة ملحة للتعامل النقدي مع مجمل الموضوعات على اختلافها يجب التوقف عندها والعمل على تحقيقها باعتبارها فرض واجب، فالتعامل النقدي يقتضي الوعي بتاريخية المعرفة وبالتالي نسبيتها واحتوائها ما هو إيديولوجي ولا عقلي. العقلانية النقدية التي يدعو الجابري إلى تطبيقها تعني بالتحديد " ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه إنها موقف ضدّ"[2] يلتقى هنا مع أركون الذي يدعوا مرارا وتكرارا إلى إخضاع كل الحقائق الموروثة للنقد الذي يظهر تاريخها ونسبيتها، إذ إن كل ما أنتجه البشر قد دخل التاريخ وخضع لشروطه ومتغيراته، والقراءة النقدية يجب أن تطبّق بقوة من أجل كشف كثير من الأمور التي تم إلغاؤها أو طمسها. وتسليط المزيد من الضوء على التصوّرات التي تم إنتاجها في الماضي حول الكثير من المسائل والنقد عند أركون لا يطال فقط الفكر العربي الإسلامي إنما يجب أن يتطرق إلى الفكر الأوربي الغربي أيضا، وهذا ما يدعو إليه الجابري كذلك عندما يتحدث عن إعادة ترتيب العلاقة مع التراث والفكر الغربي في آن. نرى أن العقلانية النقدية من منظوره الخاص مهمّة لأنها ترتّب العلاقة بين الذات وموضوعاتها، فتحول دون وقوع هذه الذات تحت وطأة موضوعاتها وسيطرتها، إنه يصرّح قائلا في أحد حواراته الذي يعالج مفهوم العقلانية النقدية ما يلي: "لقد ناديت غير ما مرّة

1– محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية ، سلسلة الثقافة القومية . 25. قضايا الفكر الغربي ، مركز الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص 285.

2-المرجع نفسه ، ص 286.

بضرورة الاستقلال التاريخي للذات العربية، وهو استقلال لا يمكن تحقيقه إلا بإعادة ترتيب العلاقة بينها وبين التراث والفكر الأوربي على أساس من العقلانية النقدية."[1]

– التعامل التاريخي مع التراث:

إن الموضوع الذي أتعامل معه هو النص العربي، هو التراث العربي الإسلامي والعقل الكامن فيه، وأعتقد أن النقد الناجح لهذا الموضوع هو الذي يتحرّر من هاجس العمل مثل "الآخرين" أو النسج على منوالهم هكذا بصورة شعورية وبرغبة "صبيانية" وكل ما أتعبني في عملي هو حرصي على التحرر من مثل هذه الرغبة ومثل ذاك الهاجس.

إن إصرار الجابري على تقديم ما هو جديد قد دفعه بداية إلى مراجعة الخطاب العربي المعاصر ونقده قبل أن ينتقد التراث لأن هذا الخطاب برأيه، لم يمارس النقد بسبب عوامل عدة، أهمّها هيمنة التراث بقوة على العقل العربي، وحضور آخر –أي الغرب– في الحياة الفكرية السياسية حضورا قامعا يجبر العرب على الرجوع قدما إلى الوراء، يرى مفكرنا أن مراجعة الفكر ونقده أمران ضروريان يؤمنان النجاح لأي مشروع نهضوي لكن بعيدا عنهما، ومن الصعب التوصل إلى تحقيق النهضة المرجوّة .

من الصعب أن تؤسس عليه نهضة عربية متينة تأتي بثمار فكرية وفيرة كذلك، إن تفوق الغرب وبلوغه حدّا عاليا من التطور قد سمح له بممارسات قمعية من خلال استعمال الدول الأخرى. هناك "غرب الأنوار" من جهة و"غرب الاستعمار" من جهة أخرى، لكن هذا الأخير قد طغى على الأول فدفع العرب إلى مزيد من التمسك بهويتهم من أجل المحافظة على الذات العربية، ما أوقف التقدم وأسهم في العودة إلى الماضي في سبيل المقاومة، من هنا نجد أن تفكير "التراث الرجعي" حاضرة بقوة في الخطاب العربي المعاصر.

1 - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات، المرجع السابق، ص 297.

يشير الجابري إلى ضرورة التنبه إلى أن "التراث ليس بضاعة تم إنتاجها دفعة واحدة خارج التاريخ، بل هو جزء من التاريخ وهو حركة الفكر وتطلعاته خلال مراحل معينة من التطور، وبالتالي فهو لحظات متتابعة ألغى بعضها بعضا أو كمّله... ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملا علميا يجب أن يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوظيف"[1].

تتعاطى نايل ابي نادر مع المستويين قائلة: "إن المستوى الأول يقتضي استيعاب التراث بمجمله في كل مراحله التاريخية وتعدّد تياراته، إذ أن نوع الفهم الذي يمكن أن ينشأ حول التراث سوف يحدّد بشكل مباشر مستوى توظيفه، كذلك إن الوظيفة التي يراد إعطاؤها للتراث من شأنها أن تؤثر في نوع الفهم الذي يتم بناؤه.

أمّا المستوى الثاني أي التوظيف أو الاستثمار فيستوجب الاتجاه إلى أعلى ذروة توقف عندها التقدم على الوعي بأنه لا يمكن توظيف كل التراث إنما ما تبقى منه، وهو صالح للحياة الفكرية المعاصرة، بذلك لا يجوز بالنسبة إلى مفكرنا الانشغال بما يمكن أخذه من المعتزلة أو الأشاعرة أو الفلاسفة لأن هذا العمل غير تاريخي يفضي إلى حلقات مفرغة، إنه يشدّد على أن ما يمكن التعامل معه اليوم من التراث هو القسم الذي نجده مؤهّلا لكي يشاطرنا بعض المشاغل الحالية وهو يقبل التطور لكي يَعْبُرَ معنا نحو المستقبل، على هذا النحو يعرّف الجابري الأصالة ويحدّدها باعتبارها توظيف ما تبقى من الماضي وهو يفيد الحاضر من أجل المستقبل الأفضل وليس توظيف تراث بأكمله، لكن ما هو هذا الذي تبقى وهو يصلح لعيش الحاضر وتطوير المستقبل."[2]

1 - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء، مركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص 47.

2 - نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، المرجع السابق، ص60.

تأتي الإجابة عن هذه المسألة في أكثر من مناسبة، وكتاب الجابري نجده يستنتج بعد دراسة للتراث وفهمه مختلف مراحله التاريخية وتياراته الفكرية، المادة التي يجب أن توظف للإفادة منها حاضرا أو مستقبلا وهي تشكل أعلى مرحلة وقف عندها التقدم.

"يصر الجابري على الانتباه إلى تاريخ الثقافة والفكر في مقاربة للتراث، إنه يعتبر أن الماضي والمستقبل هما بالفعل كالحاضر، أي غير جامدين لأنهما ضرورة وحركة، وهما في الوقت عينه نتيجة هاتين الصيرورة والحركة، لذلك يرى ضرورة إعادة قراءة التراث كما في الفكر المعاصر انطلاقا من رؤية شمولية، وجدلية وتاريخية بخاصة لا تضحي بالخاص على حساب العام كما أنها لا تسجن نفسها في الخاص وتهمل العام. يربط مفكرنا بين المنهج والرؤية لأنهما متلازمان، فالرؤية هي التي توجه المنهج بشكل صريح أو ضمني، وهي في الوقت عينه تأتي كنتيجة للمنهج المتبع أو الطريقة التي اعتمدت في معالجة أي مشكل."[1]

من هنا يقدم لنا الجابري اقتراحات للتعامل مع التراث توضحها نايلة ابي نادر قائلة: "يقترح الجابري طريقة التعامل مع التراث تقوم على الموضوعية التي تفصِل بين الذات والموضوع لكي تتحقق رؤية الأشياء كما هي، وبما أن التراث ينتمي إلى الماضي، كان من الضروري قراءته قراءة علمية مرتكزة على قدر كبير من المعقولية والموضوعية. إن اختيار مفكّرنا هذا النوع من القراءة ليس ناتجا من رغبة ذاتية أو انحياز إلى المنهج من دون آخر، إنما هو اختيار أملته عليه طبيعة الموضوع الذي يدرسه، أي التراث ،من هنا نجده يصرّ على توفير شرطين مهمين من أجل تحقيق قراءة علمية للتراث هما الموضوعية والعقلانية.

إنه يعني بالموضوعية أن يعمل على جعل التراث معاصرا لنفسه ما يستوجب فصله عنا كما أنه يعني بالمعقولية أن يجتهد في جعل التراث المعاصر لنا من خلال إعادة وصله بنا.

1- نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، المرجع السابق، ص 62.

هناك إذا فصل من أجل إعادة الوصل وذلك بهدف تحرير الإنسان العربي من هيمنة التراث عليه واحتوائه له باعتباره حاضرا في هذا الإنسان ومعه. يرى مفكرنا أن التراث هو أقرب أن يكون ذاتا أكثر مما هو موضوع قابل للدرس العلمي، كما أنه أي التراث ينتمي إلى ماض هو بمثابة الذاكرة الثقافية المشحونة بالتخيّل أو الرموز والنماذج والقيم. ما يحدّ من إمكانية التعاطي العقلاني معه" [1]

من هنا نجده يتحدث عن الهدف الذي يرمي إليه والذي يكمن في "جعل التراث معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون والإيديولوجي، الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص المعرفي والاجتماعي والتاريخي، وهذا هو معنى الموضوعية، وفي الوقت نفسه جعله معاصرا لنا بنقله إلينا ليكون موضوعا قابلا لأن نمارس فيه بواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا، وهذا هو معنى المعقولية، وبهاتين العمليتين معا يصبح التراث موضوعا لنا بدل أن يبقى موضوعا فينا يقدم نفسه ذاتا لنا"[2].

1- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، المرجع السابق، ص 63.

2- الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المرجع السابق، ص 47.

المبحث الثاني: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر:

مسألة الاهتمام بإشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر هو من المشروعية العقلانية بالنسبة لحاضرنا، فهو تعبير عن تراجع تباطؤ في الحركة المعرفية والحضارية والثقافية للفكر العربي، فتجاوز الماضي وخلق قواعد أو مرجعيات أو تصوّرات جديدة هي من مهمّات عصر النهضة العربية، فمن مهام تلك المرحل التاريخية المجهضة الثورة الاجتماعية بما في ذلك الاقتصادية ثم التوحيد القومي وثالثا الثورة الثقافية التي لم تتحقق بل تولّد عنها إصلاح بسيط لم يؤثر على هذه البيئة (الثقافية العربية)، فعند قراءة الفكر العربي الحديث نجد كتابات لطبقة من المصلحين لم تستطع توظيف التراث لخدمتها بل بقيت تعيش على هذا تراث (الماضي)، وبالتالي لم تترك بصمات معرفية في مسارها الفكري يميزها عن باقي الطبقات ذات الأزمنة والأمكنة المختلفة.

من هنا يمكن الأخذ بمفهومي "الحداثة" و"التراث" لاحتلالها حيّزا شاسعا في مجال الفكر العربي المعاصر. لا يزال مفهوم الحداثة يشوبه لبس كبير لدى النخبة التي ترى الحداثة بمثابة ثورة على التراث وأن التعاطي معها هو الابتعاد عن التراث وكأنها أي الحداثة" هي صنعة وليس تراكمات معرفية وتطورية فرضتها مسارات التطور العقلي والمعرفي، وكأن التراث مقتصر على الدين فقط ويفهمون الحداثة وكأنها أتت لأجل إلغاء الدين وليست نتاجا فكريا ومعرفيا في سياق التطور الإنساني"[1] .

محاولة التعاطي مع مفهوم التراث يؤدي إلى تناول نوع من العلاقات نذكر منها علاقة العرب مع ماضيهم وعلاقتهم بالغرب وهنا ندرج مفهوم الأصالة ولمعاصرة، القديم والجديد، الاستشراق والثقافة الغربية، تناول هذه العلاقات في شتى أبعادها هي محاولة جدية لتكوين وعي أرقى وأسمى لخلق قواعد وفضاءات جديدة على شكل تصورات للبحث فيما هو ثابت عند طبقة المصلحين. فأهم الدلائل أو القرائن الراهنة تشير إلى اكتساح الوعي التاريخي لحياتنا الفكرية، فنجده يتجه إلى المرحلة التي بدأت في القرن التاسع عشر، بل يمتد إلى أبعد من هذه المرحلة لتشمل الماضي القديم كخطوة

1 - http://www.tasatub.com/t5648-topic

لإعادة تشكيل الوعي على قواعد جديدة تقدم نظرة جديدة لتاريخنا الثقافي للتصدي للأخطاء الجديدة، ومن هنا ندخل مرحلة الصراعات الكبرى، يقول الجابري "لننتقل الآن إلى حالنا نحن ولنركز على جملة من المعطيات التي تجعل التراث في وعينا يدخل في علاقة تغاير مع "تحديات العصر" هنا لابد من التمييز بين مستويين: التغاير الموضوعي بين علم الماضي وعلم الحاضر بين فلسفة الأمس وفلسفة اليوم...وهذا النوع من التغاير لا نناقشه هنا لأنه ليس خاص بنا بل هو قوام تاريخ الفكر البشري عامة. بل يمكن القول أن تاريخية الفكر الأوروبي إنما تقوم على وضوح هذا التغاير وتمايز أطرافه. ما يهمّنا هو ذاك التغاير الذي يقع على مستوى الوعي ووعينا نحن، والذي تبدد فيه العلاقة بين التراث والفكر المعاصر معصرنة مقطوعة لا يربطها جسر ولا يصلهما خيط، وذلك إلى درجة أن الواحد منا قد يصرخ بانفعال ولكن بحسن نية مناديا: "إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته و إمّا أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا...نحن في ذلك أحرار لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين"[1].

لتقديم التحليلات والشروحات حول العجز التاريخي الذي نعيشه وتكوين مرحلة جديدة في حياتنا الفكرية علينا تناول مسألة التراث الثقافي بشتى أبعاده مع تجنب طرح الصورة الأمثلية لما يجب أن يكون عليه هذا التراث الثقافي، إن عوالم السياسة والإيديولوجيا والثقافة والاقتصاد كلها متشابكة بحيث يفضي التفكير فيها مجتمعة إلى تكوين أساس لمجابهة الواقع.

إذا كان التراث يقوم أساسا على البنى الثقافية للمجتمع التي تحدد واقع ومستقبل المجتمعات العربية، فعلينا تناول هذه البنى في صيرورتها التاريخية والاجتماعية، فكلّ تطور اجتماعي هو بالضرورة تطور ثقافي "إن المسألة ليست مسألة إحلال الماضي محل الحاضر أو القديم محل الجديد بل هي أولا وأخيرا إعادة بنية الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما وهي عملية تتطلب التخطيط في آن واحد لثقافة الماضي وثقافة المستقبل: التخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة كتابة تاريخها وبالتالي إعادة

1- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، المغرب/بيروت، ط1، 1989، ص 37.

تأسيسها في وعينا وإعادة بنائها كتراث لنا نحتويه قبل أن يحتوينا. أما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط الحراكية والمشاركة: مواكبة الفكر المعاصر والمشاركة في إغنائه وتوجيهه، وذلك هو معنى المعاصرة"[1].

طرح مسألة التراث بأبعاده المختلفة يؤدي بنا إلى تساؤلات كثيرة وهي تتصل بالهوية الجماعية للأمة أو الهوية الثقافية من الناحية التاريخية، إنها مسألة لا يزال الجدال قائما فيها مع مجموعة من المفكرين العرب لكن من الناحية المنهجية العلمية، فهذا الحراك والنقاش هو امتداد طبيعي في سياقه الثقافي التراثي. فالمشكلة الأساسية في الفكر العربي المعاصر هي إشكالية مناهج يترتب عنها مواقف فكرية تسيء فهم الواقع العربي الراهن، فنظرا لصعوبة القضية وتعقيداتها صنفت الإشكالية في بعدين: بعد منهجي وبعد تطبيقي، يكمن البعد التطبيقي في اكتشاف المنهج في الممارسة. هذا هو المنهج الجدلي التاريخي الذي يقوم أساسا على جدل الخاص والعام أي الخاص المحلي والعام الآخر العالمي، بعبارة أخرى إن الخاص يعني أننا نعيش داخل إشكاليتنا في صيغتها الماضية ومتطلبات الحاضر، أما الآخر فهو الفكر العالمي الإنساني، فهو محاولة إعادة صياغة الماضي على أسس عصرية.

ومن هنا تنشأ القراءات الإيديولوجية التي تريد توظيف التراث في هذه المرحلة المعاصرة والتي من آفاقها تجاوز الأطر التي تعدّ قادرة على الاستجابة لطموحات لنهضة. فالعصرنة هي التي تحدد نظرتنا للتراث ومدى فاعلية، فكل طبقة (فئة) اجتماعية ينطلق حس تصورها النظري والإيديولوجي كموقع لممارسة "انطلاقا من فرض أساسي من فروض علم اجتماع المعرفة مفاده أن المثقف أو المفكر أو السياسي لا يعبر عادة عن قيمته الخاصة بقدر ما يعبر بطريقة شعورية أو لا شعورية عن قيم جماعة اجتماعية أكبر ينتمي إليها وفي كثير من الحالات عن طبقة اجتماعية يدافع عنها"[2]

1- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 38.

2- المرجع نفسه، ص 21.

إذا كان التراث مظهر من مظاهر الوجود الإنساني الاجتماعي في الحاضر هو الذي يمنح قيمة التراث في الماضي التي تتجسد في خدمة الماضي للحاضر محاولة العودة أو اللجوء إلى التراث (الماضي) للانتفاع به وتوظيفه على أساس حل الإشكالية القائمة في الفكر العربي المعاصر، فأخذ الشرعية من الماضي لا تقدم الإجابات الكافية للمرحلة الراهنة ولكنها شرعية من التراث الثقافي يخدم مرحلة تاريخية محددة، وبالتالي توظيفه كمرجعية تاريخية في بناء الهوية العربية. فالعودة إلى الماضي هو إثراء الحاضر للدفع باتجاه نهضة مستقبلية يكون من خلالها تواصل على كل المستويات الحضارية والثقافية "وإذا نحن أردنا شرح هذا الميكانيزم النهضوي الإيديولوجي، من خلال موجات الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يؤسسه، أمكن القول باختصار: أنه عندما يبلغ الصراع بين (القديم) و(الجديد) في مجتمع ما درجة معينة من التطور، تعمد القوى الممثلة ل (الجديد) المناضلة من أجله إلى البحث في الماضي البعيد عن (أصول) تعيد قراءتها بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها مؤسس (الجديد) الذي تناضل من أجله، ويجعل الحاضر، وما يحمله من قيم وأساليب في العمل والتفكير، يبدو وكأنه انحراف عن (الأصول) وخروج عنها، فيغدو مدانا، لا باسم المستقبل وحده، بل باسم الماضي كذلك"[1].

ليس معنى هذا أن التقوع حول الإرث الذي خلفه الأسلاف دون الالتفاف إلى ما قدمه الفكر العربي المعاصر من جديد يفقدنا هويتنا الثقافية لكن بالعكس، فمحاولة تقديم الجديد من أجل إعطاء الشرعية للحفريات الثقافية الماضية حتى تكون لها ديمومة أكثر من الناحية الزمنية، قد يجسد عالمية الفكر في الجوانب الاقتصادية، لكنها تبقى ذات بصمة ثقافية محددة لكل تراث، من هنا قد لا نذهب مع عبد الله العروي حين قال: "نحن لا نضع الأسئلة إنما كنا نجني على أسئلة وضعها الغير[2] (ويقصد هنا الغرب). من هنا برزت إشكالية بالغة الأهمية وهي علاقة الأنا بالآخر، فالأنا يعني

1- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة: محمد عيناني، دار الحقيقة، بيروت، ط2، 1981، ص 42.

2- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 130.

الوضعية الذاتية ذات الصفات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الواحدة وهي (العرب) والآخر (الغرب) صاحب البصمة النهضوية الثقافية المتميزة أو (النموذج)، هنا يقول الجابري: "أخذ الوعي النهضوي العربي يضع (الأنا) (العرب المسلمون الشرق) في موقع النائم، المتأخر، المعتدى عليه، المهدد في وجوده المادي وكيانه الروحي، ويضع (الآخر) (الغرب، أوروبا المسيحية) في موقع الناهض المتقدم، ولكن أيضا الغازي التوسعي المستعمر." [1]

إن طرح مسألة الهوية الثقافية لدليل على وجود التباس في مقوماتنا كدعائم للوجود (العربي، الإسلامي) مقارنة بالعلاقة مع الآخر (الغرب) المتقدم الذي ظل ينظر إليه كنموذج. فجدلية العلاقة هي المحرك الأساسي، هذه المسألة المرتبطة بحداثة الغرب تشكلت حولها أهم رهانات الفكر العربي المعاصر وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى، الحداثة في أوروبا غيرها في الصين غيرها في اليابان... في أوروبا اليوم يتحدثون عن (ما بعد الحداثة) باعتبارها أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب (عصر النهضة) (القرن السادس عشر)" [2].

نتيجة لهذه الوضعية العربية الهشة والتي سمحت للآخر بإملاء ما يريده، وضح عبد الله العروي أن السؤال يحدد من عند الآخر وبالتالي تقبل كل شيء بدون أي حركة (فكرية) تجسدت على مستوى من المستويات كانت اقتصادية أم اجتماعية أم ثقافية.

فمع تطور وسائل الإعلام ووجودها في جميع الميادين سهّل الهيمنة على العالم بشتى الوسائل مع تمرير الخصوصية البنيوية والحداثية والاجتماعية والإيديولوجية، وتجاوز بذلك كومة ثقافية لها

1- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المرجع السابق، ص 16.
2-المرجع نفسه، ص 17.

مسلماتها وأعرافها وعاداتها ومقدساتها ومحرماتها، إنها انعكاس لحالة التأخر التاريخي مع محاولة التدارك الذي يتخذ من الماضي قاعدة للانطلاق نحو المستقبل عبر الحاضر لأجل كل هذه الاختلافات في القراءة للواقع العربي المعاصر انقسم الفكر والفكر العربي الحديث والمعاصر –على اختلاف موضوعاته ونزعاته– عبارة عن محاولات مسترسلة تتأرجح بين اتخاذ موقف وتحديد رؤية، واختيار منهج أنه في جملته، محاولة متواصلة للبحث عن الطريق، ولقد كان طبيعيا أن تتعدد المواقف والرؤى والمناهج بتعدد الاتجاهات الفكرية المتبناة واختلاف المصالح والانتماءات السياسية والاجتماعية[1].

إن موضع العلاقة بين التراث والمعاصرة أو الشرق والغرب، والذي يتجسد في الأنا والآخر شكّل موضوعا صعبا للدراسة، فكثيرا ما تتجسد الدراسات على شاكلة القابل بين ثقافة عربية أصيلة لها مكونتها الخاصة وثقافة أوروبية وافدة وأحيانا تكون بمحاولة الجمع بينهما عبر أخذ الأفضل من الإثنين، كلها اقتراحات الغرض منها معالجة موضوعية توصلنا إلى تكوين أسس لتجاوز هذا الإشكال.

أجمع كل الباحثين على أن هزيمة 1967 نقطة تحول هامة في تاريخ العرب المعاصر. فلماذا الانهزام ؟ محاولة الإجابة على هذا السؤال أدى إلى تشكيل تيارات فكرية داخل الفكر العربي المعاصر. فتقدمت القوى المحافظة بالإجابة على أن أي مشروع حضاري يبنى على النموذج الغربي أو (ثقافة الغرب)، فهو حتميا مهزوم تحاول بذلك القيام على أنقاض الهزيمة، إذن هي محاولة لإقصاء المشروع الاشتراكي وبروز ما يسمى بالحلف الإسلامي، من هنا نجد محاولة صادق جلال العظم في كتابه "النقد الذاتي بعد الهزيمة" أراد في مساهماته النظرية –السياسية أن يكون مثقفا جديدا، يربط بين المعرفة الأكاديمية وأسئلة الحياة، وأن ينظر إلى أفق مجتمعي مغاير، ينقض القديم بالجديد ويواجه استبداد العادات المتوارثة بيقظة العقل المتجدد، مارس نقده حدّا رفض تبرير الهزائم القابلة باسم شعارات مستقبلية، ورافضا أكثر وضع مسؤولية الإنسان خارجه، ذلك أن المستقبل محصلة لتصرف

1– محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المرجع السابق، ص 35.

الإنسان بالحاضر، بل أن الحاضر المعيش هو الزمن "الجوهري" الوحيد، فهو ما انتهى إليه الماضي وهو الذي يتخلف فيه المستقبل"[1].

فهزيمة 1967 جسدت مفهوم التخلف العربي بشتى أنواعه، وذلك باعترافات كل التيارات العربية، ففي كتاب (من التراث إلى الثورة) للطيب التيزيني، والذي هو عبارة عن مقدمة تنظيرية نقدية في دراسة التراث محاولة جديدة أو رؤية جديدة يذهب من خلالها صاحب الكتاب أن إشكالية التراث اليوم هي الأكثر بروزا في الساحة الثقافية العربية، فهي الأساس بحل التوجهات الفكرية والثقافية لحاضره فيقدم التراث عبر لحظات تجمع الماضي إلى الحاضر وهذه اللحظات هي:

أولا: الحفر الجدلي من موقف مادي –تاريخي في أعماق هذا التراث في محاولة لاستكشاف آفاق جديدة تمثل أساسا فعليا للنهوض.

ثانيا: الرد على الاتجاهات المعاصرة التي تشكل بأعمالها وتوجهاتها إلى هذا التراث، ومن خلاله لحظة نكوص وارتداد فيقدم على مواجهتها بموقف نقدي كاشفا عن إشكاليتها التاريخية.

ثالثا: البحث عن الآفاق الجديدة الناهضة أو التي يمكن أن تكون منطلقا للنهوض في هذا التراث وفي مستوى القضية التراثية كما يقدمها أي البحث عن الوجه الفاعل في هذا التراث[2].

إن قضية التاريخ والتراث العربي الفكري بأشكاله المختلفة قد يمثل أحد الكوابح والمعوقات الأساسية للوصول إلى موقف علمي عقلاني متماسك من هذه القضية، وإذا أردنا ضبطها فإننا نجدها تندرج تحت تسميات عامة هي: 1- النزعة السلفية 2- النزعة المعاصرة 3- النزعة التلفيقية 4- النزعة التحيدية 5-المركزية الأوربية.

1- جلال صادق العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة للنشر والطباعة، ط1، 1986، ص 18.

2- الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة ، دار دمشق، ط3، 1979، ص 7.

1- النزعة السلفية:

فهي قد ظهرت أولا كواحد من الردود الفكرية الإيديولوجية على الحركة "الشعبوية" في صيغتها الرجعية المناوئة للعرب بشكل عام، وبالتالي كواحد من أشكال الرّد على الانهيار الحضاري العربي-الإسلامي، وظهرت ثانيا كدعوة إيديولوجية رجعية للانكفاء إلى الأصول الدينية الأولى في صيغتها النصية المعتقدية، وإلى رفض وإدانة الاجتهاد والتأويل العقلاني لها، وقد برزت هذه الدعوة في اتجاه جبري إقطاعي (الخلفية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) تأخذ المفهوم "الأصل الأول" الأبدي، ويرفض ويدين بالتالي مفهوم "التطور النوعي" الذي دعا إليه بكثير أو بقليل من الغموض، الاتجاه المقابل الفلسفي والعلمي... وثالثا اكتسبت "النزعة الفلسفية" شخصيتها من حيث هي أحد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الأجنبي الإقطاعي، والرأسمال الأمبريالي بشكلية القديم والحديث[1].

2- النزعة المعاصرة:

إنه من الضروري الإشارة إلى أن "الجديد" ليس مرتبطا دائما بإطار "اللحظة المعاصرة" المتكونة مجددا، وأن "القديم" أيضا ليس مرتبطا دائما بإطار "اللحظة الماضية" التاريخية وقد كان العجز عن فهم هذه المسألة أحد العوامل الذاتية الأساسية لنشوء "نزعة المعاصرة" وفي منحاها التراثي العربي. لماذا لأن التطور البشري لا يسلك بالأصل مسارا مستقيما لا يلوي على شيء، وإنما له أسلوبه الخاص المتميز بتعرجاته ومنعطفاته وتعدّد احتمالاته التاريخية... إن نزعة المعاصرة (في منحاها التراثي العربي) تلك التي نشأت في الوطن العربي ضمن ظروف اجتماعية وتاريخية وقومية وثقافية على غاية من الإشكالية والتعقيد ترفض الإيديولوجية الميتافيزيقية، تلك لتقع هي نفسها في تصور إيديولوجي-

1- الطيب تيزيني: المرجع السابق، ص 27-26.

معرفي آخر هو تضخيم وإطلاق عنصر "الجديد" على حساب "القديم"، الأمر الذي جعلها تنجر إلى مواقع رؤية جموحة عداءة تجاه التراث والتاريخ العربي[1].

3- النزعة التلفيقية:

فإشكالية الموقف الفكري العربي، ومن خلفها إشكالية الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقومي في إطار الوطن العربي، عبرت عن نفسها ليس فقط من خلال النزعتين اللتين بحثنا فيهما، وإنما كذلك من خلال هذه النزعة التلفيقية أو نزعات أخرى كما سيمر معنا فيما بعد) وقد تضمنت هذه الأخيرة، في موقفها وطابعها المتميز والمفصح عنه محاولة للف والدوران على التراث واللحظة المعاصرة في وقت واحد والوصول في نهاية المطاف إلى "تركيب" هو في حقيقة الأمر ليس أكثر من صيغة تعسفية تجميعية لكلا الواقعين الموصي إليهما، فهي: هذه النزعة التلفيقية برفضها ل "النزعة السلفية "و ل "النزعة المعاصرة" تعتقد أنها انتهت إلى موقف سليم "عادل" من ذنيك الطرفين، موقف يؤاخي بينهما: لا هذا وحده ولا ذاك وحده، وإنما الوسيط بينهما[2].

4- النزعة التحيدية:

لقد مارست النزعة التحيدية وما تزال تمارس تأثيرا سلبيا بالغا على قضية وآفاق البحث في التاريخ والتراث العربي ... والفكرة الأساسية التي تقوم على تلك النزعة هي من حيث الأساس الدعوة إلى طرح مشكلات "التراث" و"التاريخ" بعيدا عن زحمة الأحداث الراهنة، السياسية منها والاقتصادية والقومية والاجتماعية والأخلاقية إلخ، أولا وإلى التصدي لذلك التراث والتاريخ نفسيهما بعيدا بشكل خاص عن إطارهما السياسي الذي احتواهما ثانيا، وإلى رفض الانطلاق من أي موقف إيديولوجي نظري لفهمهما بحيث تكون "اللاأدلجة" هي البديل عن ذلك الموقف ثالثا (Entideologisme)، على هذا النحو يبدو أن تلك النزعة تنطلق من "تحبيد" البحث العلمي

2- الطيب تيزيني: المرجع السابق، ص 98-99.

2- المرجع نفسه، ص 136.

وموضوعه في آن واحد وفي أشكال متعددة... وإذا أمعنا في تخصيص المسألة وجدنا أن تلك "النزعة التحيدية" يمكن أن تظهر في ثلاث صيغ الأولى هي "الأكاديمية" والثانية "الوثائقية" أما الثالثة فهي "اللا أدلجة"[1] .

5- النزعة الأوروبية:

يبدو لنا ضروريا من الأهمية المبدئية بمكان قبل التصدي ومناقشة القضايا الخاصة ب "المركزية الأوربية" بتفصيل كاف أن نعرض قاعها التاريخي ونناقش فيه ذلك الذي شكّل الإطار الحضاري الموضوعي لها، وعبر ذلك تنكشف مجموعة من القضايا التي تبعد فهمنا لها استيعاب تلك النزعة في أبعادها وآفاقها الذاتية الخاصة، لقد كان القرن الثاني عشر في الحقيقة المرحلة التي انطلقت منها اهتمامات أوربا بالعالم العربي والإسلامي، تلك الاهتمامات التي أخذت تشمل شيئا فشيئا مزيدا من قطاعات ذلك العالم الذي حقق حتى تلك المرحلة تطورا حضاريا عميقا، فتمت في ذلك القرن لقاءات واسعة وخصبة بين العالم العربي-الإسلامي والعالم المسيحي- اللاتيني آنذاك[1].

1 - الطيب تيزيني: المرجع السابق، ص 166.

المبحث الأول : التراث وشروط النهضة:

لم يوظف مالك بن نبي في كل أعماله مفهوم التراث بل تعاطى مع مفهوم الحضارة والثقافة والنهضة، فنجد كتاب شروط النهضة الذي صدر سنة 1949 يأتي بعد كتاب الظاهرة القرآنية سنة (1946)، وهو أول دراسة قامت بإثبات انفصال الوحي وآيات القرآن الكريم عن الذات المحمدية أين طبق المنهج العقلاني الغربي، إذن فهو منطلق نقد للعقلانية المادية التي حاولت تفسير ظاهرة الوحي القرآني في إطار علم النفس وليس دراسة الظاهرة في مفهومها الغيبي.

فكتاب شروط النهضة يقدّم المنطلقات الرئيسة لسلسلة كتبه جميعا "مشكلات الحضارة"، فهو عنوان تحليلي شرطي كما يتضح في فصوله، "فالجزائر هي مساحة التحليل التي انتهت إلى مفهوم القابلية للاستعمار كواقع نفسي يحدد مرحلة معيّنة من واقع الخلفية التي رسّختها الحضارة الإسلامية في عمق الجزائر وهي مرحلة الأفول والانسحاب من التاريخ، فالقابلية للاستعمار هي في النهاية قضية تتعلق بالأفكار في مرحلة الشلل الفكري يعبّر عنه واقع الجزائر، لكن الجزائر ليست سوى نموذج من العالم الإسلامي كله الذي يشكل مجال دراسة لتماثل الأعراض في عالم الأفكار[1].

إن الشروط التي وضعها مالك بن نبي تنطلق من إستراتيجية مماثلة لإستراتيجية ولادة أوربا في إطار مفهوم la Renaissance الأوروبي، أي إعادة النظر في التراث القديم بعد تصفيته من سائر مؤثرات الحضارة الإسلامية في لحظة أفولها بعد سقوط الأندلس ترجع دوما إلى هزيمة 1967 الباعثة لمشاريع جديدة على الساحة الفكرية حين قال فيها مالك بن نبي "إن العناصر الأساسية في نكسة عام 1967م هي أن الهزيمة هنا ليست عسكرية ولكن حضارية، بكلمة أخرى نحن ندفع فرق الدين

[1] -www.arabsgate.com/archive/index.php/t-515934.html.

الذي رتبه علينا آباؤنا النائمون في القرون الوسطى حتى استفاقوا على صفعة نابليون عند سفح الهرم عام 1798م"[1].

عندما يقدم مالك بن نبي هذا المشروع كمحاولة جادة في اختراق كل المقدسات والمحرمات ومحاولة المرور بها إلى ما هو أمثل في خطة احتكم فيها إلى مفاهيم مفتاحية تجلت في أهم العناوين التي اختارها لأبواب هذا الكتاب، يتكلم عن مفهومي الحاضر والتاريخ أين يركز على دور الأبطال،

"ولقد كان دور الشعوب الإسلامية أمام الزحف الاستعماري خلال القرن الماضي وحتى الربع الأول من هذا القرن دورا بطوليا فقط، ومن طبيعة هذا الدور أنه لا يلتفت إلى حلّ المشاكل التي مهدت للاستعمار وتغلغله داخل البلاد، إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها ... وما الحضارات المعاصرة، والحضارات الضاربة في ظلال الماضي والحضارات المستقبلة إلا عناصر للملحمة الإنسانية منذ فجر القرون إلى نهاية الزمن" [2]

ركز الدكتور مالك بن نبي في دور الأبطال على الاستعداد للتضحية بعيدا عن البحث الحقيقي عن ثمرة هذه التضحية أو السعي لإزالة الأسباب المؤدية للحاجة إلى هذه التضحية مع ذكره أن مشكلة كل شعب هي مشكلة حضارته.

ثم ينتقل مالك بن نبي إلى دور السياسة والفكر متحدثا عن أثر الكلمة مع وجوب توظيفها للانتقال من جرأة فرد إلى ثورة شعب، ومن قوة رجل إلى تكاتف مجتمع مشيرا لذلك بقوله: "يجب أن نعمل ويجب أن نتعلم ويجب أن نجدّد صلتنا بالسلف الصالح، فهي شعائر المجتمع الإسلامي الأول، وإنه لتفكير سديد، ذلك الذي يرى أن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنما يكون في نفس الظروف

[1]- www.alshara.net.sa/2014/06/05/1196383.

[2]- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط4 ،1987، ص19، 20.

والشروط التي ولدت فيها الحضارة الأولى، كان هذا صادرا عن عقيدة قوية ولسان يستمد من سحر القرآن وتأثيره ليذكّر الناس بحضارة الإسلام في عصوره الزاهرة"[1].

هذه الحضارة الإسلامية التي أبعدت كل الأشكال الوثنية التي تعود بنا إلى زمن الجاهلية ، وهنا ركز صاحب الكتاب على دور الوثنية أين تكلم عن الزوايا والأضرحة التي كانت تملأ البلد ثم تكلم عن الزوايا ذات الطابع السياسي.

"إذا كانت الوثنية في نظر الإسلام جاهلية، فإن الجهل في حقيقته وثنية لأنه لا يغرس أفكارًا بل ينصّب أصناما وهذا هو شأن الجاهلية، فلم يكن من دأب الصدفة المحضة أن تكون الشعوب البدائية وثنية ساذجة ولم يكن عجيبا إن مرّ الشعب العربي بتلك المرحلة حين شيّد معبدا للأقطاب (الدراويش) المتصرّفين في الكون، ومن سنن الله في خلقه أنه عندما تغرب الفكرة يبزغ الصنم والعكس صحيح أيضا"[2]

وكمرحلة ثانية، ذهب مالك بن نبي إلى مفهوم المستقبل، فبدأ بأنشودة رمزية ثم من التكديس إلى البناء، هنا يذكر لكثير من المفكرين العرب الذين سبقوه والمنشغلين بقضية النهضة وقدموا حلولا لم تكن على كثرتها ناجحة ولم تفض في تقديم ابن نبي إلى بناء نهضة حقيقية مرجّحا ذلك إلى أن هؤلاء لم يتجهوا مباشرة إلى معالجة المرض الذي تعاني منه البلاد العربية مكتفين بعلاج أعراض المرض فقط، فبقيت المشكلة قائمة والنهضة مشروعا لم يتحقق، يقول ابن نبي: "ففي الوثائق نجد أن كل مصلح قد وصف الوضع الراهن تبعا لرأيه أو مزاجه أو مهنته، فرأي أي رجل سياسي كجمال الدين الأفغاني: أن المشكلة سياسية تحل بوسائل سياسية، بينما قد رأى رجل دين كالشيخ محمد عبده أن المشكلة لا تحلّ إلا بإصلاح العقيدة والوعظ ...إلخ على حين أن كل هذا التشخيص لا يتناول في

[1]- مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 25.

[2]- المرجع نفسه، ص 28.

الحقيقة المرة، بل يتحدث عن أعراضه، وقد نتج عن هذا أنهم منذ خمسين عاما لا يعالجون المرض وإنما يعالجون الأعراض"[1].

فلا الإصلاح السياسي بقادر على تحقيق النهضة ولا الإصلاح الديني قادر على وضع حدّ لحالة المرض التي تعيشها البلاد العربية وهذا ما دفع ابن نبي إلى إعادة البحث من جديد على المسائل الصحيحة التي تبنى عليها صروح الحضارات منطلقا في ذلك من رؤية للحضارة تجمع بين المجالين الروحي والمادي رافضا الاتجاه الذي يكتفي أصحابه بالدعوة إلى تكديس منتجات الحضارة الغربية حلاّ لتحقيق النهضة العربية منبّها إلى مثل هذا التصور لا يمكن أن يكون سبيل العالم الإسلامي الحديث إلى بناء حضارة فاعلة في التاريخ مخطئ من يقول: "فليس من الواجب لكي ينشئ حضارة أن نشتري كل المنتجات الأخرى، فإن هذا يعكس القضية التي سبق أن قررناها"[2]

فنقل الحضارة من أمم أخرى مستحيل كما وكيفا والمقصود بالاستحالة الكيفية: "أن أي حضارة (...) لا يمكن أن تبيعنا روحها وأفكارها وثرواتها الذاتية وأذواقها، هذا الحشد من الأفكار والمعاني التي لا تلمسها الأنامل والتي توجد في الكتب أو في المؤسسات ولكن بدونها تصبح كل الأشياء التي تبيعنا إياها فارغة دون روح وبغير هدف." [3]

أما الاستحالة من جهة الكم فالمراد بها استحالة بناء حضارة استنادا إلى تكديس منتجات حضارة أخرى لأن الثمرة سيجنيها المكدسون "حضارة" عديمة الروح فاقدة الإحساس، وهذا هو الخطأ الفادح الذي ارتكبه العالم الإسلامي في محاولته الفاشلة على امتداد نصف قرن في نقل منتجات الحضارة الغربية، يقول بن نبي : "فليس من الممكن أن نتخيل العديد الهائل من الأشياء التي نشتريها ولا أن نجد رأس المال الذي ندفعه فيها، ولئن سلمنا بإمكان هذا، فإنه سيؤدي قطعا إلى

[1]- مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 41.
[2]- المرجع نفسه، ص 43.
[3]- نفسه، ص 43.

الإحالة المزدوجة، فينتهي بنا الأمر إلى ما أسميه الحضارة الشيئية إلى جانب أنه يؤدي إلى تكديس هذه الأشياء الحضارية، ومن البيّن أن العالم الإسلامي يعمل منذ نصف قرن على جمع أكوام من منتجات الحضارة أكثر من أن يهدف إلى بناء حضارة"[1]

كمهندس يعرض حلّه من خلال معادلة :

إنسان + تراب + زمن، إضافة إلى الدين كعامل مساعد = حضارة

فمشكلة النهضة عنده تتحلل إلا ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب ومشكلة الوقت، فإقامة نهضة لا يكون بتكديس المنتجات، وإنما بحلّ هذه المشكلات الثلاث من أساسها.

من هذا المنطلق استبدل ابن نبي فكرة البناء والتركيب بفكرة التكديس، واعتبر أن التحاق العالم الإسلامي بركب الحضارة الحديثة لابدّ أن يقوم بها المسلمون تتمثل في تركيب الحضارة وبنائها، وهي مهمة لا يمكن تحقيقها إلا إذا عرف المسلمون – على غرار ما يقوم به الكيمياوي في مخبره– مكوّنات التركيبة الحضارية وحلولها مكوّنا، ومن هذا المنظور دعا ابن نبي إلى أن نحل المشاكل التي يثيرها كل مكونا من هذه المكونات واعتبر حل مشكل الحضارة عندنا رهين حل مشاكل تلك المكونات: "إن مشكلة الحضارة تنحلّ إلى ثلاث مشكلات أوّلية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت، فلكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات وإنما بأن نحل هذه المشكلات الثلاث من أساسها، ومع ذلك فإن هذه الصيغة تثير عند التطبيق اعتراضا هاما هو: إذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجا للإنسان والتراب والوقت، فلم لا يوجد هذا الناتج تلقائيا حيثما توفرت هذه العناصر؟... وإنه لعجب يزيله اقتباسنا للتحليل الكيمياوي".[2]

[1]– مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 43-44.

[2]– المرجع نفسه، ص 45.

إن مالك بن نبي ينفي عن هذه المكونات القدرة على التفاعل فيما بينها تفاعلا تلقائيا لإنتاج الحضارة، ويقر بضرورة وجود عامل يؤثر في مزج العناصر الثلاث فيقول: "إن هناك ما يطلق عليه مركب الحضارة أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، فكما يدل عليه التحليل التاريخي الآتي مفصلا، نجد أن هذا المركب موجود فعلا، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ"[1].

هذا ما حاول بن نبي البرهنة عليه في الفصل الموسوم بـ" أثر الفكرة الدينية في تكوين الحضارة" قائلا: "من أجل هذا وضعت في هذا الفصل ورأيت من واجبي أن أعيد فيه دراسة هذه المشكلة دراسة لا تقتصر على المعطيات التاريخية...على أن يستجلي لنا بطريقة أوضح الدور الإيجابي الفعال للفكرة الدينية في تركيب تلك الواقعة"[2].

فالدين شرط انبعاث الحضارة إذا ظهر كانت وإذا غاب انعدمت، يعتقد ابن نبي أن لكل حضارة أصلا دينيا، وهو الذي يفسر قيامها وازدهارها.

لمحاولة تعزيز أكثر للفكرة الدينية استدل مفكرنا بالحضارة الغربية التي بنتها الفكرة المسيحية التي دفعت البداوة الجرمانية بعد ستة قرون من الإسلام إلى تكوين هذا الكيان، ذلك أن المسيحية حين ظهرت في الشرق لم تأت إلى أرض بكر "شرلمان" الذي أسّسه، بل جاءت إلى وسط خليط تعمل فيه ثقافات متنوعة، ليس كذلك الأمر في أوروبا حين بعث فيها شارلمان الروح المسيحية.

ثم نبدأ التكلم حول الدورة الخالدة والتي من خلالها ندرس كل المعطيات في إطارها الزمني وعلاج أي مشكلة يرتبط بعوامل زمنية نفسية ناتجة عن فكرة معينة تؤرخ من ميلادها عمليات التطور

[1]- مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 45-46.

[2]- المرجع نفسه، ص 61.

الاجتماعي في حدود الدورة التي تدرسها، فالفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدورة الزمنية الغربية ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدورة الإسلامية"[1].

من هنا يقدم مالك بن نبي أهم الصور التي يمكن أن تتشكل من خلالها الحضارة : "فالحضارة لا تظهر في أمّة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء يكون للناس شرعة ومنهاجا أو هي – على الأقل– تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكأنما قدر الإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية أو بعيدا عن حقيقته، إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسس معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته، ويتفاعل معها"[2].

من الواضح أن ابن نبي يقيم تلازما بين التدين والتقدم من جهة وبين الكفر والتدهور من جهة ثانية، وهو ما قاده إلى فكرة تتمثل في إخراج مجتمعات كثيرة من دائرة التاريخ وتجريدها من صفة التحضر لا لشيء إلاّ لأنها لم تعرف وحيا من السماء، فالعرب قبل الإسلام لم يعرفوا حضارة قائلا: "ومن المعلوم أن جزيرة العرب مثلا لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبة يذهب وقته هباء لا ينتفع به[3].

ثم يقول: "نشأت من بين العناصر الثلاثة المكدّسة حضارة جديدة، فكأنما ولدتها كلمة (اقرأ) التي أدهشت النبيّ الأميّ وأثارت معه وعليه العالم، فمن تلك اللحظة وثبت القائل العربية على مسرح التاريخ حيث ظلت قرونا طوالا لا تحمل للعالم حضارة جديدة وتقوده إلى التمدن والرقي"[4].

[1]– مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 48.
[2]– المرجع نفسه، ص 51.
[3]– نفسه، ص 51.
[4]– نفسه، ص 51.

فالتاريخ عند ابن نبي مراوحة بين مدنية تحدث بفضل وحي يهبط فجأة من السماء، وتدهور تسقط فيه المجتمعات حين يغيب الدين، أما حركة التاريخ وتقدمه فيقومان عند ابن نبي على الطفرة لا على التراكم، وتلك الحركة في تصوره تحدث فجأة ولا تحصل بالتدرّج ولا تحتاج إلى ما يهيء لوقوعها، وعبر عن هذه الحركة المفاجأة كالوثبة وعبر عنها بـ"شرارة الروح" التي تمسّ أولئك الناس البسطاء أي الأنبياء باعتبارهم الفاعلين في التاريخ، تختارهم السماء وتمسهم شرارة الروح، يقول مالك بن نبي: "إنه لمن الغريب أن يتحول هؤلاء البسطاء ذوو الحياة الراكدة عندما مستهم شرارة الروح إلى دعاة إسلاميين تتمثل خلاصة الحضارة الجديدة"[1].

أما بقية الناس فلابد لهم من صناعة التاريخ ودفع عجلته نحو الأمام ولا دور لهم يذكر في بناء الحضارة، قدم كتاب شروط النهضة تصورا لبناء الحضارة، قدم من خلاله مالك بن نبي رؤية عن التاريخ لا ترى فيه تقدما وحراكا إلا إذا توفر الدين وحرّك تلك المكونات الثلاثة التي تنتج الحضارة، إن هذه النظرة الباعثة والمنحصرة في الدين نظرة ضيقة للدين والتدين عموما ذلك أن بن نبي يحصر الظاهرة الدينية في الأديان السماوية، بل هو يجعل من المسيحية والإسلام أنموذجا على المدنية في ضوئه تقاس المدنيات الإنسانية قائلا: "ومن هنا نستطيع أن نقرر أن المدنيات الإنسانية حلقات متّصلة تتشابه أطوارها مع أطوار المدنية الإسلامية والمسيحية، إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينية ثم يبدأ أفولها بتغلب جاذبية الأرض عليها بعد أن تفقد الروح ثم العقل"[2].

في عرضه لشروط النهضة ركّز على الإنسان وفصل في طريقة النهوض به من خلال توجيهه في نواحي ثلاثة: توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال.

[1]- مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 52.

[2]- المرجع نفسه، ص 53.

- **توجيه الثقافة:** يفصل في الفرق بينهما وبين العلم ويعرف الثقافة بأنها: "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا، هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته"[1].

ولتوجيهها نحتاج إلى التوجيه الأخلاقي والتوجيه الجمالي والمنطق العلمي، فيقول: "إن الذي ينقص المسلمين منطق الفكرة ولكن منطق العمل والحركة فهو لا يفكر في العمل، بل ليقول كلاما مجردا أكثر من ذلك، فهو أحيانا يبغض أولئك الذين يكررون تفكير مؤثرا ويقولون كلاما منطقيا من شأنه أن يتحول في الحال إلى عمل ونشاط"[2].

- توجيه العمل:

ذكر مالك بن نبي على دور العمل من الناحية الاجتماعية قائلا: "والعمل وحده هو الذي يخطّ مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي، ورغم أنه ليس عنصرا أساسيا كالإنسان والزمن والتراب إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة لا من الخطب الانتخابية أو الوعظية .... إن توجيه العمل في مرحلة التكوين الاجتماعي بعامة يعني سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد بما في ذلك جهد السائل والراعي، وصاحب الحرفة، والتاجر، والطالب والعالم والمرأة والمثقف والفلاح، ولكي يضع كل منهم في كل يوم لبنة جديدة في البناء"[3].

- توجيه رأس المال:

قدم هذا التوجيه على أساس النمو المادي في عملية التطور قائلا: "وعليه فإن القضية في البلاد الإسلامية ذات طابع يختلف تمام الاختلاف عن صورتها في أوربا ومن هنا كان حتما علينا

[1]- مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 83.
[2]- المرجع نفسه، ص 84.
[3]- نفسه، ص 107.

دراسة هذه المشكلات دراسة خاصة، وبالتالي تحديد رأس المال ذاته من زاوية أخرى باعتباره آلة اجتماعية تنهض بالتقدم المادي لا آلة سياسية في يد فئة رأسمالية، كما عالجها ماركس ومدرسته وذلك حتى يرتفع من الأذهان الغموض الذي يحيط ببعض المفاهيم الاقتصادية بسبب فهم مخطئ لمفهوم "رأس المال" ناشئ عن عدم فهمنا للمعنى الديناميكي لهذا المصطلح العلمي"[1].

وفي محاولتنا لفهم أهم شروط النهضة التي قدّمها مالك بن نبي كاقتراحات للنهوض بهذه الأمة، ومن ثم طرح البديل للإجابة على السؤال: لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟

يرى ابن نبي أن هناك ثلاث مراحل يمر بها الإنسان في صلته بالحضارة :

1- ما قبل الحضارة 2- أثناء الحضارة 3- بعد الحضارة

لذا نجد عمل بعض الرواسب التي تعتبر مصدرا للصعوبات التي يعانيها ولا يمكن علاجه إلا بإعادته إلى الحضارة من جديد ولذلك نجد مالك بن نبي يقول: "ندرس قضية الفرد على هذه الطريقة فإننا نرى أنه مهما تكن مرحلتنا نحن الأمة العربية من الحضارة اليوم سواء كانت قبل الحضارة أم بعدها لابد لنا من تشييد حضارة لأن التخطيطات التي دخلت فيها الأمة هي في نهاية التحليل تهدف إلى شيء واحد سواء عبرنا عنه أو لم نعبر هو تكوين حضارة"[2]

ويقول كذلك "في محاولة التعبير عن الرغبة في تجاوز التخلف "إننا نريد أن نكوّن مجتمعا يقدّم الضمانات الاجتماعية للفرد ويؤيّد الأمن في العالم، وإننا نريد أن ندرس قضايا مجتمعنا اقتصادية كانت أم اجتماعية، فإن شروط وصولنا إلى تحقيق هذا كله هي شروط الحضارة ولا يمكن أن تتحقق إلا في إطارها"[3].

---

[1]- مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص110.

[2]- مالك بن نبي: تأملات، دار الفكر العربي، دمشق، ط5، 1991، ص 29.

[3]- المرجع نفسه، ص 29.

أهم شرط وضعه للحضارة هو الإنسان، لدى نجده يركز على مسألة بناء الفرد إذ أن حركة التاريخ وركوده مرتبطة بحركة الجهاز الاجتماعي الأوّل ألا وهو الإنسان وهنا يقول مالك بن نبي:

"فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن، سكن المجتمع والتاريخ، وذلك ما تشير إليه النظرة في تاريخ الإنسانية منذ أن بدأ التاريخ، فنرى المجتمع حين يزخر بوجود النشاط تزدهر فيه الحضارة وأحيانا نراه ساكنا لا يتحرك يسوده الكساد، وتغمره الظلمات، وهل هذه المظاهر غير تعبير عن حركة الإنسان وركوده"[1].

إن فهمنا لمعنى التاريخ والإنسان هو ارتباط بين حركة التاريخ وحركة الإنسان، لأن هذا الإنسان المحرك للتاريخ حين يكون عاجزا عن ذلك في الكثير من الأحيان، تدفع بنا هذه العلاقة بين الإنسان والتاريخ إلى البحث عن ماهية الإنسان، وهنا يقول: "وبعبارة أخرى إن الإنسان يمثل معادلتين، معادلة تمثّل جوهره إنسانا صنعه من أتقن كل شيء صنعه، ومعادلة ثابتة تمثله كائنا اجتماعيا يصنعه المجتمع"[2].

المعادلة الأولى تمثل عنصر الثبات في جوهر إنسانية المكرم من طرف الخالق والمعادلة الثانية تمثل ما هو متغير، وهو ناتج عن البيئة الاجتماعية المتغيرة زمانا ومكانا، والتي تلعب دورا أساسيا في تحديد سمات شخصية الفرد. إن فعالية الإنسان وقدرته على صناعة التاريخ ليست قيمة جوهرية ثابتة ولكنها من نتاج المجتمع.

"الإنسان هو الهدف وهو نقطة البدء في التغيير، ومهما جرت محاولات تحديثه بواسطة الاستعارة أو الشراء للمصنوعات ومنتجات التقنية، فإن هذه المحاولات تكون عقيمة طالما أنها لم تبدأ

[1]- مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص 129.

[2]- المرجع نفسه، ص 135.

من حيث يجب. فالحل الوحيد منوط بتكوين الفرد الحامل لرسالته في التاريخ والغني بأفكاره على حساب أشياءه"[1]

"لأن كرامة الإنسان ومشروعية استخلافه في الأرض يستمدها من إرادته وحريته ومسؤوليته في صناعة التاريخ"[2].

أي مشروع نهضوي يجب أن يأخذ المعادلة الاجتماعية للإنسان.

"إنه يجب ألا ننسى أن الإنسان لا يدخل العمليات الاجتماعية بوصفه مادة خاما، بل يدخل في صورة معادلة صاغها التاريخ، وأودع فيها خلاصة تجارب سابقة وعادات ثابتة تحدد موقف الفرد أمام المشكلات بما يكون هذا الموقف من القوة أو الوهن من الاهتمام أو التهاون من الضبط أو عدم الضبط"[3].

أعاد مالك بن نبي تقديم مفهوم الإنسان على شكل جهاز وهذا بحكم تكوينه قائلا: "لأن الإنسان جهاز دقيق، أدقّ من كل شيء نتصوره في الميكانيك الدقيق ولكنه جهاز تخضع حركاته وسكناته إلى قانون صاغه ماضي، أسرته ومجتمعه وثقافته، ولابد من نظرة إلى ماضي هذا الجهاز لنعرف مدى صلاحيته في العمليات الاجتماعية والمشروعات المخططة القائمة عليه"[4].

"فالأمر متصل بمشكلتين مختلفتين في أساسهما، فهناك من هم في حاجة إلى مؤسسات بينما نحتاج هنا إلى رجال، فمن الرجل تنبع المشكلة الإسلامية بأكملها وخاصة في الجزائر، فالمسألة هي أنّه

[1]- عبود العسكري: مشكلات الحضارة بين ابن خلدون وابن نبي، مجلة رؤى، فصلية، العدد 20.

[2]- حمودة سعيد: مقولة التوتر في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، الموافقات، مجلة جامعية يعني بالبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد 3 العدد الثالث، جوان 1914، ص 334.

[3]- مالك بن نبي: تأملات، المرجع السابق، ص 182-183.

[4]- المرجع نفسه، ص 129.

يجب أولا أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى"[1].

إن التركيز على مظاهر التغيير التي تتعلق بالجوانب الفكرية أو المادية فقط، فإنه لن يحدد الغاية المرجوة منه ما لم ينفذ إلى أعماق الفرد الذي لم يتخلص بعد من أغلاله القديمة والجديدة.

"وليس ينجو شعب من الاستعمار وأجناده إلا إذا نحت نفسه من أن تتسع لذل مستعمر وتخلصت من تلك الروح التي تؤهله للاستعمار، ولا يذهب كابوسه عن الشعب كما يتصور بعضهم بكلمات أدبية أو خطابية، وإنما بتحوّل نفسي يصبح معه الفرد شيئا فشيئا قادرا على القيام بوظيفته الاجتماعية جديرا بأن تحترم كرامته، وحينئذ يرتفع عن طابع القابلية للاستعمار وبالتالي لن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله وتمتص دمه، فإنه بتغيير نفسه قد غير وضع حاكميه تلقائيا إلى الوضع الذي يرتضيه"[2].

"إن هناك نتيجة منطقية وعلمية تفرض نفسها وهي أنه لكي نتحرر" من أثر هذا الاستعمار يجب أن نتحرر أولا من سببه هو القابلية للاستعمار"[3].

لا معنى لأي تغيير ما لم يشمل الإنسان نفسه الذي تتوقف عليه عملية بناء الحضارة والنهضة. فجميع المحاولات النهضوية المعتمدة على النظريات والحلول المستوردة من المجتمعات الأخرى هو الفشل: "تنقضي عند التطبيق عناصر مكملة لا تأتي معها ولا يمكن أن تأتي معها لأنه لا يمكن

[1]- مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 82.

[2]- المرجع نفسه، ص 33.

[3]- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط5، 1986، ص 95.

حصرها ولا يمكن فصلها عن المحيط الاجتماعي في بلادها، أي لا يمكن فصلها عن روحها التي تخيلتها"[1].

حدد مالك بن نبي جانبين لأي نهضة جسدها في عناصر تقليدية وعناصر مستحدثة قائلا: "إن المجتمع الساعي دوما إلى النهضة يجد نفسه بين جانبين: جانب العناصر التقليدية الممتدة جذورها في عالمه الثقافي وجانب العناصر المستحدثة المستعارة من المجتمعات المعاصرة له والأكثر تحضرا منه، فإنه يجب عليه في هذه الحالة ألا يكدس هذه العناصر المستحدثة إلى جانب عناصره التقليدية، بل يجب أن يبذل كل الجهد في تحليلها وتكييفها مع متطلبات واقعة، والتي بالضرورة ليست نفس متطلبات المجتمع الذي أنتجها ولن تحقق ذلك ما لم يبذل جهدا إبداعيا مميزا، وهذا الأخير لن يحدث بدوره ما لم يكن هناك فكر نقدي بناء ومدرك للشروط الضرورية التي ينبغي أن تتوفر أثناء عملية الاستعارة وحاجة المجتمع لهذه العناصر ومدى توافقها مع موروثه الحضاري الذي يشكل بنيته الثقافية في جانبها النفسي والسلوكي وكذا مدى قدرة هذه العناصر على تحقيق الإضافة النوعية لنشاط مجتمع يريد الدخول إلى الحضارة أو يسعى لاستعادة مكانته ودوره الريادي بين المجتمعات الحضارية الكبرى بعد أن مرّ بمرحلة ركود وانحطاط فرضتها عليه سنن التاريخ أو ما يسمى بالدورة الحضارية"[2].

كما يركز بن نبي على طريقة تقديم الحلول للمشاكل الاجتماعية بإلزامية المرور كقراءات أولية بأهم المراحل التاريخية التي مرّ بها المجتمع قائلا: "لحل مشكلاتنا الاجتماعية أن ننظر مكانتنا من دورة

[1]- مالك بن نبي: ميلاد ومجتمع، وشبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر ، دمشق، ط3، 1986، ص 103.

[2]- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص 79.

التاريخ وأن ندرك أوضاعنا وما يعترينا من عوامل الانحطاط، وما ننطوي عليه من أسباب التقدم فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ، سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا"[1].

ويقول أيضا في هذا المجال :

"ومهما كان الوصف يبدو قاسيا فإنه يجب أن لا يرقى إلى اعتباره نظرة تشاؤمية بل هو عين التفاؤل والواقعية التي تتطلب تشخيص الواقع بموضوعية لأجل التوفيق والنجاح في تحديد طبيعة العلاج الذي يحتاج إليه، بل التشاؤم الحقيقي يكمن في ذلك العجز عن مواجهة مرارة الواقع وجسامة التحديات من خلال إخفاءها بذلك الأدب المطنب وتلك الخطب النارية المنمقة بالألفاظ البيانية"[2].

تقديم الحلول لمشاكلنا يجب أن يكون من واقعنا الذي نحياه بمرجعياته التاريخية كأولى الانطلاقات المؤسسة لتراثنا مع العدول عن استحضار الحلول الجاهزة سواء كانت من ماض ولّى، أم من عند الآخر المتميز بخصوصياته الثقافية.

وهنا يقول بن نبي: "ينبغي أن يهيئ في بلادنا المحيط اللازم لتطبيق ما نتصوره من حلول لمشكلاتنا الإجتماعية، تلكم هي مشكلة الشروط الأولية، وهي مشكلة تثور أمامنا لا بالنسبة إلى الحلول الجاهزة التي نقتبسها من الخارج بل بالنسبة لجميع الحلول التي نتصورها لحل ما يواجه مجتمعنا من مشكلات في مرحلته التاريخية الراهنة"[3].

يذهب مالك بن نبي إلى البحث عن البدائل لما هو تقليد عن الحضارة الغربية المعاصرة، هذا ليس معناه الانطواء على الذات، إذن هي محاولة لإعادة ترتيب العلاقة مع الآخر للاستفادة منه.

[1]- مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 52.
[2]- مالك بن نبي: مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق ،ط1 ، 2005، ص 140.
[3]- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، المرجع السابق، ص 104.

فالنهضة لا تتحقق بتقليد نماذج جاهزة وذات مرجعيات مع منطلقات تتناقض ومرجعياتنا، ومن هذا المنطلق يوجه مالك بن نبي: "نقدا صريحا للاتجاهات العلمانية واللبرالية التي طالبت بتقليد منتجات الحضارة الغربية باعتبارها المنهج الأمثل لنقل العالم الإسلامي من التخلف والانحطاط إلى الحضارة والازدهار"[1].

ويقول أيضا: "فنحن لا نستطيع أن نصنع التاريخ بتقليد خطأ الآخرين في سائر الدروب التي طرقوها، بل أن نفتح دروبا جديدة، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بأفكار أصيلة تستجيب لسائر المشكلات على الصعيد الأخلاقي أو على صعيد الأفكار الفعالة لتجابه مشكلات التطور في مجتمع يعيد بناء نفسه"[2].

يحاول مالك بن نبي أن يذهب إلى أقصى حدّ في تحليله مع توظيف بعض النماذج من الواقع قائلا: "فمثلا العبرة من فشل تشابع العالم الألماني "شاخت" في البلاد الإسلامية، تبين لنا أن الإقلاع الاقتصادي لا يكون بأفكار الغير ووسائل الغير، وإنما يتم بالاعتماد على أفكارنا أو بالأحرى من خلال إبداعنا لشروط الإقلاع بأنفسنا وتحديد الوسائل الملائمة لذلك وقد لا نملك من الوسائل المادية في ساعة الانطلاق شيئا ولكن التزام الإنسان المؤمن بقضيته وإصراره على تحقيق أهدافه الكبرى هو رأس المال الذي لا ينضب ولا يزول"[3].

ويقول كذلك: "مهما كانت وجهة الأمر، فإن العالم الإسلامي لا يستطيع في غمرة هذه الفوضى أن يجد هداه خارج حدوده بل لا يمكنه في كل حال أن يلتمسه في العالم الغربي الذي اقتربت قيامته، ولكن عليه أن يبحث عن طرق جديدة ليكشف عن ينابيع إلهامه الخاصة"[4].

---

[1]- زكي ميلاد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دراسة تحليلية ونقدية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998، ص 75-76.

[2]- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، ط1، 1992، ص 52.

[3]- مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه، دار الفكر، دمشق، ط1، 1978، ص 172.

[4]- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص 138.

إن صعوبة التحديات تفرض علينا إيجاد الوسائل الفعالة لمواجهة الواقع وخلق مسار نهضوي لاختزال المسافات التي تقف في وجه هذه الوسائل والطرق التي ظلت تراوح مكانها من زمن بعيد لأن الحضارة "هي نتيجة الجهد الذي يبذله كل يوم الشعب الذي يريد التحضر، وفي إرادة هذا الشعب إزاء الحضارة أي عندما يضع في كل تفصيل من حياته مضمونه الأخلاقي والجمالي والعلمي حتى يكون هذا التفصيل كأنه خطوة نحو التقدم"[1].

من قناعات مالك بن نبي إنزال الأفكار إلى الميدان عبر الممارسة اليومية، وهو بذلك يدعو نخبة القراء إلى اختيار تأملاته في الميدان العملي وهذا نظرا للتفاوت على المستوى المعرفي والأخلاقي بين البشر، الخطاب موجّه إلى نخبة خاصة من أوصافها الإخلاص مع قناعة راسخة بالدور الرسالي المتحرر من كل القيود نفسية كانت أم اجتماعية، وهنا يقول: "ولكي نعطي التأملات قيمة علمية، يجب أن نعرضها لاختبار الحياة في صورة إجراءات تربوية فعلية في المستوى الإسلامي، ومن أجل هذا لابد من أن يتولاها مجمع من المتخصصين الخاليين من العقد البيروقراطية التي تنتاب الموظف، ومن نظارة رجل السياسة المحدودة حريته الأخلاقية بأوامر حزبه أو جماعته، ومن أخلاق الفوضويين المغرمين بتملّق الرأي العام"[2]، "الفكر المحول إلى عمل التاريخ المشرق لأمة من الأمم[3]"، يسعى مالك بن نبي إلى الربط دوما بين الفكر والعمل، إذ نجد أن العمل يمثل الصورة المادية المجسدة للأفكار التي نؤمن بها ونحاول الدفاع عنها، وإن لم توجد هذه العلاقة تبقى أفكارنا على مستوى الحناجر، وهنا يقول مالك بن نبي: "فكل حقيقة لا تؤثر على الثالوث الاجتماعي، الأشخاص والأفكار والأشياء، هي حقيقة ميتة، وكل كلمة لا تحمل جنس نشاط معين هي كلمة فارغة ميتة في نوع من المقابر نسميه القاموس"[4].

[1]- مالك بن نبي: في مهب المعركة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1991، ص 120.

[2]- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، المرجع السابق، ص 114..

[3]- أسعد السمحراني: مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا ، دار النفائس، ط2، 1986، ص 172.

[4]- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، المرجع السابق، ص 100.

فكل فكر يسبح في الخيال ومنفصل عن واقع الحياة (المعيوش اليومي) هو نوع من الترف لأنه عجز عن ذلك التجسيد العملي، فالمرء عندما يبلغ الاكتمال يضغط على نفسه ويخالف ما درج عليه محاولا بذلك تعديل وضعه وحينئذ يصبح كلامه إرادة وعملا يدلان على وجود علاقة بين الكلمات والوقائع، فإذا ما انعدمت العلاقة بين الكلام والعمل، أصبح الكلام هدرا"[1].

"اقتران الأحكام بالتطبيق وتحويل الأقوال إلى أعمال هي مفاهيم أساسية من صريح نصوص الإسلام وعكسها عمل فيه مخالفة تستحق عقاب الله تعالى الذي يمقت القول غير المترجم إلى فعل، حيث جاء في الكتاب العزيز: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[2] في الآيتين سؤال وتنبيه وقرار بالعقوبة على فعل ما يكرهه الله دفعا للضرر"[3].

يعرج مالك بن نبي على ضرورة إعادة النظر في فهمنا لمعنى التاريخ وعلاقته بالسلوك الإنساني، نظرتنا للتاريخ تبقى نظرة نظرية منفصلة تمامًا على الميدان التطبيقي باعتبارها مجرد أحداث متعاقبة لا علاقة لها ببعضها البعض، لذا يجب علينا الأخذ بالمسؤولية دون توظيف التبريرات الدينية.

"فبقدر ما ندرك أسبابها ونقيسها بالمقياس الصحيح، نرى فيها منبّهات لإرادتنا وموجهات لنشاطنا وبقدر ما نكتشف من أسرارها نسيطر عليها بدلا من أن تسيطر علينا، فنوجهها نحن ولا توجهنا هي لأننا حينئذ نعلم أن الأسباب التاريخية كلها تصدر عن سلوكاتنا وتنبع من أنفسنا من مواقفنا حيال الأشياء، أعني من إرادتنا في تغيير الأشياء تغييرا يحدّد بالضبط وظيفتنا الاجتماعية"[4].

أخيرا ما المحاولة التي قدمها مالك بن نبي في هذا الكتاب "شروط النهضة" إلا تصورًا لبناء الحضارة، ناتج عن قراءة لمرجعيات تاريخية تأرجحت بين الحركة والثبات، إنه حراك تولّد عن نكبات

[1]- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص70.

[2]- القرآن الكريم: سورة الصف، الآيتين 2 و3.

[3]- أسعد السحمراني: مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، المرجع السابق، ص 187.

[4]- مالك بن نبي: تأملات، المرجع السابق، ص 130.

سقطت معها توجهات إيديولوجية، في هذه المحاولة يضع المفكر مالك بن نبي مفهوم الدين كمفهوم محوري داخل المجتمعات الإسلامية والمحرك للمكونات الثلاثة التي تنتج الحضارة، وفي ذلك تهميش للعوامل الأخرى التي يمكن أن تفعل فعلها في التاريخ وتكون سببا من أسباب تقدم الحضارات من نحو العوامل السياسية والفكرية والاقتصادية، إنها إذن رؤية تاريخية انطوى عليها الكتاب والتي تحصر العوامل الباعثة على نشوء الحضارة في الدين، والحاملة أيضا لنظرة ضيقة الأفق للدين والتدين عموما، وهذا راجع أساسا إلى نظرة مالك بن نبي الذي يحصر الظاهرة الدينية في الأديان السماوية، بل هو يجعل من المسيحية والإسلام أنموذجا على المدنية في ضوئه تقاس المدنيات الإنسانية قائلا: "ومن هنا نستطيع أن نقرر أن المدنيات الإنسانية حلقات متصلة تتشابه أطوارها مع أطوار المدنية الإسلامية والمسيحية، إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينية ثم يبدأ أفولها بتغلب جاذبية الأرض عليها بعد أن تفقد الروح ثم العقل، ذلك هو منحنى السقوط الذي تخلقه عوامل نفسية أحطّ من مستوى الروح والعقل، وطالما أن الإنسان في حالة يتقبل فيها توجهات الروح والعقل المؤدية إلى الحضارة ونموها فإن هذه العوامل النفسية تختزن بطريقة ما فيما وراء الشعور، وفي الحالة التي تنكمش فيها تأثيرات الروح والعقل، تنطلق الغرائز الدنيا من عقالها لكي تعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائية"[1].

إن خاصية الانتقال خاصية جوهرية في تفسير الحضارة عند مالك بن نبي، فتكوين وقيام الحضارة في مجتمع إنما يكون كلما توفرت فيه الشروط والظروف التي قامت عليها الحضارة الماضية بمجرد أن يبزغ شمسها في أفق مجتمع حتى تغرب لتنتقل إلى أفق شعب آخر.

إن لكل حضارة مسار دوري كونها متصلة ببعضها البعض، يفيد على وجود تقاطع حضاري من خلال التأثير والتأثر.

كلها أفكار قدّمها مالك بن نبي كمفكر عاش في مرحلة زمنية محدّدة ساهمت في بناء أهم الأساسيات المرجعية لانطلاقات أولية، إذن هي محاولات تتأرجح داخل عامل السنية لا غير.

[1]- مالك بن نبي : شروط النهضة، المرجع السابق، ص 13.

المبحث الثاني: التراث والتجديد:

ارتبط مفهوم التجديد بالموروث الثقافي سواء تعلق بالعلوم العقلية الصرفة أو العلوم النقلية التي بحثها وألف فيها العلماء المسلمون منذ القديم وصارت هذه المؤلفات مرجعا أساسيا وانطلاقة في معرفة وبناء فكر يتناسب مع التطورات الجديدة التي تواكب مستجدات العصر المعيش. فاختلاف القراءات حول التراث بين الفهم والتطبيق في الحياة اليومية راجع إلى تطلعات المجتمع الجديد الذي يحاول تقديم حلول لقضايا المجتمع المعاصر.

"التراث هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموع تحققات هذه النظرية في ظرف معني وفي وقت تاريخي محدد وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم".[1]

أما مفهوم التجديد يحدده جميل صليبا قائلا:

"التجديد إنشاء شيء جديد أو تبديل شيء قديم وهو مادي كتجديد الملبس والمسكن أو معنوي كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم، ويغلب على التجديد أن يكون مذموما في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها وأن يكون محمودا في المجتمعات الصناعية التي تقدس روح الاختراع".[2]

في سياق رسم مسار التجديد قدم رضوان جودت زيادة جواب على سؤال التجديد قائلا: "إن مصطلح التجديد لن يخرج من سياقه النصي إلا مع الفكر الإسلامي المعاصر في أواخر القرن

[1] – حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط5، 2002، ص15

[2] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج 2، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1982، ص 242.

التاسع عشر وبشكل أدق مع بداية القرن العشرين الذي يستعيد إنتاج خطاب خاص بمفهوم التجديد وسيعمل على توظيف هذا المصطلح في كافة السياقات الأصولية (بمعنى علم الأصول) والفكرية وحتى السياسية والاجتماعية".[1]

قبل الحصول على مفهوم محدد للتجديد بالشكل المتداول حاليا فقد وجدت ألفاظ في نفس المستوى من التداول للتفاسير الحالية كالتغيير والاجتهاد والإصلاح إلى غير ذلك" أما مصطلح التجديد فقد كان مسكون حتى تلك الفترة بالمعنى التراثي الذي يحصره في معنى الإحياء. فتجديد الدين يعني إحياءه في النفوس كما عبر عن ذلك أبو حامد الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين".[2]

كمحاولة لرصد أهم المراحل المتعاقبة والأزمنة المتداخلة التي مر بها مفهوم التجديد.

"لرأينا أن ذلك يمر بمراحل ثلاث تعكس أزمنة ثلاثة هي مرحلة الإمكانية والمشروعية ومرحلة الحاجة والضرورة ثم مرحلة النظرية وما يتفرع فيها من قضايا وتطبيقات عملية.

تبدأ المرحلة الأولى (مرحلة الإمكانية) مما يمكن اعتباره ردة فعل على اتهام المستشرقين وبعض من تبنوا منهجهم للدين الإسلامي بعدم قدرته على التطور والتجدد ومن ثم ربط تخلف المسلمين وواقعهم المأزوم بالدين الذي هم عليه...

أما المرحلة الثانية وهي مرحلة الضرورة أو الحاجة فإنها ستتداخل زمنيا مع الفترة الأولى بحيث يبدو من الصعب علينا أن نجد لحظة فارغة تفصل بين الزمنين أو الفترتين. لقد نشأ سؤال الحاجة إلى التجديد في هذه الفترة كاستجابة عملية على الواقع العربي المأزوم والمتخلف مما يتطلب إعادة النظر كليا في تركيبته الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية وإعادة النظر هذه ستختصر في لفظ التجديد

[1] – رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، درا المدار الإسلامي، ط1، 2004، ص22

[2] – أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، تخريج الحافظ العراقي (القاهرة)، دار الغد العربي، 1986.

ذلك أن هذه اللفظة تحمل مشروعية تاريخيه إذ تمتلك علاقة تأصيلية مع التراث ومما سيتبع ذلك من بعد تاريخي عميق خاص بتطور المجتمع العربي الإسلامي وبالتراث الذي أنتجه هذا المجتمع...

المرحلة الثالثة التي يبدو أن بشائرها بدأت تظهر لتجاوز أزمة الحديث في التجديد ولتدخل بوابة التجديد التي يبدو أن أحدا لا يود الدخول إليها... ذلك أن المرحلة السابقة كشفت أن التجديد لا يمكن الحصول عليه بجهود فردية بقدر ما هو بحاجة إلى جهود جماعية ومؤسسات وجامعات ومعاهد تشكل بمجملها رؤية جديدة مختلفة في النظر إلى الواقع والمستقبل معا".[1]

حاول حسن حنفي أن يقدم قراءة لمفهوم التجديد فترجم على لسان راجح مراحي قائلا: "فالتراث والتجديد يهدف إلى إعادة بناء الإنسان انطلاقا من الإصلاح إلى النهضة إلى التنمية إلى التقدم فهو إذن يحاول تأسيس قضايا التغير الاجتماعي على نحو طبيعي ومن منظور تاريخي بكونه ضرورة واقعية ورؤية صائبة للواقع باعتباره جزءا من مكونات الواقع وتحديد التراث هو أطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقات مختزنة، فتجديد التراث ليس مطلوبا لذاته بل هو أداة للبحث عن العصر وروحه والسعي إلى تطوريها من خلال دراسة البعد الاجتماعي فيه فهو جزء من علم الاجتماع الديني أو علم الاجتماع الحضاري ولذلك فإن تجديد التراث ليس الغرض منه البحث في نشأة التراث وإنما يكون المجدد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ، وليس عن مصدر الحديث في النبوة وصدقها".[2]

هذا التعريف لمفهوم التجديد يقدم بوضوح أهم الأساسيات التي يقوم عليها خطابنا اليوم "التجديد عملية تتعلق بإعادة صياغة الأسس والبناء المعرفي الذي انبنى عليه خطابنا وأصبح يشكل وعينا ويشكل تاريخيا لا وعينا الذاتي، إنه إذا ما تقدم به ذاتنا إلى العالم والصورة التي نعكس بها تصورنا ورؤيتنا للعالم، ومن هنا يصبح سؤال التجديد سؤال اللحظة التاريخية المصيرية الذي لا فرار منه

[1] – رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص 24-25-26.

[2] – رابح مراجي، التجديد عن حسن حنفي، مجلة النقد الثقافي، دار كنوز، العدد 1، ص 21-29.

أو تهرب ولا تحدي معه المراوغة أو التحايل بالقول إن الإسلام يقدم أفضل نموذج إنساني للعالم، أو القول بأن الإسلام هو الحل لمشاكلنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ذلك أن العالم اليوم لم يعد يتوقف كثيرا عندما نقول نحن لأنفسنا ثم نقف عند حدود القول، فحالنا السياسي وتخلفنا الاقتصادي وإرثنا الاجتماعي يكشف عن حال خطابنا ويعبر عنه بامتياز هو ما يعني أن التجديد في أحد جوانبه هو عملية تنموية شاملة تستهدف الإصلاح السياسي الذي لا مفر منه كخطوة مركزية"[1].

نستطيع القول أن التجديد كان دائم الطرح وهذا كاستجابة لأسئلة فرضها العصر بتعقيداته فالتجديد هو الإجابة الطموحة من منطلق المواكبة بفتح باب الإبداع.

"لقد تطلب الغرب والمسلمون التجديد دوما من خلال تاريخهم، إذا كان عملية ملازمة للإسلام منذ نشأته".[2]

التجديد الحضاري ليس مرتبطا بأرض ما أو بجنس ما أو لغة ما، بل هو ظاهرة إنسانية تقوم من حيث يعيش الإنسان وإذا غابت موانعها وتوفرت لوازمها وشروطها، محاولة التغيير التي يشرع فيها الإنسان والبداية من الداخل، ثم الانتقال إلى الخارج، وهذا بتغيير أفكاره وأخلاقه ومشاعره وعاداته إذن هو تحول في حياة الإنسان النفسية ثم الاجتماعية.

﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾.[3]

عامل التغيير يؤكده القرآن الكريم في هذه الآية الكريمة. "هو مبدأ ينسجم مع السنن الكونية إذ لا يمكن لمجتمع أن يتغير نحو الاستواء ونحو الأفضل ما لم يتغير أفراده ما لم يبدأ هذا التغيير في

[1] – رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص 14.

[2] – عبد الله العروي، الايديولجيا العربية المعاصرة، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص108.

[3] – قرآن كريم، سورة الرعد، الآية 11.

نفس كل فرد الذي هو جزء من المجتمع. والمجتمع ليس هو مجرد حاصل جمع أفراد بل هو نظام وشبكة من العلاقات لا حصر لها ولا عد تمثل شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتجلى في نسق اجتماعي قوانينه متماسكة في وحدة عضوية لا تقبل التفكك والانقسام، وتفككها يعني تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية وبالتالي تفكك المجتمع... انتبه مالك بن نبي لهذه المسألة واعتبر الفرد عنصرا أساسيا وفعالا في المجتمع والمجتمع يؤثر تأثيرا كبيرا في أفراده في حالة نمائه وازدهاره وفي حالة فساده وانحطاطه".[1]

وهنا يقول مالك بن نبي:

فالفرد:" يدفع ضريبة عن اندماجه الاجتماعي إلى الطبيعة، وإلى المجتمع وكلما كان المجتمع مختلا في نموه ارتفعت الضريبة".[2]

إذا أخذنا التجديد الحضاري في ارتباطه بالإنسان والتاريخ فإننا نجده قوة فعاله أساسها التغيير إذن هو تغيير حضاري حدد مالك بن نبي من زاويتين:

أولا: النظرة الاستقصائية: يرى مالك بن نبي أن الحضارة:

"هي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل أطوار وجوده من الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه فالمدرسة والمعمل والمستشفى ونظام شبكة المواصلات والأمن في جميع صوره عبر سائر تراب القطر واحترام شخصية الفرد تمثل جميعها أشكالا مختلفة للمساعدة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه".[3]

---

[1] http://www.elwatandz.com/culture/14334.html

[2] – مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص 34.

[3] – مالك بن نبي، آفاق جزائرية، مكتبة النهضة الجزائرية، 1964، ص 46 – 47.

مفهوم يركز على علاقة المجتمع والفرد في داخل هذا المجتمع وهذا هو عنصر التجديد.

ثانيا: النظرة الوظيفية:

إن عينات حضارة ما، هي منتجاتها الاجتماعية في جميع أشكالها فالمصباح الذي نستنير به والأفكار التي وجهت أمر تجهيزه والآدميون الذين قاموا بعملية إنجازه تمثل جميعها منتجات اجتماعية لحضارة ما.

"ونحن لو حللنا وجهة نظر علم الاجتماع لهذه "العينة" لوجدنا أن محتواها أو مادتها تؤول إلى ثلاث حدود وهي التراب والزمن والإنسان ".[1]

لا يمكن تصور العناصر الثلاث منعزلة عن بعضها البعض، ولذا نجد عنصر الإنسان الفاعل الحقيقي لأي إنتاج، والعنصر الثاني هو التراب، إذ منه كل شيء على الأرض وفي باطنها. أما العنصر الثالث فهو الزمن.

"فحينما نحلل منتجات حضارة ولنأخذ أيا منها ولتكن هذه الورقة فإننا نجد أنها تتكون من عناصر ثلاث: الإنسان، لأنه هو الذي ولدها بفكره وصنعها بيده في بغداد في العهد العباسي، حيث اخترع الإنسان الورق.

فالعنصر الأول هو الإنسان، أما العنصر الثاني فهو التراب، إذ من التراب كل شيء على الأرض وفي باطنها ومعنى التراب هنا ليس هو المعنى المتبادر إلى الذهن فقد تعمدت ألا أستخدم كلمة مادة لأسباب فقلت التراب. لأن التراب يتصل به الإنسان بصورتين: صورة الملكية أي من حيث تشريع الملكية وهو يتصل به بصورة أخرى من ناحية علم التراب والمعلومات التي تتصل به

[1] – مالك بن نبي، آفاق جزائرية، المرجع السابق، ص 69.

كالكيمياء وغيرها، فالتراب نعني به هذين الجانبين جانب التشريع وجانب السيطرة الفنية والاستخدام الفني ، فالتراب بهذا المعنى يدخل في عناصر الورقة.

وأما العنصر الثالث فهو الزمن لأنه إذا صح ما أقول فلماذا لم يخترع الفكر الإنساني الورقة قبل هذا التاريخ؟ إن الجواب على ذلك هو نقص تجاربه في هذا المضمار في مضمار علم النبات والتراب فالزمن قبل ذلك التاريخ لم يكف لتوجد فكرة ابتكار الورق إذ يجب أن تجتمع عناصر ثلاثة حتى يتكون منها الورق: الإنسان، التراب والوقت، وهذا التحليل يوجب علي أن أقول منتوج حضارة وهنا الورقة = إنسان + تراب + وقت".[1]

انتهى إذن مالك بن نبي من ترتيب المعادلات في تكوين المنتجات الحضارية إلى" مجموعة منتجات حضارية = مجموعة إنسان + مجموعة تراب + مجموعة وقت. لكن جمع منتوجات حضارية هو الحضارة نفسها في صورة غير مركبة وجمع إنسان هو الإنسان نوعا وجمع التراب هو التراب نوعا وجمع الوقت هو الوقت نوعا".[2]

كما يؤكد مالك بن نبي في تحليله لمشكلة الحضارة والاعتبارات اجتماعية أن حلها يستوجب حل ثلاث مشكلات جزئية:

1-مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لانسجامه مع سير التاريخ.

2-مشكلة التراب وشروط استغلاله في العملية الاجتماعية.

3-مشكلة الوقت وبث معناه في روح المجتمع ونفسة الفرد."[3]

[1] – مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون تاريخ/ ص 100 – 101.

[2] – مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص 197 . 198..

[3] – المرجع نفسه، ص 199 .

أكد رضوان جودة زيادة عن وجود ألفاظ أخرى تتطابق من حيث الشكل وتختلف من حيث الدلالة قائلا: "وإن كنا نجد ألفاظا أخرى لا تتطابق معه مفهوميا غير أنها تؤدي الغرض الإشكالي المطلوب من لفظ التجديد كالتغيير والاجتهاد والإصلاح."[1]

انطلاقا من هذا الطرح كبدائل لكلمة التجديد على المستوى الفكري حيث يحدد الأستاذ عمر مسقاوي قائلا:

"فتجديد الفكر الإسلامي لابد أن يكون في إطار المجتمع ومن خلال مشكلاته في مفهومه الوطني والاجتماعي. إنه تحريك الإنسان وبناء شخصيته من خلال قيمته الكونية المطلقة ومن هنا فالإسلام مناخ شمولي واقعي وعملي يشترك فيه المسلم وغير المسلم[2]."

من هذه البدائل ما يقدمه المفكر مالك بن نبي حول النظرية الاجتماعية التي يتم تحليلها من منظور مفاهيم نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي.

1 – التغيير الاجتماعي: "التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي يعد عملية بنائية تستهدف إقامة حضارة بواسطة نظام من العلاقات الاجتماعية فالتغيير الاجتماعي بالضرورة من صنع الأشخاص والأفكار والأشياء جميعا. ويفرق مالك بن نبي كما تذكر الباحثة بين التغيير الاجتماعي والتغير الاجتماعي فيرى أن التغيير يتجلى من خلال تدخل الإنسان بالتخطيط أما التغير فهو ظاهرة تلقائية وتشمل التغير نحو الأسوء والأفضل."[3]

2– الحضارة: احتلت الحضارة مكانة جوهرية في نظرية الاجتماعية إن لم نقل الإشكالية الأساسية. وهنا يقول محمد عبد السلام الجفائري:

[1] – رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص22.

[2] – www.binnabi.net/infos/detail

[3] – http//sitesgoogle.com/site/sicioalger

"لقد عاشت فكرة الحضارة في عقله ووجدانه وشغلت تفكيره في كل كتاباته إلى درجة تستطيع أن نقول معها إن الفكر الإسلامي المعاصر لم يشهد تقريبا مفكرا شغلته قضية الحضارة مثل مالك بن نبي الذي يعتبر شخصية فكرية خصبة جديرة بالدراسة. وهو المفكر الذي اهتم بالجانب الحضاري وفلسفة التاريخ والاجتماع وشغلته مشكلات أمته فعالجها بروح موضوعية."[1]

فقد رصد منحنى نشأة وتطور وانهيار الحضارات على نظريات الدورة الحضارية ولم يكتف برصدها فقط بل كشف عن حدودها ومواطن الخلل فيها.

وقبل أن نحدد نظرة مالك بن نبي للحضارة وإظهار التجاوز الذي أحدثه سنذكر ابن خلدون كمرجعية أساسية في فكر مالك بن نبي متأثرا بدورته الحضارية.

"نظر ابن خلدون إلى المجتمع الإنساني نظرة تحليلية واهتم أساسا بظاهرة الدولة ببحث أسباب انهيارها بعد ازدهارها وقد خصص ما يقرب من ثلث المقدمة للبحث في موضوع الدولة من جميع جوانبه"[2].

أخذ مالك بن نبي فكرة الدورة الحضارية من ابن خلدون ونقلها من مجال دراسة الدورة إلى مجال أوسع هو مجال الحضارة. يقول مالك بن نبي:

"إن ابن خلدون كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة الحضارية لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة ونعني به الدولة، وليس عند الحضارة نفسها".[3]

[1] – زكي ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دراسة تحليلية ونقدية، دار الفكر دمشق، ط1، 1998، ص73.

[2] – نورة خالد السعد، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية، دار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، 1997، ص79.

[3] – مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 69.

3 – المجتمع: يعرفه مالك بن نبي قائلا بأنه:

"الجماعة التي تغير دائما خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغير مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا التغيير".[1]

يرسم مالك بن نبي نقطة الانطلاق لحركة التغيير في شكل نظام جديد للعلاقات بين الأفراد الجماعية. يطلق على هذه العلاقات الضرورية اصطلاح شبكة العلاقات الاجتماعية والتي تتشكل من:

- عالم الأشخاص، وعالم الأفكار وعالم الأشياء تعمل على صناعة التاريخ وبناء الحضارة. فالمجتمع تنظيم ذو طابع إنساني يتم طبقا لنظام معين وهذا النظام يقوم على ثلاث عناصر:

- حركة يتسم بها المجتمع الإنساني.

- وإنتاج لأسباب هذه الحركة.

- وتجديد لاتجاهاتها.

يقسم مالك بن نبي المجتمعات إلى:

1 – مجتمع طبيعي: "إنه مجتمع ساكن لا يمارس وظيفته التاريخية، وتمثله المجتمعات الموجودة في مستعمرة النمل أو النحل، والقبيلة الإفريقية في عصر ما قبل الاستعمار، والقبيلة العربية في العصر الجاهلي".[2]

[1] – مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المرجع السابق، ص17.

[2] – المرجع نفسه. ص 9.

2 – مجتمع تاريخي: "الذي يرى النور تلبية لنداء فكرة وهذا هو النموذج الفكري والايديولوجي وهو بصورة عامة ثمرة لفكرة دينية ويمثل هذا النوع من المجتمعات: المجتمع الإسلامي والمجتمع الأوربي الذي يعد ثمرة للفكرة المسيحية".[1]

3 – الدين: أساس كل مشروع تغييري عند مالك بن نبي هو الفكرة الدينية. إذن هي المحرك الفاعل أي حركة تغييرية ويرى مالك بن نبي أن آلية الحركة التاريخية إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموع العوامل النفسية الناتجة عن بعض القوى الروحية التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ.

كان مالك بن نبي يتوقف كثيرا عند لحظة دخول الدين الى المجتمع ليوضح الأثر الذي تحدثه الفكرة الدينية في البناء الاجتماعي للمجتمع البدائي وكيف يتحول إلى مجتمع تاريخي.

ومحاولة لضبط مفهوم الدين في شقه السماوي والزمني (الوضعي) يقدم لنا الباحث شايف عكاشة تصورا لتحديد هذا المفهوم قائلا:

"... هذا المبدأ قد يكون فكرة دينية مقدسة تؤلف بين أفراد المجتمع، وقد يكون فكرة أو مشروعا معينا يستحوذ على عقول أفراد المجتمع، ويؤلف بينهم كالفكرة الماركسية في المجتمع الشيوعي وفكرة غاندي في الهند والفكرة الصهيونية عند الصهاينة وقد تكون هدفا مشتركا كالمطالبة بالاستقلال إذ تجد أن أفراد المجتمع يتضامنون ويتوقدون حول تحقيق هذا الهدف".[2]

4-الإنسان: يعتبر مالك بن نبي هذا المفهوم كمنطلق لبناء المشروع الحضاري، ونحن نتحدث على هذا المفهوم لابد أن نشير إلى النقاش الذي خاصه مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده حول مفهوم التغيير ومنطلقاته و آلياته.

[1] – مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المرجع السابق، ص 12.

[2] – شايف عكاشة، الصراع الحضاري في العالم الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2، 1993, ص125.

إحداث القطيعة وتجاوز فكر جمال الدين الأفغاني من خلال ما قدمه مالك بن نبي حول منهج هذا الأخير في الإصلاح والذي سعى من خلاله إلى تحقيق هدفين:

الهدف الأول:" أن يقوض دعائم نظم الحكم الموجودة آنذاك كما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس (الأخوة الإسلامية) التي تمزقت في (صفين) وبددتها النظم الاستعمارية نهائيا.

الهدف الثاني: أن يكافح المذهب (الطبيعي) أو المذهب (المادي)".[1]

التغيير الاجتماعي ينطلق من شرح جوهري للدورة الحضارية التي تحددها شروط نفسية زمنية خاصة لمجتمع معين هنا نذكر أن مالك بن نبي يرى الإنسان الجهاز الاجتماعي الأول فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ. محاولة مالك بن نبي لتوظيف مفهوم التغيير الاجتماعي لتجديد الفكر العربي الإسلامي يرتكز على نقاط أساسية في هذا التغيير قدم جملة اعترافات حول هذا العمل منها:

"يصل التفكير إلى أعلى درجات العمق والتجريد حينما يعكف على قراءة موروثه الذاتي وتمثل الحضارة لحظة التمفصل الحاسمة التي تستوعب كل القراءات الممكنة لعملية الانتقال بين أطراف المعادلة الثقافية التي تبدعها كل أمة من الأمم والفكر "البنابي" يمثل أكثر المحطات إشراقات ومن ثمة أكثرها تجسيدا لمختلف التأملات التي اتخذت موضوعا لها منتجات وتجليات الحضارة العربية الإسلامية بنقاط قوتها وخانات ضعفها، فهو فكر ينتقد الذات دون أن يغترب عنها ويظل يرقبها ويراقبها إلى أن يصل معها إلى مرحلة تتلمس طريقها نحو الإمساك والقبض على مصيرها ومستقبلها."[2]

[1] – مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص 50.

[2] – عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ، رياض العلوم للنشر، ط 1، 2006، ص07.

"إن العمل الذي قام به مالك بن نبي في حقل البحث تميز بطابعه العلمي من جهة وبطابعه الفلسفي من جهة أخرى، فهو استطاع أن يضع نظرية في الحضارة ويقدم التجديد الحضاري في استراتيجية لم يعرفها أحد من قبله، أي نظريته في الحضارة تمثل إبداعها فكريا وفلسفيا وعلميا لا نظير له في عصرنا بما تميزت به هذه النظرية من دقة في طرح المشكلات وحصرها وعمق في التحليل وموضوعية في التصورات والتفسيرات وتنوع في المناهج والأساليب فجاءت نظريته فلسفية وعلمية أخذت من الفلسفة القدرة على المشكلة والتحكم في التصورات والمفاهيم والقدرة على الاستشهاد وتبرير النتائج وأخذت من العلم الدقة في الطرح والموضوعية في التحليل وانتهاج مختلف مناهج البحث العلمي".[1]

لقد حدد مالك بن نبي شروط النهضة في أكثر من عمل سواء كان كتابا أو بحثا في مشكلة أساسية في حياة الإنسان وهي مشكلة حضارته. والحضارة مرتبطة بعوامل بناء كما ترتبط بعوامل هدم للبناء وأسباب تقتضى البناء في مرحلة ما قبل الحضارة هذه الأسباب التي تقتضي شروط البناء أو تهدمه ترتبط بحياة الفرد والمجتمع.

"إن غياب الفكرة الدينية في حياة الفرد والمجتمع الروحية والتي تمثل الشرارة التي تنبعث منها أضواء التجديد الحضاري وأنوار الحضارة يؤدي بالضرورة إلى عجز الإنسان عن السيطرة عن مكونات العدة الدائمة والتركيب بينها في وحدة عضوية تسمى الحضارة، مما يعود إليه غياب الفكرة وعجز الإنسان عن التركيب بين العناصر الأولية للحضارة، الجهل والوثنية"[2].

إن التجديد ليس مجرد إنتاج فكري في حقل العلوم الإسلامية وإنما هو نظرية اجتماعية وسياسية واقتصادية يجب البحث عن معالمها والعمل على صياغتها وبلورتها حتى نتمكن من الدخول إلى ما أسميه "عصر التجديد".

[1] http://www.elwatandz.com/culture/14354.html

[2] - http://www.arabrenewal.info.html

"إن التجديد وكما نرى ما زال يراوح في مكانه دون أن يتمكن من الانتقال إلى الحديث عن التجديد كقضايا أو كنظرية ذات متطلبات عملية وعلمية إن ذلك ينقلنا وبشكل مباشر إلى الطرح الذي يربط التجديد بالحراك الاجتماعي والسياسي للمجتمع. بحيث يمكن تركيب علاقة جدلية قائمة بين هذين الطرفين فلن نستطيع الوصول إلى التجديد إلا مع دخول العالم العربي والإسلامي في دورة حضارية جديدة تنتقل فيها من حالة الشلل والعطالة واللافاعلية إلى حالة الفعل والإشعاع الحضاري".[1]

تتزايد اليوم الكتابات حول التجديد بين التيارات الايديولوجية العربية المختلفة بحيث أصبح التقليد سمة التخلف فقد ترسخ هذا المفهوم في التربية الثقافية للمجتمع.

"انتهى محمد عابد الجابري من دراسته لبنية العقل العربي بالسؤال عن كيفية ممارسة التجديد؟ ما دام الواقع يفرض طرح التجديد كضرورة لابد منها؟

إنه يجيب بأنه لا جواب نهائي فالتجديد والتحديث هما ممارسة عملية تاريخية والتالي فالسؤال المطروح ليس سؤالا معرفيا ليس من الأسئلة التي تجد جوابها في كم أو كيف من المعارف يقدم للسائل أي السؤال المطروح سؤال علمي سؤال يجد جوابه التدريجي المتنامي المتجدد داخل الممارسة وليس قبلها ولا فوقها ولا خارجها غير أنه يؤكد أن لا سبيل إلى التجديد إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولا مع ضرورة الاستعانة بوسائل عصرنا المنهجية والمعرفية".[2]

من أهداف التجديد تقديم مواصفات للإنسان الجديد. "أسس ابن نبي نظريته من باب التنظير لإنسان جديد يدخل الألفية الثالثة بكل قوة وعزم حضاري واضعها مفاهيم جديدة عنه وفق معطيات موضوعية وأخرى ذاتية جاعلا من الإنسان الشاهد نموذجا ومثالا حيا لما ينبغي أن يكون عليه."[3]

[1] – رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص 52.

[2] – المرجع نفسه، ص 50 – 51.

[3] – عبد القادر بوعرفة، الحضارة وفكر التاريخ، المرجع السابق، ص 137.

المبحث الثالث: البناء الحضاري لمشروع مالك بن نبي:

إن التراث الفكري الذي خلفه الأستاذ مالك بن نبي يحمل قارئيه على الشهادة له بالعقلانية والمنهجية وهذا نسيج له وحدة في الضبط المفاهيمي والكفاءة البرهانية، فقد ألزم نفسه أن يكون باحثا في المسألة الحضارية شأن ابن خلدون، وهنا يقول محمد عبد السلام الحفائري: لقد عاشت فكرة الحضارة في عقله ووجدانه وشغلت تفكيره في كل كتاباته إلى درجة نستطيع أن نقول معها أن الفكر الإسلامي المعاصر لم يشهد تقريبا مفكرا شغلته قضية الحضارة مثل مالك بن نبي الذي يعتبر شخصية فكرية خصبة جديرة بالدراسة، وهو المفكر لذي اهتمّ بالجانب الحضاري وفلسفة التاريخ والاجتماع، وشغلت مشكلات أمته فعالجها بروح وموضوعية"[1]

محاولة البحث في مفهوم الحضارة وأهمّ البناءات المشكلة لهذا المفهوم بتقديم أهم التفاسير التاريخية والأسباب التي أدت إلى نشأتها وتطورها وانهيارها أدّى إلى بروز تساؤلات حول إعادة بناء المفهوم الحضاري للعالم الإسلامي، الشيء الذي حاول مالك بن نبي أن يشتغل عليه للبحث في خلق آليات على شكل قراءات جديدة حول الحضارة خاصة والتراث عامة، وهنا نتطرق إلى مفهوم الدورة الحضارية التي تطرق إليها ابن خلدون الذي يرى في التحضر مسألة محتمة تجيء في أعقاب توطن العناصر البدوية في الأمصار وتجاوزها مرحلة النقل والرعي، و(هيجل) يراها مسألة ديناميكية شاملة تنبثق عن صراع النقيضين في عالم الأفكار في تسلسل طويل ينتهي إلى مرحلة تجلي المتوحد حين يصل إلى العقل الكلي قمة تعبيره وكامل انطباقه على حضارة العالم ومؤسساته ومن خلالها، وأما (ماركس) فيأخذ عن (هيجل) ديناميكية الحركة الحضارية المتولدة عن الصراع بين النقائض إلا أنه يقصرها في نطاق الدولة ووسائل الإنتاج و(الظروف) التي تعمل فيها، ويرى في هذا المثلث القاعدة التحتية التي تنبثق عنها سائر الفعاليات والمنجزات الحضارية (الفوقية) متأثرة بها متلونة بلونها حاملة دماءها ، متكونة في خلاياها حتى لو كانت قيما خلقية، وممارسات دينية، ومنازع عاطفية وعلائق

[1]- زكي ميلاد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، المرجع السابق، ص 73.

جمالية... أما (توني) المتأثر بسلفه (شبنجلر) إلى حدّ كبير، فيراها وليدة مقيّدة الجماعة الإنسانية على الاستجابة للتحديات البيئية والجغرافية لمحيطة بها وتناسب حجم العطاء الحضاري كمّا ونوعا تتناسب طرديا مع حجم الاستجابة وإمدادها مقاييس الكم والنوع كذلك[1].

أما مالك بن نبي فيذهب ويقول: "إنها كالشمس التي تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب ثم متحولة إلى أفق شعب آخر"[2].

ويقول: "إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي يدخل بها التاريخ"[3]

إن البحث في العلاقة بين الطبيعة والتاريخ داخل الحضارة هو الإشكالية بعينها فيقول: "أن الطبيعة توجد النوع ولكن التاريخ يصنع المجتمع، وهدف الطبيعة هو المحافظة على البقاء بينما غاية التاريخ أن يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية، وهو ما يطلق عليه اسم الحضارة"[4]

من خلال هذه العلاقة بين الطبيعة والتاريخ يبين لنا اهتمام مالك بن نبي بالعناصر صياغة مالك بن نبي لنظرية المصنفة في بعدين:

1-بعد فلسفي- تاريخي:

(الحضارة= الإنسان + التراب + الوقت) والفكرة الدينية هي المركب، يقول "ينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها[5].

[1]- عاد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ط2، لبنان، دار العلم للملايين 1983، ص 173-174.
[2]- شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية، منشورات كلية الحقوق الإسلامية، طرابلس، 1987، ص 17.
[3]-مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص 54.
[4]- مالك بن نبي: الأفاق الجزائرية، المرجع السابق، ص .16
[5]- مالك بن نبي: شروط النهضة، المرجع السابق، ص 50.

معالجة الحركة التاريخية للتغير الاجتماعي في إطار نظريته في الدورة الحضارية التي ملحضها أن الحضارة تمر بثلاث مراحل هي:

أ. مرحلة الروح (الصعود): هي أولى أطوار الحضارة، يكون الإنسان قبل هذه المرحلة خاضعا لغرائزه الطبيعة حاملا في ضميره رصيدا أخلاقيا وروحيا ضخما يؤهله لممارسة دوره الاجتماعي، فمع بروز الفكرة الدينية يتحول المجتمع من مرحلة ما قبل التحضر إلى مرحلة التحضر، من مجتمع جاهلي إلى مجتمع إسلامي، بدأت الحضارة مع نزول القرآن الكريم، يقول مالك بن نبي: "وفجأة أضاءت فكرة في غار، غار حراء، حيث منعزل يقوم فيه متأملا، وحل وميضها رسالة بدأت بكلمة (اقرأ)، مزقت هذه الكلمة ظلمات الجاهلية، وقضت على عزلة المجتمع الجاهلي، ورأى النور مجتمع جديد متفاعل مع العالم ومع التاريخ، فشرع بهدم ما بداخله من حدود قبلية ليؤسس عالمه الجديد من الأشخاص : حيث كل أضحى حامل رسالته، وليبني عالما ثقافيا جديدا تتمحور فيه الأشياء حول الأفكار[1].

ب– مرحلة العقل (الصمود): هل هذا معناه أن المرحلة السابقة لم يكن فيها فعل؟ يقول مالك بن نبي ، ومع ذلك فإن هذه الحضارة ليست من الناحية العضوية التاريخية التي تهمنا سوى صورة مشوهة عن البناء الأصلي الذي شاده القرآن، والذي قام على أساس من التوازن بين العقل والروح أي على الأساس المزدوج، الروحي المادي، الضروري لكل بناء اجتماع أهل للخلود[2].

إن الفعل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز ولا القدرة على صقلها وتهذيبها، والغرائز لا تتحرر دفعة واحدة وإنما تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح، وكلما ضعفت سلطة الروح للمجتمع .

جـ– مرحلة الغريزة: مرحلة الانحطاط والانهيار، يخرج فيها من الطور الحضاري وتفقد الروح سيطرتها على غرائز الفرد، ويفقد المجتمع سلطته على أفراده. هنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي

[1]– مالك بن نبي: مشكلة الأفكار، المرجع السابق، ص 39–40.

[2]– مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص29–30.

تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها داخل المجتمع، وبذلك تكتمل الدورة الحضارية، يقول مالك بن نبي: "التاريخ يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائما بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجته الأساسية، والذي يؤدي في المجتمع رسالته المزدوجة بوصفه ممثلا وشاهدا وينتهي التاريخ بالإنسان المتحلل، بالجزئي المحروم من قوة الجاذبية بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحل لم يعد يقدم لوجوده أساسا روحيا أو أساسا ماديا"[1].

لقد حاول مالك بن نبي تطبيق ذلك على الحضارة الإسلامية، وهي فكرة ليست مقبولة لدى العقل الإسلامي كما تنطوي عليه من حتمية قهرية أوقعت بن نبي نفسه في مأزق فكري تخلّص منه ضمنا بتأكيداته المستمرة على قانون التغيير الاجتماعي ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[2].

ثم نخلص منه بازدواجية النظرية بين دور "الإدارة البشرية" المؤكدة قرآنيا وبين فكرة حتمية الدورة الحضارية" التي قال بها، وقد جاء استدراكه هذا صريحا في مقدمة كتبها عام 1972 للمؤلف جودت سعيد في كتابه "رياح التغيير"، لقد كانت متابعته التاريخية لعناصر الأفكار والأشخاص والأشياء تابعة في إطار حركتها التاريخية من أن تنطوي عليه تلك الحركة في ماهيتها.

2- بعد سلوكي اجتماعي:

انطلق فيه في حدود معادلته المعروفة عن الحضارة:

إنسان + تراب + وقت = حضارة

[1]- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 33.

[2]- سورة الرعد، الآية 11.

جاءت دراساته التحليلية مركزة على "الأشخاص" وحركة "الأشياء" (التراب ومن ضمنه الوقت كاستمرار مادي)، وحركة الأفكار كدفاعية روحية وأخلاقية إسلامية من شأنها أن تضع شبكة العلاقات وتمزج العناصر الثلاثة باعتبار أن الفكرة الدينية رافقته دائما –كما يقول– تركيب الحضارة وأنها أساسية لأي تغيير اجتماعي، هذا من حيث المنطوق.

من حيث المنطوق يقول عبد القادر بوعرفة:

أ. إنسان + تراب + وقت = حضارة فاعلة

ب. تراب + إنسان + وقت = حضارة مضطربة

ج. تراب + وقت + إنسان = حضارة آفلة

وكل معادلة إلا وتناسب طردا مع مرحلة من مراحل الدورة الحضارية، وكل معادلة تعكس ظاهرة التحول، من جهة أخرى كلما كان الإنسان مركز الاهتمام، ومقياس وعلة كل الأشياء، كانت الحضارة متواجدة في حلبة الصراع، وحسب تعبير كروتشيه بيدتو، يكون الإنسان دخل حركة التاريخ الحي وخرج من سكونية التاريخ الميت[1] .

– نظرية الحضارة:

أ. **تاريخ الكلمة:** مفهوم الحضارة جوهري في مالك بن نبي ومفتاح العقدة، فمن المهم أن نحاول تحديد أصل الكلمة والتطرق إلى أهم التعاريف التي قدمت قبل العودة إلى التعريف الذي يقترحه.

جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة حضر أن الحضارة تعني الإقامة في الحضر، أي في المدن والقرى، وهي بخلاف البداوة التي تعني الإقامة المتنقلة في البوادي، فالحضارة خلاف البداوة لأنها

[1]– عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ، المرجع السابق، ص 51.

تعني الإقامة في الحضر، وهذا النمط متناقض لخصائص وعادات البداوة، فالحضارة والبداوة نمطان متمايزان ومختلفان إلى حد التقابل. أما المعنى الذاتي المجرد للحضارة فهو كل مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابل لمرحلة الهمجية والتوحش وخشونة الطبع، حيث تصبح الحضارة نمطا من الحياة كتميز بضروب من التقدم والرقي في المجال العلمي والثقافي والأدبي والاجتماعي والسياسي[1].

فعلى صعيد محاور الفكر الغربي فإن مصطلح الحضارة يأخذ جذوره من الكلمة اللاتينية (سيفيس التي تعني ساكن مدينة متحضر ومواطن)، وقد ظهر في فرنسا وألمانيا الاتحادية في وقت واحد تقريبا في نهاية القرن الثامن عشر في سياق فلسفة الأنوار.

وللإشارة في هذا التعريف أن الحضارة لا توضع مقابل البداوة وهي ليست مرادفة لكلمة مدينة كما يذهب إلى ذلك صاحب كتاب الحضارة ويل ديوارنت. فالحضارة عند مالك بن نبي سياج حصانة للإنسان محمية من الهمجية كما أنها توضع في مقابل البدائية، فتصبح بذلك : "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل عضو من أعضاءه في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذلك من أطوار نمو[2].

–تعريف الحضارة:

ب. الخاص لابن نبي:

ب.1: النظرية الكونية:

ظاهرة الحضارة من حيث النظرة الميتافيزيقية–التاريخية حسب مالك بن نبي تبدو كنجم مثالي يدور حول الأرض ويسطع على التوالي من زاوية ما لشعب ما، فالحضارة تأخذ الخط الضوئي ملحمة

[1] - www.ancienne-thla.3 alarm.org/topic.

[2] – أسعد السمحراني – مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، المرجع السابق، ص 144.

الإنسان منذ فجر القرون إلى غاية استهلاكها عبر سلسلة، حيث لمحت عبرها الأجيال هذا بعد ذاك مجهوداتها وتناقضاتها، إذ أن نتيجة كل هذا هو التقدم المتواصل، وكل شعب له يوم تُسند له فيه مهمة، وهو يوم مدوّن في ساعة التوقيت، حيث تقرع بها الأوقات الخطيرة للتاريخ، وعلى الفور يمكننا ملاحظة أنه بالنسبة لابن نبي فإن كل الشعوب وكل الأعراف قابلة نظريا للتحضر، الشيء الذي جعل بن نبي فيلسوف للحضارة ومهندس لها أخذ هذه الرؤية من (ابن خلدون) في عصبيته المجسدة للتعاقب الحضاري، و(توينبي) في فكرة التحدي والاستجابة الكاملة خلف البناء الحضاري.

فالمعادلة التعادلية هذه تتجلى في ثنائية تصاحبنا في كل صفحة من صفحات كتبه، وتجسّدها كل مقولة من مقولاته، إنها ثنائية تترجمها هذه التقابلية التي تصنع الهندسة في مقابل الفقه (ابن خلدون) في مواجهة (توينبي)، والحضارة في مواجهة الهمجية، والكم "المهمل" في مقابل الكيف الديني، والمنهج الأفقي أمام المنهج العمودي"[1].

ب.2. النظرية التاريخية:

لم يجعل ابن نبي نفسه مؤرخا لا ينشغل في تحديد نقطة انطلاق هذه الحركة في الزمان أو في المكان، ويكتفي بتسجيل تواصلها عبر العصور، لكن عندما نحاول تحديد عناصرها التاريخية نلاحظ أن هذه العناصر تدل على مجال متحرّك إلى درجة أن هذا التواصل الذي نلاحظه في الآفاق العامة للتاريخ، يمكن أن يكون مغطى بتوقف أو ثبات لا يظهر إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار تتابع مجالات الحضارة، إذ تبدو الحضارة تحت هذا المظهر وكأنها سلسلة عددية متتابعة بمصطلحات متشابهة ولكن غير متطابقة.

إن كل دورة حضارية محددة بشروط نفسية-زمنية خاصة بفئة اجتماعية، حيث تقوم هذه الفئة بإنجاز وتقمص أثناء هذه الدورة "حضارة ما" أي (وحدة اجتماعية تاريخية).

[1]- د. عبد الرزاق قسوم: إشكالية الحضارة في فكر مالك بن نبي، الموافقات 3، ص 290-291.

كما تهاجر الحضارة التي هي ظاهرة عالمية وتغادر العناصر التاريخية والجغرافية لهذه الهوية الإنسانية وتنتقل وتحول قيمتها نحو مجال آخر، حيث تنتظرها دورة حضارية جيدة، وهي بذلك تبدأ في هجرة لا نهاية لها عبر تغيرات متتالية، وكل تغير هو عبارة عن خلاصة للمسيرة التاريخية للإنسان والأرض والزمان.

في النهاية يذهب مالك بن نبي في تحديد الإشكالية إلى تحديد العلاقة في تفاعل الطبيعة والتاريخ داخل الحضارة الإنسانية فيقول أن الطبيعة توجد النوع، ولكن التاريخ يصنع المجتمع وهدف الطبيعة هو المحافظة على البقاء، بينما غاية التاريخ أن يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية، وهو ما يطلق عليه اسم الحضارة"[1].

يقدم مالك بن نبي تصنيف المجتمعات بحسب الإبداع الحضاري فيصنفها إلى ثلاثة :

1- مجتمع ما قبل الحضارة: هو المجتمع البدائي أو الهمجي.

2- مجتمع الحضارة: هو ما ينشده مالك بن نبي.

3- مجتمع ما بعد الحضارة: هو مجتمع السقوط والانحطاط[2] .

نجد هذا التصنيف لمالك بن نبي وكأنه اكتشاف للدورة الحضارية التي رصدها من سلفه ابن خلدون أين وظفها على الأمم لا على الحضارات كما فعل مالك بن نبي، فالمراحل المذكورة طبيعية في الدول والأمم كما هي طبيعية في الأفراد، وهنا يصنف تاريخ الدول والمجتمعات معتمدا على عنصرين أساسيين.

[1]- مالك بن نبي: آفاق جزائري، المرجع السابق، ص 16.

[2]- مالك بن نبي: مشكلة الحضارة/ محاضرات الملتقى الرابع للتعرف على الفكر الإسلامي، قسنطينة (10-19 أوت 1970) ص 142.

العنصر الأول: بناءا على ما جاء في القرآن الكريم من الشواهد والأدلة التي تعزز ما ذهب إليه وقرره.

العنصر الثاني: بناءا على تجارب الحياة وتواريخ الأمم السابقة التي قلّما تحيد عن هذا المقياس لمحاولة القراءة الهادفة، كان لزاما علينا الوقوف مع ابن خلدون عند كل مرحلة لا للتأكد ولكن للتأمل وتحريك البصيرة.

في المرحلة الأولى، يصفها بقوله "لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها من شظف العيش والبساطة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم، فحسهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون[1].

في المرحلة الثانية أو الجيل الثاني حسب تعبيره، فيصفها قائلا: "والجيل الثاني تحول حولهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترفه والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الإشكالية، فتنكسر صورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا من الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراسيم في المدافعة والحماية فلا يسعهم ذلك بالكلية وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظن من وجودها فيهم"[2].

في المرحلة الثالثة مرحلة الجيل الثالث فيقول: "أما الجيل الثالث فينسون عقد البداوة والخشونة كأن لم يكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية كما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما ينفوه من النعيم وغضاضة العيش، فيصيرون عيالا على الدولة ومنم جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلتبسون على الناس في

[1]- الطاهر عامر: دورة الحضارة بين بن خلدون وبن باديس وبن نبي الموافقات3، ص 30.

[2]- المرجع نفسه، ص 188-189.

الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة، ويموهون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاءهم المطالب لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالى ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حين يأذن الله بانقراضها[1].

[1]- الطاهر عامر: دورة الحضارة بين بن خلدون وبن باديس وبن نبي الموافقات3، المرجع السابق، ص 189.

المبحث الرابع: إشكالية الثقافة عند مالك بن نبي:

تعددت المعاني في لفظ ثقافة في اللغة العربية وبالتالي فهي لا تكشف عن المدلول الحقيقي لمفهوم الثقافة ولا يوجد تطابق مع المعنى الغربي. فنجد تعليق حسين مؤنس عن هذه المعاني التي وردت في لسان العرب: "فليس في معاني لفظ ثقف ما يتفق مع المعنى الذي نريده نحن اليوم مع كلمة ثقافة، بل نحن لا نستعمل ثقف أو ثقف بل نقول نتفق يتفق بمعنى اطلع اطلاعا واسعا في شتى فروع المعرفة حتى أصبح رجلا مثقفا ... فاللفظ يستعمل اليوم في معنى الاطلاع الواسع المطلق غير المجرد بتخصص ولا وجود لهذا المعنى من المعاني القديمة للفظ الثقافة..."[1]

لدى التطرق لمصطلح الثقافة نجد مالك بن نبي يحدد مرجعيتها وأصولها وأطرها التاريخية، واستنبط تعاريفها المختلفة من القواميس العربية كتعريف لسان العرب، كما بحث في مقدمة ابن خلدون وفي لغة الأدب وكتابات العصر الأموي والعصر العباسي، فلم يعثر على مفهوم ثقافة في اللغة العربية على الرغم من أن الفعل "ثقف" أصل لغوي يتصل تاريخه ما قبل الإسلام، هنا يقول بن نبي: "ولو أردنا في رجوعنا إلى ما قبل ذلك، لم نجد الكلمة مستعملة في العصر الأموي والعباسي، إذ لا أثر بها في اللغة الأدبية أو في اللغة الرسمية والإدارية في ذلك العصر، فتاريخ هذه الحقيقة لم يرو وجود لائحة إدارية خاصة بمنظمة معينة أو عمل من الأعمال يتصل بالثقافة ولم يحدث أن وقفت عين من الأعيان لفائدة عمل أو منظمة من هذا القبيل"[2].

وقد ورد في بعض آيات القرآن الكريم ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾[3]، وفي كتب التفسير نجد أن الفعل "ثقف" في هذه الآية يتخذ معنى وجد وأصاب أي فأسروهم حيث وجدتموهم.

[1]- حسين مؤنس : الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط2، 1998، ص 396.

[2]- مالك بن نبي "مشكلة الثقافة"، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، 1969، ص 20.

[3]- سورة البقرة الآية 191

يرى مالك بن نبي أنه على الرغم من وجود الأصل اللغوي لكلمة ثقافة في التراث العربي الإسلامي إلا أنها لم تكتسب قوة التحديد اللازمة لتصبح كمفهوم ومن لم يبحث فيها كالظاهرة الاجتماعية، وعلى هذا النحو فلم يحدد لفظ ثقافة تحديدا علميا وإجرائيا ولم يتجاوز الحدود اللغوية.

هنا يقول بن نبي: "ولكن يبدو لنا أن كلمة "ثقافة" التي كان من حظها أن تختار لهذا المعنى، لم تكتسب بعد قوة التحديد الضرورية لتصبح علما على مفهوم معين وهذا هو ما يفسر لنا أنها بحاجة دائما إلى كلمة أجنبية، تقرن بها لتحديد ما يراد منه في الكتب التي تتصدى لهذا الموضوع، أو بعبارة أخرى أنها كلمة لا تزال في اللغة العربية تحتاج إلى عكاز أجنبي مثل كلمة culture كي تنشر"[1]

البحث عن أصل الكلمة أدى بمالك بن نبي إلى حتمية : أن فكرة (ثقافة) كما سبق أن قلنا فكرة حديثة جاءتنا من أوربا، والكلمة التي أطلقت عليها هي نفسها صورة حقيقة للعبقرية الأوربية"[2].

الثقافة تركيب وتفاعل:

إذا كانت الثقافة أسلوب حياة ونظرية في السلوك، فإنها كذلك تركيبا وتفاعلا بين عوالم ثلاثة هي: عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء، وهنا يحدد مالك بن نبي الأشكال حول المفاهيم الثلاثة مع إبراز العلاقة التي تربط بينهما وأين تكمن التجليات للتصور الإسلامي من خلال تفاعل هذه العوالم الثلاثة.

[1]- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص 25.

[2]- المرجع نفسه، ص 189.

عالم الأشخاص:

يمكن تعريف عالم الأشخاص بأنه جماعة اجتماعية منتظمة تتشكل تاريخيا في علاقات اجتماعية بين الأفراد يتبادلون علاقة التأثير والتأثر، وتختلف عناصر التفاعل بين هؤلاء الأفراد في الحياة الاجتماعية حسب طبيعة كل مجتمع وحسب خصوصياته التاريخية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

قام تصور ماركس على أن الطبقة الاجتماعية تجمع أشخاص يقومون بنفس الوظيفة في نظام الإنتاج واعتقد أن العلاقات بين الأفراد في كل مجتمع تحددها علاقات الإنتاج أو الأساس المادي الاقتصادي، وهذا التصور المادّي يحدد إلى جانب ذلك علاقة الإنسان بالطبيعة والمجتمع، وإذا كان عالم الأشخاص في المجتمع العربي الجاهلي يتجلى في شكل نسق قرابي قبلي وتُمثل العصبية أساسا في بناء هذا الشكل من التنظيم الاجتماعي، يرى مالك بن نبي "المبدأ الأخلاقي يقوم بالضبط ببناء عالم الأشخاص الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء ولا عالم المفاهيم، ومن هنا كانت أهميته الكبرى في تحديد الثقافة في مجتمع ما، وفي توضيح الخلاف الجوهري بين الثقافة التي تتضمن بوصفها شرطا أوليا تحديد الصلات بين الأفراد وبين العالم الذي لا يهتم بالصلات الخاصة بالمفاهيم والأشياء"[1].

"ونستشف مفهوم عالم الأشخاص في التصور الإسلامي عند سيد قطب في شكل تجمع إسلامي أو الجماعة المسلمة، وتعد العلاقة والعقيدة أو المنهج الإلهي الأساس في بنائها.

عالم الأفكار:

إذا كانت الماركسية تتصور أن عالم الأفكار شكل من أشكال البنية الفوقية super structure للمجتمع، والبنية الإيديولوجية تتشكل من مجموعة من التصورات والتمثلات الاجتماعية والدينية والجمالية وتستعملها الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج لتزييف طبيعة العلاقات

[1]- أحمد قاطف غيث: علم الاجتماع نظريات وتطبيقات، دار المعرفة، الإسكندرية، 1985، ص 166.

الاجتماعية في عملية الإنتاج المادي، أو بعبارة أدقّ، إنها الوعي الزائف أو الفكر المضلل أو المشوه لوعي الإنسان يهدف إلى إعادة الإنتاج الاجتماعي وإبقاءه على حاله بدون تغير، فإن مالك بن نبي ينظر إلى عالم الأفكار كأساس إيديولوجي ينتجه أفراد المجتمع في عملية البناء الثقافي والحضاري، أي أن عالم الأفكار الرأسمال المفاهيمي للمجتمع "إن (عالم الأفكار) هو الذي يدعم (عالم الأشياء)، العالم الذي لا يقف على قدميه بدون العالم الأول، ولا يمكن أن يقف على قدميه بنفسه إذا ما أطاحت به الشوائب"[1].

ويقول لذلك "مهما يكن من أمر، فإن شيئا واحدا هو المؤكد: وهو أن (أساسنا المفاهيمي) ضعيف للغاية، و(عالم أشيائنا) لا يرتكز على كبير شيء، مضاف إلى ذلك أنه حتى (الأشياء) الموجودة في هذا العالم كناقد اشتريناها من مجتمعات تملك (أفكارا)."[2]

يعد عالم الأفكار عند مالك بن نبي دعامة أساسية يساهم في بناء وإعادة بناء المجتمع ويتصور أن مشكلة العالم الإسلامي تتمثل في مشكلة أفكار ومناهج، ويصنف هذا العالم حسب نوعيته ووظيفته في البناء الحضاري إلى ثلاثة أصناف هي[3]:

الأفكار المطبوعة والأفكار الموضوعية والأفكار القاتلة والميتة.

في هذا المجال يقول مالك بن نبي: "فعالم الأفكار أسطوانة لها أنغامها الأساسية ونماذجها المثالية، وهي الأفكار المطبوعة، و لها أيضا توافقاتها الخاصة بالأفراد والأجيال، وهي الأفكار الموضوعة".

[1] - مالك بن نبي: فكرة كومنلوث اسلامي، ترجمة الطيب الشريف، دار الفكر، دمشق، ط2، 1990، ص 52.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] - مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص68.

ويقول أيضا: "إنها لحظة الأفكار الميتة وبعد أن عاش المجتمع الإسلامي اللحظة المجيدة عن ولادة حضارته، لحظة (ارخميدس) لأفكاره المطبوعة في عصر الرسول، أو الخلفاء الراشدين، وأفكاره الموضوعية في الفترات المضيئة لدمشق وبغداد، فإن المجتمع الإسلامي يعيش فترة الصمت، إنه صمت الأفكار الميتة"[1].

3 عالم الأشياء:

عالم الأشياء من العناصر الأساسية التي تسهم في تشكيل شبكة العلاقات الاجتماعية إلى جانب عالم الأشخاص وعالم الأفكار، ويمكن تعريفه أنه الجانب المادي من الثقافة وبدونه لا يمكن لأي مجتمع مهما كانت طبيعة أن يتطور، ويعتمد مالك بن نبي في تحليله للعلاقة بين الطفل ويفاعله مع عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء. هذه الدراسات التقنية التي اهتمت بموضوع الشخصية وخاصة "جان بياجيه" حيث أن ما يكتشف الطفل هو عالم الأشياء ولكن الطفل يتفاعل مع عالم الأنباء في المرحلة الأولى ومع عالم الأشخاص في المرحلة الثانية وعالم الأفكار في المرحلة الثالثة حسب بن نبي، إذ يقول: "عندما يتمحور عالم الثقافة حول الأشياء، تحتل الأشياء القمة في سلم القيم وتتحول-خلسة- الأحكام النوعية إلى أحكام كمية دون أن يشعر أصحاب تلك الأحكام بانزلاقهم نحو (السيئية) أي نحو تقويم الأمور بسلم الأشياء"[2] كما يقول: "فالمشكلة تطرح من وجهة النظر العلمية وبشكل عام فإن خصائص العمل على الصعيد الفردي أو الجماعي، تستند على العلاقات الداخلية بين مقاييسه الثابتة في العالم الثقافي: الأشياء-الأشخاص-الأفكار، هذه المقاييس الثابتة تتداخل في نشاط المجتمع عبر جدلية تاريخية تتوافق مع مرحلته التاريخية في كل لحظة

[1]- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص 74.

[1]- المرجع السابق، ص 79.

من مسيرته، وتتوافق في كل لحظة فيها علاقة معينة، بين الأشخاص والأفكار في تركيب العمل، وتكون هذه اللحظات من اللحظات العادية في تلك الجدلية"[1].

عناصر الثقافة:

1 التوجيه الأخلاقي:

يقصد بالأخلاق بمجموعة صفات نفسية وخصال الإنسان التي توصف بالحسن والقبح الغرض من تحديد ماهية هذه الكلمة هو تبيان مدى الأهمية التي يوليها بن نبي كشرط من شروط الفعالية التي تسهم في عملية التغير الإجماعي.

فنجد مثلا محمد بدوي يقول: تعتبر الأخلاق من الموضوعات الأساسية التي عنى بها فلاسفة وفقهاء المسلمين بالبحث في مقاييس الخير والشر وتكلم عدد من رجال الشرع في شروط المسؤولية غير أن هذه الجهود وكلها والتي لا يمكن أن ننكر قيمتها، كانت تعبر إما عن الرأي الشخصي أو عن اتجاه المدرسة الفكرية التي ينتهي إليها صاحب النظرية ولم يكن التدليل بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة إلا لغرض تدعيم هذا الاتجاه أو ذاك"[2].

علم الأخلاق إذن يوضح معنى الخير والشر ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا، ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم وينير السبل لعمل ما ينبغي "لسنا هنا نهتم بالأخلاق من الزاوية الفلسفية ولكن من الناحية الاجتماعية، وليس المقصود هنا تشريع مبادئ خلقية بل نحدد قوة التماسك اللازمة للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية، هذه القوة مرتبطة في أصلها بغريزة الحياة في الجماعة عند الفرد والتي تتيح له تكوين القبلية والعقيدة والمدينة

[2]- المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة لروس، ص 419.

[2]- محمد بدوي: مقدمة كتاب دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة في النظرية الأخلاقية في القرآن، محمد عبد الله دراز: ترجمة عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، ط6، 1985، ص ي أ.

والأمة ونستخدم القبائل الموغلة في البداوة هذه الغريزة لكي تنجح، والمجتمع الذي يتجمع لتكوين حضارة فإنه يستخدم نفس الغريزة ولكنه يهذبها ويوظفها بروحية خلقية سامية، هذه الروح الخلقية منحة من السماء إلى الأرض تأتيها من نزول الأديان، عندما تولد الحضارة ومهمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض كما يشير القرآن الكريم: ﴿وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم﴾[1].

2 التوجيه الجمالي:

بدأت أفكار الإغريق الجمالية بالظهور مع الالياذة في القرن السابع قبل الميلاد، حيث تميزت بوضوح مصطلحات ومناهج "الجميل" و"الرائع" و"الموسيقى" وللتدليل على صحة هذا التصور يقول هومروس في الالياذة: "إن أثينا سكبت الجمال على أوليس"[2].

وتجلت أيضا الأفكار الجمالية عند أفلاطون وأرسطو وكذلك في الفكر الإسلامي، إلا أن التفكير الجمالي الإسلامي يخضع لمجموعة من الخصائص والتي بدورها تؤطر للفن الإسلامي بقوانين محددة هي:

أ-الإعراض عن كل ما يبعد المؤمن ويصرفه عن واجبه الديني.

ب-الإعراض عن كل ما يعيق قيام المجتمع الإسلامي.

جـ- كراهية تصوير الكائنات الحية وبخاصة الوجه الإنساني.

د- الانصراف عن الترف المجرد وبخاصة في عمارة المسجد.

---

[1]- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص 79.

[2]-ا. نوكس: النظريات الجمالية: كانت، هيجل، شوبنهاور، ترجمة محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، ط1، 1985، ص 13.

و- الانصراف عن التجسيم والاستعاضة عن البعد الجسماني المادي[1].

نظرة الموقف الإسلامي من زاوية وظيفية التي تؤديها ومدى النفع الذي تسديه للإنسان لبلوغ أهدافه الروحية والاجتماعية، الفن الهادف للبناء الحضاري.

وهنا نجد بن نبي يقول: "لا يمكن لصورة قبيحة أن توحي بالخيال الجميل، فإن لمنظرها القبيح في النفس خيالا أقبح، والمجتمع الذي ينطوي على صورة قبيحة لابد أن يظهر أثر هذه الصورة في أفكاره وأعماله ومساعيه"[2].

"إن الأفكار هي المنوال الذي ننسج عليه الأعمال وهي تتولد من الصورة المحسة الموجودة في الإطار الاجتماعي والتي تنعكس في نفس من يعيش فيه، وهنا تصبح صورا معنوية يصدر عنها تفكيره. فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان وأصوات وروائح وحركات وأشكال يوحي للإنسان بأفكاره ويطبعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل أو السماحة القبيحة. فالذوق الجميل الذي ينطبع عنه فكر الفرد، يجد الإنسان في نفسه نزوعا إلى الإحسان في العمل وتوخيا للكريم من العادات[3].

إن نظرة بن نبي لمفهوم الجمال تقوم على الأبعاد والوظائف النفسية والاجتماعية، فهو من عناصر التغير الاجتماعي كما هو وسيلة من وسائل البناء الحضاري وهو الذي يجعل ثقافة ما متميزة عن الثقافات الأخرى.

يقول مالك بن نبي: "الأساس الذي تقوم عليه الثقافة هو ذوق الجمال الذي يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص فهو يضفي على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحساسية والذوق العام ألوانا

[1]- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص 79.
[2]- المرجع نفسه، ص 81.
[3]- نفسه، ص 82.

وأشكالا، فإذا كان المبدأ الأخلاقي يقرر الاتجاه للمجتمع بتحديد الدوافع والغايات، فإن ذوق الجمال هو الذي يصوغ صورته"[1].

3 المنطق العلمي:

يعرفه مالك بن نبي قائلاً: "لسنا نعني بالمنطق العلمي ذلك الشيء الذي دونت أصوله ووضعت قواعده منذ أرسطو، وإنما نعني به كيفية ارتباط العمل بوسائله ومقاصده وذلك حتى لا نستسهل أو نستصعب شيئا دون مقياس، يستمد معاييره من الوسط الاجتماعي وما يشتمل من إمكانيات وليس من الصعب على الفرد المسلم أن يصوغ مقياسا نظريا يستخرج به نتائج من مقدمات محددة، غير أنه من النادر جدا أن يعرف المنطق العلمي، أي استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة"[2].

يختلف المنطق العلمي في المنطق الصوري الذي أرسى قواعده الفيلسوف اليوناني أرسطو، وهو نوع من التفكير العقلي يحدد الشروط الصورية للتفكير الصحيح ويحافظ على الفكر من وقوعه في تناقض المقدمات مع النتائج، أما المنطق العلمي فهو أن يتحول النظر إلى واقع والفلسفة إلى ممارسة والفكر إلى عمل.

استمد مالك بن نبي مفهوم المنطق العلمي من القرآن الكريم ومن ملاحظاته التي استهدفت أسلوب الإنسان الفرنسي ويتجلى المنطق العلمي في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ

[1]- مالك بن نبي: تأملات، المرجع السابق، ص 151.

[2]- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص 85.

﴿تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾(سورة الصف، الآية 2-3)

وقد قسم أبو حامد الغزالي الآية: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ بأن المراد منها الوعد الكاذب[1].

فإذا لاحظنا المسلم نجد أن هناك انعدام للتجسيد بين الأفكار والممارسة لهذه الأفكار في يومياته على الواقع الاجتماعي، فهي تفتقد لعنصر العمل الذي يحول الفكرة إلى ممارسة ميدانية من هنا يقول بن نبي: "أن المجتمع الإسلامي يعيش طبقا لمبادئ القرآن ومع ذلك فمن الصواب أن نقول: إنه يتكلم تبعا لمبادئ القرآن، لعدم وجود المنطق العلمي في سلوكه الإسلامي[2].

"ونحن أحوج ما نكون إلى هذا المنطق لأن العقل المجرد متوفر في بلادنا غير أن العقل التطبيقي الذي يتكون في جوهره من الإرادة والانتباه شيء يكاد يكون معدوما"[3] .

4 التوجيه الفني أو الصناعة:

يقول ابن خلدون: "أعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران، فهي بحيث تشد عن الحصر ولا يأخذها العد إلا من خلال ما هو ضروري في العمران أو تشريف بالموضع فنخصها بالذكر ونترك ما سواها، فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة، أما الشريعة بالموضع فالمكتوب والكتابة والوراقة والغناء والطب[4].

يرى مالك بن نبي أن الصناعة شرط هام من شروط فعالية الفرد والمجتمع وعنصر بنيوي في تركيب الثقافة وبدونه تفقد الثقافة توازنها وتماسكها، إذ يقول: "فالمبدأ الأخلاقي وذوق الجمال والمنطق العلمي لا تكون وحدها شيئا من الأشياء إن لم تكن في أيدينا وسائل معينة لتكوينه والعلم

[1]- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، 14.

[2] – مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص 87.

[3]- المرجع نفسه، ص 86.

[4]- ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، ط7، 1989، ص 405.

أو الصناعة حسب تعبير ابن خلدون يكون عنصرا هاما في الثقافة لا يتم بدونه تركيبها ومعناها، فهو إذن عنصرها الرابع"[1].

كما يقدم مالك بن نبي مفهومًا لهذا التوجيه فيقول: "لا نعني بالصناعة ذلك المعنى الضيق المقصود في هذا اللفظ بصفة عامة في البلاد الإسلامية، فإن كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم تدخل في مفهوم الصناعة"[2].

وفي نفس لمجال يؤكد محمد الغزالي نظرة مالك بن نبي لمفهوم الصناعة فيقول: "والعلم تعبير شامل لكل مجالات المعرفة وتنمية القدرات العقلية والتقنية والحرفية والوظيفية وتنمية الملكات الروحية والفنية والجمالية"[3].

[1]- مالك بن نبي: تأملات، المرجع السابق، ص 151.

[2]- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص88.

[3]– محمد الغزالي: الإسلام والطاقات المعطلة، دار البعث، الجزائر 1987، ص 207.

المبحث الأول: التراث عند محمد عابد الجابري وإشكالية الحداثة:

ظل الجابري رافضا لمسألة تحكم النماذج سواء كانت من السلف أم من الغرب المجسدة في مختلف التيارات الفكرية العربية الساعية إلى العمل بها كمرجعيات لمجمل التحليلات المقدمة والمقترحة كحلول للواقع المعاش، هذا الرفض ليس إقصاء لكل ما هو تراث أي (عدم العودة إليه) فيرى الجابري: "أنه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانزمات النهضة في كل العصور والأوطان، ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت إيديولوجيا عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في التراث، وبالضبط إلى العودة إلى (الأصول) ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب الملتصق به المنتج له، والمسئول عنه، والقفز إلى المستقبل"[1].

"نلاحظ أن الجابري دائما يقارن أوضاعنا بأوضاع الغرب فيقول: إن الحضارة العربية الإسلامية والغربية انطلقت كل منها من الانتظام في تراث، وهو تراثها الخاص أو ما تعتقده أنه كذلك، ولكن لا تقف عنده جامدة بل لتتكئ عليه في عملية التجاوز النهضوي، تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكه وتصفية الحساب معها في نفس الوقت وبالانسداد بالتالي إلى المستقبل في توازن واتزان ودونما قلق أو ضياع أو خوف من تشوه الهوية أو فقدان الأصالة أو ذوبان الخصوصية، ويعتقد الجابري بأن الانتظام في تراث لابد وأن يكون تراثنا وليس تراث الغير وإن كان لا يرفض تراث الغير بل نأخذ منه المكتسبات المنهجية والعلمية، فيقول: "أن اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث والمعاصر مازالت لحظة نهضوية، والنهضة لا تنطلق من فراغ بل لابد فيها من الانتظام في التراث، والعرب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي، أما التراث الغير صانع الحضارة الحديثة تراث ماضيه وحاضره ضروري لنا فعلا، ولكن لا كتراث نندمج فيه ونذوب في دورته

[1] –محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص14.

ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية علمية ومنهجية متجددة ومتطورة لابد لنا في عملية الانتظام الواعي العقلاني في تراثنا، ولقد نقل مفكرنا عن الغرب أدواته المنهجية وبصفة البنيوية، ولكن هل جعل هذه الأدوات تنتظم في تراثنا[1].

لقد أخذ مفهومي الحداثة والتراث حيزا واسعا في الفكر العربي المعاصر وهذا لما يحويانه من قيمة معرفية تشكلت كمرجعية للدراسات المستقبلية السّاعية لكل ما هو نهضوي.

بالرغم من ذلك هناك ضرورة وأهمية للنقاش حول الحداثة كونها مفهوما مازال يشوبه التباس خصوصا إذا قلنا أن الحداثة ثورة على التراث وبشكل آخر مقبرته وأن مجرد التعمق فيها يعني بشكل من الأشكال الابتعاد عن التراث، الحداثة صنعة وليست تراكمات معرفية وتطورية فرضتها مسارات التطور العقلي والمعرفي، فهي إذن انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه بعد.

فكلما تكلمنا عن التراث الفكري الإنساني، برز مفهوم الحداثة إلى الواجهة وهذا لارتباطه الوثيق مع كل ما هو تراث عكس الفكر العربي الذي يرى أن الاهتمام بالتراث يصرف النظر عن الحداثة فيقول: "إن الاهتمام بالتراث وقضاياه يصرف عن الاهتمام بالحداثة ومتطلباتها، إنهم يرون أو يتخيلون أن التراث العربي الإسلامي هو ككل تراث مجرد بضاعة تنتمي إلى الماضي ويجب أن تبقى في الماضي وبالتالي فلا يشتغل بها –إذا كان ولابد– إلا المختصون الأكاديميون في دراسة شؤون الماضي... بعبارة أخرى إن هؤلاء المشتكين من اهتمام المفكرين المعاصرين بالتراث، هذا الاهتمام (الزائد) يعتقدون أن ذلك إنما يتمّ على حساب الاهتمام و"الحداثة"[2].

إن الشيء الذي يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين هو عدم تقديم الجديد، ومن ثم إعادة إنتاج القديم، إذن هو "الفهم التراثي للتراث، لكن اليوم برزت رؤى وأفكار جديدة أعادت قراءة ما

[1]- د. أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 264.

[2]- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ، المرجع السابق، ص 15.

هو قديم ومحاولة توظيفه في قالب جديد يسمى (الحداثة): "كأن من متطلبات الحداثة في نظرنا تجاوز هذا "الفهم التراثي للتراث، إلى فهم حداثي إلى رؤية عصرية له، فالحداثة في نظرنا لا يعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه "بالمعاصرة"، أعني آلية التقدم والحاصل على الصعيد العالمي... فطريق الحداثة عندنا يجب في نظرنا، أن ننطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل، لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار هي أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية والهدف تحرير تصورنا لـ"لتراث" من البطالة الإيديولوجية والوحدانية التي تضفي عليه وأصل وعينا طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية"[1].

يبدو أنه اهتمام كبير من المفكرين العرب كمسألة التراث والحداثة دفعت بهم إلى تقديم كل المحاولات على أسس مرجعية مختلفة باختلاف انتماءاتهم الإيديولوجية والإخفاء والانسداد التي ولجتها البلاد العربية منذ مطلع العقد السابع من القرن العشرين بعد أن تعرض مشروع النهضة والتقدم فيها إلى انتكاسة فادحة... حالة التأجيل التي مازالت توجد عليها اليوم أسئلة الماضي [...] إخفاق الحاضر، في إنجاز مطالب النهضة والتقدم والحداثة وسواها أنتج كل الأسباب لتحديد سلطة التراث بوصفها سلطة ماض لم ينته في حاضر لم يبدأ[2] "بهزيمة 1967 أثر عميق في الفكر العربي على أساس فشل هذا المشروع الحامل لمجموعة من المشاريع الفكرية "بالمنطق نفسه يمكن فهم ما حدث في السنوات التي أعقبت الهزيمة العسكرية عام 1967، حينما اعتبرها قطاع كبير من الشعب العربي هزيمة لعقل عربي متخلف ومن ثم بدأ بحث المحموم، وسط إحباطات مؤلمة عن تفسير انتهينا فيه إلى الرغبة المحمومة في تحديث الأداة العسكرية وفنون القتال وإدارة المعارك، وقد أشغلت قلة منا رغبة الجماهير

[1] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ، المرجع السابق، ص 16.

[2] – عبد الإله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001، ص86-87.

العربية في تحقيق تحديث كامل، لتحقيق (حداثة) انتهت بنا إلى الارتماء الكامل في أحضان الثقافة الغربية ومنجزات العقل الغربي دون تمحيص أو ترو"[1]

تحديد العلاقة بين التراث والحداثة وليدة الفترة المعاصرة، أي بعد نكسة 1967 لكنها بقيت اهتماما كبيرا، لكن بمصطلحات غير المصطلح المتداول اليوم، فنجد مثلا مصطلح التقدم والتأخر، وهذا واضح في كتاب شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟[2]، هذه تبقى ملاحظة للإشارة إلى أهم الاستعمالات المشابهة في الدراسات للمصطلحات حتى وإن كان التعبير على مستوى الكلمة لكن الدلالة تبقى نفسها.

كل الدراسات الحاضرة أو المستقبلية يجب أن تكون بعلاقة مع ما هو ماضي، محاولة العمل على أساس مرجعيات من الماضي ليس من أجل الماضي، ولكن من أجل عدم إهمال الجانب التاريخي المرسوم في أهم السلوكات الثقافية المجسدة على مستوى الحراك الاجتماعي.

"فإن إعادة التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يمر عبر التخطيط لثقافة الماضي، ذلك لأنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا والماضي حاضر فيها كطريق منافس، وذلك لدرجة يبدو معها أن من المستحيل علينا نحن العرب المعاصرين أن نجد طريق الماضي والتخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة تأسيسها في وعينا بل إعادة بناءها كتراث لنا نحتويه بدلا من أن يحتوينا، إن ذلك وحده ما سيجعلها قادرة بالفعل على تأسيس ثقافة المستقبل، فنحن ما زلنا سجناء للرؤى والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم فتحكمت في إنتاجهم، مما يجرنا دون أن نشعر إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله إلى جعل حاضرنا مشغولا بماضينا وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته"[3].

[1] - عبد العزيز حمودة، المرايا المعقدة عالم المعرفة مطابع لوطن، الكويت، 2001، ص 28.

[2] - شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلون ولماذا تقدم غيرهم؟ المركز السلفي للكتاب، القاهرة، 1981.

[1] – د. أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 266.

إن الممارسة العقلانية تؤدي بصاحبها يدّعي تحرره مما هو قديم، "فمهمتنا جميعا التحرر من هذه الهيمنة وذلك على الرغم من اعتقاده بأن التراث هو المقوم الأساسي للنزوع الوحدوي لدى العرب في كل العصور، وهو يغذي هذا النزوع في العصر الحاضر بصورة أقوى إلا أنه مع ذلك لابد من الاعتراف بأننا لم نتمكن بعد من ترتيب العلاقات بين أجزاء هذا التراث من جهة وبينه وبيننا من جهة أخرى بالصورة التي تجعله نؤسس ذاتنا العربية وفق متطلبات العصر"[1].

بعد هزيمة 67 وظهور المشاريع العربية المعاصرة ثم تجاوز العقلانية التقليدية الموروثة منذ عصر لنهضة: العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية والعقلانية العلمية العلمانية، إلى مشاريع جديدة تحت مسمى (نقد العقلانية) بفروعها الثلاثة: نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ونقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري ونقد العقل الغربي لمطاع صفدي[2].

فمع إخفاق التجربة الناصرية وفشل التوجهات الفكرية والاشتراكية والماركسية ومسألة العودة إلى التراث مع البحث في أسباب التخلف كلها أدت إلى بروز تساؤلات حول إشكاليات التراث في الفكر العربي المعاصر عالج من خلالها أسئلة ظلت تفرض نفسها على كل مهتم بالتراث.

1-لماذا تقدم الغرب ولم نتقدم نحن؟

2-هل الانطلاق من التراث هو سبيل النهضة أم أن التراث هو السجن المقيد لحركة الأفكار في ثقافاتنا العربية؟

3- هل نحن في مجتمعات يحكمها السلف في قبورهم وما على الخلف إلا الإذعان؟

من هذا المنطلق نجد علي حرب يقول: "نفهم الاهتمام الذي يبديه الباحثون والمفكرون العرب حاليا بنقد العقل كما يتجلى ذلك فيما صدر وما يصدر تباعا من مؤلفات أو فيما تطالعنا

[1] - د. أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص268.

[2] - علي حرب ، نقد النص، المركز الثقافي العربي للنشر بيروت، المغرب، ط1، 1993، ص 69.

فيه الصحف والمجلات من حوارات أو فيما يعقد من مؤتمرات وندوات كلها تخصص لمسألة العقل العربي عن فاعليته وجدواه، والبحث في أزماته ومشكلاته واستكشاف إمكاناته وحدوده... فمن هذه الأعمال –ونقول ذلك على مثال الحصر– ما يتوجه فيه صاحبه إلى العقل ويحتكم إليه ويستنهضه ككتاب الدكتور فؤاد زكريا "خطاب إلى العقل العربي" ومنها أعمال تنتصر للعقل وتدافع عن قضيته وتنعي عليه سجنه بل موته كما في محاولة برهان غليون المسماة "اغتيال العقل"، ومنها محاولات تتوجه بالاهتمام للعقل عربي بذاته، كما يتجلى ذلك في أعمال الدكتور محمد عابد الجابري والدكتور محمد أركون على اختلاف بينهما[1].

يرى الجابري أن العرب القدماء لم يوظفوا كلمة التراث بحمولته المعجمية الحديثة وأن هذه الدلالة لم تستعمل إلا مع الفكر العربي الحديث والمعاصر. أما في الفقه الإسلامي فقد عمل الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن في باب الفرائض، أما في الحقول المعرفية العربية الإسلامية الأخرى مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة فلا تحظى فيها كلمة تراث بأي وضع خاص بأننا لا نكاد نعثر لها على ذكر.

فإن كل تراث هو جزء من الأمة التي أنجزته، فلا يمكن أن تأسّس أي أمة نهضتنا على تراث آخر غير تراثها لأن التراث يختزن إمكانات النهوض والإبداع في حياة الأمة، وهو زادها التاريخي ولا تتحقق المنعطفات الكبرى والنهضات في حياة الأمم من دون زاد تاريخي، فالنهضة يحتضنها تراث الأمة ويغذيها وتصبح فيما بعد أحد مكتسبات الأمة في حركتها التاريخية، مثلما كان التراث ذاته من أبرز هذه المكتسبات، وبعد أن يزحف التاريخ إلى الأمام يستوعب منجزات بالتراث، وتتحد معه في مركب حضاري واحد، فيضم التراث عندئذ تمام التجليات والإبداعات والمكتسبات المتنوعة للأمة في أزمنتها الماضية.

[1] – حسن حنفي، المصادر الفكرية العقلانية في الفكر العربي المعاصر، نص ندوة "حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 42.

"التراث وظيفة أساسية في تجلية الهوية الحضارية للأمّة وتأكيد ذاتها وحماية هذه الذات من الذوبان والانكسار، باعتبار أن التراث يتسع لمجموعة الرؤى والأفكار والخبرات والإبداعات بما أنتجته الأمة في طول تجاربها الحياتية الشاقة، في حالات الانتصار والهزيمة، وفي حالات الازدهار والركود، وفي حالات التقدم والانحطاط، ولذا فهو يجسد الذاكرة التاريخية للأمة، ويمثل الزمن الزاد التاريخي لها في وجه الآخر، وعلى هذا فالتراث ليس أمرا ساكنا ميتا أفرزته هزائم الأمة وانكساراتها التاريخية، وإنما هو تلك الحيوية والفعالية المتدفقة في وجدان الأمة فتارة تنكشف فعاليته في روح المقاومة العنيدة، حينما يتعرض المجتمع الإسلامي لعدوان غادر من الكفر، وتارة أخرى يتبلور في حركات التجديد والإصلاح وثالثة في ما يلتمع من ابتكارات ورؤى مستنيرة، ويحاول الاستجابة للتحديات الكبرى[1]، فلن يجد سبيلا أمامه سوى العودة إلى الذات التي لا تتحقق إلا بالتراث، وبه تتجلى، وبه تظل قادرة على مقاومة محاولات التذويب والتشويه، والاستلاب، وثم النهوض بمشروع يجسد الحداثة على مستوى الذات.

"من هنا يتبين أن النهضة تقوم باكتشاف الذات وتحقق الهوية أولا وقبل كل شيء، لكي تتحدد المعالم المميزة لشخصية الأمة، فتمتص ما ينسجم وبنيتها الخاصة، فيما تلفظ وتطرد كل ما من شأنه أن يفتت هذه البنية ويزعزع مقوماتها ويهدد أركانها"[2].

إن ما تفتخر به الأمة المسلمة كإرث حضاري تتفوق به على أمم أخرى هو تلك العناصر الحية الممتدة زمنيا، مما أنجزته من تراث في مراحلها التاريخية المختلفة، وليس ما أنجز لحاجات زمنية خاصة، وأفرزته دواع تاريخية معينة، ولم يقوى على الامتداد الزمني والحياة في عصور أخرى.

[1] – عبد الجبار الرفاعي: جدل التراث والعصر، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001، ص 18.

[2] –المرجع نفسه، ص 20

المبحث الثاني: منهج الجابري في التعامل مع التراث:

محاولة التطرق لأعمال الجابري المنصبة حول قضايا الفكر العربي المعاصر قد تدخلنا في متاهات لا نستطيع حصرها وبالتالي التطلع إلى أهم البناءات سواء كانت المنهجية أو المعرفية لها، لكن التركيز على مسألة التراث لوحده قد يأخذ منا الوقت الكثير للاطلاع على أعمال الجابري المدافعة عن الحداثة كهدف لمشروعه انطلاقا من نقد التراث المؤسس على آليات الثقافة العربية: "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، وإنما يهمّنا فيها جميعا طريقة التفكير التي تنتجها أي –الفعل العقلي، اللاشعوري الذي يؤسسها. إن نقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، هو نقد إيديولوجي للإيديولوجيا، وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا، أما نقد طريقة الإنتاج النظري، أي "الفعل العقلي" فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق بالتالي لقيام قراءة علمية واعية"[1].

وما استعمال المنهج النقدي إلا وسيلة لتفتيت نواة الموروث في الفكر العربي الذي وظف آليات في زمن لا علاقة له بالحاضر، فمحاولة النقد ليس من أجل النقد ولكن من أجل تفحص المرجعيات المكونة لهذا العقل التراثي لمحاصرة هذه الاستمرارية داخل الفكر العربي المعاصر، "إن التعامل الحقيقي مع التراث العربي الإسلامي ينبغي أن يقوم على خلخلة هذا التراث وغربلة جيدة، وذلك في ضوء مناهج حديثة ومعاصرة، عن طريق قراءة واعية ومتعمقة قائمة على التفكيك والتركيب والبحث عن نقط التحول و التغيير و المغامرة الحداثية في هذا الموروث الإنساني، مع إبعاد كل ما يمت بصلة إلى الدين والمقدس والثابت القيمي والأخلاقي"[2].

[1]– د. أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 35.

[2]– أدونيس: الثابت والمتحول، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة، 2006

لا يعتمد الجابري على مدرسة فلسفية أو مرجعية محددة، فيعتمد على العقلانية النقدية في تعاملاته مع التيارات الفكرية المختلفة "بل يرى أنها محملة بالشحنة الوجدانية والبطانة الإيديولوجية وأيضا النظرة الضبابية والسحرية معا، التي تلامس مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر وتجعله بالنسبة للذات العربية الراهنة أقرب إليها من حاضرنا، ليس موضوعا لها لا تمتلكه، بل تستسلم له على صعيد الوعي واللاوعي معا لتجعل نفسها موضوعا له[1].

من هنا تأتي تساؤلات الجابري. كيف نستعيد مجد حضارتنا؟ كيف نحيي تراثنا؟

"سؤالان يتضمن الواحد منهما الآخر ويحيل إليه، ويشكلان بترابطهما بهذا الشكل أحد المحاور الثلاثة الرئيسية في إشكالية الفكر العربي الحديث والمعاصر، الحوار في هذا المحور وبالتالي نظام العلاقات فيه، هو بين "الماضي" و"المستقبل". أما الحاضر فغير "حاضر" ليس فقط لأنه "مرفوض" بل أيضا لأن حضور الماضي قوي في هذا المحور إلى الدرجة التي جعلته يمتد إلى المستقبل ويحتويه، تعويضا عن الحاضر وتأكيدا للذات وردا للاعتبار إليها"[2].

كيف نعيش عصرنا ؟ كيف نتعامل مع تراثنا ؟

"سؤالان آخران يتضمن الواحد منهما الآخر ويحيل إليه كذلك ويشكلان أيضا بارتباطهما بهذا الشكل أحد المحاور الرئيسية في إشكالية الفكر العربي الحديث والمعاصر، والحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه هو بين "الحاضر" و"الماضي" ولكن لا حاضرنا نحن بل حاضر الغرب الأوربي الذي يفرض نفسه ك "ذات" للعصر كله للإنسانية جمعاء وبالتالي ك "أساس" لكل مستقبل ممكن، الشيء الذي جعل أثره ينسحب على الماضي نفسه، يلونه بلونه"[3]

[1] - محمد عابد الجابري: التراث ومشكل المنهج، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 85، 1986، ص07.

[2] - الجابري، نحن والتراث، المرجع السابق، ص12.

[3] - المرجع نفسه، ص14.

كيف نحقق ثورتنا ؟ كيف نعيد بناء تراثنا ؟

سؤالان آخران يتضمن الواحد منهما الأخر ويحيل إليه، ويشكلان كذلك بترابطهما بهذا الشكل أحد المحاور الرئيسية –المحور الثالث والأخير– في إشكالية الفكر العربي المعاصر، الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه هو بين "المستقبل" و"الماضي" ولكن بوصفهما معا مجرد مشروعين: مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم في همزة الثورة وتأصيلها[1].

قبل محاولة الجابري للإجابة على هذه الأسئلة، قام بشرح المدلول التاريخي لمعنى التراث، فيرى أن مجموع التصورات والخبرات داخل هذا المفهوم لعرب القرن العشرين، لم تكن موجودة في وقت مضى، فالعرب القدماء لم يوظفوا كلمة التراث بحمولته المعجمية الحديثة، وإن هذه الدلالة لم تستعمل إلا مع الفكر العربي الحديث والمعاصر، فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة "ميراث" أما لفظ التراث فلا نكاد نعثر له على أثر في خطابهم. أما في الحقول المعرفية العربية الإسلامية الأخرى مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة تراث بأي وضع خاص.

"إن الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائما المال والحسب، أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماما عن المجال التداولي أو الحقل الدلالي لكلمة تراث ومرادفاتها"[2].

إن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني لم يكن حاضر في خطاب أسلافنا ولا في أي لغة من اللغات الحية المعاصرة.

[1] - الجابري، نحن والتراث، المرجع السابق، ص15.

[2] – الجابري: التراث ومشكل المنهج، مجلة المستقبل العربي، المرجع السابق، ص 04.

"إن مفهوم التراث كما نتداوله اليوم إنما يجد رضاه داخل الفكر العرب المعاصر ومفاهيمه الخاصة وليس خارجها"[1]

"التراث هو كل حاضر فينا أو معنا من الماضي... بما أن التراث شيء من الماضي فهو يمثل ذاكرتنا الثقافية."[2]

رغم تعدّد القراءات والمقاربات في التعامل مع التراث العربي، فإن كل قراءة تبقى نسبية تتأرجح بين الإيجاب والسلب تحوي في منظومتها الفكرية والنظرية والتطبيقية أبعادا إيديولوجية مختلفة، من هنا يميز الجابري في الخطاب العربي المعاصر بين مستويين في قراءة التراث:

– المستوى الأول: القراءة التراثية التقليدية كما عند السلفيين خريجي (الأزهر، القرويين والزيتونة)، فكل التصورات التي يكونها هذا التيار عن التراث بفروعه (الدينية، اللغوية والأدبية) تقوم على منهج يسميه الجابري الفهم التراثي للتراث (الاستنساخ) أو الاستسلام، من هنا نجد غياب الروح النقدية وبالتالي تكون عملية تكرار للتراث.

"وهذا الفهم كما يصفه يأخذ أقوال الأقدمين كما هي والطابع العام الذي يميز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها وما يعاني منه هذا المنهج حسب الجابري يلخصه في آفتين اثنين: غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية، فيصبح التراث عند هؤلاء يكرر نفسه بصورة مجزأة ورديئة"[3]

- المستوى الثاني: القراءة الاستشراقية التي نجدها عند المستشرقين الغربيين والمفكرين العرب التابعين لهم توجها ورؤية "لا يمثل حقيقة التراث، فهو لا يقرؤه بتوجيه من هموم التراث الخاصة لأن هذا التيار

[1] - الجابري: التراث ومشكل المنهج، مجلة المستقبل العربي، المرجع السابق، ص06.

[2] - محمد عابد الجابري: "حول المنهج" مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، العدد 2، 1989، ص 251.

[3] – الجابري: التراث ومشكل المنهج، المرجع السابق، ص 08.

يعكس الصورة الاستشراقية لقراءته لتراثه، أي صورة تابعة هي في الأساس مظهر التبعية الثقافية على صعيد المنهج والرؤية"[1].

"إن المادية التاريخية التي يحاول هذا التيار اعتمادها كمنهج مؤطر هي الأخرى داخل المركزية الأوربية في إطار عملية التاريخ الأوربي، لهذا تصبح القراءة الماركسية للتراث العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم من خارج هذا التراث مثلها مثل النظرة الاستشراقية"[2].

فنجد أن التراث العربي الإسلامي يتجلى في العقيدة والشريعة واللغة والأدب وعلم الكلام والفلسفة ولكن أهم شيء يحدده الجابري بقوله: هو اتفاق الجميع على أن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة، ومن هنا ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع هناك فعلا. ما يميز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائدية ومعارف وتشريعات ورؤى بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجد إطارها المرجعي التاريخي والابستمولوجي في عصر التدوين (القرن الثاني والثالث للهجرة) وامتداداته التي توقفت آخر تموجهاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر ميلادي) أي انطلاق النهضة الأوروبية الحديثة، وإذا فالتراث العربي الإسلامي – منظور إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة حضارة القرن العشرين فقط إسناد لها – هو إنتاج فكري وقيم روحية وأخلاقية وجمالية...إلخ، تقع هناك فعلا أي : خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية، بل أيضا بوصفها نظما معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية ...إلخ وبما أننا نعيش هذه الحضارة –على الأقل منفعلين إن لم نكن مستلبين– أننا نزداد بعدا عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإن المسافة بين هناك وهنا تزداد اتساعا وعمقا وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين

[1] - الجابري: التراث ومشكل المنهج، المرجع السابق، ص 10.

[2] –المرجع نفسه، ص11.

الرومانسي إليه وفي الوقت نفسه، ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه، والانفصال التام عنه"[1].

يطرح الجابري إشكالية تحديد المنهج لدراسة التراث العربي الإسلامي، فهو لا ينجذب لمنهج محدد، بل هو الموضوع الذي يحدد نوع المنهج، فخصوصية الواقع والثقافة في العالم العربي المعاصر هما اللذان يحسمان مسألة المنهج.

يركز الجابري في خطوات المنهج على ثلاث نقاط أساسية:

أ- ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث:

"إننا نعتقد أن الدعوة إلى "تحديد الفكر العربي" أو "تحديث العقل العربي" سيظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف أولا وقبل كل شيء، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من "عصر الانحطاط"، وأوّل ما يجب كسره —عن طريق النقد الدقيق الصارم- هو ثابتها البنيوي: "القياس —في شكله الميكانيكي الذي شرحناه- إن تحديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه إحداث قطيعة إبستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر... القطيعة الإبستمولوجية تناول "الفعل العقلي" والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين قد يظل موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله كل ذلك قد يخيف ويتغير"[2].

[1]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، 1982، ص 83-84.

[2]- الجابري: نحن والتراث، المرجع السابق، ص 20.

ب- فصل المقروء عن القارئ:

"إن العلاقة القائمة حاليا بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين :

- مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، والموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات.
- مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، والموضوعية تعني في هذا المستوى فصل الذات عن الموضوع.

تحقيق الموضوعية على المستوى الأول مشروط بتحقيقها على المستوى الثاني لماذا؟ لماذا الإلحاح على فصل الذات عن الموضوع في القراءة التي نقترحها لتراثنا؟

لأن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه. مثقل بحاضره"[1].

جـ- وصل القارئ بالمقروء ... مشكل الاستمرارية:

"ليس التراث إنتاجا تاريخيا، إنتاجا صنعه التاريخ والمجتمع، بل هو أيضا عطاء ذاتي إنساني لشخصيات دخلت التاريخ لأنها استطاعت أن تتحرر ولو نسبيا من قيود المجتمع والتاريخ، غير أن هذا العطاء لا يقدم نفسه في الغالب في شكله المباشر لأن رقابة المجتمع المادية والمعنوية تمنع بعض العطاءات الذاتية التي تحمل تطلعات واستشرافات حرة، متمردة، من الإفصاح عن نفسها إفصاحا مباشرا كاملا، فتظل تتحرك وتتدافع وراء قوالب الفكر وطرق التعبير، ذلك ما يشكل "ما وراء اللغة والمنطق" والذي لابد للوصول إليه من افتراق حدود اللغة والمنطق[2].

[1] - الجابري: نحن والتراث، المرجع السابق، ص 22.

[2] - المرجع نفسه، ص25.

لا يمكن من تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة دون الانطلاق من التراث العربي الإسلامي، فعلينا قراءة تراثنا بأدوات منهجية جديدة معاصرة انطلاقا من تصورات الموروث كمرجعية تاريخية نواجه بها الأبعاد الإيديولوجية الاستعمارية من أجل خلق رؤى مستقبلية منبعها الثقافة العربية الإسلامية، فلا بد من الرجوع إلى الوراء للتقدم إلى الأمام مع توظيف القراءة الموضوعية المدعمة بالعقلانية، وذلك في ضوء الجديد وكأنها عقلنة للاستمرارية داخل التراث أو الموروث لتراث يقوم على نقد الماضي والحاضر في آن واحد.

"إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا وبهذه الممارسة لوحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة"[1].

فتراثنا جزء منا، فعملية فصله عنا ليس من أجل التأمل بل محاولة من المفكر لتقديمه في صورة جديدة لعصرنته على عدة مستويات منها الفهم والعقلانية، ومن ثم التوظيف على المستوى الفكري والإيديولوجي في الساحة العربية المعاصرة.

قراءة الجابري للتراث منهجيا هي ذات الأبعاد الثلاث، فالقراءة البنيوية التكوينية لها ثلاث خطوات منهجية هي:

1. الطرح البنيوي الداخلي.
2. الطرح التاريخي.
3. الطرح الإيديولوجي.

[1] - محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص87.

فالمعالجة البنيوية تنطلق من النص كألفاظ أولا، ومعان ثانيا وقضايا وإشكاليات ثالثا، في سياق المعالجة البنيوية يقول بأنها تعني: "ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة ككل تتحكم فيه ثوابت، ويعتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد، هذا يقتضي محررة فكر صاحب النص (مؤلف، فرقة، تيار) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها، ومن خلالها فكر صاحب النص بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل، إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها)، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه، أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه"[1].

الخطوة الثانية المنهجية والمتجسدة في قراءة فكر صاحب النص قراءة تاريخية ترتكز على الجمع بين الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، إن "هذا الربط يقول الجابري ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيالوجياه، وضروري لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله وما كان يمكن أن يقوله، ولكن سكت عنه"[2].

الخطوة الثالثة هي الطرح الإيديولوجي، بمعنى البحث عن الوظائف الإيديولوجية التي يؤديها الفكر داخل المنظومة المعرفية التي يشتغل فيها صاحب النص، "فالكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه لإعادة التاريخية إليه"[3].

[1]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 85.

[2]- المرجع نفسه، ص 86.

[3]- نفسه، ص 86.

يؤسس الجابري لهذه الخطوات السابقة الذكر بقوله "هناك ثلاث خطوات متداخلة لكننا نعتقد أنها يجب أن تتعقب بهذا الترتيب حين ممارسة البحث، أما عند صياغة النتائج فإن بيداغوجية الكتابة تقتضي في المرحلة الراهنة على الأقل الأخذ بين القارئ من باب التحليل التكويني والطرح الإيديولوجي والانتهاء إلى الطرح البنيوي، تلك هي عناصر اللحظة الأولى من المنهج الذي نقترحه ونحاول تطبيقه: لحظة الموضوعية أو تحقيق الانفصال عن الموضوع، أما اللحظة الثانية لحظة الاتصال به والتواصل معه فتعالج كما أشرنا من قبل مشكل الاستمرارية"[1].

فمشكلة المنهج حسب الجابري ستصبح للفكر العربي المعاصر مشكلة الطريقة التي يهتم بواسطتها إنهاء سيطرة فكر الماضي على الحاضر، ولكن لا يكون ذلك إلا بالقراءة المحايدة المبتعدة عن المتاهات الإيديولوجية، فمحاولة الجابري لتقديم مسألة الموضوعية كخطوة مهمة في المنهج المقترح، تطرح على مستويين:

– المستوى الأول: العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، دراسة النص التراثي وفق أسلوب عزل النص المدروس عن تأثير اللحظة المعاصرة بوصفها لحظة تعبر عن احتياجات مرحلة آنية ملحة يعيشها الباحث.

– المستوى الثاني: العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، خطوة تسعى إلى منع سيطرة إرادة المعرفة المبثوثة على ذات الباحث المعاصر، محاولة فهم النص كما فكر فيه المؤلف، يجب أن تكون هذه الخطوة متقدمة زمنيا على الخطوة الأولى وشرطا لها وهي المحصلة النهائية[2].

[1] - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 86.

[2] – محمد عابد الجابري: التراث ومشكلة المنهج، مجلة المستقبل العربي، ص 12.

الغرض من التطلع على المنهج الذي يقترحه الجابري لقراءة التراث ليس مناقشة الرأي، إنما تقديم وجهة نظر مفكر عربي في كيفية التعامل مع التراث التي لا تزال تثير الكثير من التساؤلات في الوسط الفكري، أعمال كثيرة وقراءات تجسدت على مستوى الكتابات لا غير.

إن الترتيب المنهجي من الجابري أثار الكثير من الجدل عن مدى قدرة هذا المنهج لتقديم نتائج حول التراث على الصعيدين الفكري والممارسة، فإنه يدعو إلى قراءة موضوعية، علمية للتراث، بعيدة عن القراءة الإيديولوجية لأنها عادة تكون هذه الأطر مثقلة بالأحكام القبلية ومن هنا يبرز أهمية التمييز الذي يقيمه بين عقل فاعل أو مكوّن وعقل سائد أو مكون: "إن وجهتنا الوحيدة هي التحليل "العلمي" "عقلي" تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة بواسطة هذه الثقافة نفسها الثقافة العربية الإسلامية، وإذا كنا قد وضعنا كلمة "العلمي" بين مزدوجتين فذلك إقرار منا منذ البداية بأن هذا البحث لا يمكن أن يكون علميا بنفس الدرجة من العلمية التي نجدها في البحوث الرياضية أو الفيزيائية. إن الموضوع هنا هو شيء منا أو نحن شيء منه فنحن أبينا أم رضينا مندمجون فيه وكل أملنا هو أن نتمكن في هذا البحث من الصدور عن الالتزام الواعي لا عن الاندماج المنشئ للفكر المعطل للعقل[1].

إننا عندما نحاول فهم النص عن طريق استبعاد العامل الإيديولوجي كعامل مؤثر على الجانب المعرفي للنص هو خطأ منهجي، فلا يستطيع الفكر أن ينمو من تلقاء نفسه، إن العلوم الإنسانية والاجتماعية ومهما حاولنا أن نطبق عليها مناهج العلوم الطبيعية، نجدها عاكسة للمواقف الاجتماعية داخل المجتمع، فإن ظاهرة التحيز هي من خصوصيات هذه العلوم وسيبقى أمرا ملازما لحركة الفكر في المجتمعات المتناقضات المصالح والباحث يحيا داخل هذه التناقضات، ولهذا نرى أن ذاتية الباحث تبقى محصورة فقط في صحة أو خطأ اختياره أو انحيازه لجانب الممارسة النظرية لهذه الفئة الاجتماعية أو تلك.

[1] - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 14.

إن هدف الجابري الرامي على نزع الإيديولوجيا من فكر كل باحث معاصر في التراث هو إهمال للمعطيات الفكرية التي تقرها العلوم الاجتماعية.

يبدو أن الجابري ابتعد كثيرا في التحليل مما أدّى به إلى الذهاب إلى التفكير الميتافيزيقي الذي يصعب علينا التأكد من معطياته بردها إلى أشياء ملموسة، فمسألة التراث متصلة في جوهرها بحياة الناس وأفكارهم وتطلعاتهم، والمجتمع بكل شرائحه الاجتماعية هو الحامل لهذا التراث أو الهوية الثقافية فنجدها في ثقافتهم الشعبية أو العلمية في ممارساتهم في عاداتهم وتقاليدهم وفي دينهم.

إن تناول مسألة التراث لم تقتصر على محمد عابد الجابري، بل كانت قاسم مشترك بين العديد من المفكرين، فإننا نجد المفكر أحمد محمد سالم أين يتناول في كتابه إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر[1]، فهي دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، فنجده حسن حنفي مختلف عن الجابري عندما يطرح الهاجس الإيديولوجي الشاغل لحيز كبير في تفكيره عندما يطرح المسألة التراثية.

فالتراث عنده "ليس التراث الماضي الموروث فحسب، بل هو في نفس الوقت يعطي حاضر على عديد من المستويات، إنه ليس مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هي مجموعة تحقق هذه النظريات في ظرف معين وفي وقت تاريخي وعند جماعة خاصة تصنع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم[2].

[1]- أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص4.

[2]- حسن حنفي: التراث والجديد، المركز العربي للبحث، والنشر القاهرة، ط1، 1980، ص 11.

[3]- نفسه، ص 11.

[4]- نفسه، ص 24.

فمن الملاحظ أن حسن حنفي يتعامل مع التراث تعاملا ذاتيا، باعثا للسلوك، "فالتراث جزء من مكونات الواقع وليس دفاعا عن موروث قديم، التراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم وبالتالي يكون تجديد التراث وتغييره إنما يكون لصالح قضية التغيير الاجتماعي[1].

فالتراث مخزون الجماهير وهو جزء من الواقع-الحاضر، لذا يقول الجابري "أننا نتنفس الفارابي في كل لحظة، ونعمل مع الكندي في كل يوم، ونرى ابن سينا في كل الطرقات وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية"[2].

التراث كما يراه حسن حنفي ليس نصوص جامدة تتعامل معها معزولة عن السياق التاريخي والإيديولوجي، وتجديد التراث هو إعادة تفسير التراث طبقا للمهام التي تطرحها الحياة علينا وكما يرى حسن حنفي : "أن تجديد التراث ليس غاية في حد ذاته بل يكون وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته والتصدي لقضاياه، وهذا لن يتحقق كما يرى إلا بتحليل الموروث القديم وتحليل البنية النفسية للجماهير وتحليل بنية الواقع"[3].

محاولة حسن حنفي قدمت استنتاجات على اعتبار أن الدراسات التي تناولت التراث قاصرة محددا هذا القصور في مستويات ثلاث.

- المستوى الأول: الأسلاف قالوا كل شيء باعتبار أن الماضي اشتمل على كل شيء.
- المستوى الثاني: يأخذ موقفا معاديا للماضي على أساس أنه لا يحمل أي قيمة نظرية أو معرفية.
- المستوى الثالث: يسعى إلى التوفيق بين الماضي والحاضر (القديم والجديد).

[1] - حسن حنفي: التراث والجديد، المركز العربي للبحث، المرجع السابق، ص 16.
[2] - المرجع نفسه، ص 11.
[3] - نفسه، ص 24.

يعقب حسن حنفي على هذه المستويات أنها خاطئة في تناولها لأن التراث له علاقة مباشرة بالواقع مع عدم إغفال توظيف النظرية المسبقة والمخزون المرجعي من التراث لاستنباط الواقع وبالتالي يحدد الأزمة على مستوى المناهج المستعملة في إشكالية التراث فهي إما:

- التغيير انطلاقا من مفاهيم الماضي.
- التغيير بواسطة الجديد تحت تأثير الموروث.
- تدمج القديم والجديد بشكل توفيقي.

"ولهذا فإن مسألة التراث والتجديد تحتاج إلى حركة جماهيرية شعبية وحزب ثوري يكون هو الأداة المحققة للثقافة الوطنية، وتغير سلوك الجماهير وتغير الأطر النظرية الموروثة طبقا لحاجيات العصر"[1].

ونتيجة لحضور التراث في وجدان الجماهير فإن تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل للواقع، ولما كان التراث القديم مكونا رئيسيا في عقليتنا ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي، ماضي يتحرك ووصف للماضي على أنه حاضر معاش، وكلما أوغل الباحث في القديم وفك رموزه وحل طلاسمه، أمكن رؤية العصر والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة، وفي ضوء رؤية للتراث وتداخله مع الواقع وبالتالي تداخل الماضي والحاضر، ويرى أننا نقاسي في عالمنا لمعاصر من إعطاء الأولوية للكليات النظرية على الكليات العملية[2].

إنه من المستحيل تحقيق حضارة بدون طاقة إنسانية جديدة على المستوى الفكري اتجاه تطورنا من الناحية الاجتماعية والسياسية مع الأخذ بموقف إيديولوجي يحدد الأبعاد الحقيقية للصراع الاجتماعي القائم بين القديم والجديد.

[1]– حسن حنفي: التراث والجديد، المركز العربي للبحث، المرجع السابق، ص 61.

[2] – أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 228.

هناك إشكالية تجاه النزعة التجديدية، فلا زالت القوى المكونة للنهضة الحضارية خاضعة للفكر السلفي، "يرى تيار التجديد أننا لا يمكن أن نقلد القدماء، فقد عاش القدماء عصرهم وأسّسوا علوما، وأقاموا حضارة ووضعوا فلسفة، ومجمل هذا كله (تراث) الذي ورثناه عنهم، وهو تراث مازال يساهم في تشكيل وعينا ويؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي، وإذا كنا لا نستطيع تجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا فإننا لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، وفيه نؤكد على الجوانب الاجتماعية ونحددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، لأن التجديد الذي لا غناء عنه، إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة ومن ثم فليس المطلوب هو الانغلاق على الذات باسم الدين أو التراث أو التغزل الدائم بالدين والتراث، وهذه الرؤية تحنط التراث وتهمشه في حين أن المطلوب هو استيعاب هذا التراث وتجاوزه وتحويله إلى سلاح مادي تقاوم به الجماهير العربية كل محاولات غزوها من الخارج أو إضعافها وتفكيكها وقهرها من الداخل[1].

[1]- أحمد محمد سالم: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 223.

المبحث الثالث: العقل العربي كمشروع عند الجابري

قدم الجابري مجموعة من المحاولات على شكل دراسات تعكس الرغبة في الاستجابة لحاجة ضرورية بالنسبة للمفكر العربي المعاصر والمتمثلة في تشكيل رؤية جديدة تخلصنا من الإشكالات التي وضعتها رؤى ذات مصداقية في زمن قد ولى من التراث ويؤكد ذلك الجابري قائلا: "نحن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا في حاجة إلى رؤى جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة وتتجاوز الدوائر الوهمية، وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل، رؤية يتجدد بها كل من الموقف والمنهج"[1]، هذا من ناحية تحدد الموقف والمنهج أما من ناحية العقل فنجده يقول "أن نفقد العقل جزء أساسي وأولى من كل مشروع للنهضة"[2].

فالعقل هو مجموع المبادئ الصلبة المنظمة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية، والتي تميز بضرورتها وكليتها واستقلالها عن التجربة ثم قابلة المفهوم المادي، الذي يذهب إلى أن العقل صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية لتصبح أفكارا كلية بعد عمليات طويلة من التركيب، بحيث تكون تلك الأفكار في النهاية انعكاس للواقع.

عموما، مفهوم العقل في مشروع الجابري مختلف تمامًا عن هذه المفاهيم السائدة في حقل الفلسفة الكلاسيكية.

لقد تجاوز الجابري كل هذه المفاهيم، واتجه إلى آخر المواقع الفلسفية الغربية المعاصرة (الفرنسية على وجع الخصوص)، ينهل من انتاجها، ويستقي منها مفهومه للعقل.

[1]- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المرجع السابق، ص 268-269.

[2]- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984، ص05.

فقد أحدثت الفلسفة المعاصرة قطيعة معرفية (ابستيمولوجية) مع عقل التنوير، ومع المفاهيم الفلسفية التي كانت سائدة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وصارت تبدع مفاهيمها وفق آخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية المعاصرة.

فمحمد عابد الجابري، من خلال مشروعه (نقد العقل العربي)، يذكر بأنه يعتمد في تحديده لمفهوم العقل، على نظرية "**العقل المكوِّن (بالكسر)، والعقل المكوَّن (بالفتح)**"، وهي نظرية حديثة صاغها الفيلسوف الفرنسي رينيه لالاند في كتابه (العقل والمعايير)، وكان أصله سلسلة محاضرات ألقاه في جامعة السربون عام 1909 تحت عنوان (العقل والمبادئ العقلية)[1] يقول الجابري شارحا لهذه النظرية:

"لنستعن بادي ذي بدء، في تلمس الجواب عن هذه الأسئلة بالتمييز الذي أقامه لالاند بين العقل المكوّن أو الفاعل، والعقل المكوّن أو الفاعل، والعقل المكوّن أو السائد. فالأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ وبعبارة أخرى إنه: الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية. وهي واحدة عند جميع الناس.

أما الثاني **فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا...وهو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة**، وبعبارة أخرى إنه: **منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة**"[2]

كما نجد جورج طرابيشي في كتاب نظرية العقل يتكلم عن نسبة العقل "عندما تتراكم في الأفق التاريخي مؤشرات الحاجة إلى جعل هذا المطلق نسبيا" وحينها "يكون العقل قد دخل في مرحلة

[1]– جورج طرابشي، نظرية العقل (ج1)، دار الساقي، بيروت، ط4،2012، ص12.

[2]– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص15.

أزمة مفتوحة. والحال أن الاستقرار في الأزمة هو بالضبط وظيفة العقل المكوّن (الفاعل). فالعقل المكون هو العقل يراجع ذاته، والعقل عندما ينتقض ضد ذاته. وهذا العقل الذي في أزمة...هو ما يعتمده لالاند باسم (حركية العقل) "[1].

و(حركية العقل) هذه، هي التي يريدها الجابري: "إن هذا العرض الذي قدمنا فيه بصورة مجملة تطور مفهوم العقل...يؤكد تاريخية هذا العقل، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها، الشيء الذي ينزع عنه الصبغة الإطلاقية[2] "فالعقل كوني ومبادئه كلية ضرورية...نعم. ولكن فقط داخل ثقافة معينة أو أنماط ثقافية متشابهة"[3].

إذن: (تاريخية العقل) أو (حركية العقل)... هو ما يحتاجه الجابري بالفعل في مشروعه النقدي، لأنه حينها "يمكن النظر إلى (العقل العربي) بوصفه عقلاً ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما".

❖ الأبعاد الثلاثة المكونة للعقل العربي:

بعد أن استعرضنا مفهوم العقل عند الجابري في المبحث السابق، نتطرق في هذا المبحث إلى أبعاد هذا العقل، فإذا ما أردنا أن نقرأ العقل العربي، في خطاب الجابري، من حيث السلطة التي تحكمت في إنتاجه وإعادة إنتاجه وجدنا بنيته ثلاثية الأبعاد تتكون من **لا شعور معرفي ولا شعور سياسي ولا شعور قيمي**. كل بينة من هذه البنيات الثلاث المشكلة للعقل تتضمن بنيات.

أما **البنية المعرفية** فتتكون من ثلاث أنظمة معرفية: نظام البيان ونظام العرفان ونظام البرهان ولكل نظام من هذه الأنظمة الثلاث قوانين معرفية تضبطه.

---

[1]- جورج طرابيشي: نظرية العقل، المرجع السابق، ص 20.

[2]- محمد الجابري: تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 26.

[3]- المرجع نفسه، ص 16.

أما **البنية السياسية** للعقل العربي فهي بدورها كبنية تتكون من ثلاث مكونات ظلت تحرك في الخفاء تفكير العرب السياسي: وهذه المكونات هي "العقيدة والقبيلة والغنيمة ثلاث بينات سياسية لا شعورية، تتداخل فيما بينها لتشكل اللاشعور السياسي الذي ظل يؤثث المخيال السياسي للعرب.

أما **البيئة الأخلاقية** أو القيمية للعقل العربي فقد ظلت محكومة هي الأخرى بهذا اللاشعور الأخلاقي الذي كرسه مفهوم الواحد أو ما يسميه الجابري "الملك الغضوض"[1]

فبعد تعريف الجابري لكل من العقل المكوّن والعقل المكوّن ويتطرق إلى موضوع العقل العربي الكوّن، بوصفه نظاما يؤسس المعرفة وكيفية إنتاجها داخل الثقافة العربية، و يطرح تساؤلا انطلاقا من تعريف لالاند السابق الذكر حول ماهية الفترة التاريخية العربية المقصودة عند حديثه حول العقل العربي بوصفه "منظومة من القواعد".

من هذا المنطلق يقدم تعريفا أوليا مجردا حول هذا النظام المعرفي (العقل المكوّن)، فيقول: "هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تُعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية.[2]

ويرى في هذا الصدد أنه يمكن التوحيد بين "العقل" و"الثقافة" باعتبار الثقافة هي **ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء**، أي أن العقل العربي هو ما تبقى من ثوابت الثقافة العربي، ومن هذا المنطلق يتساءل الجابري حول ما بقي ثابتا في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم، أو بعبارة أخرى ماذا تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم، ويستعرض جملة من العلماء والشعراء ورجال الدين العرب الذين تعاقبوا في فترات مختلفة وكيف بقوا كعناصر ثابتة لم تتغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية.

[1] - Poctsotottawa .ming.com/Forum/download ?id

[2] – محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص37 .

هذه الأشياء الثابتة تشكل في مجموعها ثوابت هذه الثقافة وتؤسس العقل الذي ينتمي إليه العقل العربي[1].

ومن هنا فالعلاقة بين العقل والثقافة التي ينتمي إليها هي علاقة لاشعورية، فما يبقى من الثقافة إنما يبقى حيا في اللاشعور، وهذه البنية العقلية التي تبقى تساهم لاشعوريا في إعادة إنتاج الثقافة نفسها[2].

وهذا اللاشعور ينقسم إلى عدة أنواع:

أ. اللاشعور المعرفي:

استعارة الجابري هذا المصطلح من عالم النفس جان بياجيه، وإن كان هذا الأخير قد استعمله عند دراسة بنية عقل الفرد الواحد من البشر، فالجابري قد أجاز استعماله بالنسبة لدراسة لثقافات الجماعات والشعوب، فالشخص العارف عند بياجيه لا يعي الكيفية والآليات التي بها يعرف ولا الآليات التي تتحكم في عملية المعرفة لديه، وهذا ما يقصد به باللاشعور لمعرفي: "**مجموع العمليات والنشاطات الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية المعرفة عند الفرد**". وحينما نطبق هذا التعريف على ميدان ابستيمولوجيا الثقافة سيمكن القول أن **اللاشعور المعرفي العربي** هو: "**جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي–أي الفرد البشري والمنتمي للثقافة العربية– إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ**"[3]، فهذا المفهوم يرجع المعرفة إلى مجموعة من المفاهيم والآليات غير المشعور بها فعلا ولكن القابلة للرصد والمقابلة والتحليل بدل

[1]– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 39.

[2]– المرجع نفسه، ص39–40.

[3]– نفسه، ص 40–41.

إرجاعها إلى "ذهنيات" وعقليات وغيرها من المفاهيم القاحلة المضللة[1]. ومن هنا يمكننا الربط بين الزمن الثقافي وزمن اللاشعور.

ب- اللاشعور السياسي:

انطلاقا من قدم "الكيفية التي حضرت فيها القبيلة والغنيمة والعقيدة كمحددات أساسية للعقل السياسي العربي لمجموعة من التصورات ذات المرجعية المحددة مع الدعوة المحمدية في مكة ونشأة الدولة في المدينة مرورا بمرحلة الردة وصولا إلى الفتنة الكبرى لخصها الجابري في قوله "أحادي سياسية لا يمكن أن تكون صحيحة لتناقضها بعضها مع بعض من جهة ولتعارضها مع الخُلقية الإسلامية من جهة أخرى"[2].

من جهة أخرى بيّن الجابري كيف أن العقل السياسي العربي بعد الفتنة الكبرى قد تجلى في دولة "**المُلك**" التي أسسها معاوية "المؤسس الأول لـ "الملك" في الإسلام[3]، دولة جديدة في الإسلام تقوم على منطق "القبيلة" الخلافة فيها ليست للعرب كلهم بل لقريش فقط، وليست لقريش كلهم بل لبني عبد مناف وحدهم، وليست لبني مناف بل لبني أمية خاصة" ولو سألنا بنو أمية وليس بنو هاشم لأجاب بما أجاب به الاشتر وجماعته يومم سيرهم إلى عثمان وهو عامل على الشام لقد قال لهم يومئذ : "إنما طلب رسول الله 5ص- للأهمال أهل الجزاء من المسلمين والغتباء ولم يطلب أهل الاجتهاد والجهل بها والضعف عنها"[4]

[1]- محمد عابد الجابري: تكوين العقل، المرجع السابق، ص 41.

[2]- الجابري: العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، المغرب/ بيروت، ط2، 1988، ص 136.

[3]- المرجع نفسه، ص 231.

[4]- نفسه، ص 252.

جـ- اللاشعور القيمي أو الأخلاقي:

يشكل كتاب "العقل الأخلاقي العربي" **الجزء الرابع والأخير من رباعية الجابري في نقد العقل العربي"** انشغل في البحث في إشكاليات الثقافة العربية ودور المثقفين العرب والمشروع النهضوي العربي، وذلك دون أن يلهيه هذا عن خوض مغامرته الكبرى في حقل "العقل الأخلاقي العربي" الذي جمع في جوفه وساحاته موروثًا من القيم والأخلاق ينتمي إلى خمس ثقافات رفدت الثقافة العربية منها وساهمت في تكوين العقل الأخلاقي العربي، يجيب الجابري.

أولا- الموروث الفارسي: أو أخلاق الطاعة.

ثانيا-الموروث اليوناني: أخلاق السعادة.

ثالثا- الموروث الصوفي: أخلاق الفناء.

رابعا: الموروث العربي الخاص: أخلاق المروءة.

خامسا- الموروث الإسلامي وأخلاق الدين.

يؤكد الجابري في مقدمته على الفقر النظري الذي لازم المكتبة العربية فيما يتعلق بالأخلاق، فالمكتبة العربية خالية من أية محاولة جادة وشاملة ، تحليلية ونقدية، لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، بل إنها تخلو من مؤلفات في (تاريخ الفكر الأخلاقي العربي)، لذلك فقد جاء عمله ليسد ثغرة وليعزز ومن منظور بنيوي رؤية تقوم على مبدأين اثنين:

* **الأول:** إن ما ندعوه بالعقل الأخلاقي العربي هو عقل الجماعة وليس عقل الأفراد "عقل الجماعة كنظام يوجه سلوك الجماعة الفكري والروحي والعقلي".

* **الثاني**: التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك بوصفه موجها لسلوك الجماعة بالدرجة الأولى. أي بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل السياسة، السياسة بمعنى تدبير الجماعة، سواء كانت هذه الجماعة دولة، أو كانت حركة معارضة للدولة، أو كانت جماعة دينية أو صوفية...إلخ ويضيف الجابري: "إن رؤيتنا لموضوعنا ستكون أكثر اقترابا من الرؤية القديمة للأخلاق والسياسة منها للرؤية الحديثة التي تميز بالفصل بينهما، ستكون أكثر قربًا من مفكرينا الذين تناولوا في تراثنا مسألة الأخلاق والسياسة والقيم، وربما أكثر بعدًا من المفكرين والفلاسفة في العصر الحديث، وفي مقدمتهم ميكيافلي"[1]، وفي هذا السياق لا يمارس الجابري البحث الأنثروبولوجي ولا السيوسيولوجي ولا السيكولوجي، وإنما يقوم بنوع من التحليل التاريخي النقدي، ولذلك فهو يتحرك على مستوى الثقافة العاملة ليقوم بمهمتين اثنتين الأولى القيام بكتابة تاريخ للفكر الأخلاقي في الثقافة العربية. ومن جهة أخرى تدشين القول في نقد هذا الفكر بوصفه يحمل ويروج لنوع من القيم السلبية مازال الكثير منها يؤثر في السلوك ويوجه الرؤى في حياتنا المعاصرة. [2]

***العقل العربي والقواعد الابستمولوجية المنتجة للمعرفة:**

صنف الجابري العلوم العربية المشكلة للثقافة الإسلامية قديما على أساس البنية الداخلية للمعرفة العربية المتكونة من المفاهيم والمنهاج والتصورات والرؤى الناتجة للعلوم المختلفة فصنفها:

1- علوم البيان

2 – علوم العرفان

3- علوم البرهان

[1]- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001، ص58.

[2]- المرجع نفسه، ص 428.

فنجد علم اللغة أول ما أنشأه العربي، ابن ثم جمع مفردات اللغة العربية مع وضع قواعد لتراكيبها وإيجاد علامات لرفع اللبس عن كتابتها مع تطبيق منهجية علمية لضبط ألفاظها واشتقاقاتها.

"إنه الانتقال باللغة العربية من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم"[1]

لقد عمل الجابري على الفصل المنهجي بين محتوى الفكر البرهاني وأدوات الإنتاج النظري في هذا الفكر وقام بعملية النقد الابستمولوجي للعقل العربي البرهاني للكشف عن أدوات الإنتاج النظري في المعارف العربية البرهانية من مفاهيم وإشكالية ومفاهيم وتصورات ورؤى.

هذه الدراسة الدالة على عمق معرفته بالقواعد التي انتجت هذه المعارف، كما أثبتت هذه الدراسة أصالة الثقافة وإن تأثرت بفلسفة اليونان وغيرهم إلا أنها لم تكن صورة طبق الأصل لها عكس ما تداوله بعض المستشرقين على أن الفلسفة العربية هي فلسفة يونانية.

فقراءته للتراث البرهاني قراءة جديدة مغايرة فقد تطرق إلى مشروع ابن رشد على أساس الفصل بين مباحث الفلسفة ومباحث الدين في الموضوع وربما، المنهج واتفاقهما في الهدف.

كما أن قراءة الجابري لفكر ابن خلدون ومشروعه السياسي والاجتماعي كانت ابستمولوجية من حيث تحديد موضوعات العلوم وتصنيفها ونقدها.

إن القراءة الابستمولوجية للتراث العربي الإسلامي أبرز الجابري من خلالها الأسس المعرفية التي انتج بها العقل هذا التراث سواء البياني منه، أو العرفاني أو البرهاني. فهي محاولة لتقديم القطيعة بين النظم المعرفية الثلاث من جهة وإلى كيفية توظيفها إلى جانب توظيف قواعد تأسيس النظام المعرفي البرهاني في حل بعض قضايا الفكر العربي المعاصر من جهة أخرى وأقر بوجود قطيعة ابستمولوجية بين الفلسفة بالمشرق والأخرى بالمغرب والأندلس.

[1]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 80.

مارس الجابري التحليل والنقد للتراث موظفا مفهوم الابستمولوجسة، فأبرز قواعد التفكير العربي النظري والعوائق المانعة للعقل العربي من التقدم. إذن القطيعة الابستمولوجية في هذا التراث. هي ممارسة تحليلية نقدية للتراث قدمها الجابري مع توظيف منهجي ابستمولوجي لمحاولة تحديد العقل العربي المعاصر.

تبقى بذلك الأزمة على مستوى أدواته التفكير لا على مستوى الأفكار فالآليات والأدوات يقين هي منذ زمن طويل، فلماذا لم نجد هذه الأدوات والآليات أو القواعد؟

– اكتساح الطرف الصوفية في الثقافة العربية المعاصرة ما جعلها غير قادرة على تقديم مشروع نهضوي علمي جديد عكس المجتمعات الغربية التي أوجدت القطيعة ما هو مفتقد لدى طريقة التفكير المسيرة للعقل العربي منذ عصر التدوين.

أكد الجابري أن تجديد العقل العربي الإسلامي لا يتم إلا بإحداث قطيعة ابستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر."[1]

فالقطيعة كما حددها الجابري تكون مع القواعد الذاتية لا العقلانية وذلك لا يتحقق إلا بالتوظيف العقلاني مع النقد التاريخي والواقعية، فكيف يتم ذلك؟

1- مجال الشريعة:

وضع قطيعة ابستمولوجية على منهجية قياس الفرع على الأصل (القياس الفقهي) لأنه قياس تمييز بالتقليد وبالجمود والمحدودية يعطي معرفة ظنية. لا يقينية بما أنه اجتهاد الفقيه في استنباط العلة، ومن هنا أوجب الجابري على المجتهدين اليوم قطع الصلة مع القواعد الشرعية الثابتة مع تجنب اعتماد

[1]– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المرجع السابق، ص 19.

التقليد والاحترام لمثل هذه القواعد ولأن يصنعوا قواعد شرعية أثرى من النصوص الدينية أولا مع مراعاة الثغرات الاقتصادية والاجتماعية الحاصلة فنجده يقول:

"نحن عندما نطرح هنا هذه المسألة في إطار الدعوة إلى إعادة الأصول وتأصيلها إنما نريد أن يتجه تفكير المجتهدين الراغبين في التجديد حقا والشاعرين بضرورته فعلا إلى القواعد الأصولية نفسها إلى إعادة بنائها بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التطور الحاصل سواء على صعيد المناهج. وطرق التفكير والاستدلال أو على صعيد الحياة الاجتماعية والمعاملات الجارية فيها والتي تفرض مستجدات العصر، ضروراته وحاجاته"[1].

كما نجده يقدم اقتراحا قائلا: "لحل بعض المشكلات الفقهية قيام المجتهدين بمهمة إعادة بناء علم الشريعة (الفقه) على المعقولية، المصلحة العامة بتوظيف المناهج والمفاهيم المعاصرة وهي اليوم مناهج ومفاهيم علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة التي أفرزها تطور المعرفة وتطور المجتمع معا توظيف علميا"[2]

2 مجال الفكر:

توظف في هذا المجال مفاهيم كثيرة دالة على الحداثة فنجد مثلا: إشكالية الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة العلاقة بين الإسلام والحداثة (الديمقراطية أو الليبرالية أو الاشتراكية) فنجدها مثلا عند ابن رشد عطية الفكر والدين، أين وظف المنهج في معالجة هذه الإشكالية هو الفصل المنهجي بين مباحث الدين ومباحث الفلسفة والرؤية المتكاملة المتمثلة في انعدام التعارض بين ما يقره العقل والشرع.

[1]– محمد عابد الجابري: "الأحكام والدوران"، مجلة اليوم السابع (الإثنين 25 كانون الأول/ديسمبر 1989)، ص 46.

[2]– محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1992، ص 52.

"فهذا لنوع من الطرح هو وحده الطرح الصحيح في طرح الأسئلة الفلسفية، ذلك أن ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة، إذ الإسلام والحداثة يجب أن تتم داخل الشرع نفسه، لابد من طرح قضايا الحداثة من حكم الشرع الإسلامي: حكم الوجوب، المنع، المندوب، المكروه ولمباح، مثل الاعتراف بضرورة الديمقراطية فهي أقرب وأجدر لتحقيق المصلحة العامة، ذلك أن الشرع مع النتجاب والمراقبة لأنهما أقرب إلى الشورى من أي شيء آخر"[1].

من أجل بناء عصر تدوين لابد من قطع الصلة مع قواعد التفكير العربي الممتد إلى يومنا هذا. لابد من قطيعة ابستمولوجية مع كل ما هو قديم من قواعد وآليات للتفكير البديل من قواعد مع مستلزمات ومتطلبات الواقع المعاش.

فالحقيقة إذن هي حقيقة الخطاب، الحقيقة اللامفصولة عن كل أصل كما يقول ميشال فوكو: "لا ينبغي إحالة الخطاب إلى الحضور البعيد للأصل بل ينبغي تناوله كخطاب لا أصل له"[2].

محاولة فوكو للحفر في بداهات العقل الغربي أكبر محاولة جذرية وشمولية في كشفها على آليات الإقصاء والعزل التي أثبتت على أساسها العقلانية الغربية وتمركزها حول ذاتها تمركزا عقليا ولغويا وأحيانا عرقيا/ إثنيا.

إذن هي محاولة من الداخل رهبته للثقافة الغربية.

فتجاوز القراءة التراثية بالقراءة النقدية يفرض علينا نظرة كلية باعتباره خطابا ثقافيا للهوية يجسد مشروعا حضاريا في شكل أنظمة معرفية وسواء كان موضوع النقد هو "العقل العربي" أو "العقل الغربي" فإن النقد يجب أن يكشف عن نظام الخطاب فيه بواسطة الكشف عن تلك الحقائق

[1]– محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، ديسمبر 1992،ص 172.

[2]– ميشال فوكو: حفريات المعرفة، (ترجمة سالم يقوت، المركز العربي الثقافي، بيروت، 1986، ص 25.

المتمثلة في القطائع والانكسارات حتى يحطم أسطورة التواصل التاريخي أو الأصل المتعالى المقدس التي تقوم عليه كل مركزية.

من هنا يقول "فوكو" في "أركيولوجيا المعرفة": "وعلى النحو لا يبقى الخطاب كما اعتقد الموقف التغييري كنزا مليئا لا ينفذ بل أنه سيغدو ثورة متناهية ومهددة ومرغوبة ومفيدة لها قوانين ظهورها وأيضا شروط تملكها واستثمارها ثورة تطرح وبالتالي ما أن تظهر للوجود، مسألة السلطة ثورة هي بطبيعتها موضوع صراع، صراع سياسي"[1]

*** القطيعة هي بنية العقل السياسي العربي:**

تدل هذه الكلمات على واحد من أهم الكتب التي قدمها الجابري كإحدى المحاولات لخرق الطابوهات العربية والمتجسدة في أهم الممارسات السياسية إذ تطرق في هذا الكتاب "العقل السياسي العربي" إلى الاستبداد السياسي في العالم العربي قديما ومعاصرا. فحاول بذلك التعرف على الأساسيات والمحددات المكونة لهذا العقل السياسي غير مسيرته التكونية منذ بداية الدعوة إلى اليوم.

عرض الجابري في المدخل العام للكتاب جملة من المفاهيم التي رآها ضرورية لتأطير رؤيته للعقل السياسي في الثقافة العربية الإسلامية ماضيا وحاضرا كمفهوم "**اللاشعور السياسي**" الذي يحكم الظاهرة السياسية من الداخل تفكيرا وممارسة أما عن المرجعية العامة (العقل السياسي) والتي تقوم له مقام النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظري، الفلسفي الكلامي الفقهي والتي تؤطر اللاشعور السياسي نفسه" [2] و"**المخيال الاجتماعي**" ان مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر و البطولات و أنواع المعاناة للصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرة

[1]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، المرجع السابق، ص 15.

[2]- محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي، المرجع السابق، ص14.

وامرئ القيس...و جمال عبد الناصر...اضافة الى رموز الحاضر و"المارد العربي" و"الغد المنشود"[1] وهي في نظره مفاهيم إجرائية ضرورية لملامسة الجانب النفسي/ الاجتماعي في الظاهرة السياسية. كما شرح الدكتور مفهوم "**المجال السياسي**" الذي تشكّل في أوربا الرأسمالية كمجال خاص ينقسم إلى **بنيتين** واضحتين، **تحتية** تشكل الصناعة عمودها الفقري، و**فوقية** قوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها، على عكس "المجال السياسي" للمجتمعات ما قبل الرأسمالية التي ليس فيها تمايز واضح بين البنيتين ... بل الغالب فيها هو تداخل عناصرهما بصورة تجعل برمته عبارة عن بنية كلية واحدة"[2].

هذا الفرق بين المجال السياسي في أوربا الرأسمالية وبين المجال السياسي في واقعنا العربي الإسلامي هو الذي جعل الجابري يتعرض على عملية نقل وإسقاط المفاهيم والنظريات التي استُخلصت من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي كما هي لتطبق على مجتمعاتنا العربية الإسلامية التي تختلف في تركيبتها ودرجة تطورها عن المجتمع الرأسمالي، واعتبر أن التحرر "من سلطة مقولات الإديولوجيات والعلوم الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية المتطورة...هي الخطوة الأولى الضرورية التي بدونها لن نتمكن من رؤية واقعنا كما هو، واقعنا في الماضي وواقعنا في الحاضر. [3]

دعا الجابري إلى ضرورة تجاوز المنطق الدغمائي الذي يقوم في جوهره على تقديم "مفتاح يفتح جميع الأبواب"[4] ويتعامل مع الماضي إما تعاملا "بوليسيا "يستنطق الماضي بقوة القلوب الجاهزة ليعطي" ما تقرره النظرية سلفا"5 أو تعاملا "لصوصيا" يقتطف من الماضي "على عجل ما يروي ظمأنا لفترة ثم نعود لنقتطف ثانية وثالثة لنفس الغرض"[6].

---

[1]- محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي، المرجع السابق، ص15-16

[2]- المرجع نفسه، ص20.

[3]- نفسه، ص 34.

[4]- نفسه، ص48.

[5]- نفسه، ص48.

[6]- نفسه، ص48.

ولتناول التجربة العربية الإسلامية "تناولا علميا يرتقي في عمقه وشموله إلى المستوى الذي يجعله يعبر فعلا عن خصوصية هذه التجربة"[1] وقراءة تاريخها السياسي قراءة هادئة وموضوعية يفتح الجابري لهذه القراءة ثلاثة مفاتيح أساسية هي:

- **القبيلة:** بكل ما تعنيه من قرابات "ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين به "الأنا" و"الآخر" في ميدان الحكم والسياسة"[2] شعاره "أنا وابن عمي على الغريب. أما القبيلة بهذا المعنى وعلى هذا المستوى علن يظهر لها أثر واضح في مرحلة لاحقة، مرحلة احتدام الصراع داخل الدولة التي أقامتها الدعوة المحمدية.[3]

- **الغنيمة:** بكل ما تعنيه من أدوار يقوم بها "العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائما أساسا –وليس بصورة مطلقة– على الخروج والريع"[4] ويتلخص في معنى "الملك بالجُند والجند بالمال"[5] "واهميتها ليست فيما تحدده من مبالغ اذ يجوز ان تكون الارقام غير دقيقة و لكن اهميتها تكمن في كونها تقدم لنا عناصر للمقارنة الشيء الذي يمكننا من التعرف علي مدى التطور الذي حصل"[6].

- **العقيدة:** جُملة الرموز المخيالية التي تُؤسس لاعتقاد والإيمان وتكون قادرة على تأطير وتحريك الأفراد والجماعات سواء كانت "على شكل دين موحى به أو على صورة إيديولوجية يُشيّد العقل صرحها"[7].

---

[1]– محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي، المرجع السابق، ص45.

[2]– المرجع نفسه، ص48.

[3]– نفسه، ص79.

[4]– نفسه، ص 49.

[5]– نفسه، ص165.

[6]– نفسه، ص173

صرحها"[1]. "ومن الوثنية إلى التوحيد، من التنزيل إلى التأويل" من دولة الركون إلى دولة الفتح...فكل شيء طان مفتوحا"[2].

- "الذي يحكم الظاهرة السياسية من الداخل تفكيرا وممارسة أما عن المرجعية العامة "العقل السياس" والتي تقوم له مقام النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظر"[3].

- "إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرئ القيس...وجمال عبد الناصر...إضافة إلى رموز الحاضر و"المارد العربي" والغد المنشود.

- وأهميتها ليست فيما تحدد من مبالغ إذ يجوز أن تكون الأرقام غير دقيقة ولكن أهميتها تكمن في كونها تقدم لنا عناصر للمقارنة، الشيء الذي يمكننا من التعرف على مدى التطور الذي حصل.

[1]- نفسه، ص50.

[2]- محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي، المرجع السابق، ص 228.

[3]- المرجع نفسه، ص14

"إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة (ما بعد الموت) وأن الحضارة اليونانية هي حضارة (العقل) أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النص"[1].

من هنا نقول أن النص القرآني هو القاعدة الرئيسية لهذا التراث الإسلامي على أساس الفهم المقدم لهذا النص وتوظيفه باستعمال طرق محددة لمواقف ظلت متعارضة مع مواقف أخرى.

هذه العلاقة بين التراث والدين فسرها رفعت سلام قائلا:

"يرتبط التراث بالدين برباط شامل محكم أحادي الاتجاه يتحول خلاله النص الديني إلى مصدر التراث بلا لبس أو إبهام استنادا على رؤية الدين كمركز شامل للحياة. ويصبح الفكر العربي فيما بعد الإسلام بذلك إنتاجا ذا مصدر وطبيعة دينيين"[2].

ونحن نتكلم عن التراث لابد من التكلم عن الدين فمحاولة تجريد التراث من الدين يذهب من قيمته الحقيقية.

"هذه العلاقات الدينية تضفي على التراث ثوبا من القداسة بسيطا معقدا في الآن نفسه. ومما لا شك فيه أن القداسة الدينية للنص القرآني تضفي أحيانا على الشروح والأعمال الإنسانية الدائرة حوله هذا النص الإلهي فيكون لها من التقديس مثل ماله وهذا ما نراه في الإجلال الكامل لأعمال ابن حنبل وابن تيمية والشافعي...إلخ من الأسماء التي لها دور كبير في تشكيل التراث الديني. إلا أن هذا لا يمنع من القول أن أعمالهم مجرد اجتهادات إنسانية، وقد يكون السبب في إضفاء البعض طابع القداسة على الأعمال الإنسانية الدائرة حول النص القرآني هو أن (المعارك اللغوية والفقهية والنقدية والفلسفية تمحورت كلها حول النص إما باعتباره الملهم الأول لتدعيم فكرة أو دحض أخرى وإما

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ... دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1،1983،ص11.

[2] – رفعت سلام، بحث عن التراث العربي نظرة نقدية منهجية، الهيئة المصرية للكتاب، ط1، 1990،ص108.

تدعيما لهذا النص نفسه عبر الأخذ من الفلسفة أو المنطق أو اللغة فالنص كان دائما دائرة جذب ومقياسا للحكم وأداة للتثبيت أو أداة للانطلاق".[1]

نظرا لقيمة النص القرآني في التراث الإسلامي، اقترحنا قراءة لكتابين هامين حول القرآن الكريم، محاولة منا للاطلاع على أهم البناءات التحليلية داخل كل كتاب لإثبات قوة النص في البناء التراثي للفكر العربي الإسلامي.

[1] – أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 41 . 42.

المبحث الأول: تفسير الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي:

كتاب الظاهرة القرآنية لمالك هو كتاب مثير وغير عادي في آن معًا، وهدفَ من هذه الدراسة إلى بيان انفصال الظاهرة القرآنية عن الظاهرة النبوية، إنه كتاب "الظاهرة القرآنية" للأستاذ مالك بن نبي، فما هي خصوصيات هذا لكتاب؟ وماذا عن مضمونه؟

لعلّ أهم ما يبين قيمة هذا الكتاب وأهميته، ما ذكره الأستاذ محمود شاكر في مقدمته تقديمه لهذا الكتاب، حيث قال رحمة الله: "فليس عدلاً أن أقدم كتابًا، وهو يقدم نفسه إلى قارئه... وإنه لعسير أن أقدم كتابًا هو نهج مستقل أحسبه لم يسبقه كتاب مثله من قبل، وهو منهج متكامل يفسره تطبيق أصوله كما يفسره حرص قارئه على تأمل مناحيه"[1]

مقدمة:

فهذه ورقات عرض لقراءة حو كتاب (الظاهرة القرآنية) لمحاولة الإلمام بفصوله وبعض أفكاره، دون التقيد بعنوان معيّن أو أسلوب ونمط مقيّد، وقد كان عنوان الكتاب يدور في حقل (علم الاجتماع الإسلامي)، وبداية نقول:

1- خصوصيات الكتاب:

- العنوان: الظاهرة القرآنية.
- المؤلف: مالك بن نبي.
- دار النشر: دار الفكر.
- مكان النشر: سورية- دمشق.

[1]- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، دار الفكر، دمشق، ط9، 2009، ص 17.

- رقم الطبعة: 09.
- سنة الطبع: 1430 هـ. 2009م.
- عدد الصفحات 328 بالفهارس (325) بدون فهارس.

تقديم الكتاب (نوع الدراسة):

فهذا كتاب "الظاهرة القرآنية" للمفكر الكبير مالك بن نبي –رحمه الله تعالى– كان أصله باللغة الفرنسية ثم ترجمة عبد الصبور شاهين، وقدّم له الدكتور الشيخ محمد عبد الله –أستاذ بالأزهر الشريف– (ص: 9 وما بعدها) والعلاّمة الأديب محمود محمد شاكر (ص: 17 وما بعدها)، وهو كتاب ضمن سلسة دراسات مالك بن نبي المرسومة بـ (مشكلات الحضارة)، وقد أشرفت على طبعها ندوة مالك بن نبي بدار لفكر للطباعة والنشر تحت إشراف الأستاذ/عمر مسقاوي بلبنان الوصيّ على كتب مالك بن نبي المادية والمعنوية (ص: 5)، ويمكن تقسيم إلى مدخل لدراسة لظاهرة القرآنية، ثم ثلاث فصول رئيسية يندرج تحت كل فصل موضوعات ومباحث تخدم الفصل.

وستحاول –إن شاء الله– في هذه البطاقة البحثية –المتواضعة– بعد القراءة والتصحف لفصول الكتاب من إعطاء تحليل عام على أهم الأفكار الأساسية ثم نختتمها بالفكرة العامة كخلاصة لأهم مضامين الكتاب.

جاء تقديم الشيخ محمود شاكر لهذا لكتاب ليضفي على الكتاب قيمة فوق قيمته الحقيقة، وقد انصب تقديم الشيخ شاكر على قضيتين أساسيتين:

الأولى: قضية الشعر الجاهلي التي أثارها طه حسين، والتي تركت في العقل الحديث أثرًا لا يمحى إلا بعد جهد جهيد. وقد بين الشيخ باختصار القول الفصل في هذه القضية، حيث قال:" وقد ذكر مالك بن نبي في (مدخل الدراسة) تلك القضية الغريبة التي عرفت بقضية (الشعر الجاهلي)

والتي آثارها لمستشرق (مرجليوت) في بعض مجالات المستشرقين، ثم تولى كبرها (طه حسين) في كتابه (في الشعر الجاهلي) يوم كان أستاذا للأدب لعربي بالجامعة المصرية[1].

والثانية: حقيقة الإعجاز القرآني، حيث قرر الشيخ شاكر أن معرفة (إعجاز القرآن) أمر لا غنى عنه لمسلم ولا لدارس، فالقرآن المعجز هو البرهان القاطع على صحة النبوة، أما صحة النبوة فليست برهانًا على إعجاز القرآن"[2].

والشيء المهم الذي يقرّره الشيخ شاكر بهذا الصدد أن وجه الإعجاز القرآني إنما كان من جهة أن القرآن طلب من العرب –الذين نزل بلغتهم القرآن– أن يستبينوا في نظمه وبيانه انفكاكه من نظم البشر وبيانهم، من وجه يحسم القضاء بأنه كلام رب العالمين.

التحليل العام لفكرة الكتاب:

الأفكار الأساسية للكتاب:

الفكرة الأولى ضمن (مدخل لدراسة الظاهرة القرآنية): بدأ المؤلف كتابه بمدخل إلى دراسة الظاهرة القرآنية:

بين فيه أن الكتاب قد أعيد تأليف أصوله التي أحرقت لظروف خاصة، ومع قناعته بأنه لا يكفي لعلاج فكرته الأولى عن المشكلة القرآنية لعدم توفر الوقت الكافي، والمراجع لمهمة التي استعان بها في تأليفه الأول، إلا أن شعوره بقيمة الفكرة التي ساقته إلى هذه الدراسة، وإيمانه بضرورة بذل ما يستطيع في سبيل تحقيقها، جعلته يبادر إلى جمع العناصر التي بقيت من الأصل مكتوبة في قصاصات مع استدعاء ما تبقى في ذاكرته من أفكار، لينقذ بها ما تبقى من جوهر الموضوع، "فإن الموضوع

[1]– مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 17.

[2]– المرجع نفسه، ص 17.

يتطلب عملا شاقا طويل الأنفاس، ومراجعة ذات أهمية قصوى لم يكن بوسعنا الحصول عليها في محاولتنا الثانية غير أننا لازلنا نشعر بقيمة لفكر التي ساقتنا إلى هذه الدراسة"[1]. ثم عرج على جوهر الموضوع وهو **تحقيق منهج تحليلي في دراسة الظاهرة القرآن الكريم**.

- كما أن الهدف الذي يسعى لتحقيقه من هذه الدراسة مزدوج.

الهدف الأول/ التأمل الناضج لهذا الدين.

الهدف الثاني: اقتراح إصلاح مناسب للمنهج القديم في تفسير القرآن الكريم.

- أما الأسباب التي دعته إلى هذه الدراسة فهي اثنان:

1- الأسباب التاريخية:

ويعني بها ما يمر به العالم الإسلامي من مرحلة خطيرة، تتمثل في تلقيه لأفكاره، وثقافته عن الثقافة الغربية، بل وصل الأمر إلى تلقي عناصر ثقافة تتصل بمعتقداته الدينية، وأكبر دليل على ذلك تأثير دراسات المستشرقين على الفكر الديني لدى الشباب الجامعي، مع عدم إدراكهم للهوى السياسي والديني لأولئك، ومثل لذلك: بالفرض الذي وضعه المستشرق البريطاني "مرجليوت" عن الشعر الجاهلي ونشره عام 1925م ثم تلقفه "طه حسين" عام 1926م ونشره في كتابه المشهور "في الشعر الجاهلي" في تبعية مقيتة أثارت ضجة كبيرة حول أهدافها وغاياتها.

"ولكن لهذه الأزمة العامة مظهرا يهمّ موضوع دراستنا هذه وأعني به تأثير دراسات المستشرقين على الفكر الديني لدى شبابنا الجامعي، الشباب الذي يتجه إلى المصادر الغربية حتى فيما يخص

[1] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 53.

معارفه الإسلامية الشخصية، سواء كان هذا الاتجاه ناشئا عن افتقار مكتباتنا أم مجرد التجانس والقرابة العقلية"[1].

2- أسباب عائدة إلى المنهج المتبع في هذه الرسالة:

فالقرآن نزل على العرب، وكانت هويتهم في لغتهم، " وإنما كان العربي يتفنّن في استخدام لغته، فينحت منها صورا بيانية لا تقلّ جمالا عمّا كان ينحته (فيدياس) في المرمر"[2]، وقد استطاع بقوة إعجازه أن ينفذ إلى الأرواح من هذا السبيل، لما لهم من ذوق بياني رفيع، ثم تغيرت الظروف، وفاض طوفان العلوم في أواخر العهد الأموي ثم العباسي، فصار إدراك جانب الإعجاز عن طريق التذوق العلمي أكثر من أن يكون عن طريق التذوق الفطري، ومع ذلك بقي له أثره ومفعوله.

ثم جاءت العصور المتأخرة وتأخر معها ركب المسلمين العلمي، حتى أصبحوا لا يدركون إعجاز القرآن من الناحية العلمية، خصوصا أولئك الذين تثقفوا ثقافة أجنبية، فكان لابد من إيجاد موضع جديد يصل من خلاله إعجازه إلى الناس اليوم، "وهنا تواجهنا مشكلة (الإعجاز) في صورتها الجديدة بالنسبة لهذا المسلم أعني بالنسبة لأغلبية المسلمين المثقفين ثقافة أجنبية، بل ربما بالنسبة لذوي الثقافة التقليدية ... فلابد من إعادة النظر في القضية في نطاق الظروف الجديدة التي يمر بها المسلم اليوم، مع الضرورات التي يواجهها في مجال العقيدة والروح"[3]. ويرى مالك بن نبي أن مفتاح حلّ هذه المعضلة يكمن في قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾[4]، لما تحمله من إشارة خفية إلى أن تكرار الشيء في ظروف معينة يدلّ على صحته، مما يدعم حقيقة وصف بالظاهرة لتي عرّفها

[1] مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 55.

[2] المرجع نفسه، ص 61.

[3]- نفسه، ص 63.

[4] - سورة الاحقاف، الآية 09.

مالك بأنها: "**الحدث الذي يتكرر في الظروف نفسها، مع النتائج نفسها**". كما تحمل الآية في مدلولها ربطا واضحا بين الرسل والرسالات خلال العصور.

والنتيجة التي يخلص إليها مالك بن نبي من هذا كله أنه يجب أن يكون إعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور، مما يضطر المسلم اليوم إلى أن يتناولها في صورة أخرى وبوسائل جديدة تتناسب مع قدراته والصورة التي تناسبه اليوم هي: (**أن يتناول الآية من جهة تركيبها النفسي والموضوعي أكثر مما يتناولها من ناحية بنائها اللفظي وأسلوبها البلاغي**) "لأن القضية تتعلق هنا بالتركيب النفسي الذي عليه الإنسان، من جهة أنه إنسان يدرك الأشياء بعقله مع ما في عقله من عجز عن إدراك حقيقة الدين مباشرة إن لم يكن هنا حجة خاصة تستند تلك لحقيقة لدى عقله في صورة إعجاز"[1].

– **الفكرة الثانية ضمن مدخل لدراسة الظاهرة القرآنية**): ثم تكلم مالك بن نبي عن الظاهرة الدينية، وسلك فيها بل وفي الكتاب كله المنهج الديكارتي، الذي يتبنى العقل فقط لتقديم الأشياء.

وقدّم من خلال هذا الفصل دراسة تقوم على الموازنة بني مذهبين فلسفيين: أحدهما مادي والثاني غيبي، "والهدف من هذا الفصل هو الموازنة بين هذين المذهبين الفلسفيين: ذلك الذي يعد الضمير الديني للإنسان ظاهرة أصلية في طبيعته، ظاهرة معترف بها بوصفها عاملا أساسيا في كل حضارة والآخر الذي يعد الدين مجرد عارض تاريخي للثقافة الإنسانية"[2].

وعقيدتين مختلفتين تماما: عقيدة المادة وأخرى ترجع كل شيء إلى الله تعالى. انتهى فيه وببراعة متناهية إلى إثبات فساد المنهج الأول واختلاله واضطرابه، وصلاحية المنهج الثاني وسموه.

[1]– مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص66.

[2]– المرجع نفسه، ص 71.

وهو من خلال هذا الطرح يريد أن يصل باللاديني الملحد إلى إثبات وجود الله تعالى، وأنه الإله الواحد الذي خلق الكون، وجعل له ما يصلحه في دينه ودنياه وآخرته، ومن ثم إثبات أن القرآن الكريم هو كلامه، وهو مصدر الهداية لهذه البشرية.

الفكرة الثالثة (مدخل لدراسة الظاهرة القرآنية): ثم تكلم عن الحركة النبوية، ويريد من ذلك إثبات سلامة نقل هذه المعجزة، ووصولها إلينا على يد أمين صادق، ومن خلال واسطة أدّت ما أُمرت به على شكل كامل. وقد طرح مالك بن نبي في هذا الفصل مبدأ النبوة، ثم فرق بين حاملها وبين أدعياءها، وجلى حقيقة النبي وصورة الكاهن، "والواقع أن تتابع ديانات التوحيد دليل يمكن فحصه دائما من الناحية الاعتقادية فحصا يقوم على أساس النقد ويتمثل هذا التتابع في ظهور النبوة وجميع المظاهر الأدبية والروحية التي تصحبها...وخصوصية هذا الوحي ومضمونه هما الإمارتان المميزتان المثبتتان لرسالة النبي هذا إلى أنها هي السمة المميزة للنبوة وهي الحقيقة الجوهرية في مذهب التوحيد وبرهانه الواقعي"[1].

الفكرة الرابعة ضمن (مدخل لدراسة الظاهرة القرآنية: ثم تناول المؤلف النبي أرمياء باعتباره أنصع مثال يمكن استخلاصه من الحركة النبوية الإسرائلية، وللضمانات التاريخية التي تخول كتابه وتاريخه الشخصي قيمة الحقيقة الموضوعية، ومن خلاله تحدث الكاتب عن الظاهرة النفسية عنده، وما تتميز به من صفات حددت بطريقة موضوعية، مبدأ النبوة. ليخرج بالحقيقة التالية: "وهي وضع الظاهرة خارج الذات ومستقلة عنها استقلال المغناطيس عن الإبرة، "لقد قدم لنا (أرمياء) على الظاهرة النبوية شهادة من أقيم الشهادات وأصرحها. فقد أور تفصيلاً وصفيا ذا أهمية قصوى لسلوكه الخاص حيال الظاهرة وأشركنا في تأملاته المرة أحيانا، تلك التأملات التي توحي بها إليه حالته. فقال: "لقد صرت

[1]– مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 86.

محور سخرية طيلة النهار فالجميع يهزؤون بي لأني كلما تكلمت وجدتني مخطئ لأن أصرخ ...ولقد صارت كلمة الله بالنسبة لي مصدر عار واستهزاء مستمر"[1]

الفكرة الخامسة ضمن (أصول الإسلام وبحث المصادر) ثم جاء الفصل يتكلم عن أصول الإسلام، فبحث المصادر وخرج من خلالها بأن الإسلام هو الوحيد من بين الأديان الذي ثبتت مصادره منذ البداية، ثم بقي كتابه أربعة عشر قرنا دون أن يتعرض لأدنى تحريف أو تبديل، بخلاف العهد القديم "التوراة" والعهد الجديد "الإنجيل".

"ولقد امتاز القرآن الكريم بميزة فريدة هي أنه تنقل منذ أربعة عشر قرنا دون أن يتعرض لأدنى تحريف أو ريب وليست هذه حال العهد القديم (التوراة) الذي لم تعترف له بالصحة الدراسة النقدية للشرائح المحدثين فيما عدا واحد من كتبه هو كتاب (أرمياء)"[2].

الفكرة السادسة ضمن (أصول الإسلام وبحث لمصادر): ثم تطرق المؤلف إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه لا يمكن الاستغناء في دراسة الظاهرة القرآنية عن معرفة الذات المحمدية بصفته الشاهد الذي لابد من ضمانات تكفل لنا الثقة الضرورية لشهادته، وقد بدأ خطوة ليخرج بنتيجة دقيقة، تبين الارتباط العميق بين الظاهرة والشاهد منذ أن ولد إلى أن بعث وأوحي إليه، وبُعده عن أي مؤثرات أو ارتباطات بأمم أخرى. "فالظاهرة التي ندرسها مرتبطة في الواقع بذات محمد (ص) ولكي نخرج بنتيجة عن طبيعة هذا الارتباط لابد أن نخطو خطوة أولى لنضع مقياسا أول مدعما بكل العناصر الخاصة تبجلية (الذات) التي هي موضوع القضية وشاهدها وقاضيها وفي سبيل هذا ربما كان من الواجب أن نعرض التفاصيل كلها في حياة رسول الله. فكل تفصيل يقدم لنا حقيقة تهم هذا المقياس"[3] .

[1]- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 88.

[2] المرجع نفسه، ص103.

[3]- نفسه، ص108.

الفكرة السابعة ضمن (الخصائص الظاهرية للوحي): ثم يمضي الكاتب في الفصل الثاني فيشرح الخصائص الظاهرية للوحي بشرح كيفية الوحي ومقاييسه الظاهرة والعقلية، "إن مصطلح (وحي) الذي يطلقه القرآن على هذه الظاهرة إنما يغير بالكلمات (Intention لمكاشفة أو الوحي النفسي) أو Inspiration إلهام)"[1] ومقام الذات المحمدية والرسالة، ويوضح العلاقة بين القرآن والكتاب المقدس كما في (ص: 200 وما بعدها في جدول المقارنة)، الذي قدم فيها المؤلف مقارنة فريدة وذكية بين آيات سورة يوسف في القرآن الكريم، وبين ذات القصّة في التوراة، محاولاً تبيين أوجه الشبه والاختلاف بين الكتاب السماوي الذي تعهد الله بحفظه، وبين الكتاب السماوي الذي تنقلته أيد اليهود المحرفّة. "فعلاوة على أن التشابه الذي قررناه ليس الطابع الوحيد والجوهري في القرآن، فإن القرآن يؤكد مستعلنا صلته بالكتاب المقدس فهو يطلب دائما مكانه في الدورة التوحيدية وهو بهذا وبذلك يثبت –باعتداء– التشابه بينه وبين التوراة والإنجيل، وهو يؤكد هذه القرابة صراحة، ويلفت إليها النبي نفسه كلما وجدت مناسبة، وهناك فيما نذكر آية تنص خاصة على تلك القرابة :

﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[2].

وعلى كل فان هذه القرابة تسمى القرآن بطابعها الخاص: فهو في كثير من المواضيع يبدو مكملا أو مصححا معلومات الكتاب المقدس".[3]

الفكرة الثامنة ضمن (موضوعات ومواقف قرآنية): ثم الفصل الأخير كخاتمة المطاف بحث مالك بن نبي رحمه الله في موضوعات ومواقف قرآنية، فيها إرهاص القرآن، وما لا مجال للعقل فيه كفواتح

[1]– مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 143.

[2] – سورة يونس، الآية 37

[3]– مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 199.

السور والمناقضات، هذه المناقضة تجلو لأعيننا الخصائص الظاهرية التي بيناها وأكدناها حتى الآن في القرآن موضوعاتية واستقلاله بالنسبة للذات المحمدية. وأول مثال على هذه المناقضة قوله تعالى ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ ﴾[1].

والموافقات "إن ارتيادنا القرآن وتأملنا له مع اختلاف مقاصدنا ومع تعلقنا مقدما. بمزاعم المثقفين المحدثين. يبهرنا بالنظام أفكاره الغريب ومادتها العجيبة على أن اهتمامنا قد تزايد منذ بعيد بازدياد سياحتنا في هذا العالم الذي يمتاز بنظامه وهندسته وطبيعته الخاصة وهو في هذه المعاني جميعا يشبه دوائر المعارف العلمية أو الكتب التعليمية المعدة لتطبيق خاص"[2]. والمجاز القرآني "ليس من خطة هذا الكتاب أن ندرس المجاز القرآني، بل أن نبين فقط أهميته في دراسة الظاهرة القرآنية من وجهة نظر نقدية ولذلك نقدم للقارئ مثالين مقتبسين من سورة النور يوضحان هذه الأهمية"[3]. والقيمة الاجتماعية "لقد حاولنا حتى الآن أن ندرس الأفكار القرآنية بالنسبة للذات المحمدية من زاويتها النفسية والتاريخية، ومن المفيد في هذا الفصل الأخير أنه ندرسها في أهميتها الاجتماعية"[4] لأفكار القرآن إلى أن ينهي كتابه في تسلسل محكم ومترابط.

وقبل الختام بذكر الفكرة العامة للكتاب استحسنا نقل بعض الكلمات والإضاءات كفوائد وثمار من محاولة القراءة لهذا الكتاب نذكر منها:

قوله رحمه الله (ص: **58**): **"كل مجتمع يحتوي مشكلة أفكار دارجة تحرك الجماهير، كما يحتوي مشكلة أفكار عملية تخص المثقفين، وكما أن هذه تحدّد لدى القادة العلماء حلولا**

[1]- سورة طه، الآية 114.

[2] - مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص 282.

[3]- المرجع نفسه، 295.

[4]- نفسه، 297.

نظرية لبعض المشكلات، فإن تلك تحدد السلوك العلمي للجماعات إزاء هذه المشاكل التي تصادفهم في الحياة.

– قوله (ص: 57): "**..ضرورات التطور تقضي بتعديل منهج التفسير القديم تعديلا في حكمة وروي مقتضيات الفكر الحديث**".

– قوله (ص: 57): "**لقد قام إعجاز القرآن حتى الآن على البرهان الظاهر على سمو كلام الله فوق كلام البشر**".

– قوله (ص: 68) حول الظاهرة الدينية –مهم–: "**كلما أوغل المرء في الماضي التاريخي للإنسان في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي، فإنه يجد سطورا من الفكرة الدينية..**".

– قوله (ص: 78): "**عندما نصادف حالة عجيبة لعالم يقول بأن القرد جد للإنسان. فيجب أن نفكر أيضا في ذلك الوثني المتواضع على شاطئ نيجيريا: الذي يعتقد تماما أنه قد انحدر من جد تسامح، فليس لدى كل من هذين الرجلين، العالم والبدائي، سوى فكرة غيبية يعبر كل منهما بطريقته. إن عصور الاضطرابات الاجتماعية، والاختلال الروحي هي وحدها التي تخلق الصراع بين الدين والعلم**".

– قوله (ص: 168) : "**إن من الواجب ألا نغفل أهمية التأثير السحري للكلمات على بعض العقول ذات التكوين الديكارتي وبخاصة في عصرنا هذا الذي يحتل فيه الأسلوب العلمي مجال الدين، فهناك كلمات ترتدي أقنعة، ولئن عرفت السياسة بعضا منها، فلقد كان حظ لعلم كبيرا، وليس لأحد أن يتصور الخطأ أو العدم الذي تستره هذه الأقنعة، فعندما تسيل هذه**

الكلمات من لعاب قلم مهيب لكاتب كبير، فتطلق كتبه أشباحها لتخطر في عقول الكثير من المتعالين، فتزيد من سخافاتها".

- قوله (ص: 187): **"إن رحابة الموضوعات القرآنية وتنوعها لشيء فريد طبعا لتعبير القرآن نفسه** ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾**".**

- قوله (ص: 188): **"إن عبقرية الإنسان تحمل بالضرورة طابع الأرض، حيث يخضع كل شيء لقانون المكان والزمان، بينما يتخطى القرآن دائما نطاق هذا القانون، وما كان لكتاب بهذا السمو أن يتصور في حدود الأبعاد الضيقة للعبقرية الإنسانية، ومن المقطوع به أنه لو أتيح لأحد من الناس أن يقرأ القرآن قراءة واعية يدرك خلالها رحابة موضوعه، فلن يمكنه أن يتصور الذات لمحمدية إلا مجرد واسطة لعلم غيبي مطلق".**

- قوله (ص: 190): **"تهدف فكرة التوحيد من الناحية الميتافيزيقية إلى إثبات وحدانية الله، إذ هو العلة الوحيدة التي تدخل في تكوين الظواهر وفي تطورها، وهو الذي يحكمها بما يتصف به من القدرة المطلقة والبقاء، والإرادة، والعلم ...إلخ. ومع ذلك فإن الإسلام يعرض عقيدته الغيبية الخاصة بطريقة مطابقة للعقل، وأكثر تدقيقا، وفي اتجاه أكثر روحية".**

- قوله (ص: 191): **"اتجه الوحي القرآني إلى أن يقرر النتيجة الحاسمة للفكرة التوحيدية (الله واحد، مخالف للحوادث، رب العالمين). فأخرج بهذه الطريقة الحاسمة ذات الله جلّ شأنه من نطاق الأنانية اليهودية، والتعدد المسيحي، ولقد تقررت هذه العقيدة الجوهرية للإسلام الموحّد في سورة من أربع آيات:** ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ

يُولَدْ. وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[1] **وفي هذه الآيات يتجلى 5الإخلاص– طابعا خاصا بالفكرة القرآنية.."**.

– قوله (ص: 284): **"في ضوء القرآن يبدو الدّين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته. كما تحكم الجاذبية المادة، وتتحكم في تطورها.."**

ختاما وكفكرة عامة:

يمكننا أن نخلص إلى أن كتاب (الظاهرة القرآنية) عبارة عن دراسة فكرية محايدة للقرآن الكريم، كظاهرة، ومع أن الحياد والتزام الموضوعية شيء صعب، خصوصا حين يكتب الشخص عن شيء يؤمن به ويعتقده، ولكن مالك بن نبي –رحمه الله– أجاد إلى حد كبير في التجرد من الذاتية والتزام موضوعية البحث العلمي، فقد كان يعرض الأفكار التي تشكّك في كون القرآن كتاب سماويا، ويقابلها بعرض منطقي جدًا وبتحليل نفسي وفكري يندر أن نصادف مثله في مواقف فكرية مشابهة حيث يأخذ الأمر منحى الجدل الكلامي الخالي من العقلانية والاحترام لعقل المتلقي، وهنا يقول نص حامد أبو زيد "بغرض وجود دلالة ذاتية للنص القرآني فغنه من المستحيل أن يدعي أحدهم مطابقة فهمه لتلك الدلالة"[2]

وبعد التصحف والمطالعة السريعة للكتاب يظهر أن صاحبه يحاول الرد على أفكار وتساؤلات، ظهرت بعد موجة التشكيك في قدسية القرآن، التي بدأت في كتابات المستشرقين، ثم ظهرت مرة أخرى في كتابات بعض الأدباء العرب، الذين اطّلعوا على تلك الكتابات وانقادوا ورائها.

[1] – سورة الاخلاص.

[2] – محمد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم النص، مجموعة زاد للنشر ، ط1، 2010، ص81.

والكتاب يخاطب في ثنياه أشدّ الملحدين حُمقًا، فهو لا يقدّم العقيدة الإسلامية الصافية كمسلّمات يؤمن بها القلب تحت عمى عقلي، بل كحقائق يتشرّبها القلب تحت إشراف عقلي!

والكتاب لا يضره بعض الهنات والانتقادات التي لا يخلو منها كتاب بشر، وبعض الأفكار التي قد يخالف فيها مالك بن نبي –رحمه الله–، وقد أشار إلى شيء من ذلك مقدمو الكتاب الشيخ عبد الله دراز والشيخ محمود شاكر، مع ثنائهما عليه وإطرائهما الكبير له.

ملاحظات مهمة:

1- اعتقاد المسلم السُنّي في القرآن الكريم أنه كلام الله غير مخلوق والمنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم، منه بدأ وإليه يعود، وسواء تلي من المصاحف أو قرأ من الصدور، فالصوت صوت القارئ والكلام كلام البارئ.

2- تعبير مالك بن نبي –رحمه الله– عن القرآن بأنه فكر وظاهرة وفكرة ...إلخ هو من قبيل الفرض عند العرض والنقض في المحاجة العقلية والمتضمنة لدفع الشبهات حوله، وليس الغرض منه –كما قد يتبادر إلى البعض– بأنه يجعل القرآن الكريم محلا للنقد والردّ، باعتبار أن الفكر قابل للخطأ والصواب، بخلاف الوحي القرآني، فإن اعتقاد المسلم فيه أنه يقيني الثبوت يقيني الدلالة، أما النزعات العلمانية الداعية للتشكيك في مسلّم من مسلّمات الثبوت لدينا معشر المسلمين وهو (القرآن الكريم)، فإنها لا تعدو أن تكون هرطقات وفقاعات صابون ما تلبث أن تظهر لذوي العقول الصحيحة والفطر السليمة وإن بهرجها أصحابها وزيّنوها باسم نقد التراث الإسلامي ونقد العقل العربي، فهي شنشنة نعرفها من أخزم، ولكل مقام مقال ولكل نزال رجال.

المبحث الثاني: تفسير مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول لمحمد عابد الجابري:

المقدمة:

نتيجة الهزات الخطيرة التي برزت في الفكر العربي الإسلامي والأوروبي، والتي كانت كدافع لانصراف تفكير محمد عابد الجابري إلى مشروعه 'مدخل إلى القرآن الكريم' رغبة منه في التعريف به للجميع من قراء عرب ومسلمين وحتى أجانب، تجنبا بذلك التوظيف الايديولوجي وانفتاح الكثير على الفضاء القرآني كنص محوري مؤسس لعالم جديد كان ملتقى لحضارات وثقافات متنوعة بصورة جديدة تجسدت في عالم لا زال قائما إلى اليوم هو العالم العربي الإسلامي، عالم لا يجر معه الماضي فحسب بل الماضي والمستقبل.

1. خصوصيات الكتاب:

- العنوان: مدخل إلى القرآن الكريم (الجزء الأول).
- المؤلف: محمد عابد الجابري
- دار النشر: مركز دراسات الوحدة العربية
- مكان النشر: بيروت – لبنان
- رقم الطبعة: 01
- سنة الطبع: 2006م.
- عدد الصفحات: 457 ص

2. تقديم الصفحات (نوع الدراسة):

ليست المحاولة الأولى للمفكر محمد عابد الجابري لتحقيق التميز في هذا العمل والذي يعتبر إضافة إلى العديد من أعماله التي أثرى من خلالها الثقافة العربية في فترة زمنية محددة جسد من خلالها

مفهوم الأنا الذي ظل مغيّبا في أعمال معظم الباحثين والمفكرين، وذلك لعدم ترك بصمات أعمالهم معاودة طرح الأسئلة وتصنيفها في الزمان والمكان المحدّدين مع توظيف النظم المعرفية لميزتي التدقيق والتعميق بمنهجية جديدة حسب متطلبات الموضوع، يختار الدكتور محمد عابد الجابري القرآن الكريم موضوعا أين ينظمه قائلا:

" فهذا مدخل إلى القرآن تتألف من جزأين: الأول " في التعريف بالقرآن الكريم" والثاني في "موضوعات في القرآن"، أما الثاني فسنتحدث عنه حين تقديمه للقراء، أما الجزء الأول فيتألف من ثلاثة أقسام: قسم خصصناه لاستكناه وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث، وقسم تتبعنا فيه مسار الكون والتكوين للقرآن الكريم، أما القسم الثالث فقد حللنا فيه القصص القرآني"[1].

3. عرض الكتاب (التحليل العام للأقسام المكونة للكتاب):

نبدأ هذه المحاولة للتحليل في قول الدكتور الجابري " تعاملنا مع هذا المعهود بكل ما نستطيع من الحياد والموضوعية، هو الطريق السليم في نظرنا بجعل القرآن معاصرا لنا أيضا لا على صعيد التجربة الدينية، فذلك ما هو قائم دوما، بل أيضا على صعيد الفهم والمعقولية"[2].

"فالجديد عند الجابري هو في الموضوع وليس في المنهج، أو في علاقة المعرفي بالإيديولوجي كما هو معرف في مشروعه النقدي.[3]

يقدم لنا الدكتور محمد الجابري هذا العمل على شكل طرح جديد للأسئلة التنويرية إن صح التعبير التي تفتح الآفاق، فنجده يقول: "بفضل هذا الاهتمام نجد أنفسنا اليوم مطالبين بتجديد طرح

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم (ج1)، ص 15-16.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

[3] www. Arabphilosophers.com/arabic/, 26.08.2014

كثير من الأسئلة التي طرحت سابقا، وفتح المجال لأسئلة أخرى قد تطرحها اهتمامات عصرنا الفكرية والمنهجية.[1]

4. عرض الكتاب:

- القسم الأول: قراءات في محيط القرآن الكريم، وتضمن خمسة فصول:
  - الأول: حول وحدة الأصل في الديانات السماوية
  - الثاني: الدعوة المحمدية وعلاقتها الخارجية
  - الثالث: النبي الأميّ هل كان يقرأ ويكتب
  - الرابع: حدث الوحي وإثبات النبوة
  - الخامس: حقيقة النبوة وآراء في الإمامة والولاية
- القسم الثاني: القرآن مسار الكون والتكوين ويشتمل على أربعة فصول:
  - السادس: القرآن ... الكتاب وإعادة ترتيب العلاقات
  - السابع: الأحرف والقراءات والمعجزات
  - الثامن: قرآن عربي في أمّ الكتاب وترتيب العلاقة مع أهل الكتاب
  - التاسع: جمع القرآن ومسألة الزيادة والنقصان
  - العاشر: ترتيب المصحف وترتيب النزول
- القسم الثالث: القصص في القرآن الكريم، مهد له بالحديث عن خصوصية هذه الدراسة

القصص في القرآن المكي

القصص في القرآن المدني

ثم خاتمة بعنوان: القصص القرآني بيان وبرهان، وبعدها خاتمة وصلة النبي والقرآن علاقة حميمية.

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص15.

5. التحليل العام للأفكار الأساسية:

قدّم الجابري في الفصل الأول أهم الأوضاع التي كانت موجودة لحظة نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم مع انتشار التوحيد في مختلف المناطق المحيطة بالجزيرة العربية: مصر وبلاد الشام والعراق مع الانشقاق عن المسيحية الذي جسدته عدة فرق معتبرة المسيح عليه السلام إنسانا وليس إلها كما ادّعت المسيحية الرسمية، ومن هذه الفرق (الأبيونية) والتي قال عنها الدكتور محمد عابد الجابري: " إنهم مدارس فكرية ظهرت في الكنيسة، وأنهم جماعات مختلفة يحفظون السبت اليهودي والناموس الموسوي حفظا حرفيا وينادون بأن الختان ضروري للخلاص وأن الناموس القديم فرض على جميع المسيحيين."[1]

كما قدم الجابري من مصادر في موسوعة تاريخ أقباط مصر: "والأبيونية ظهرت أيام المسيحية الأولى لكنها لم تصبح مذهبا له أتباع ومراسيم دينية إلا في أيام حكم الامبراطور تراجان سنة 52م – 117م)حينذاك أصبح الأبيونيون جماعة كبيرة العدد انتشروا أصلا في منطقة بابل وفي فلسطين والأقطار المجاورة وامتدوا أيضا إلى روما وإلى جميع مراكز الشتات اليهودي، كما يذكر أن غريغوريس قال عنهم أنهم اتهموا بولس الرسول صاحب نظرية التثليث باتهامات مرة وقاسية ووصفوه بأنه متمرد ومارق عن الناموس وأنكروا سلطانه ورفضوا رسائله واكتفوا باستعمال النص العبراني لإنجيل متّى محرفا ولا يعيرون الأناجيل الأخرى أهمية تذكر.[2]

وقد أشار الجابري إلى فرقة الأبيونيون على أساس أنها هي الفرقة المشار إليها في القرآن في قوله تعالى:﴿ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى، ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص43.

[2] نفسه ، ص 43.

يستكبرون ﴾[1] ، ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى بن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله فآمنت طائفة...﴾[2].

لذا نجد هذه القراءة عند الجابري:" كل ذلك يرجح لدينا ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين من أن الفرقة الإبيونية (Ebionistes) ليست شيئا آخر غير فرقة النصارى (Nazarenes)، ولكن لا بمعنى المنتسبين إلى مدينة الناصرة حيث نشأ السيد المسيح، كما هو شائع، بل بمعنى الذين نصروا عيسى[3]،كما أشار إلى فرقة الأريوسية التي ثارت على التثليث نسبة إلى أريوس المولود سنة270 م معلنا ثورته على القول بألوهية المسيح سنة 1323م وهنا يقول الجابري:" يتعلق الأمر بالفرقة الأريوسية نسبة إلى صاحبها آريوس الذي أحدث أزمة خطيرة في المجتمع المسيحي زمن "قسطنطين العظيم" والذي تردد اسمه في مراجعنا العربية الاسلامية مع نوع من التعاطف معه بوصفه حامل عقيدة التوحيد والمناضل من أجلها".[4]

وقد أحدثت آراء أريوس أزمة خطيرة على الصعيدين الديني والسياسي في العالم المسيحي، وانقسم الناس بين مؤيدين ومعارضين تولدت عنها أزمة استمرت أكثر من السنتين معرضا بذلك كيان الامبراطورية البيزنطية لخطر الانهيار.

" ومن أجل وضع حد لهذه الأزمة تدخل الامبراطور قسطنطين العظيم، إلى جانب آريوس أولا ثم ما لبث أن عاد فوقف إلى جانب الكنيسة ورجالها ودعا إلى عقد مجمع سيكوني في نيقية (عام 325م) (council de nicée) لإيجاد حل لهذه المسألة، وقد قرر هذا المجمع طرد آريوس

[1] سورة المائدة، الآية 28.

[2] سورة الصف، الآية 41.

[3] محمد عابد الجابري، مدخل غلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 42.

[4] المرجع نفسه، ص44.

وأصحابه على أساس أنهم فرقة ضالة مبتدعة كما وضع ذلك المجمع " قانون الإيمان" الذي رسم عقيدة التثليث "[1].

ثم ذهب الجابري إلى عرض جانب آخر في الوضع بالجزيرة العربية متحدّثا عن ظاهرتين:

1. تبشير بعض الرهبان من اليهود والنصارى بقرب ظهور نبي جديد، ومن الأمثلة على ذلك الراهب بحيرى في بصرى الذي وردت قصته في سيرة ابن إسحاق، وحديث أحبار اليهود عن ظهور نبي جديد في المدينة وتعاليهم على القبائل العربية وتفاخرهم بأنه سيكون من بني إسرائيل، "إن استحضار هذه الصورة العامة البانورامية ضروري في ما نعتقد لفهم تلك الظاهرة التي اصطلح مؤرخو السيرة النبوية على التعبير عنها بدلائل النبوة أي البشارات والتطلعات التي بشرت ومهّدت للدعوة المحمدية، يتعلق الأمر أساسا بظاهرتين متكاملتين، تبشير بعض الرهبان من اليهود والنصارى بقرب ظهور نبي جديد من جهة، والرحلة والسياحة للبحث عن الدين الحقّ، دين إبراهيم من جهة أخرى"[2].
2. الرحلة والسياحة للبحث عن الدّين الحق، ومثال ذلك قصة سلمان الفارسي – رضي الله عنه – ومنهم أيضا أربعة من أهل قريش نبذوا عبادة الأصنام، وطلبوا دين جدّهم إبراهيم عليه السلام، وتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم، وهم ورقة بن نوفل، زيد بن عمرو بن نفيل بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عبيد الله بن جحش، عثمان بن الحويرث.

وفي هذا المجال يقول الجابري: "أن قصة سلمان الفارسي تدلّ بوضوح على أنه كان هناك بين الكنائس والأسقفيات، في جزيرة العرب قبيل الإسلام ما يشبه أن يكون تنظيما عبر الجزيرة كلها، يبشر بقرب ظهور نبي جديد ويجسم الرغبة في البحث عن الحقيقة الدينية أو عن الدين الحقيقي[3].

[1]-محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص46.
[2]- المرجع نفسه، ص49.
[3]-نفسه، ص50.

وتحدّث الجابري عن جانب آخر في حال الجزيرة آنذاك، وهي ظاهرة الحنفاء ومنهم أمية بني أبي الصلت الثقفي من الطائف، وخالد بن سنان العبسي، ثم تحدث عن شرقي الجزيرة العربية فذكر أن هناك رهبانا ظهروا من أمثال زناب بن البراء الشتي وريان بن زيد بن عمرو وقيس بن ساعدة الأيادي، فاستشف الجابري من رسالة الرسول عليه الصلاة والسلام، لهرقل إمبراطور الدولة الرومانية وللمقوقس حاكم مصر أن هناك طائفة موحّدة في مملكتيهما بدليل أن الرسول صلى الله عليه وسلم، أشار في رسالته إلى هرقل بأن عليه إثم (الأريسيين)، وقد اعتبر الجابري أن هذه العبارة الغامضة تعني أن هناك طائفة من الموحدين أتباع (أريوس) الذي دعا إلى التوحيد ورفض التثليث الذي أقرّه مجمع نقية مع أن معظم المفسرين الذين فسروا هذه العبارة مالوا إلى تفسيرها بكلمة (الفلاحين) أو (الأكارين).

فالتوحيد الذي جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام مرآة للتوحيد الذي كانت تعج به الجزيرة العربية وما حولها، فمسألة التوحيد ليست جديدة كما يتوهم بعض الدارسون، وهنا يقدم الجابري قراءته الجديدة للنص الشرعي مناقشا بذلك فكرة التوحيد قائلا:" ... أنا لا أقول بالتراجع عن هذا التصور معاذ الله ففي التوحيد المنزه المطلق تتجلى عبقرية الإسلام وإنما أقول بإعادة تأويله أي تأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى... وهنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الاسلامي كله ولتأسيس لافوت جديد في الاسلام"[1]

نجد الفصل الثاني هو دراسة للعلاقات الخارجية مع الدعوة المحمدية، وهنا التركيز على علاقة الدعوة المحمدية بملك الحبشة، فمن الأحداث التاريخية المهمة التي رافقت الإسلام مند ظهوره في مكة قرار النبي صلى الله عليه وسلم فتح باب الهجرة لأصحابه المضطهدين إلى الحبشة، وكان ذلك أوّل مظهر للعلاقات الخارجية للدّعوة المحمدية[2].

[1] – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص59.

[2] – محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص59.

ثم يذكر علاقة الهاشميين بالحبشة قبل الإسلام قائلا: "أما أصول العلاقة بين النبي صلى عليه وسلم والنجاشي المذكور فترجع إلى قرون قبل ظهور الإسلام، وذلك أنه يستفاد مما تذكره كتب السيرة النبوية أن العلاقة بين ملوك الحبشة وبين رجالات بني هاشم من جدود النبي صلى الله عليه وسلم، ترجع إلى عهد قصي بني كلاب جدهم الأول الذي تولى الزعامة في مكة في القرن الخامس الميلادي.[1]

في الفصل الثالث لهذا الكتاب، عرّج الجابري على مسألة الأمية لدى النبي صلى الله عليه وسلم، وهنا طرح السؤال: هل كان النبي الأمّي يقرأ ويكتب؟، وهنا قال الجابري: " يدوم الكلام في هذا الفصل حول مسألة كانت منذ القديم موضوع نقاش وجدل: مسألة ما إذا كان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، يعرف القراءة والكتابة.[2]

أولى الخطوات يتطرّق الجابري إلى مسألة القراءة: اقرأ: ماذا أقرأ أو ما أنا بقارئ !

" قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فجاءني جبريل وأنا نائم (في رؤيا المنام) بنمط (وعاء) من ديباج (ثوب فارسي مزركش) فيه كتاب، فقال: اقرأ !قال (النبي): ما أقرأ؟ قال: فغتبني به (ضمني وعصرني) حتى ظننت أنه الموت ثم أرسلني فقال: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم﴾[3].

"إن المقصود بالقراءة هنا ليس القراءة التي تعني التهجي في كتاب أو في ورق أو غيره، بل المقصود هو مجرد التلفظ بالأصوات التي تفيد معنى في اللغة أعني القراءة، لا بمعنى التتبع بالعين لحروف نصّ مكتوب والتعرف عليها ومعرفة الأصوات التي تخصّها[4]، يحاول الجابري في مسألة النبي الأمّي أن

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص61.

[2] -المرجع نفسه، ص 77.

[3] سورة العلق، الآية 1-5.

[4] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 78-80.

يقدّم تفسيرات أكثر عمقا لكلمة الأمّي عكس ما هو مشاع لدينا أن الأمّي لا يعلم القراءة والكتابة قائلا: " الفهم السائد هو أن " الأمّي" من لا يعرف القراءة والكتابة فهل يصدق هذا على الآيات السابقة؟ الجواب عندنا بالنفي: لأن التقابل في كثير من هذه الآيات هو بين طرف هو "الأمّي" و"الأمّيّون" من جهة، وبين طرف آخر هم "أهل الكتاب"، والمقصود بهم اليهود والنصارى من جهة أخرى ،وما به يفترق الطرفان هو أن الطرف الثاني لديه "كتاب" هو التوراة والإنجيل، والطرف الأول ليس لديه كتاب، ف"الأميون" إذا هم الذين ليس كتاب سماوي، وقد جاء القرآن ليكون كتابا خاصا بهم"[1] ،كنقطة رابعة يقول الجابري أن الأمّية ليس علامة على المعجزة موضّحا ذلك: " لابدّ أن نستحضر في أذهاننا أن ما حمل علماء المسلمين في جميع الفرق على نفي المعرفة بالقراءة والكتابة عن النبي صلى الله عليه وسلم، سواء قبل البعثة فقط أو بعدها إلى مرحلة ما من حياته، هو حسب ما فهمنا من احتجاجهم تأكيد الطابع المعجز للقرآن بدعوى أنه إذا كان الذين يعرفون القراءة والكتابة من قريش لم يستطيعوا الإتيان بمثله على الرغم من تحدّيه لهم، وكان النبيّ لا يعرف القراءة والكتابة وأتى بهذا القرآن، فذاك دليل على أنه وحي من الله[2].

في الفصل الرابع حاول الجابري تسليط الضوء على مفهوم الوحي الذي أثبت النبوة، "هناك عدد كبير من الروايات التي تنقل إلينا وقائع بداية الوحي المحمدي ومشاعر النبي إزاءه، روايات ترددها مصادرنا القديمة والحديثة بصيغ متشابهة تختلف طولا وقصرا، استقصاء واختصارا".[3]

[1] –محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص82.

[2] – المرجع نفسه، ص 93.

[3] – نفسه، ص 99

كما ركز الجابري على مسألة انقطاع الوحي، واستثناه قائلا: " والظاهر أن ما أثاره انقطاع الوحي من ردود الفعل –كما سنرى – لا يستقيم مع تقدير دوام فترة الوحي أربعين يوما فقط، أضف إلى ذلك أن ترتيب السور حسب النزول تعترضه مشاكل مع هذا التقدير".[1]

ثم يطرح السؤال لماذا لم تستجب قريش للدعوة المحمدية؟ محاولا بذلك إيجاد بعض الاجابات قائلا: " لم يكن مضمون الدعوة المحمدية من القول بالتوحيد وشجب الشرك وعبادة الأصنام والقول بالبعث والحساب والجنة والنار... الخ هو وحده الذي صدم مخيال قريش ومنعهم من التصديق بنبوّة محمّد صلى الله عليه وسلم، بل لقد أثار القرآن بوصفه نظما من الكلام لم يعرفوا له مثيلا من قبل حيرتهم، إذ وجدوه يقع خارج أنواع الخطاب الذي اعتادوه كخطاب الكاهن وخطاب الساحر و"خطاب المجنون"، ومع ذلك بقي اتّهامهم له بالجنون والكهانة والسحر جاريا".[2]

في القسم الثاني الذي أوجده الجابري للتكلّم على القرآن بين مسار الكون والتكوين والذي تعامل معه كمفهوم قابل للدراسة، فبدأ بطرح السؤال حول ماهية القرآن أو ما معنى القرآن؟ فيقول: "ذكر المفسرون والمؤلفون في "علوم القرآن" جملة معان للفظ "القرآن" فصنفوا الآراء التي بها في الموضوع كل من اللغويين ورواة السيرة وغيرهم في رأسين:

أ- فريق يقول أن لفظ "القرآن" غير مهموز: بمعنى أنه ليس من القراءة.

ب- أما الفريق الثاني فيرى بالعكس من ذلك أن لفظ "القرآن" مهموز...

وواضح أن هذه تأويلات بعيدة عن المعنى الظاهر للكلمة والذي تذكره كتب اللغة، فالقرآن الكريم لغة من يقرأ قراءة وقرآنا"[3].

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 104

[2] المرجع نفسه، ص 110

[3] نفسه، ص 149-150.

كفصل ثامن قدم فيه الجابري قرآن عربي في أمّ الكتاب وترتيب العلاقة مع أهل الكتاب قائلا: " ما يجب تسجيله هنا في جدل القرآن مع قريش أنّه يركز على أمرين اثنين: سمو مصدره من جهة وعروبة لسانه من جهة أخرى"[1]، وفيما يخص العلاقة مع أهل الكتاب يقول: " أما اليهود فعلى الرغم من تواطؤهم مع قريش في قضية الأسئلة التي ذكرنا، فإن موقف القرآن بقي مسالما أيضا: ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا امنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾[2]، تلك هي نظرة القرآن إلى أهل الكتاب، يهود ونصارى في المرحلة المكية"[3].

وقد تضمن الفصل التاسع قضية جمع القرآن الكريم ومسألة الزيادة فيه والنقصان قائلا:

" أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو الحال في المصحف بين أيدي الناس منذ جمعه زمن عثمان... ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرنا وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى:﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ (سورة الحجر، الآية 49)، فالقرآن نفسه ينص على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والنسخ"[4].

نجد محمد عابد الجابري يتحدث عن احتمال وقوع النقص في سورتي براءة والأحزاب: " لقد اشتملت السورتان على نقد داخلي ومراجعة وحساب و"كشف عورات"، – خاصة سورة براءة — مما لم يرد مثله في أية سورة أخرى، ولا نعتقد أن ما سقط منها من الآيات إذا كان هناك سقوط

[1]–محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 193.

[2] – سورة العنكبوت، الآية 46.

[3]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 202.

[4]–المرجع نفسه، ص 232.

بالفعل يتعلق بهذا الموضوع لأن ما احتفظت به السورتان كان عنيفا وقاسيا إلى درجة يصعب معها – بالنظر إلى أسلوب القرآن في العتاب تصور ما هو أبعد من ذلك "[1].

وقال أيضا: " وكل ما يمكن قوله على سبيل التخمين لا غير – هو أن يكون الجزء الساقط من سورة براءة هو القسم الأول منها وربما كان يتعلق بذكر المعاهدات التي كانت قد أبرمت مع المشركين ذلك أن سور القرآن بخاصة الطول منها تحتوي عادة على مقدمات تختلف طولا وقصرا مع استطرادات قبل الانتقال إلى الموضوع أو الموضوعات التي تشكّل قوام السورة، أما سورة الأحزاب فيبدو أن ما سقط منها مبالغ فيه..."[2]

أسلوب التشكيك اعتمده الجابري في بحثه العلمي ليس من أجل التشكيك فقط ولكن لإضفاء القوة البنيوية للنص القرآني كنص مرجعي.

يرتب الجابري في الفصل العاشر جزءا حول (فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، وهنا أمر لابد من الإشارة إليه وهو: إن كان العلماء قد اختلفوا في ترتيب السور على ثلاثة أقوال معروفة لا يكاد يخلو منها كتاب في علوم القرآن وهي:

1. ترتيب السور على ما هو عليه الآن لم يكن بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم، إنما كان باجتهاد من الصحابة وينسب هذا القول إلى جمهور العلماء، منهم مالك والقاضي أبو بكر فيما اعتمده من قوليه.
2. أن ترتيب السور كلها توقيفي بتعليم الرسول صلى الله عليه وسلم كترتيب الآيات، وأنه لم توضع سورة في مكانها إلا بأمر منه صلى الله عليه وسلم.

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 231.
[2] المرجع نفسه، ص 231.

3. أن ترتيب بعض السور كان بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم، وترتيب بعضها الآخر كان باجتهاد من الصحابة.

" الأمر الوحيد الذي يمكن تقريره بيقين تامّ هو أن الترتيب الذي عليه قرآن المصحف اليوم هو نفسه الترتيب الذي أقرته اللجنة التي كلفها عثمان بجمع القرآن، أما ما هي المعايير التي اعتمدتها تلك اللجنة في ترتيب السور فذلك أمر لا نملك عنه سوى بعض المؤشرات، وأهمها ما يمكن استخلاصه من دراسة هذا الترتيب نفسه، وهو أن سور القرآن في المصحف مرتبة في الأغلب الأعم حسب تدرجها من الطوال إلى القصار، وهذا الترتيب من الأطول إلى الأقصر هو المنحنى العام بمعنى أن هناك استثناءات، وإذا كان من الممكن استخراج سورة الفاتحة من إطار الترتيب بوصفها "فاتحة الكتاب" كلّه لتكون البداية من "البقرة" باعتبارها أول سورة نزلت في المدينة، فإن هناك سورا أخرى تقدمت غيرها أو تأخرت عنها من دون اعتبار للطول والقصر"[1].

"وقد ذهب إلى هذا الرأي فطاحل من العلماء ولعلّه أمثل الآراء كما قال صاحب مناهل العرفان – قال السيوطي – ما نصه: الذي ينشرح له الصدر ما ذهب إليه البيهقي وهو أن جميع السور ترتيبها توقيفي إلا براءة والأنفال، ولا ينبغي أن يستدل بقراءة سور أولا على أن ترتيبها كذلك وحينئذ فلا يرد حديث قراءة النساء قبل آل عمران لأن ترتيب السور في القراءة ليس بواجب ولعله فعل ذلك لبيان الجواز."[2]

اقتحامنا للقسم الثالث من هذا الكتاب استوقفنا ما سماه محمد عابد الجابري بخصوصية هذه الدراسة للقصص في القرآن الكريم، وهنا قال صاحبه: "ربما يتساءل القارئ قائلا: وما علاقة القصص القرآني بهذا الكتاب الذي موضوعه " التعريف بالقرآن" محيطه ومسار تكوينه؟."[3]

[1] محمد عابد الجابري، مدخر إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 233-234.

[2] http/vb tafsir18991

[3] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 257.

هنا قدم الجابري أهم العلاقات التي أوجدها بين هذا القسم مع سبق من ذكر في الأقسام الأخرى قائلا:

" يمكن القول أن القصص القرآني هو بمثابة مرآة ترى فيها الدعوة المحمدية نفسها، ماضيها، وحاضرها ومستقبلها، عبر "التاريخ المقدس" تاريخ الأنبياء والرسل، وهكذا فإذا كنا قد أكدنا مرارا في الفصول السابقة أهمية اعتبار التساوق بين الدعوة المحمدية و "مسار الكون والتكوين للقرآن "، فإن هذا التساوق يتجلى ما وضح صورة من خلال تتبع تطور القصص القرآني حسب ترتيب النزول."[1]

من أهم الأفكار التي قدمتها هذه الدراسة حول (القصص في القرآن الكريم) خصوصيات انفردت بها وهي:

1. اعتبار القصص القرآني نوعا من ضرب المثل، " وبما أن القرآن يستعمل القص لأهداف الدعوة وليس من أجل القص في ذاته فإن قصصه على الرغم من أنها قصص أنبياء فعلا فإن حكيه لا يخضع لمسار حياة الأنبياء الذين يورد قصصهم بل يعرض في كل مرة ما يناسب الدعوة المحمدية في مرحلة من المراحل".[2]
2. الاقتصار على المادة التي يعطيها القرآن وحده "أما القصص القرآني فالتفاصيل التاريخية لا تهمه يقدر ما يهمه حمل القارئ أو المستمع على استخلاص العبرة التي تخدم حاضر الدعوة المحمدية ومستقبل أمّتها."[3]
3. القصص القرآني والحقيقة التاريخية " نعم أن القصص القرآني ليس قصص خياليا، بل هو قصص يتحدث عن وقائع تاريخية تدخل ضمن معهود العرب".[4]

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 257.
[2] المرجع نفسه، ص 257.
[3] نفسه، ص 259.
[4] نفسه، ص 259

4. تتبع القص القرآني حسب ترتيب النزول: " وكما سنرى في الفصول التالية، فالقصص القرآني موزع بين السور المكية والسور المدنية والقصة الوافدة تتكرر كليا أو جزئيا في عدة سور، فإذا أخذ الباحث في حكاية قصة ما حسب تسلسل أحداثها سواء بالتقاط هذه الأحداث من السور من دون ترتيب أو حسب ترتيب المصحف، فإنه سيكون عليه أن ينتقل من سورة لأخرى موجها في ذلك لا بمنطق القص القرآني بل بمنطق تسلسل وقائع القصة بمنطق الزمن."[1]

5. تصنيف وتعقيب: " فإذا نحن تتبعنا تدرّج القص القرآني حسب ترتيب النزول... ونظرنا إلى ما يحكى من كل قصة – في هذه السورة أو تلك – من منظور الغرض المتوخى منها فسيكون بإمكاننا التمييز فيه بين ثلاثة أصناف:

أ- صنف يتوخى توجيه الاهتمام إلى المصير الذي آلت إليه الأقوام التي كذبت رسلها، والمخاطب فيه المعلن عنه تارة والضمني تارة أخرى هم خصوم الدعوة المحمدية من قريش...

ب- وصنف يهتم بالثناء على الأنبياء والتنويه وإبراز ما خص الله به كلا منهم من آيات مبيّنة يعجز مطلق الناس عن الإتيان بمثلها...

ت- أما الصنف الثالث، فيختص به المرحلة المدنية ويتميز بالجدل مع اليهود والنصارى حول تصورهم لله، واتهامهم بالتنكر للنعم التي أنعم الله عليهم والتفضيل الذي خصهم به زمن كفاح أنبيائهم وإبراز عقوقهم وانحرافهم عن دين إبراهيم شيخ أنبيائهم.."[2]

قسّم الدكتور محمد عابد الجابري قسم القصص في القرآن إلى قسمين:

القصص في القرآن المكي والقصص في القرآن المدني، وداخل كل قسم أوجد عدة مراحل، في المرحلة الأولى من القصص في القرآن المكي يتحدث عن صنفين:

- الصنف الأول: قصص "أهل القرى" بإيجاز، في سورة الفجر: عاد وثمود، وفرعون.

[1] محمد عابد الجابري، مدخل إلى علوم القرآن، المرجع السابق، ص 260.

[2] المرجع نفسه، ص 261.

"ولا يتعلق الأمر هنا بحكاية قصص هؤلاء، وإنما فقط بالتذكير بمصيرهم الذي كانت تعرفه قريش، يقول القرطبي: فقد "كان أمر عاد وثمود عندهم مشهورا، إذ كانوا في بلاد العرب و "حجر" ثمود موجود اليوم (في زمن القرطبي وفي زمننا هذا أيضا) وأمر فرعون كانوا يسمعونه من جيرانهم من أهل الكتاب، واستفاضت به الأخبار، وبلاد فرعون متصلة بأرض العرب."[1]

- الصنف الثاني: التنويه بالأنبياء السابقين: "واضح أن مغزى قصة كل من داود وسليمان في هذه السورة مغزى واحد وسياقهما سياق واحد: أن داود وسليمان رفضا الإغراءات وعلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم أن يرفض مساومات قريش وإغراءاتها ولذلك جمعنا بين القصتين.. ذلك ما تشرحه كل من سورة النمل وسورة سبأ، ففي سورة النمل ورتبتها 48 يقول تعالى: ﴿ **ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين ووورث سليمان داوود، وقال يا أيها الناس عُلّمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون**﴾"[2].

- المرحلة الثانية عنونها محمد عابد الجابري برنامج واستراتيجيات آخذا من برنامج سورة الأعراف، يتحدث الجابري قائلا: "بعد سورة " ص" ينتقل بنا القصص القرآني إلى السورة التي بعدها، أعني سورة الأعراف، ورتبتها 49 في لائحة ترتيب النزول، تبدأ السورة بداية مماثلة لتلك التي وردت في سورة "ص" ولكن مع طرح ما يمكن أن نعبر عنه ببرنامج للقص في القرآن تحدد فيه السورة أهدافه واستراتيجياته"[3].

[1]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 264.
[2]-المرجع نفسه، ص 274.
[3]- نفسه، ص 289.

وقد رسم الجابري ثلاث خطوات أساسية داخل هذا البرنامج:

- آدم و إبليس: الأعراف ، "إن سورة الأعراف التي نزلت مباشرة بعد سورة "ص" حسب ترتيب النزول قد جاءت لا لتكرر ما سبق أن ورد في هذه الأخيرة، بل لتعيد صياغته بشكل أكثر تنظيما وتفصيلا".[1]

- "وهكذا تنطلق السورة من استعادة القصة التي ختمت بها السورة السابقة (قصة إبليس وآدم) ولكن مع تفاصيل أوفى... بدأ من خلق الله آدم في السماء وأمره الملائكة بالسجود له تكريما فسجدوا إلا إبليس".[2]

2 –قصة نوح في سورة الأعراف:

بعد قصة آدم وإبليس تنتقل بنا سورة الأعراف إلى قصة نوح لتؤكد النتائج التي سجلناها سابقا بخصوص المرحلة الأولى من القص القرآني، فمن الناحية الزمنية تمثل هذه القصة الفصل الثاني من فصول التاريخ المقدس تاريخ الأنبياء، بعد الفصل الأول الذي يشغله آدم، ومن الناحية الوظيفية تأتي هذه القصة لتخوّف قريش بتذكيرهم بالطوفان الذي أهلك المكذبين من قوم نوح من جهة، ولتبعث الثقة في نفس النبي محد صلى الله عليه وسلم ليكون النّصر في النهاية لرسل الله[3].

3 – أهل القرى:

يتكلم محمد عابد الجابري بكل تفصيل عن أهل القرى ومنهم:

أ – عاد ب –هود جـ – لوط و – مدين هـ – أصحاب القرية

[1]–محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 292.
[2]–المرجع نفسه، ص 293..
[3]– نفسه، ص 299.

بعد العرض الذي قدمته سورة الأعراف من قصص أصحاب القرى (قوم هود وقوم صالح وقوم لوط وقوم شعيب) الذين تكرر ورود قصصهم بصورة أو أخرى في سور لاحقة كما رأينا، تمضي سورة الأعراف في الإطار المرجعي لهذه القصص، هذه النتيجة العامة تم التعبير عنها في سورة الأعراف نفسها بآيات وردت بصيغة العموم لتنتقل بالقارئ من حالات جزئية هي حالة الأنبياء السابقين مع أقوامهم كلاّ على حدة، إلى حالة عامة يتم التعبير عنها عن مشيئة الله. [1]

كمرحلة ثانية أيضا بعنونة لقصة موسى وفرعون، صنفها الجابري من حيث الخلاصات والملاحظات قائلا: فإن حكاية حياة موسى تحتلّ حجما كبيرا في قصته مع فرعون هذا، بينما يقتصر التعريف بفرعون موسى على إبراز طغيانه وادعائه الألوهية... ممّا يوحي بأنه يتخذ هنا رمزا للطغيان وبالتالي ليس المقصود فرعون بعينه من بين الملوك الفراعنة بل المقصود كل من هو في معناه، ويتأكد هذا بكون فرعون صاحب يوسف لم يطلق القرءان عليه اسم فرعون بل سماه "الملك".[2]

كمرحلة ثالثة أخرى معنونة بقصص مستقلة، ركز فيها محمد عابد الجابري عن أهم الخصائص والمميزات لهذه القصص وهي:

1- قصة مريم:

القصة موجهة إلى قريش من حيث أنها تطرح معجزة إلهية وهي قدرتها على أن تجعل المرأة تحمل من دون أن يمسها رجل.[3]

[1]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 325.
[2]- المرجع نفسه، ص 327.
[3]- نفسه، ص 365.

2 – قصة يوسف:

فأنزل الله عز وجل سورة يوسف جملة واحدة فيها كل ما في التوراة من خبر وزيادة، فكان ذلك آية للنبي صلى الله عليه وسلم (القرطبي) لنصنف أن موقع هذه السورة في المسار الزمني لقصص أنبياء بني إسرائيل هو موقع البداية، بداية وجود بني إسرائيل في مصر، فموضوعها أسبق زمنيا من موضوع قصة موسى[1].

3- قصة أهل الكهف:

تنتهي قصة الكهف بخاتمة تخاطب النبي صلى الله عليه وسلم لتؤكد نبوّته وتحثّه على الصبر وتعطي الخيار للناس أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا، فذلك لا يغير من كون ما أنزل عليه هو الحق من ربهم[2].

4 – قصة ذي القرنين:

الربط بين قصة ذي القرنين وبين خطاب الدعوة المحمدية حول عبادة الأصنام واتخاذ أولياء من دون الله، وحول البعث والجنة والنار، ثم لتقرر أن كلمات الله أي الوحي الذي يأتي محمدا لا حدود لها، فهي أوسع من التوراة التي يفخر بها اليهود ولتؤكد مرة أخرى أن ما يدعو إليه النبي صلى الله عليه وسلم من عبادة الواحد وتجنب الشرك به وما يحكيه من قصص تؤكد هذا المعنى : "إن هو إلا وحي يوحى إليه".[3]

[1]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 369.
[2]- المرجع نفسه، ص 380.
[3]- نفسه، ص 382.

5 – موسى والخضر:

من القصص التي عرضتها سورة الكهف قصة فتى موسى، ويسمى في التراث الإسلامي بـ "الخضر"، وقد روى البخاري حديثا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: قال موسى النبي خطيبا في بني إسرائيل فسئل أي الناس أعلم؟ فقال: أنا أعلم، فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه، فأوحى الله إليه: أن عبدا من عبادي بمجمع البحرين هو أعلم منك.[1]

في القسم الثاني للقصص في القرءان المدني ينتقل الدكتور عابد الجابري للمرحلة الثالثة المعنونة بالجدل مع أهل المدينة عبر نقاط محددة:

1 – الرسول في المدينة: يحصر الكاتب هذه النقطة في فكرتين أساسيتين:

أ-تعدد الخصوم:

"أما بعد الهجرة إلى المدينة فالأمر يختلف، ذلك أن المخاطب الذي واجهه القرءان فيها ليس هو نفسه الذي كان في مكة، كانت تسكن في يثرب (المدينة) عند هجرة النبي إليها، قبيلتان هما الأوس والخزرج، وثلاث قبائل يهودية هي: بنو قريظة وبنو النضير وبنو قينقاع، فإن اليهود سرعان ما أخذوا في التشويش على الإسلام والمسلمين في مجالات مختلفة. [2]

[1]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 385

[2]- المرجع نفسه، ص 387.

ب – صفة النبي: المعاهدة مع اليهود:

وتقرر الصحيفة أنه لا يجوز للمشركين ولا لليهود من أهل يثرب أي يجير أي شيء لقريش وبمعنى آخر: إنه في حال الحرب مع قريش يجب الامتناع عن مساعدتها بأي شكل كان، وهكذا تؤكد الصحيفة "أنه لا يجير مشرك (من أهل يثرب) مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على زمن".[1]

2 – ترتيب الجدل في المدينة مع أهل الكتاب:

فعلا بدأ الجدل في القرءان المدني مع أهل الكتاب على هذا الأساس، وعندما أخذ اليهود يستفزون المسلمين ويتحرشون بهم، أخذ يتدرّج نحو الشدة والتعنيف ثم ازداد شدّة وقوة عندما صارت مواقفهم مع المسلمين تكتسب طابعا عدوانيا صريحا ممّا كانت نتيجته قيام صدام وقتال بين الطرفين ثمّ جلاء اليهود نهائيا عن المدينة. [2]

3 –تقريع بني إسرائيل (يهود المدينة):

"بل موضوع الخطاب هنا هو – كما سبق القول – تذكيرهم بالنعم التي خصهم الله بها وتوجيه اللّوم والعتاب إليهم لكونهم لم يقدّروا هذه النعم، كفروا بها، وانحرفوا عمّا جاءهم به أنبياءهم ورسلهم، وتنكروا عمّا يعرفونه من أن النبيّ محمّدا قد بشرت به التوراة، فرفضوا الاعتراف به وعاندوه، وأكثر من ذلك عادوه وتحالفوا ضده مع المنافقين في المدينة ثم المشركين في مكة، بل حاولوا في وقت من الأوقات اغتياله."[3]

[1]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 390 – 391.
[2]- المرجع نفسه، ص 390 - 391.
[3]- المرجع نفسه، ص 394

4 – مسلسل الصراع بين المسلمين واليهود:

يقول محمد عابد الجابري:

لا بد من الوقوف قليلا مع مسلسل تدهور العلاقات بين النبي صلى الله عليه وسلم ويهود المدينة، بدأ التدهور عقب النبي صلى الله عليه وسلم بعد تحويل القبلة من المسجد الأقصى بالقدس إلى المسجد الحرام بمكة ليكون إيذانا بقرب تحوّل حدوث تاريخي، وقد جاءت غزوة بدر الكبرى لتعلن عن بداية مرحلة جديدة في تاريخ الإسلام، ومن ثم الانتصار النهائي على قريش"[1].

5 – مواجهة عداء يهود المدينة للإسلام:

تنتقل بنا سورة البقرة إذا إلى مرحلة جديدة من الجدل مع يهود المدينة، تتميز بخطاب تقريعي لا يخلو من وعيد وتهديد، فذكّرهم بخرقهم ميثاق الله معهم وتكذيبهم رسلهم وإنكارهم البشرى بمجيء نبيّ جديد بعد أن كانوا يهدّدون به كفار قريش قبل البعثة المحمّدية، ثم تكشف عن ممارستهم العدائية ضد النبي والمسلمين، الأمر الذي انتهى إلى القطيعة معهم.[2]

6 – الرجوع إلى إبراهيم جدّ العرب:

كانت قصة إبراهيم تختلف صيغها في المرحلة المكية، تندرج في إطار القصص المكي الذي كان في جملته يدعو قريشا إلى استخلاص العبرة ممّا لحق بالأقوام الذين كذّبوا أنبياءهم من هلاك وتدمير، وخص الله به أنبياءه من معجزات جعلتهم ينتصرون ويفلتون من مؤامرات خصومهم، أما في المدينة حيث أخذ الصراع مع اليهود يشتدّ فالأمر يختلف، ولذلك كان لابد من العودة إلى شيخ

[1]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 499.

[2]- المرجع نفسه، ص 401.

الأنبياء جد العرب واليهود لإعادة ترتيب العلاقة بين الجد وحفدته بما يؤسّس لعملية تحويل القبلة ويعطيها السّند التاريخي".[1]

7 – طالوت وجالوت:

"بعد الذي تقدّم من الجدل مع بني إسرائيل وإعلان تحويل القبلة، تنتقل بنا سورة البقرة إلى قصة تشعر بغزوة بدر الكبرى حين انتصر المسلمون وهم قلة على المشركين وكانوا أكثر منهم عددا، إنها قصة طالوت وجالوت"[2].

8 – إبراهيم حنيفا مسلما:

أما في ترتيب النزول، فهناك من عدّها الثالثة (آل عمران) بعد البقرة على أساس أن سورة الأنفال هي الثانية، وذلك لورود آيات في سورة آل عمران تشير إلى غزوة "أحد" التي وقعت في السنة الثالثة للهجرة، بينما اقتصرت سورة الأنفال على ذكر تفاصيل غزوة بدر التي جرت في السنة الثانية ونحن نميل إلى الرأي الذي عدّها الثالثة في ترتيب النزول".[3]

9 – درس من النبي آدم: قابيل وهابيل:

هذه آخر قصة نزلت في القرءان المدني ولم تذكر في المرحلة المكية قصة ابني آدم، قابيل وهابيل، وردت في سورة المائدة ورتبتها 112، إنها السورة ما قبل الأخيرة على رأي جمهور المفسرين، جاءت الآيات التالية تؤكّد على أن ظلم اليهود ونقضهم المواثيق والعهود كظلم ابن آدم لأخيه، وأنّه هم هؤلاء اليهود بالفتك بك يا محمد، فقد قتلوا قبلك الأنبياء وقتل قابيل هابيل والشر قديم".[4]

[1]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 404.
[2]- المرجع نفسه، ص 407.
[3]- نفسه، ص 408.
[4]- نفسه، ص 412.

10 – مريم وعيسي:

"كان القصد منها هناك إثبات قدرة الله على الإتيان بأشياء تخالف ما اعتاد الناس عليه وهو ما يسمى في اصطلاح المتكلمين بـ "خرق العادة"، وهكذا فكما أن الله قادر على أن يمنح شيخا كبيرا في السن 'زكرياء' مولودا من امرأة عاقر، فهو قادر على أن يجعل بنتا بكرا (مريم) تحمل بمولود من غير أن يمسّها بشر".[1]

هـ – وأخيرا يقدم عابد الجابري خاتمة بعنوان:

القصص القرآني: بيان وبرهان: يحاول إبراز قيمة الترتيب (ترتيب النزول) قائلا:

ونحن عندما نبرر هنا أهمية اعتماد ترتيب سور القرءان حسب النزول لا نفعل ذلك على حساب ترتيب المصحف، فنحن مقتنعون بأن هذا الأخير كان هو الأنسب لدولة الإسلام، وهي تخطو خطواتها في المدينة بعد وفاة الرسول، ذلك أن التشريع لهذه الدولة في جميع الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كان يتطلب فعلا الرجوع إلى القرءان المدني فهو قرءان مرحلة الدولة أساسا.[2]

لقد حدّد الجابري هدفا لنفسه منذ أكثر من ربع قرن عندما بدأ دراساته حول الموروث الثقافي على أنه سيجعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الوقت نفسه.

أولى النتائج هي جعل القرءان الكريم معاصرا لنفسه وهي ما توصل إليه من خلاصات.

أما جعل القرءان معاصرا لنا فهو ما جاء به الفصلين الأولين من الكتاب، وهي دعوة لقيام مصالحة تاريخية بين حفدة إبراهيم الخليل (عليه السلام) كما تمت تلك المصالحة في السابق، وهي التي يتصوّر منها الجابري أن ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرنا هو تجميع

[1]- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 414.
[2]- المرجع نفسه، ص 419.

للموحّدين المعاصرين له، وهي الآن يمكن أن تكون كذلك لكي تقول له: إن دور الرسول صلى الله عليه وسلم في السابق لم يكن تجميعا لموحّدين موجودين بل كان بناء لموحّدين جدد في عشرات المجالات، لذلك يجب أن تكون هذه المصالحة بالصورة التي أسّس لها الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي العودة إلى ما دعا إليه إبراهيم الخليل وهو توحيد الله كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في رسالته إلى كل من هرقل والمقوقس ناقلا قوله تعالى: ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون ﴾[1] آل عمران، آية 46.

يقول الجابري : "إن خطابنا هنا لن يكون دعوة ولا خطابا مضادّا لأيّة دعوة، إنه خطاب ينشد التعبير عن الحقيقة كما تبدّت لنا من خلال موقف حيادي موضوعي من الوقائع، وتعامل نقدي مع المصادر"[2]. هو تنويه من الكاتب بأهمّ الخطوات التي اتبعها كمنهاج للدراسة أو القراءة الجديدة إن صحّ التعبير. ومن هنا يمكن تلخيص هذه القراءة الجديدة في جملة من العناصر :

"فهم القرآن مهمّة مطروحة في كلّ وقت ومطلوبة في كل زمان، وقد يكفي التذكير بأن اقتناعنا بأن القرآن يخاطب أهل كل زمان ومكان، يفرض علينا اكتساب فهم متجدّد للقرآن بتجدّد الأحوال في كل عصر".[3]

من هنا نجد أن مشروع الجابري يقوم على فصل المقروء (القرآن) عن القارئ (التراث التفسيري) للتعامل مع النص في أصالة من غير وسائط.

أدّى المنهج التاريخي الذي وظّفه الجابري إلى اعتماد جملة من الخطوات أثناء القراءة :

[1] –سورة آل عمران، الآية 46.

[2] – محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، المرجع السابق، ص 26.

[3] – المرجع نفسه، ص19.

أ- اعتماد ترتيب النزول في فهم النصّ.

ب- اعتماد منهج الشكّ في المسلّمات التي أجمع عليها السّابقون في علوم القرآن.

ت- رفض كل ما له بعد غيبي ذي حمولة إعجازية وتوظيف التأويل في فهمه.

وأخيرا يمكن القول أنه :"نظرا لأهمية النص القرآني في بنية الثقافة العربية الإسلامية فإن هاجس هذه الثقافة توجه نحو تفسير النص وبيان دلالته اللغوية وحمولته الدلالية ذلك أن القرآن الكريم شكل المحور الذي تلتقي حوله جميع الفعاليات الإنسانية".

الغرض من هذه القراءة في محاولة كل من مالك بن نبي و مشروعه " الظاهرة القرآنية" ومشروع " مدخل إلى القرآن الكريم" لمحمد عابد الجابري. تحقيق أهداف جوهرية منها:

1-تقدم هذه القراءة للجيل الجديد فرضه للتأمل الناضج في الدين.

2-تقدم هذه القراءة إصلاحا مناسبا للمنهج القديم في تفسير الدين.

3-تجاوز مفهوم المقدس والمحرم في التعامل مع النص مهما كانت قداسته، بتفعيل وظيفة العقل في متغيرات النص وما التأويل الذي قدمته المذاهب إلا محاولة من المحاولات يمكن من خلالها أن تبرز محاولات جديدة.

4-المنهج الذي سلكه مالك بن نبي يستمد أصوله من تأمل طويل في طبيعة النفس الإنسانية وفي غريزة التدين في فطرة البشر وهذا ما نلمسه عند مالك بن نبي وكأنه محاولة لتجسيد أهم محاور التربية القاعدية التي أخدها من التربية الأسرية لأننا نجد أن كتاب الظاهرة القرآنية من أول ما كتب مالك بن نبي، مصورا مشكلة الشباب المسلم المتعلم في هذا العصر وما كان قاساه وما يزال يقاسيه من العنف في إدراك إعجاز القرآن بالعقل الحديث الذي نفكر به شباب العالم الإسلامي لأن فهم هذا (العقل) هو الذي يحدد لنا طريقنا ومنهجنا في كل دراسة صحيحة.

5-يلتقى مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري في إثراء مسألة العقل في عملية الإدراك لمسألة إعجاز القرآني وهنا يركز الجابري على مسألة ترتيب السور والقصص القرآني وما لهما من دلالة في إعجاز وكأنه توظيف لمنهج بنبوي في عملية ممنهجة داخل النص مع العلم بأن مشروع الجابري هو ما كتبه الجابري في آخر أيام حياته وهنا المقاربة. هل هذا رجوع إلى النص الأصلي وإعلان لتوبة معرفية أم ماذا؟

" وعلى هذا الأساس يرى تيزيني ضرورة أن يكون لكل قراءة قرآنية حلفية ايديولوجية تمتلك مشروعيتها الخاصة وكما هو بين من ذلك فإن كل (القراءات) تمتلك- بصيغة أو بأخرى- (مشروعية اجتماعية، ذلك لأنها لم تنشأ في (فراغ اجتماعي) وإنما أنتجها وإعادة أنتاجها أو أنتج غيرها بشر ذو ومواصفات محددة تنتمي بعصر أو مجتمع معين...ولعلنا إذا بلغنا هذا المنعطف الدقيق من البحث أن نكتشف سمة بارزة من سيمات القراءات الدينية (أو الأخلاقية أو الجمالية أو الأدبية وغيرها) وهي أنها نظرية اجتماعية (سوسيولوجية)"[1].

[1]- محمد سعيد رمضان البوطى، طيب تيزيني، الإسلام والعصر، تحديات وآفاق، دار الفكر دمشق طـ2 1999 ص 128-129.

في محاولة للإلمام بأبرز الأفكار المحورية لكل من مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري على شكل تقاطع وتقارب على مستويات عدة في كيفية التعامل مع إشكالية التراث بفكر نقدي ومفاهيم حديثة. إذن هي بصمة معرفية تنتمي جغرافيا إلى المغرب الكبير " إن الباحث " المغربي" هو بالقياس إلى الكاتب المشرقي المرتزق" ذو شخصيته مرهفة دقيقة، ومشغلة، وتتمتع بشرائط العمل الفكري النقدي (العلمي): هذا بتعبير الكاتب نفسه:

في مرحلة الكتابة لابد من (الاستقلال)، لابد من الثقة بالنفس وهذه خصلة ربما تميز بها المغاربة عن إخواننا المشارقة، فمعظم الكتب التي تؤلف في المشرق هي دروس للطلبة يطبعها الأستاذ ليكمل ماهيته- حسب تعبيرهم- أي أجرته.

أما نحن في المغرب فلم نعتد على هذا...ولا يجرؤ الواحد منا...على تأليف كتاب وطبعه ونشره إلا إذا كان حقا يعتقد أنه سيأتي بشيء يستحق أن يكون كتابا"[1] تعد مغربية الجابري النية الخفية في إنجاز " نحن والتراث" و " الخطاب العربي المعاصر".

" ونلاحظ أن الجابري- في كتاباته- ينطلق من مغربيته" هذه خصوصا حين يأتي على الحديث عن ابن سينا "المشرقي" وابن رشد المغربي" ومن ثم حين يتحدث عن قطيعة ابستيمولوجية مع الدول وعن " تواصل ابستيمولوجي" مع الآخر. مثلما أنجز ابن رشد، في حينه وبرأي الجابري. "قطيعة" مع ابن سينا وكذلك حين يأتي على الفكر المشرقي المعاصر الذي برأيه- أفسد الفكر المغربي المعاصر بإدخاله في مشكلات زائفه"[2]

كل هذه التقديمات حول مغربية الدراسة توحي لنا بشيء جديد سيعلن عنه صاحبه من خلال مشروعه الكبير وهذا ما نستخلصه من صاحبه في كتابه تكوين العقل العربي

[1]- طيب تيزيني- من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، دار المجد للطباعة، ط1، 1996 ص 23.
[2]- المرجع نفسه ص 23- 24.

فكتابات الجابري تفتح عصر تدوين جديد في الثقافة العربية عموما وخصوصا والذي استقبل بترحاب كبير في أوساط ثقافية عربية.

" فمجرد ما عقدنا العزم على وضع التصنيفات والتصورات السائدة بين قوسين والتحرر وبالتالي ما أمكن من العوائق الابستيمولوجية والهواجس الإيديولوجية التي تعرقل انطلاقه البحث العلمي في التراث العربي الإسلامي...بمجرد ما عقدنا العزم على ذلك وأخذنا في تركيز اهتمامنا كله على الجانب الابستيمولوجي، أي البحث فيما يؤسس المعرفة داخل الثقافة العربية، حتى بدأ يترائى أمامنا تصنيف جديد بطرح إعادة ترتيب العلاقات بين قطاعات تراثنا الفكري بصورة تسمح تجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية وتدفع إلى اكتشاف الاختلافات الداخلية النبوية....أدى بنا رصد الأساس الابستيمولوجي لإنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية إلى تصنيف آخر لا يؤخذ فيه بعض الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة، أعني آلياته ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، تصنيف بطرق آفاق جديدة تماما هي من الخصوبة والعمق.

فيما يبدو لنا- بمثل الآفاق التي فتحها أمام علم البيولوجيا التصنيف الحديث للحيوانات إلى فقريات ولا فقريات....هكذا أمكن تصنيف العلوم- وجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات، علوم البيان...وعلوم العرفان...وعلوم البرهان"[1]

جديد الجابري هو تدشين عهد جديد في الثقافة العربية في الخطاب العربي المعاصر، والرؤية التاريخية للفلسفة العربية الإسلامية للتراث، محاولا الانطلاق من الصفر في الفكر العربي الحديث والمعاصر واضعا بذلك حدّا لثقافة الاجترار والعقل يكرر ذاته منذ زمن واللغة- هي التي يكتب بها حسية ولا تاريخية وليس بوسعها أن تكون لغة ثقافة أو فكر.

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت 2009 ص 333، ص334.

يقدم محمد عابد الجابري العقل كشرط ضروري لكل نهضة اين توجه بنقد العقل العربي ذاته لفحص أدواته في إنتاج المعرفة وتحصيلها.

" إذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة و المعاصرة يرتبط (بإدراك الأسباب) أي المعرفة...فإن يعني (العقل) في اللغة العربية وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق...ولكن فرق كبير بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخلاق والاتجاه من الأخلاق إلى المعرفة في الحالة الأولى وهي حالة الفكر اليوناني- الأوروبي تتأسس الأخلاق على المعرفة أما في الحالة الثانية حالة الفكر العربي فتتأسس المعرفة على الأخلاق.... إن (العقل العربي) تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء....وهذا في مقابل النظرة الموضوعية...أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية...لقد انطلقنا في تلمس خصوصية (العقل العربي) من...لغة عرب الجاهلية...نحن إذن لم نخرج عن (العصر الجاهلي)"[1] .

" نحن نصدر عن موقف نقدي ينشد التغيير من التحول من وقع إيديولوجي واع أي لا بد من الصدور عن موقف تاريخاني؟ موقف يطمح ليس فقط في اكتساب معرفة صحيحة بما كان بل أيضا إلى المساهمة في وضع ما ينبغي أن يكون وهو بالنسبة للمجال الذي تتحرك فيه: الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع ركام ولا نقول رواسب اللامعقول في بنيته"[2].

مشروع محمد عابد الجابري حول نقد العقل العربي، قدم بمنهجية خاصة وظفت فيها آليات حديثة لإشكالية التراث لذا يرى:

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 38- 39.

[2]- المرجع نفسه، ص 52.

3- محمد عابد الجابري، نحن والتراث....قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي المغربي، بيروت ط5 ، 1986 ص 57.

إن أهم ما جعل الدراسات الإسلامية الحديثة والمعاصرة تتعثر ولا تنتهي إلى نتائج يكمل بعضها بعضا وتساعد على تعميق البحث وتعميقه تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث والتفكير تفقد التراث العربي الإسلامي أصالته وتفكك وحدته وتخرج وحدته أو ببعض جوانبه وقضايا عن إطارها الحقيقي الذي في أرضه نبتت وفي مناخه تنفست.

أنه نقدا ابستيمولوجيا مارسه محمد عابد الجابري لفك الاغشية الإيديولوجية التي لفت فيها من التراث كانت أو من الفكر الأوروبي وأنه إيقاع منتظم في أعماله وإنتاجاته أبرزها نقد العقل العربي... الح فيه الجابري على ضرورة النقد الابستميولوجي الذي لم يتحرر بعد من الهاجس الايديولوجي وبالتالي فإشكالية العقل العربي ليست فيما أنتجه من معرفة وإنما في الطريقة التي يتم فيها الإنتاج

يستبعد محمد عابد الجابري نوعين من القراءة كأساس للتعامل النقدي

1-القراءة الاستنساخية: التي تخضع نفسها للنص تبرز ما يبرز وتخفي ما يخفى

2-القراءة التأويلية: عملية إعادة بناء الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكا واقوى تغييرا تشتركان القراءتان في خاصة واحدة هي الأخطاء التناقضات التي تقدم نفسها على سطح الخطاب المقروء"[1]

[1]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 11.

أما القراءة التي يقترحها محمد عابد الجابري هي:

" قراءة شخصيته....تريد أن تعرض وتبرز تهمله أو تسكن عنه أو تتستر عليه أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان، أنهما كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام"[1]

هدف القراءة التشخيصية تحديد علامات العقل في الخطاب العربي.

يقدم مفكرنا كذلك انتقادا لتيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر التي تفتقد إلى " الموضوعية"" التاريخانية" في دراستها لموروثنا الثقافي نظرا لطبيعة مناهجه .

-الاستشراقي الليرالي الماركسي، السلفي الديني- قراءات مؤسسة من الناحية الابستيمولوجية على طريقة واحدة في التفكير هي طريقة:

" قياس الغائب على الشاهد"[2]

" إذا كان الجابري ينتقد الرؤية الماركسية فإنه ينتقد ايضا الرؤية الاستشراقية لأنها ترى التراث في ضوء أبعاده التجزيئية وليس في ضوء الكل وهو الحضارة الإسلامية ويذهب الجابري إلى رأيه جرت عادة الباحثين وخاصة المستشرقين منهم على النظر إلى التراث العربي الإسلامي وخاصة الجانب الفلسفي منه لمنظور غربي أوروبي، نقصد بذلك أصرارهم على ربط الفلسفة العربية الإسلامية قضاياها ربطا ميكانيكيا بالفلسفة اليونانية ككل والتدقيق في الكيفية التي بها اخذوا أو نقلوه

[1]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 12- 13.

[2]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط2 1982 ص17.

والنتيجة العلمية من كل ذلك: تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة ورد كل جزء منها إلى أصله اليوناني أو الفاريسي أو الهندي"[1]

" لقد استبعدنا مضمون الفكر العربي- الآراء والنظريات والمذاهب وبعبارة عامة الايديولوجيا- من مجال اهتمامنا وحصرنا محاولتنا هذه [نقد العقل العربي] في المجال الاستمولوجي وحده، فقلنا أن ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري وليس بوصفه هذا الإنتاج نفسه"[2].

" والواقع أن أي تحليل للفكر العربي الإسلامي وسواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذ يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته"[3]

يقدم الجابري تبرراته حول ما نقدم من انتقادات قائلا:

" أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض المنهج كما يؤكد ذلك فلاسفة العلوم وأنه من المنتظر أن يختلف منهجنا في البحث هنا عن منهجنا في البحث هناك والمنهج طريقة في البحث ومبادئ تلتزم خلاله ومفاهيم توظف فيه الطريقة: (الاستقراء والاستنتاج، المقارنة...إلخ) والمبادئ: (إلتزام الموضوعية، اعتبار العلاقات السببية...إلخ) لا تتغير بتغير الموضوعات في حين أن المفاهيم وهي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والمعقولة إلى معاني وعلاقات لها معقوليتها فهي التي تختلف باختلاف الموضوعات. ولما كانت السياسة تختلف

[1]- محمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، رؤيته للنشر ط1 2010 ص 176- 177.

[2]- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 14.

[3]- المرجع نفسه، ص 346.

بالطبيعة والنوع عن (المعرفة) فإن الجهاز المفاهيمي الذي يصلح لدراسة الواحدة منها لا يصلح بالضرورة لدراسة الأخرى"[1].

كمرجعية للاستلهام الفكري، تردد محمد عابد الجابري كثيرا على فكر ابن خلدون من خلال قراءته للمقدمة قائلا:

" فإني كنت أحس في قراءة نفسي بعد أكثر من عشر سنوات قضيتها في صحبة مقدمة ابن خلدون متتبعا كل ما أمكنني تتبعه من أنواع الدراسات الخلدونية هذه. كنت أشعر أنه لا يزال هناك مجال للبحث وأننا مازلنا بعيدين عن الكلمة الخيرة" حول ابن خلدون مقدمة من خلدون، بل أن كثرة الشروح والتأويلات واختلافها وتناقضها قد ولد في نفسي اعتقادا قويا بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية "تصحيح" تعود بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي وتحتفظ له بكليته وهويته الحقيقية"[2]

ظل الجابري يتردد بين مفاهيم ثلاث للعقل منها كانط وكتابه " نقد العقل الخالص" وبشلار في كتابه " تكوين العقل العلمي" والمفهوم الأرسطي الذي يقوم على الإيمان بوجود "عقل كوني" "صحيح أن الذين تبنوا " البرهان" الأرسطي منهجا ورؤية في الثقافة العربية الإسلامية قد وظفوه ككل وكأجزاء في خدمة أهداف لم تكن بالضرورة منحصرة في " المعرفة من أجل المعرفة" كما كان الشأن عند أرسطو بل لقد وظفوه لخدمة اهتماماتهم الدينية والايديولوجية التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية ولكن مع ذلك يبقى أن "البرهان" كنظام معرفي بقي متميزا منهجا ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكل

[1]- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي المغرب، بيروت ط2، 1991 ص 08.

[2]- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط5 1992 ص 07.

العام للرؤية التي يشدها عن العالم عن الكون والإنسان والله مما جعل منه عالما معرفيا خاصا يختلف عن عالم العرفان ويدخل معها وبكيفية خاصة مع البيان في علاقة احتكاك وصدام"[1]

مرجعية الجابري لم تنحصر في المقولات الأرسطية بل أن كتاباته تزخر- لمقولات كثيرة أبرزها الفارابي ومحاولة تأسيس العقلانية في الإسلام لأنه أول من درس المنطق الصوري كاملا كذلك بنية لهجوم ابن حزم على القياس باعتباره منهجا في البحث لا يفضي إلى اليقين:

أعجب بمنهجية الشاطبي في الموافقات حيث بنى الأصول على المقاصد التي تعرف باستقراء ادلة الشرع.

عن الشخصيات التي احتلت مكانة مرموقة في فكر محمد عابد الجابري بدون منازع الرشدية، ينبغي الخطاب الرشدي كله على النظر إلى الدين والفلسفة كبنائين مستقلين " كانت الرشدية قادرة على طرق آفاق جديدة تماما وهذا ما حدث بالفعل ولكن في أوروبا حيث انتقلت وليس في العالم العربي حيث اختفت في مهدها ولم يتردد لصيحتها الأولى صحة الميلاد، أي صدى إلى اليوم"[2].

يسعى الجابري إلى الاستلهام من فكر مجموعة من المفكرين أمثال: لالاند و بياجي،لوي ألتيسر، ميشال فوكو، قرافيش عاملا بمبدأ" تجنب السقوط تحت المفاهيم الجاهزة" [3] وذلك بتبيئة المفاهيم المستعارة لتتناسب مع الخصوصية الثقافية العربية.

[1]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز الدراسات العربية بيروت ط9 2009 ص 384.

[2]- محمد عابد الجابري، سبة العقل العربي، المرجع السابق، ص 323.

[3]- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ودراسات ومناقشات، المرجع السابق، ص 284.

أسس مالك بن نبي نظريته على أساس التنظير لإنسان جديد يواجه الألفية الثالثة بكل عزم حضاري مقدما بذلك مفاهيم جديدة وفق معطيات موضوعية وذاتية، اهتم مالك بن نبي في مشروعه على عدة روافد فكرية.

" إن نبي اعتمد في نظرياته المختلفة سواء في المجال الحضاري أو الثقافي... على عدة روافد فكرية سواء من الفلسفة الغربية الحديثة المعاصرة والفلسفة الإسلامية والحركات الإسلامية والقراءة الموضوعية لفكر مالك بن نبي تؤدي إلى استقراء الحضور الفعلي لثلة من المفكرين العالميين أثروا بشكل رهيب وملفت للانتباه في العالم"[1]

من أهم المصادر الفكرية لمالك بن نبي:

1-أثر الثقافة العربية الإسلامية:

دور التنشئة الأسرية في تشكيل شخصيته، تلقى مالك بن نبي تكوينا علميا وأدبيا معتبرا حيث درس التوحيد على يد شيخه مولود بن موهوب والفقه والسيرة على بد الشيخ بن العابد كما تلقى أيضا من الشيخ عبد المجيد أول أسس الثقافة العربية .

" وبما أن الظاهرة الدينية تصبح بالصيرورة التاريخية ظاهرة اجتماعية فلزاما أن يكون الشخص تابعا في معتقداته لدين مجتمعه وعلى هذا الأساس فكل مفكر يجعل دين مجتمعه أساسا قاعديا لفكرة وفلسفته ولو نظرنا في تاريخ الأمم نرى جليا حضور الدين في أعمال كبار الفلاسفة، أمثال: أفلوطين الاسكندري. " توما الاكويني"، " وهيجل" و "كانط"...إلخ[2].

[1]- عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ: تأملات في فكر مالك بن نبي، رياض العلوم، الجزائر، 2006، ط1، ص 336.
[2]- المرجع نفسه، ص 139.

تأثر بالحركات الإصلاحية الإسلامية خاصة الحركة الإصلاحية بالجزائر ورائدها الشيخ عبد الحميد بن باديس كما تأثر بالحركة الإصلاحية بالمشرق من شخصيتها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

" وكان آخر هذه المؤثرات كتابات عثرت عليها في مكتبة النجاح أحدهما الينابيع البعيدة والمحددة لاتجاهي الفكري أعني بذلك (كتاب الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في الشرق) أحمد رضا و (رسالة التوحيد) للشيخ محمد عبده....لقد رسم لي كتاب أحمد رضا مزودا به بؤسه الاجتماعي في العصر الحاضر أما كتاب محمد عبده- وهنا أتحدث عن المقدمة الهامة الترجمة حول غنى الفكر الإسلامي عبر العصور- فقد أعطاني مستندا للحكم على نقده المحزن اليوم" [1]

كما استلهم من الأدب والشعر بشتى ألوانه، " كما اطلع مالك بن نبي على ألوان من الادب العربي القديم كشعر امرئ القيس والشنفرى وعنترة والفرزدق، كما قرأ الشعر الحديث لحافظ إبراهيم ومعروف الرصافي وجيران خليل جبران واليا أبي ماضي"...[2]

يبقى القرآن الكريم أساس تكوين مالك بن نبي واضعا أول مؤلف في الدراسات القرآنية وهو الظاهرة القرآنية.

" عندما ندرس كتابه الظاهرة القرآنية تلاحظ مدى اتساع أفق الكاتب حيث حضر نص حركي يدل على وجود فهم جديد وتأويل معاصر له"[3]

[1]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر، دمشق، سوريا ط2 1984 ص 66.

[2]- نورة خالد السعد، التفسير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية، دار السعودية للنشر والتوزيع ط1 1997 ص 80.

[3]- عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ: تأملات في فكر مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 140.

كما نجد حمودة بن الساعي الذي كان يوجه ويعلم مالك بن نبي في كيفية تفسير وتأويل الآيات القرآنية، "كتب استمع إلى طريقته في توجيهه الآيات القرآنية لتخذ تفسيرا اجتماعيا لحالة المجتمع الإسلامي الحاضرة وكان ذلك يؤثر في نفس كثيرا"[1].

من المؤلفات التي لها أثر بليغ في فكر مالك بن نبي مقدمة ابن خلدون حيث استمد نظريته عن دورة الحضارة وعن التغيير الاجتماعي، هنا يقول الدكتور محمد عابد الجابري.

" إن مقدمة ابن خلدون تعبير صادق عن أزمات المجتمع العربي الإسلامي وعن تناقضاته في سياق تاريخي تميز بالضعف والانحطاط بل وأنها تجيب عن مشكلات العالم الإسلامي في الوقت الراهن وعظمة هذا العلامة لا تكمن فيما توصل إليه من آراء أو تعميمات فهذه قابلة للأخذ والرد يتطور ورقيه وإنما تكمن عظمته في منهجه العلمي وعقليته التي تكن تساير زماني، وربما في هذا تكمن مأساته وهي ليست مأساة شخصية بل مأساة أمة كانت تمر في طور الجمود والتقليد"[2]

2-أثر الثقافة الغربية:

أخذ وتعلم مالك بن نبي من المدرسة الفرنسية بالجزائر حب المطالعة مستفيدا من المنهج الديكارتي والعقلاني، فطالع الصحف والمجلات الغربية خاصة الجرائد الماركسية منها:

جديدة (L'humanité) والكفاح الاجتماعي (Lutte Sociale)

" ثم اخترت بين قراءاتي السياسية صحيفة شيوعية (الإنسانية L'humanité) كانت تروي أكثر ظمئي الوطني. (كاشاف cuchiu) و(فايان كوتوريه Vaillant Couturier) تثير في نفسي ثورة الغضب أو قصب في قلبي أطيب العزاء قرأت أيضا (الكفاح الاجتماعي la

[1]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر دمشق ط2 1984 ص 67.

[2]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المرجع السابق، ص 323.

lutte sociale) التي يصدرها (فيكنور سبرلمان victor spulman) وكانت كأتينا إلى الجزائر بصورة متقطعة"[1].

استطاع مالك بن نبي أن ينمي تأملاته الفكرية والأدبية بقراءته لمشاهير الأدباء الفرنسيين أمثال: المرتين وشاتو بريال فيكتور هيجور كما تأثر ببعض الفلاسفة الذين تركوا بصمات واضحة في الثقافة الإنسانية المعاصرة منهم يتشبه، " هكذا تكلم زرادشن"، أخذ عن كانط فكرة الحق والواجب التي أسس عليها مفهومه للعدالة الاجتماعية، وجون ديوي " كيف نفكر"، أطلع على كتابات المستشرقين عن الإسلام

– هنري بيرين وكتابه " محمد وشرلمان"

– الفيلسوف الألماني أسوالد شبغلر وكتابه "تدهور الحضارة الغربية.

– لأرنولد بويني وكتابه "دراسات التاريخ" والتي تركت أصرا كبيرا في فكر مالك بن نبي وفي نظرته للحضارة أين استمد منه فكرة التحدي ودورها في نشوء الحضارات حيث صاغها صياغة جديدة في ضوء القرآن الكريم.

و"الواقع أن القرآن قد وضع المسلم بين حدّين هما: الوعد والوعيد ويعني ذلك أنه قد وضعه في أنسب الظروف التي يتسنى له فيها أن يجيب على تحد روحي في أساسه"[2]منهجيا اعتمد مالك بن نبي على خطوات وقواعد كأسس لبلورة مشروعه الحضاري.

–اعتمد على الاستقراء التاريخي أين كان ينتقل في تفسيره للظواهر من الجزئيات (الأفراد) إلى الكليات (الحضارة) كما استعمل الاستنباط لكي يصل إلى فهم الظواهر الاجتماعية.

[1]– مالك بن نبي مذكرات شاهد للقرن، المرجع السابق، ص 89.

[2]– مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة. عبد الصابور شاهين...دار الفكر، دمشق، ط3، 1986، ص 45.

"ويعتمد المنهج العلمي على الاستقراء ويضيف إليه الاستنباط فإذا لاحظ الباحث علاقة دائمة بين ظاهرتين أو أكثر استنبط تعميما شاملا لا يقتصر على فحصه للجزئيات بل يشملها وغيرها من الجزئيات المماثلة التي لم تقع تحت سيطرة حواسه"[1]

– يعتمد منهجه على توظيف مفاهيم الفكر الغربي خاصة مفاهيم التحليل النفسي عند فرويد ومفاهيم علم النفس التحليلي عند كارل يونغ، كما يستمد مفاهيمه من علم الكيمياء والفيزياء والرياضيات وعلم الحياة، من بين هذه المفاهيم: المركب والطاقة والتوتر...وهذا يعود إلى تخصص مالك بن نبي ، فهو مهندس كهربائي.

و"كان المنهج الرياضي كما كانت المعلومات الكهربائية تطغى بين الآونة والأخرى على تفكيره... ومن حضر محاضراته يعرف الكثير من المصطلحات الفيزيائية والرياضية والكيميائية التي دخلت بفضله إلى حقل المشاكل الإنسانية مثل: التنافد والإشباع والعتبة العليا والعتبة السفلى والنواس والتذبذبات..." [2]

– اعتمد كذلك على المنهج العقلي ما جعله متميزا عن دعاة المدرسة السلفية

و"لعل تكوينه الرياضي والعلمي وسمه بوضوح لا بأس فيه وذلك في يقيني ما أهل فيه فضائله ورسخ ميزاته الأخلاقية"[3]

– كان مالك بن نبي في منهجه دائم النقد والتحليل. فقد انتقد نظرية الحضارة عند ابن خلدون وشبنغلر وتوينبي وماركس مقدما تطورا جديدا لمفهوم الحضارة.

[1]– نورة خالد العد، التعبير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 282.

[2]– عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرفة في فكر مالك بن نبي، دار الشهاب، الجزائر، ط1، 1984، ص 18-19.

[3]– زكي ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، المرجع السابق، ص 58.

و"مالك بن نبي كغيره من المفكرين الإسلاميين الذين جاؤوا باجتهادات جديدة وبأفكار ونظريات هي من ابتكاره وإبداعه الفكري لم يسبقه في طرحها أحد في الكثير منها ولأنه كان منفتحا على مختلف الثقافات ومنها الثقافة الأوربية والهندية وصاحب اطلاع واسع على العلوم والمعارف الاجتماعية والطبيعية ولأنه ارتكز على منهجية خاصة في الدراسة والتحليل للأفكار والنظريات فهو يحمل اختصاصا في الهندسة الكهربائية العليا في فرنسا –مع أنه لم يعمل مهندسا طوال حياته– والشاهد أن هذه الدراسة العلمية قد ساهمت إلى حد كبير في تكوين عقله النقدي والتحليلي"[1]

لعل مالك بن نبي وظف مفاهيم غير التي وظفها محمد عابد الجابري لكن الإشكال واحد على العموم رغم اختلاف المناهج والمرجعيات، فحين يعكف التفكير على قراءة هذا الموروث نجده يصل إلى أعلى مستويات التجريد، ففكر بن نبي أو الجابري يمثلان تجسيدا لمختلف التأملات حول إشكالية التراث التي كانت ولا تزال تشغل أهم المفكرين العرب والمسلمين.

[1]– زكي ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، المرجع السابق، ص 56.

المبحث الأول: التراث والصراع الإيديولوجي.

تعّبر الإيدولوجيا عند محمد عابد الجابري عن نظرة تمجد الماضي ولا توظّف إلا لحفظ الكيان الاجتماعي لكن بقوتها من منظوره عن الكائن الإنساني من صميم الواقع الاجتماعي ولا تأخذ في الحسبان حركية المجتمع وتكيّفاته، فإن هذا الاجتماعي الذي تدرسه الإيديولوجيا يتعالى ويتجاوز ذلك الارتباط بالماضي، ومن هنا يتخبط محمد عابد الجابري في خيوط مشكلة العلاقة الإجرائية بين الواقعة الاجتماعية والإيديولوجيا، وهذا هو سبب وقوعه في مفهوم القطيعة التي تلغي الماضي ولا تأخذ في الحسبان الأساس الاجتماعي للفكرة في الوقت الذي يريد للمنهج أن يقرأ التراث قراءة مطابقة.

محمد عابد الجابري واحد من المفكرين الذين أسهموا بكتاباتهم في إثراء الحياة الفكرية العربية مبرزا ذلك في السجال الإيديولوجي الذي تميزت به الساحة الفكرية بعد هزيمة 67، المجسدة في مشروع المفكر صادق جلال العظم في كتابه النقد الذاتي بعد الهزيمة[1]، فامتلأت الساحة الفكرية بالدراسات والأبحاث والصراعات الإيديولوجية ذات التوجهات المتباينة المعبرة عن انتماءات فكرية مختلفة، فالكل يدعوا إلى النقد الذاتي وإعادة قراءة التراث، قراءات عقدت أو بنت مشاريعها على مواقع أو مرجعيات مختلفة، فالبعض يفسر الهزيمة التي تغيب المشروع العقلاني والعلماني إلى أبعد حدّ وبالتالي نتمكن من القضاء على آثار الثقافة السلفية، من خلال هذا الطرح انطلقت الدعوة إلى نقد العقل العربي وتجديد الفكر العربي الحديث، ومن ثم التمييز بين المعقول واللامعقول في حياتنا العربية وتعدد الإيديولوجيا العربية، ومن هنا كان "المعقول" في القرآن يتحدد ب "اللامعقول": ذلك لأنه لما كان الشرك، أي القول بتعدد الآلهة ينطوي في ذاته على تناقض لا يقبله "العقل"، إذ ﴿لَوْ كَانَ

[1]- كتاب لصادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيم، دار الطليعة للنشر والطباعة، ط1، 1968.

فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1]، ومن هنا يقدم القرآن كفاح الأنبياء والرسل على أنه كفاح من أجل نشر خطاب "العقل" وترجيحه، بل وتسويده على خطاب "اللاعقل"، الخطاب المكرس الشرك"[2].

كما يؤطر النص القرآني كل المنطلقات التي تمثل مرجعية القراءة للواقع: "أننا نلقى في هذا النص تلك الرؤية ومنطلقات القراءة التي ساهمت في نقد العقل العربي-(انظر الرباعية : تكوين العقل العربي (1984) وبنية العقل العربي (1986) والعقل العربي السياسي (1990) ثم العقل الأخلاقي العربي (2001) وفق عمليتي الانفصال والاتصال ... فالماضي لا نقرأه إلا لتحقيق رأيين هما: الاتصال معه لفهمه في إطاره التاريخي –فكري- إيديولوجي ثم الانفصال عنه وربطه بالحاضر في نطاق فهم معقوليته وموضوعيته، وكذا التمكن من التمييز بين المعرفي والطموح الإيديولوجي في هذا التيار أو ذاك"[3].

ومن هنا يقدم الجابري في كتابه (نحن والتراث) تصريحا خاصا به للقراءة الإيديولوجية، فنجده يقول: لقد سبق أن صرحنا بالطابع الإيديولوجي لقراءتنا ونحن نؤكد هنا مرة أخرى، أنه لا فضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة إيديولوجية نريد أن تكون واعية من أن نستمر في قراءته قراءة إيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مغلوبة "[4].

إن التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة الإسلامية ضروري "يمكن أن نتبين فيها ما تزخر به من تنوع وحركة، ونستطيع بالتالي ربطها بالمجتمع والتاريخ، ذلك لأنه إذا اقتصرنا على النظر إليها من زاوية محتواها المعرفي (العلمي والميتافيزيقي) الذي تحمله – وهذه هي النظرة

[1]– سورة الأنبياء ، الآية 22

[2]– محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي / تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 135.

[3]- يوسف عدي: أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص86.

[4]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المرجع السابق، ص 07.

السائدة- وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرّرة لا تختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز أو التركيز، والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم، صرحنا بذلك أم لم نصرح، أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الإيديولوجية التي حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك أمام وعي متموّج مشغول بإشكاليته زاخر بتناقضاته"[1].

إنها قراءة واعية تهدف إلى التمييز بين مدرستين معرفيتين: المدرسة المشرقية (الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي) والمدرسة المغربية (ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد).

فقد تميزت كل واحدة بإشكاليتها، فالمدرسة الفلسفية في المشرق تأخذ من الفلسفة الدينية التي سارت مدرسة حران، أما المدرسة الفلسفية في المغرب المتمثلة في ابن رشد تأثرت بالثورة الثقافية التي قادها ابن تومرت متخذة شعار: "ترك التقليد والرجوع إلى الأصول"، ونحن نعتقد أنه كان هناك "روحان" و"نظامان فكريان" في تراثنا الثقافي: الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعمّ: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الابستمولوجية بين الاثنين، قطيعة تمسّ في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية[2].

وظف محمد عابد الجابري المسار الابستمولوجي من خلال تقديم رؤية جديدة للمعرفة النقدية، فنجده يقول: كان الهدف من الملاحظات السابقة إثارة الانتباه إلى أن القضية المنهجية الأولى التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولاته إيجاد طريقة "ملائمة" للتعامل مع تراثه، ليس الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها

[1]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المرجع السابق، ص 31.
[2]- المرجع نفسه، ص 212.
[3]- نفسه، ص 19-20.

ومن خلالها تطبيق المنهج، أي منهج المسألة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك[3] .

نميز في نقد الجابري للعقل بين مستويين:

- المستوى الأول: فقد العقل المنتج للمعرفة، ويتخذ النظر أفقيا ""حفريا" لنظم المعرفة في الثقافة العربية...
- المستوى الثاني: فقد العقل بما هو آليات، تقنيات اشتغال الفعل السياسي بما هو ممارسة على أن يأخذ النظر صبغة "حفريات" ذات غاية جنيالوجية.. نتعرف من خلالها على تحليل ونقد الخطاب السياسي العربي في مساره "التاريخي".

* بخصوص المستوى الأول يتعلق الأمر بإنجاز دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية... بفحص آلياتها ومفاهيمها ورؤاها وعلاقة بعضها ببعض ممّا يشكل البنية الداخلية للعقل العربي كما تكون في عصر التدوين وكما استمر إلى اليوم"[1].

لقد وظف الجابري قراءات معتمدا على البناء الابستمولوجي على أساس مفهوم القطيعة لغاستون باشلار من أجل النظر إلى الموروث المعرفي العربي ثم تبيان إشكال الهيمنة التي تمارس على حقل التاريخ أين تتجسد في عوائق ابستمولوجية يقدمها الجابري في كتابه تكوين العقل العربي كالآتي:

1. خضوع التاريخ في ثقافتنا لاهتمامات سياسية مباشرة، تاريخ "فرق" و"طبقات" تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي.

[1] -http://www.aljabri abed.net/n41-03 azwita.html.

2. هيمنة أشكال التكرار والمتسببة عادة إما بالانتقاء لدرجة تشويش المضامين المعرفية والإيديولوجية وإما بتكديس سواء معرفية تكديسا وجدت فيه عقلية "السبق التاريخي" مجالا خصبا لإثبات رغبتها الذاتية.

3. اجترار التصنيفات التقليدية للعلوم (علوم نقلية/ علوم عقلية)، (علوم دين/علوم اللغة) وهي التصنيفات التي مازالت سائدة، مما أدى إلى عدم إدراك بنية الانتظام التي تحكم عددا من المجالات المعرفية، اعتبرت معزولة عن بعضها[1]، وبخصوص المستوى الثاني: فهو قراءة جديدة للخطاب السياسي العربي الإسلامي، "إن موضوعنا هنا هو العقل السياسي، والعقل السياسي يقوم كما هو معروف منذ أرسطو على الاقتصاد وليس على البرهان وهو ليس عقل فرد، بل "عقل جماعة –إنه المنطق الذي يحركها كجماعة، ومعروف أن الجماعة يتأسس لا على مقاييس معرفية، بل على رموز خيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان"[2].

لقد اتخذ الجابري رهان تفسير نقدي للمعقولية السياسية العربية الإسلامية في ممارستها للسلطة، ومن هنا اعتماد الاعتقاد على الرمز والتشبيه والمماثلة وليس على المبادئ والاستدلال والمحاكمة العقلية والإيديولوجيات كالعقائد التي تعتمد "البيان" وقلّما تعتمد البرهان، وكما يقول فرانسوا شاتلي: "ليس هناك إيديولوجيات تعتمد الحجج المنطقية وحدها، إن الإيديولوجيات بوصفها محاولات لتنظيم العالم تبحث دائما عن عناصر المقارنة كي تؤكد أطروحاتها... إن الصراع الإيديولوجي هو في الغالب صراع من أجل إقرار نوع من التشبهات"، ومن وراء التشبهات والأمثال نماذج في السلوك والقدوة"[3].

[1]– محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 333.

[2]- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، المرجع السابق، ص 50.

[3]- المرجع نفسه، ص 51.

من هنا نجد اعتراف المفكر الحري عبد النبي في كتابه "طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية" يقول في المضمون الإيديولوجي "يقرأ الجابري التراث ويفسره تفسيرا إيديولوجيا بغرض الكشف عن المضامين الإيديولوجية التي تتسم بالقابلية للحياة في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذه الاستمرارية مبعثها الصراع على السلطة المصاحب لكل حياة سياسة ولو تغير الزمان والمكان، لذلك يعمل الجابري على التمييز بين المضمون الإيديولوجي والمضمون المعرفي بقصد الإمساك بالمضمون الأول وإهمال المضمون الثاني. لأن الأول كما يؤكد الجابري هو مستمر إلى غاية اليوم ولم ينقطع"[1].

- محاولة إيجاد نوع من الروابط لما سبق ذكره حول هيمنة النموذج يسوقه لنا الدكتور محمد عابد الجابري قائلا: "أدركنا كيف أن "الصراع الإيديولوجي" في الساحة الفكرية العربية المعاصرة يعكس في الدرجة الأولى الاختلاف بين سلطتين مرجعيتين، بين زمانين ثقافيين، بل بين حقلين إيديولوجين لا شيء يربط بينهما: السلفي يفكر داخل الحقل المعرفي –الإيديولوجي العربي الإسلامي القديم وضمن إشكالية، واللبرالي العربي –(وكذا الماركسي العربي) يفكر داخل الحقل المعرفي الإيديولوجي الأوروبي وضمن إشكالية ... بل أن ما يمكن أن يوصف بأنه "صراع إيديولوجي" بين الماركسي واللبرالي في الساحة العربية أو أنه إيديولوجيا "البرجوازية الصغيرة " العربية "المتذبذبة" أو ما أشبه ذلك من العبارات الرائجة في سوق الأدبيات الثورية العربية المعاصرة إنما يعبر عن اختلاف السلطات المرجعية المعرفية التي تمارس هيمنتها على هذه الفئة أو تلك من فئات المثقفين العربي"[2].

[1]– الحري عبد النبي– طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2014، ص 48.

[2]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 201.

فالخطاب العربي المعاصر بعيد عن قضايا الواقع الملموس مستعار من نموذج السلف، "فالممارسة النظرية هنا ممارسة "كلامية" في مفاهيم مجردة فارغة من كل مستوى واقعي، الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى مصدر التضليل والتعتيم"[1].

الانطلاق من أي نقطة للممارسة المعرفية تبدأ من أولى الاجراءات المجسدة للجانب التاريخي، ومن ثم التعرف على ما هو واقعي وإيجاد أهم الأنساق التي تربط الحاضر في الماضي وأخذ ما هو حاضر على أساس حاضر وما هو ماضي على أنه ماضي، فنجد الجابري يقول: "إن نقطة انطلاق الممارسة المحكمة للنقد هي وعي الذات على حقيقتها "اعرف نفسك" من حيث سيرورة تاريخية سارية حتى اللحظة الراهنة سيرورة تركت فيك أثارا لا حصر لها دون أن تترك سجلا يحصيها، ولذلك كان من الضروري الأكيد البدء بكتابة هذا السجل"[2].

إن الصراع الجاري اليوم في العالم العربي في جوهره صراع إيديولوجي فاقد لروح الفكر والقيم، إنه بتعبير أوضح صراع بين مثقفي التزييف بمختلف انتماءاتهم الإيديولوجية، فهم يمارسون تزييفا مضاعفا حينما يقدمون أنفسهم ناطقين رسميين باسم منظومات فكرية وقيمية تتجاوز بكثير إطاراتهم الإيديولوجية المنغلقة غاية لبرالية وديمقراطية وفلسفة حقوقية يمكن أن يدعيها مثقف غارق في السلفية العرقية[3].

التاريخ والإيديولوجيا في خطاب محمد عابد الجابري

حضر مفهوم الكتلة التاريخية في فكر محمد عابد الجابري كآلية فكرية تساعد على تفكيك المنظومات الإيديولوجية السائدة في الثقافة العربية، وذلك باعتبارها منظومات مغتربة في الزمان والمكان، لا تربطها أية صلة بالواقع العلمي، وهذا ما يجعلها تشترك جميعها في نفس آليات التفكير،

[1]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 202.

[2]- المرجع نفسه، ص 206.

[3]- almothaqaf .com /index.php/qadaya/74523.html.

رغم الاختلاف الظاهر على مستوى الخطاب. "والكتلة التاريخية لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الايديولوجيات) مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. إن الفكر يصبح هنا جزءا من بنية كلية وليس من مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما".[1]

إن مفهوم الكتلة التاريخية، على مستوى مدلوله، يعتبر امتدادا لمشروع الأستاذ الجابري، هذا المشروع الذي يتدخل فيه الفكري بالسياسي بالتربوي، لكن مشروع واحد على مستوى الآليات الفكرية المتحكمة فيه، مشروع يهدف إلى قراءة الخطاب العربي التراثي والخطاب العربي المعاصر، من منظور ابستمولوجي، يركز على طريقة إنتاج الخطاب.

" هكذا تحقق في هذه الكتلة التاريخية ومن خلالها ذلك التوافق الضروري ليس فقط بين القبيلة والغنيمة والعقيدة بل أيضا وهذا ما كان يتطلبه الوضع يومئذ بين العناصر المكونة لكل واحدة من هذه المحددات"[2]

لقد آثرنا اختيار هذا المدخل في مقاربة مفهوم الكتلة التاريخية، لأن معظم القراءات التي تناولت هذا المفهوم عند الجابري، تهدف في اتجاه ربطه –بشكل ميكانيكي– بالمفكر الإيطالي (أنطونيو غرامشي)، وذلك من دون أي اجتهاد في وضع المفهوم في سياقه العام ضمن مشروع الجابري، وهو مشروع يمتلك أسئلته الخاصة المرتبطة بالسياق الثقافي العربي، وهي أسئلة بالضرورة مطابقة لأسئلة (أنطونيو غرامشي) المرتبطة بالسياق الثقافي الإيطالي خاصة والأوربي عامة.

إننا يمكن أن نوافق هذا الاتجاه –تجاوزا– لكن إذا تعلق الأمر باستعارة الدال le signifiant (كتركيب لغوي/صورة صوتية)، لكن لا يمكن علميا قبول استعارة المدلول signifié (كفكر/تمثل

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المرجع السابق، ص 330.
[2] المرجع نفسه، ص 330.

ذهني)، وذلك لأن التحليل العلمي لا يقبل الانتقائية في مقاربة المفاهيم، ولذلك يكون من الواجب ربط هذا المفهوم بالمشروع للجابري، مع التركيز على تقنية (تبيئة المفاهيم) التي اعتمدها الأستاذ، في تعامله مع الكثير من النظريات والمفاهيم.

حتى تعطى لمفهوم الكتلة التاريخية أصالته ضمن مشروع محمد عابد الجابري، يكون من اللازم على الباحث قراءة المفهوم، في ضوء الاجتهاد الفكري الذي قام به الأستاذ الجابري، سواء في قراءة الخطاب العربي أو في قراءة الخطاب العربي المعاصر، وفي القراءتين معا، كان الجابري يسعى إلى البحث عن الوحدة ضمن التعدد، منطلقا في ذلك من فكرة محورية، مفادها أن الفكر العربي لم يصل بعد إلى صياغة منظومات إيديولوجية واضحة التباين، في علاقته بالممارسة العلمية، ولذلك نجد هذه المنظومات ترتبط بنموذج (سلف) سابق، يمنعها من تحقيق استقلاليتها الذاتية[1]،

إن ما كان يمكن أن يوصف بأنه صراع إيديولوجي في الساحة العربية (..)، إنما يعبر عن اختلاف السلطات المرجعية المعرفية التي تمارس هيمنتها على هذه الفئة أو تلك من فئات المثقفين العرب، أكثر ما يعبر عن شيء آخر له صلة حقيقية بالواقع العربي أو بالتطلعات الحقيقية للجماهير العربية، وفي هذا الصدد يؤكد الجابري: "وإذن فإن مقولة الصراع الإيديولوجي هي ذاتها من المقولات التي يجب إعادة النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة"[2].

إن مفهوم الكتلة التاريخية –إذن– يرتبط جوهريا، بإعادة النظر في مقولة الصراع الإيديولوجي، وذلك من منطلق أن هذا الصراع لا يعبر عن الواقع العربي، كما لا يعبر عن منظومات إيديولوجية تنتمي زمنيا ومكانيا لفضاء غريب عن الذات العربية المنظرة والممارسة، ومن هنا ازدواجية الاغتراب في

[1] - https://www.lakome.com/option&tmpl:component&ed:11279.

[2] – محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 201.

التنظير والممارسة، حيث يغيب الراهن العربي بإشكالاته، ويتم تعويضه بنموذج (سلف) يتم اعتماده ك (شاهد) يقاس عليه المشروع العربي (الغائب).

إن في كل إيديولوجيا جانبا معرفيا (الموضوعي) وجانبا إيديولوجيا (الذاتي)، الجانب الأول يعبّر عادة عن الواقع الاجتماعي السياسي الثقافي، بمعنى أنه نتيجة تحليل لهذا الواقع، على هذه الدرجة أو تلك من الموضوعية والروح العلمية، أما الجانب الثاني فهو يعبّر عن المصالح والرغبات والتطلعات، وبناء على هذا التمييز بين الذاتي والموضوعي في مفهوم الإيديولوجيا، يخلص الأستاذ الجابري، إلى الجانب المعرفي (الموضوعي) في الإيديولوجيا العربية المعاصرة، لا يعبر عن الواقع العربي الراهن، لا يعكسه ولا يدخل معه في علاقة مباشرة أو شبه مباشرة، بل هو عبارة عن مفاهيم غير محددة وقوالب إيديولوجية مضبّبة، تجد إطارها المرجعي، الاجتماعي التاريخي، في واقع غير الواقع العربي الراهن (الواقع العربي في القرون الوسطى أو الواقع الأوربي)، وهذا النقص المعرفي الذي تعانيه الأيديولوجية العربية المعاصرة، هو ما يرسخ الطابع الدوغمائي: "ذلك لأنه عندما تكون وظيفة الإيديولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه، فإن أية معارضة واعتراض على الأطروحات التي يدافع عنها، ستقابل من طرفه لا بالاحتكام إلى الواقع، بل بالمزيد من التمسك الأيدولوجي بالإيديولوجيا، أي بالمزيد من الإمعان في عملية التمويه الأيديولوجي".[1]

ولعل هذا هو ما عشناه لعقود، في مواجهة مشاريع إيديولوجية ليبيرالية يسارية مستلبة من طرف نموذج سلفي (غربي/شيوعي)، أو في مواجهة مشاريع إيديولوجية سلفوية قومية مستلبة من طرف نموذج سلفي مرتبط بالماضي، وفي جميع الحالات لم نكن بإزاء تشكّلات إيديولوجية شرعية الولادة وطبيعة النشأة في علاقة بالواقع العربي، بل إزاء تشكيلات إيديولوجية سلفية، وهذا ما أثر على الممارسة السياسية نفسها، وساهم في خلق أنظمة سياسية معاقة، غير قادرة على استيعاب حقيقة الواقع العربي، ولذلك كان ملجؤها الأخير في كل مرة، ليس محاولة استيعاب التحولات، ولكن

[1]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 201.

العمل على التحكم فيها، باعتماد آليات الاستبداد والتسلط، لكن النتيجة تكون عكسية في غالب الأحيان، حيث يخرج المارد الشعبي من قمقمه ويرمي بهذه الأنظمة وإيديولوجياتها السلفية المغتربة في مزبلة التاريخ.

إن هذا التحليل الفكري، الذي يعود إلى مرحلة سابقة عما نعيشه اليوم، من تحولات جذرية في المشهد السياسي العربي، هذا التحليل الفكري يؤكد راهنيته بقوة، وفي نفس الآن يبرهن على قدرة المقاربة الابستمولوجية على الكشف عما يعتري آليات التفكير من خلل يؤثر في الأخير، على مستوى الممارسة العلمية، ولعل الأستاذ الجابري بهذا التحليل، الذي يذهب في اتجاه اغتراب الخطاب الإيديولوجي في الثقافة العربية، وما يشكله من خطر على مستوى الممارسة السياسية، إن الأستاذ الجابري بهذا التحليل، يكون على وعي تام بضرورة ربط التشكيلات الإيديولوجية في الثقافة العربية بالممارسة العلمية، التي هي وحدها القادرة على بلورة منظومات إيديولوجية بقطاع معرفي (موضوعي) قادر على التعبير عن الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي... إن الأستاذ الجابري عندما طرح الكتلة التاريخية، باعتبارها تجاوزا للمنظومات الإيديولوجية السائدة، لم يكن غافلا عن حتمية الصراع الإيديولوجي، كتعبير عن اختلاف المنظومات الفكرية والمشاريع المجتمعية، ولكنه دعا إلى تأجيل هذا الصراع، في انتظار أن تنضج التشكيلات الإيديولوجية في الثقافة العربية، في علاقة بالممارسة العلمية، التي هي وحدها القادرة على فرز منظومات أيديولوجية حقيقية، تعبر عن التطلعات الحقيقية للجماهير العربية، وإلا سيظل الصراع الإيديولوجي فارغا من أي محتوى علمي، وهذا ما سيؤثر بشكل مباشر على الممارسة السياسية نفسها، حيث سنجد أنفسنا في مواجهة مشاريع مجتمعية غريبة عن الواقع العربي.

إن مفهوم الكتلة التاريخية بهذا المعنى، يجد تفسيره ضمن المشروع الفكري للجابري وخصوصا ما يرتبط برهان الاستقلال التاريخي للأمة العربية، وهو رهان قاده الجابري، مفكرا وسياسيا ومربيا، تنظيرا وممارسة، وذلك من منظور أن الثقافة العربية غير مؤهلة اليوم، لبلورة منظومات إيديولوجية

واضحة ومنسجمة، كما هو الشأن في أوربا، وهذا ما يفرض تأجيل الصراع الأيديولوجي على الأقل، إلى حين وضوح الرؤية، وذلك سيكون أفضل من استهلاك الوقت والجهد في صراع إيديولوجي بالوكالة، لا يستجيب لمعايير الواقع العربي. فإذا كان هناك في أوربا المعاصرة–الإطار المرجعي الأصلي لمقولة الصراع لأيديولوجي– قاعدة معرفية مشتركة بين الليبراليون والماركسيون، ترتكز على حد أدنى من العقلانية والنظرة العلمية، وبالتالي يتوحد نسبيا من نظرتهما إلى الواقع أو تجعل الخلاف بينهما منحصرا أو يكاد في نوع التأويل الإيديولوجي الذي يجب إعطاؤه للواقع المعطى، فإننا هنا في الواقع العربي نفتقد إلى الحد الأدنى من المعرفة العلمية الموضوعية بالواقع (..) الذي يجعل الصراع صراعا إيديولوجيا فعلا، وليس كاملا في الإيديولوجيات التي تعرض نفسها على الساحة.[1]

قد يُعقّب البعض، أن الأستاذ الجابري، في تنظيره للكتلة التاريخية، كان يمارس عنفا رمزيا على التيارات الإيديولوجية في الثقافة العربية، حينما يسعى إلى جمع المتناقضات في سلة واحدة، كما يعقّب آخر، أن الأستاذ الجابري ذهب بعيدا في تجنيه على التشكيلات الإيديولوجية في الثقافة العربية، حينما يصفها بالقصور عن بناء تصورات إيديولوجية معرفية تنسجم مع الواقع العلمي. "إن الاستقلال النسبي الذي يتمتع به الفكر والذي غالبا ما يكون واسعا يفرض اللجوء إلى مكونات الفكر نفسه لتحديد مجاله التاريخي ونحن نقصد هنا بالمجال التاريخي ما يمكن التعبير عنه بعمر الاشكالية أو زمنها: إنه الفترة التي تعطيها نفس الاشكالية في تاريخ فكر معين، المجال التاريخي لفكر معين، إنما يحدد بشيئين اثنين:

- الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه هذا الفكر والذي يتكون من نوع واحد ومنسجم من المادة المعرفية وبالتالي من الجهاز التفكيري: مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية ...
- المضمون الايديولوجي الذي يحمله ذلك الفكر: أي الوظيفة الايديولوجية السياسية الاجتماعية التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية ...

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 201 .

أما المضامين الايديولوجية التي توظف فيها المادة المعرفية التي يقدمها نفس الحقل المعرفي وداخل نفس الإشكالية فهي لا تخضع للتناقضات المعرفية "[1]

لكن دعنا نؤكد، الجابري في مشروعه الفكري، لم يكن منشغلا بتحليل الخطاب في علاقته بالتيارات الإيديولوجية العربية، ولكن انشغاله الأساسي كان منصبا على تحليل آليات إنتاج الخطاب، ولذلك، فهو عندما يدعو إلى كتلة تاريخية تجمع تيارات إيديولوجية مختلفة، لا يسعى –في نظري– إلى ممارسة أي عنف رمزي على أي تيار إيديولوجي، بل قاده (حدسه الابستمولوجي) في وقت مبكر إلى مكمن الداء الذي تعاني منه الممارسة السياسية في العالم العربي، وهو داء الاغتراب في منظومات إيديولوجية لم تنتجها الثقافة العربية في حاضرها، بل استعارتها، إما في علاقة بالماضي أو في علاقة بالحاضر الأوربي.

ولعل هذا الكشف الابستمولوجي المبكر، في قراءة الخطاب السياسي العربي، هو الذي وجده مبثوثا في كتابين أساسيين ضمن مشروع الأستاذ الجابري، يتعلق الأمر بكتاب (نحن والتراث)، حيث دخل الأستاذ في حوار نقدي مع المناهج المعتمدة في قراءة التراث العربي الإسلامي، كما يتعلق الأمر كذلك بكتاب (الخطاب العربي المعاصر)، حيث دخل الأستاذ في حوار نقدي مع الخطاب العربي الحديث و المعاصر في شكله النهضوي والقومي والسياسي والفلسفي.

في كتابه المؤسس (نحن والتراث)، سعى محمد عابد الجابري إلى نقد المناهج المعتمدة في قراءة المتن التراثي، فمن حديث التصور، حاول الأستاذ الجابري التخلص من القراءات الإيديولوجية للتراث، سواء من منظور سلفي أو من منظور ماركسي أو من منظور ليبرالي، وهذا ما فرضه عليه ضرورة اختيار المنهج المناسب لهذه القراءة الجديدة للتراث، وقد كان ارتباط الأستاذ الجابري –منذ

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المرجع السابق، ص29 . 30.

هذا الكتاب التأسيسي- بالمنهج الابستمولوجي، باعتباره الأداة القادرة على تمكينه من التعامل مع التراث خارج الإطارات الإيديولوجية السائدة.

يصرح الجابري في المدخل العام للكتاب، بأن قراءته للتراث ستكون معاصرة، وهي معاصرة بمعنيين:

* من جهة تحرص على جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ومن هنا معناه، بالنسبة لمحيطه الخاص.

* من جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا، معناه بالنسبة لنا نحن.[1]

ويشرح الأستاذ الجابري ذلك بقوله: "جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه، فصله عنا وجعله معاصرا لنا، معناه وصله بنا.. قراءتنا تعتمد –إذن- الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين أساسيتين"[2].

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المرجع السابق، ص 11 . 12.

[2]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 11.

المبحث الثاني: التراث بين النقد والإبداع

شهدت العقود الثلاثة الماضية ازدهارا فكريا تمثّل بالمشاريع النقدية الابستمولوجية التي انبرت لقراءة الفكر العربي ومراجعة مشاريعه التركيبية الإيديولوجية قديما وحديثا، خاصة المشاريع المعاصرة: الماركسية والإسلامية والقومية، منها ما قدّم على شكل مشروع نقدي بديل لما هو تراث إسلامي.

إن دراسة التراث خلقت فضاء جديدا لمحاولة الإبداع الفكري كأولى الانطلاقات لمعرفة الذات الحاملة لمجموعة من الرموز =ذات الدلالات المختلفة من حيث القراءات.

لكي تدرك ذاتك عليك أن تنظر إلى غيرك. إن عمق الفجوة بيننا وبين الآخر (الغرب)، والذي جعل مسألة الذات تطرح بإلحاح من قبل جملة من الباحثين حاولوا أن يقدموا إجابات على مستويات عدة، منها ما هو تاريخي ومنها ما هو ديني.

رغم كل هذه المجهودات الفكرية ونحن في القرن الواحد والعشرين، تبقى كل هذه الأطروحات المختلفة، العلمية والغير علمية بشتى اتجاهاتها الأيديولوجية، قد فشلت في رسم مسار محدّد لكيفية النهوض بهذه الأمّة، فلكل مشروع حضاري أساسيات أو بناءات حسب ميدان المشروع ومجالاته، فاختلاف الثقافات ومصادر التشريع تلعب دورا كيرا في خلق نوع من العقلانية للتعامل مع الواقع. إن حتمية التجديد لهذه القواعد تلزمنا على خلق نماذج فكرية بديلة وفعالة تستلهم قوتها من واقع الأمة، وتكون قادرة على تجاوز وضعيتها، لكن المهم ليس في عملية الإبداع بقدر ما هو المحافظة على هذا الإبداع، قد نجد جملة من الإبداعات تصاب بالتلف والإهمال نتيجة عدم الاهتمام واللامبالاة داخل هذه المجتمعات التي ظلّت ولفترة طويلة من الزمن تأخذ الإيجابيات وكل ما هو جديد من شعوب أثبتت قدرتها على التعامل مع الواقع بالطرق العقلانية مع إثبات قوة الذات لا غير.

فالإبداع لغة: عبارة عن عدم التطيّر، وفي الاصطلاح: هو إفراج ما في الإمكان والعدم إلى الوجوب والوجود، قيل هو أعمّ من الخلق بدليل قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1] ﴿وخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾[2].

وقال بعضهم: الإبداع إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول، فيقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة، والإحداث لكونه مسبوقا بالزمان، والإبداع يناسب الحكمة، فنجد الإبداع والاختراع والصنع والخلق والإيجاد والإحداث والفعل والتكوين ألفاظ متقاربة المعاني.

يرتبط الإبداع في فلسفة حسن حنفي، وفي مشروع التراث والتجديد بالثقافة في العالم العربي والإسلامي المعاصر وبهمومها وأزماتها وبأحوال الفكر وظروفه، خطابا وإنتاجا، ومن كبريات أزمات الثقافة والفكر في العالم العربي والإسلامي أزمة الإبداع، وهي مسؤولية فردية وجماعية وتاريخية في آن واحد[3].

فجوهر الإبداع هو الفرد مع إفرازات للظروف، بيئية أو اجتماعية أو جغرافية، إن للذات الفردية استقلاليتها في الوجود الاجتماعي، فالفرد قادر على صنع ظروف الإبداع وعلى توفير شروطه ولو في أوضاع غير مواتية، فالمبدع قد يتجاوز عصره ويعبّر عنه، وقد يحصل الإبداع في ظروف تاريخية مزرية، فالأزمة تلد الهمة.

فالإبداع في الثقافة يصعب الفصل بين شروطه من جهة و مظاهره من جهة ثانية، فهو عملية واحدة لا يمكن التمييز فيها بين الصورة والمحتوى، بين المؤشر الخارجي والدافع الداخلي، كما أنه يصعب التفرقة بين أزمة الإبداع الفلسفي وشروط الإبداع الفلسفي، فكلاهما خطاب واحد مرّة

[1]- سورة البقرة، الآية 117.

[2]- سورة إبراهيم، الآية 19.

[3]- حسن حنفي: حصار الزمن إشكالات،ج1، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، مصر،2007، ص81.

بالسّلب ومرّة بالإيجاب في جدل الغياب والحضور، فالأزمة نتيجة لغياب الشرط وحضور الشرط هو الطريق لتجاوز الأزمة[1].

من موانع الإبداع ومعوقاته الانطلاق من السّلب قبل الإيجاب، ومن هذا المانع يظهر مانع آخر في المجتمعات الكلاسيكية التراثية، وهو التبعية للتراث، ليس فقط تمثله فكرا وسلوكا في حياة الفرد والجماعة، بل تقديسه وتعظيمه إلى حد تعتبر فيه أدنى معارضة أو مخالفة كفرا، فالإبداع يصبح محظورا حينما يعيش عصر على تراث عصر آخر سابق عليه دون إعادة النظر فيه وقراءته ثم نقده، وإنتاج تراث جديد مواكب للعصر الذي وجد فيه، فالتقديس يجعل الماضي أحسن من الحاضر، والسلف أفضل من الخلف، ويصعب الخروج عمّا تركه الأوّلون، فيصعب الإبداع لأن الإبداع هو ظهور الجديد من القديم والخروج عن الواقع إلى ما هو أفضل منه، ولا يظهر الإبداع لارتباط القوى الإبداعية الشعورية والنفسية وحتى الاجتماعية بالقديم وقبوله وتبريره من دون مراجعة أو نقد، فتكثر التبريرات وتتصارع الاتجاهات وتتسابق على السلطة باسم الدين أو باسم السياسة لكي تضفى الشرعية عليها، و لا يحصل الإبداع إلا إذا كان ما هو محظور في: "الثقافة الوطنية المتكونة من الموروث الثقافي مثل الدين والسلطة والجنس، والبديل عن الإبداع التسليم والطاعة والانقياد، وإنما كانت هذه المقدسات هي أهم دوافع التحرك الفردي والجماعي، ولا يجوز الاقتراب منها، يتوقف الإبداع فيها إلا سرّا ورمزا وبحركات التواء دون مباشر...إن شرط الإبداع هو التعبير عن المكبوت، وتفجير الطاقات، وإطلاق القوى الحبيسة دون خوف أو ترقّب من أجل القضاء على الأوثان، والكشف عن زيف الآلهة[2].

إن محاولتا التشبّث بالتراث والتقليد للنموذج الغربي هما خارج دائرة الإبداع، إن الإبداع الفردي والجماعي لا يتم خارج العصر أي المرحلة التاريخية التي تمرّ بها الشعوب، بل يتم في العصر وفي

[1]- حسن حنفي: حصار الزمن اشكالات، ج1، المرجع السابق، ص82.

[2]- حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1995، ص 523-524.

المرحلة، لا يمكن القفز على المراحل أو التعبير عن مرحلة ولّت وانقضت أو عن مرحلة أخرى لازالت قائمة... إن الإبداع لا يتم إلا بالثقة في النفس ودون إحساس بالنقص اتجاه الآخر أو تجاه التاريخ... الثقة في النفس ضرورية للإبداع، فإنجازات الأنا في التاريخ لا تقلّ عن إنجازات الآخر، ولكنها مؤامرات الصمت وتزييف المعلومات أو غيابها هي المسؤولية عن ضياعها"[1].

"فالإبداع لا يكون إلا بالالتحام بالواقع وبمعرفة مكوّناته ومساره، والقوى المتحكّمة فيه من أجل فهمه وحشد قواه ثم تغييره إلى ما هو أفضل، الإبداع فردي وجماعي، إنساني وتاريخي، إرادي وطبيعي، حرّ وحتمي، يبدأ بالقضاء على موانعه قبل وضع شروطه، فالتقدم سلبا هو شرط التقدم إيجابا، خطوة إلى الوراء وخطوتان إلى الأمام أفضل من خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الوراء"[2].

مسألة الإبداع مرتبطة في الفكر العربي المعاصر بظروفه بين الماضي والحاضر والمستقبل، ظروف قام حسن حنفي بتحليلها، يقول عنها إنها ظروف أزمة وليست ظروف إبداع، والحياة الفكرية جزء من الحياة العامة، الإبداع فيها مرتبط بظروف الحياة ككل، فالإبداع "يبدأ عندما يقف الواقع أمام حرّية الإنسان في العقل وفي التعبير، من خلال هذا التوتّر تفسح الحرّية مجالا لحركتها وتزيح موانعها، وينشأ الإبداع كتعبير عن هذا الصراع بين الحرية الذاتية والضرورة الاجتماعية، وتظهر في المواقف وفي السلوك قدر ظهورها في الفكر والتعبير، تكون بالفعل والقول، بالموقف والكلمة، فالكلمة موقف والسلوك فكر[3].

نقد التراث:

محاولة تقديم إجابات الإشكالية التي تواجه المثقف العربي والمتجسدة في الأسئلة التالية: لماذا نحن متخلفون؟ كيف نتمكن من تحقيق النهضة؟ قامت على نقد التراث الإسلامي الذي قدم

[1]- حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998، ص 179.نفسه، ص 82.
[2]- المرجع نفسه، ص 186.
[3]- نفسه، ص 611.

إجابات فاشلة على هذه الأسئلة، إذن فما جدوى التنقيب من أجل إعادة بناء قلعة قديمة؟ وما هذا الحرص والاهتمام المبالغ فيه عن التراث وتشجيع الكتاب والباحثين فيه؟

إن الاهتمام بالتراث هو أول مظاهر الاحترام للآباء والأجداد، الاهتمام بالماضي يفتح أول باب أمام الحاضر والمستقبل، والزمن واحد لا يتجزأ لا بداية ولا نهاية، الماضي يعيش فينا ونحن نعيش منه والمستقبل يعيش علينا، "دراسة التراث هي الولوج إلى عالم المعرفة الواسعة المتكاملة، إذ لا يوجد فرع ولا جزئية من معرفة حالية لا ترتبط بسابقة أدت إليها والسابقة تمتد إلى سابقاتها، أي إلى ميدان التراث الذي نحن بصدده، وهو المنبع الأم، والدارس للتراث في موضوع عمله، أهو الوحيد الذي يستطيع أن ينقل المعرفة ويكتبها ويعلّمها لجيله، وأساتذة التاريخ والأدب والفن والشعر الجهابذة المتمرسون هم الذين درسوا التراث وعشقوه، وهؤلاء الأساتذة والمربّون، هم الذين خلّدهم إنتاجهم وتلامذتهم وشعبهم، فمدرس الأدب الحديث القدير هو من عرف مسبقا الأدب القديم أيضا (التراث الأدبي)، وأستاذ الفن المعاصر الماهر هو من هضم مسبقا أيضا الفنّ الغابر (التراث الفني)"[1] .

إن الدعوة إلى دراسة التراث لا تعني تمجيد هذا الأخير، بل إن التمجيد والنقد يتوقف على نتائج الدراسة التي تتأرجح بين الجيّد والرّديء، الصحيح والخطأ، إذن الدراسة أو الكتابة من التراث تتطلب التجديد والإضافة على ما سبق وتتطلب الكشف عن الحقائق.

"من هنا يقدم التنويريون العديد من البراهين على أهمية نقد التراث مع إبراز ما تخفيه الإيديولوجية السلفية من تناقضات، وينجحون في تقديم الجديد على أساس تصوّرات متماسكة، إلا أنّهم لم يستطيعوا التخلص من الفشل، فالتنويري الذي تسلّح بالمناهج التأويلية الحديثة، واستطاع أن يولّد مجموعة من الرؤى الحديثة للتراث، لم يستطع عبر نقد التراث أن يطرح حلولا تنتشلنا من هذا التخلف الذي يحيط بنا لأنه يبدع برامج تضعنا على الخط الصحيح نحو النهضة...فعلى الرغم من

[1] - http://www.fakhria/dabbagh.blogspost.com/2013/05/blogspost5134.

أهمية نقد التراث وعلى الرغم من كونه مجالا خصبا للإبداع وتوليد رؤى حديثه، إلا أن نقد التراث لا علاقة له بالتحديث والنهضة، فهاتان قضيتان منفصلتان، وسبب فشل "التنوير" الأساسي هو هذا الربط الغير مبرر بينهما"[1].

من كل هذه التقديمات و التحليلات لأهمّ الأفكار التي وظّفت في إشكالية التراث أو محاولة النقد للنهوض من جديد بآليات للدّفع بالنهضة إلى الأمام، انصبّت على إشكالية تحقيق النهضة، والبحث عن الحلول في التراث قد يعيننا على تفهّم جوانب المشكلة ؛ إن الاقتصاد على التراث قد يعيق حركية الدفع كما تعيق الحركية البديل الذي قدّمه التنويريون على شكل استيراد الحلول اللبرالية التقليدية دون أدنى تفكير أو تمحيص في مدى ملاءمتها مع أهمّ البناءات الثقافية والتاريخية والدينية والاجتماعية والنفسية لهذه المجتمعات.

[1] - http://www.sultan-alamer.com/articles/traduction.

المبحث الثالث: مستقبل التراث في الخطاب العربي المعاصر:

"قد تتساءلون: لماذا تأخرت الحاجة إلى فلسفة التاريخ في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى أيّام ابن خلدون، أيام التراجع و "الخمول والانقباض"، ولم تظهر فيها تلك الحاجة على عهد انطلاقتها مع دولة الخلفاء الراشدين ودولة الأمويين أو زمن بلوغ أوجها على عهد العباسيين؟ لماذا بقي "التاريخ" حتى عندما بلغ أوجه مع "مؤرخي الدولتين"- الأموية والعباسية، "لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيه الأقوال..."، "ولم يتحوّل إلى نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق" حسب عبارة ابن خلدون نفسه؟"[1]

إن الحاجة إلى التحقيق في أهم المراحل التاريخية من أجل التعرف على أسباب التخلف قدم دراسات في عدة من مشاريع ذات الطابع الحداثي ان صح التعبير "رغم أن الدراسات المستقبلية حاضرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إلا أنّها ظلّت محدودة ولعل بذرة المراكز المتخصصة في الدراسات المستقبلية في بلادنا العربية شاهد على ضعف العمل بالدراسات والنظريات المستقبلية، في مقابل التكاثر الهائل لتلك المراكز في الغرب المعاصر"[2].

فحضور سؤال المستقبل في أي ثقافة دليل على حيويتها وعلى قابليتها للتطور، إن الوعي المستقبلي يعيش على الحاضر في حركته إلى المستقبل ولا ينشغل بالماضي إلا بوصفه عنصرا من عناصر الحاضر الذي يقبل التحول والتطور والمساءلة.

[1]- محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص118.

[2]- محمود عبد الفضيل، الجهود العربية في مجال استشراف المستقبل " نظرة تقويمه"، عالم الفكر، المجلد الثامن عشر، العدد الرابع يناير- مارس 1988، ص51- 52.

"وتلك هي المعادلة التي تتيح صوغ العلاقة بين الأزمنة بصورة متوازنة وراهنة وهو ما يتيح التحرر من التهويمات الايديولوجية والمتاريس التراثية التي تجعلنا أسرى ماض يستحيل أن يعود كما كان عليه، مما يتيح تجنّب الاغتراب والذوبان في ثقافة الآخر الغربي"[1].

"فثنائية التراث والواقع أو الماضي والحاضر تدخل في المنظومة الإبستيمية والفكرية التي تؤسس لمشروع نهضوي يبني منظومته على استراتيجية إعادة بناء التراث القديم وإيجاد تفسير محكم للواقع وضبط صلة الأنا بالآخر في إطار مرجعية التراث والتجديد واستراتيجية إعادة البناء ومعاودة الصياغة وفق منظور معاصر ورؤية جديدة إلى التراث وإلى الواقع وإلى الأنا وإلى الآخر، تؤكد سائر دراسات وكتابات "حسن حنفي" قدرة الفكر العربي والإسلامي المعاصر المحافظة على ذاته واستقلاله وعلى واقعيته ومعاصرته في آن واحد، إذا ما أدى الفكر والمفكّر الرسالة المنوطة بهما، الفكر ككيان فعّال ومنفعل يتعاطى مع الواقع بسلبية وإيجابية والمفكّر كشاهد وشهيد، وإذا ما اعتمد على مفاهيم قراءة التراث وتحليله ونقده والحكم عليه وقراءة الواقع المعاصر وتحليليه ونقده والحكم عليه، وقراءة الأنا والآخر، كل ذلك من أجل النهوض بوعي مستقيم خلاّق، وبمعرفة دقيقة وبتجديد الحياة ومراكبة العصر والمفاهيم، تتعدد وتتنوع كما تتغير تبعا لخلفياتها الفكرية والمنهجية ووفقا لمستثمريها كاتّجاهات ومشاريع فكرية مثل مقولة الأصالة ومقولة المعاصرة، ومقولة الحداثة ومقولة التقليد، ومقولة التجديد ومقولة التغريب وغيرها، وهي مقولات يزخر بها الخطاب الفكري النهضوي العربي الإسلامي المعاصر".[2]

إن القارئ للفكر العربي يلحظ تشابها في موقف متكرر، وهذا عند اللقاء الفكر العربي بثقافة خارجية فما أن يقدم إليها ويحاول النهل منها، تواجهه ثلاث مواقف يحددها الدكتور عبد الغني عماد قائلا:

[1] – سعد الدين إبراهيم وآخرون، صور المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1982، ص 61.

[2] –www.aFkarmoassira. com/ new 76. Htwl.

"1-موقف يخشى على الهوية والتراث من الضياع فيعلن معارضته للثقافة الوافدة الدّخيلة فيقدّم على مناقشتها ملتمسا فيها مواضيع ضعف وتناقض أو مواضيع تعارض مع الشريعة الإسلامية.

2-موقف يتصدّى للدفاع عن الثقافة الوافدة يؤسّس دفاعه في أغلب الحالات على أنه لا تعارض بين الأفكار الجديدة والشريعة الإسلامية معتبرا أن تلك الأفكار من شأنها أن تطوّر وتغذّى وتفتح آفاقا للخلق والإبداع .

3-موقف توفيقي انتقائي يبغي إقامة كيان ثقافي يجمع بين مقوّمات الطرفين في صيغة ثالثة"[1].

والذي نلاحظه في استعراضنا للفكر العربي المعاصر أن المواجهة الفكرية بقيت في الإطار العام أسيرة هذا الإشكال التاريخي: فكرا وافدا يقتحم حياتنا الثقافية في المقابل ينهض من يقاومه دفعا لخطره على الشخصية العربية الإسلامية، ثم لا يلبث أن يظهر من أنصار الجديد من يدافع عن الفكر الوافد بحجّة أنه مصدر قوة لا مصدر ضعف.

فالخطاب العربي المعاصر يعبّر عن مشروع ثقافة عربية معاصرة فكرا ونقدا وفلسفة وإبداعا، فنجده يتحرك داخل فضاءات متعددة يهدف من خلالها إلى استعادة التراث وإحيائه أو بعثه واستلهامه وتمثله أو تبنيه على نحو نقدي مستعينا بخطاب تنوير وحداثة غربيين حاول تمثلهما وتقليدهما ومن هنا تتحدّد إشكالية المفكر أو المثقف.

" إن مشكلة المثقف لم تعد مع الواقع ولا مع الدول والأنظمة، بل هي مع أفكاره بالدرجة الأولى...وهذا يتطلب مراجعة العقل لنتاجاته ونقده لأنظمته.."[2]

كما نجد ادونيس يتساءل عما قدمه النتاج الفكري النقدي الراهن ضمن إشكاليات الفكر العربي وخصوصياتها قائلا:

---

[1] -www. Tasa atub. com/ t5814-topic.

[2]- على حرب، أوهام النخبة، أونقد المثقف، الدار البيضاء، 1996، ص 58-59.

"تقريبا لا شيء ! فبعضه وصفي وبعضه تعريب وتثاقف، وكله يتحاشى البنية الدينية والمعنى المسبّق حيث تكمن أسس الثقافة في المجتمع العربي، وكان معياره هو مواجهة البنية الدينية والمعنى المسبّق، فالفكر العربي، فلسفة أو نقدا- إذا أراد أن يتأسّس أولا وأن يكون من ثمّ جديدا لا بدّ أن يبدأ بتحرير النص الأول من مسبقات النص الثاني..."[1]

وفي تحديد العلاقة العلم بالدين نجد أن الكثير من المفكرين حاولوا توضيح هذه العلاقة برسم حدود لهذه العلاقة وهذا من خلال تبيان أن لكل من الدين والعلم نسقه وسياقه الخاص فالبراهين الدينية قائمة على سلطة النص بينما البراهين العلمية تأتي من التجربة فالعلم والدين يتفقان في السؤال عن الحقيقة ويختلفان في صنع الأجوبة، فهنا تسليم وهناك شك وتجريب، مع بروز تيّار توافقي يدعو إلى ضرورة توافق العلم والدين ورأى أنّهما تتعانقان لا يتصارعان، ويتّفقان لا يختلفان، وطالما تعاون الدين والعلم في نشأة الحضارات وفي هذا الشأن يقول شبلي الشميل:

"إن العلم هو الدين الجديد للإنسانية جمعاء والمفتاح الحقيقي لحل ألغاز الكون وتحرير الإنسان من القيود السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تشقيه وتحقره ما عدا العلوم الطبيعية هي أم العلوم الحقيقية، ويجب أن تقدّم على كل شيء وأن تدخل في تعليم كل شيء، ودعا إلى تعليم هذه العلوم ونشرها على نطاق واسع عن طريق التعليم بكل مراحله لتحلّ مكان المناهج الدراسية العقيمة التي تسيرها المقولات الدينية..."إن فصل الدين عن الدولة مبدأ أساس وجوهري لأي شكل من أشكال التقدم الاجتماعي"[2].

[1]- ملف تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي، اجتماع الخبراء بمعونة اليونسكو، شهادة ادونيس ص299 دار الغرب الإسلامي 1990.

[2]- الشميل شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود، ط1، 1983، ص216.

وقال كذلك:" إن دين العلم هو إعلان حرب على الديانات القديمة وما نشأت المسيحية في نظره إلا عن الأنانية وعن حب السيطرة من قبل رؤساء الدين وعن رغبة الإنسان العادي في البقاء الفردي وليس ما يحرّر الإنسان من نبر الأنانية سوى إدراك وحدة المادة والاقرار بها"[1].

كما للدين تأثيرا كبيرا على السلوكات الانسانية في تعاطيها مع الواقع "لا يسع احدا إنكار ما للديانات من الواقع العظيم في تقدّم الأمم وتأخّرهم وتعصبهم وتباغضهم وتباعدهم وتنافرهم وتحاملهم بعضهم على بعض، وإذا نظرنا إلى التاريخ رأينا على صفحاته من الدّم سطورا لو جمعت لكانت بحورا، وما سببها إلاّ العداوات التي أثارتها الديانات ولو لم يكن في الديانات سوى تقييد حرية الفكر لكفى أن تكون علّة شقاء الإنسان في دنياه"[2].

في محاولة لمقارنة الشرق بالغرب وماهية ما توصّل إليه من حضارة يقول فرح انطوان:" إن الالتفاف حول الدين يمكّن الأمم الإسلامية من مستوى الغرب الحضاري ذاته، وهو المستوى الذي توصل إليه بالتقدّم العلمي، هو في بساطة تجاهل لطريقة تطوّر الحضارات وفشل في فهم الطبيعة الإنسانية"[3].

انطلاقة فرح انطوان هي تحرير العقول والتعصب الديني وضيق الأفق العقلي يمثل المدخل إلى فهم كيفية تحقيق التقدّم، وفي مسألة العلاقة بين العلم والدين يقول:

"إن بالإمكان حل هذا النزاع بين الدين والعلم وذلك بتحديد الحقل الخاص بكل منهما، فالعلم يجب أن يوضع في دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان، وأما الدّين فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص

[1]- الشميل شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، المرجع السابق، ص29.

[2]- حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798- 1949، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان ص299.

[3]- عبود مارون، رواد النهضة الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت، ص 215.

أصولها...وإن برهان العلم مخالف لبرهان القلب فلا ينطبق هذا على ذاك ولا سبيل لإثبات أحدهما من طريق لآخر لأن وظيفة الواحد تختلف عن وظيفة الآخر، ولذلك يجب أن يعيشا في هذه الأرض جنبا إلى جنب بسلام وأمان من دون أن يسطو أحدهما على الآخر إذ كلاهما نافع وضروري لهذه الإنسانية المسكينة"[1].

قدّم المفكر فرح انطوان استراتيجية القائمة على فصل الدين عن الحياة المدنية وهذا بقاعدة للدخول إلى الحضارة الحديثة والخروج من دائرة التخلف محدّدا خمس خطوات للفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية حتى ندخل مرحلة التمدّن وهي:

1-تحرير الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية.

2-المساواة بين أبناء الأمّة مساواة مطلقة بغض النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعا أمّة واحدة يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعورا حقيقيا، ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الحواجز الموضوعية بينهم.

3-ليس من شؤون السلطة الدينية التدخّل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شرّعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، ومن يلزمها بتدبير الدنيا فإنه ينتهي إلى الفشل وإن نجح في البداية.

4-ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى أجل غير مسمّى ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية.

5-استحالة الوحدة الدينية، وهو أهم الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية، إلى هذا السبب تنسب كل الحوادث الدّموية التي حدثت فيهما.[2]

[1]- انطوان فرح، ابن رشد وفلسفته تقديم الطيب تزيني، دار الفارابي، بيروت 1988، ص209- 210.

[2]- المرجع نفسه، ص213-214.

كمحطة ثانية لتوضيح العلاقة بين الدين والعلم ارتأينا أن نعرّج على المفكر الأكاديمي العظم صادق جلال. الذي يعتقد أن التناقض بين الدين والعلم ليس مسألة ظاهرية وسطحية بل أن الخلاف والنزاع بينهما يمس مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعاتنا ومعارفنا.

"ففيما يخص الدين الإسلامي (كما لغيره من الأديان) إن المنهج القويم للوصول إلى مثل هذه المعارف والقناعات هو الرجوع إلى نصوص بعينة تعد مقدسة أو منزلة أو الرجوع إلى كتابات الحكماء أو العلماء الذين درسوا أو شرحوا هذه النصوص، أما تبرير العملية بأسرها فيستند إلى الإيمان أو الثقة العمياء. لحكمة مصدر هذه النصوص وعصمته عن الخطأ، أما الطريقة العلمية في الوصول إلى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكوف ونشأته وعن الإنسان وتاريخه تتنافى تماما مع هذا المنهج الإتباعي السائد في الدين لأن المنهج العلمي قائم على الملاحظة والاستدلال ولأن المنهج العلمي قاتم على الملاحظة والاستدلال ولأن التبرير الوحيد لصحة النتائج التي يصل إليها هذا المنهج هو مدى اتساقها المنطقي مع بعضها ومدى انطباقها على الواقع"[1]

"إن الدين الإسلامي يؤكد أن جميع الحقائق الأساسية التي تمس حياة الإنسان في الصميم وجميع المعارف التي تتعلق بمصيره في الدنيا والآخرة قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ "نزول القرآن" وهذا المنطق يناقض الروح العلمية لأن العلم لا يعترف بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعي والدراسة الجدية ولأن من أبرز سمات النشاط العلمي فكرة الاكتشاف".[2]

يرفض العظم النظرة الدينية للكون وبعدها نظرة غائبة تعتمد في تفسيرها على الملل الغائية والأهداف السياسية وعلى مفاهيم أخلاقية مثل الحق والعدل وهذه النظرة إلى الكون والحياة عنده لا تنسجم مع النظرة العلمية التي تسود العالم المعاصر وثقافته

[1]- العظم صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1969، ص22.

[2]- المرجع نفسه، ص 23.

" من يراجع تاريخ العلم الحديث يكتشف بسرية أن واضعي دعائمه وفلاسفته شنوا حربا لا هوادة فيها على إقحام العلل الغائية للكون رفضا باتا لأنهم اعتبرواها من نتاج خيال الإنسان الأسطوري ولأنها تعميق تقدم العلم وانتشار تفسيراته للظواهر الطبيعية مهما كان توعها"[1].

يفتح العظم أربع خطوات كل المشكلة علاقة الدين بالعلم:

1-محاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية الموروثة والآراء والمعارف العلمية التي توصل إليها الإنسان ومن الأمثلة الواقعية على هذا التفكير التوفيقي:

ا-التوفيق الخطابي: تجري فيه المصالحة بين الدين والعلم الحديث عن طريق تقرير ذلك بصيغة خطابية قاطعة.

ب- التوفيق التبريري: يهتم بتبرير الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة مهما كان نوعها على أساس انسجامها التام مع الدين وتعاليمه وشرعه.

جـ- التوفيق التعسفي: يعتمد هذا المنهج على التوفيق بين الدين والعلم الحديث باستخراج العلوم الحديثة ونظرياتها ومناهجها كافة من آيات قرآنية، إنها عملية إقحام تعسفي لكل صغيرة وكبيرة في العلم الحديث داخل آيات القرآن ومن ثم الزعم أن القرآن كان يحتوي منذ البداية على العلم برمته.

2- الرفض التام للنظرية العلمية وجميع الأفكار والآراء التي تنطوي عليها والانغلاق داخل النظرة الدينية انغلاقا تاما والدفاع عنها دفاعا مستميتا والأخذ بهذا الحل أمر صعب جدا سواء كان على المستوى الشخصي أو المستوى الجماعي لأنه في أقصى حالاته يشكل نوعا من الانتحار الفكري والعقلي وفي حالاته الأكثر اعتدالا يؤدي إلى انفصام تدريجي بين الإنسان والعالم المحيط به. إنه نوع

[1]- العظم صادق جلال، نقد الفكر الديني، المرجع السابق، ص 39.

من السلوك الهروبي الذي يخلص الإنسان من متاعب مواجهة حقائق لا تنسجم مع تكوينه الذاتي والعاطفي والفكري والديني.

3- التمييز بين البعد الزمني للدين والبعد الأزلي والروحي والقول بأنه كل ما ورد في الدين عن الطبيعة والتاريخ...إلخ. ينطوي تحت البعد الزمني الذي يمكن التنازل عنه تنازلا كليا للعلم. أما البعد الروحي فلا علاقة له بالعلم البتة إنه مجال الحقائق الأزلية والغيبيات والإيمان والتجربة الصوفية.

ويقول أصحاب هذا الرأي أن المنهج العلمي والمعرفة العلمية لا يتعديان نطاق الطبيعة ولذلك لا يتيسر لهما البحث في العقائد الدينية التي تستند إلى الإيمان الصرف لا إلى العقل وحججه ولا إلى العلم وبراهينه.

4- هو الحبل الذي طرحه وليم جيمس مفاده: لا يجوز أن نتقبل أو نرفض رأيا من الآراء ما لم تتوافر الأدلة والشواهد الكافية على صدقه أو كذبه وعندما لا تتوافر هذه الشروط يجب علينا أن نعلق الحكم، كذلك يجب أن يتناسب تمسكنا برأي معين ودفاعنا عنه تناسبا طرديا مع قوة الحكم كذلك يجب أن يتناسب تمسكنا برأي معين ودفاعنا عنه تناسبا طرديا مع قوة الحجج وكثرة الأدلة المتوافرة على صحته.

إن المفكر الذي لا يعتقد بوجود الله أو يعلق الحكم حول الموضوع باشره قد لا يفعل هذا من جراء تكوينه العاطفي باعتبار أنه يفعل ذلك لأن القناعات الفكرية التي تشكلت لديه على أسس علمية واضحة لا تسمح له بأن يقول بوجود الله دون أن يقع في تناقض ذاتي ودون أن يضحي بوجوده تفكيره ومنطقه[1].

[1]- العظم صادق جلال، نقد الفكر الديني، المرجع السابق، ص31 . 32 .

ثم نجد منير شفيق يحاول الربط بين تقليدية الثقافة والدين:

"فقد تحول الدين إلى رموز الثقافة لتقليدية بينما ذلك مجانب للصواب تماما. فالدين يمتلك القدرة على لتجدد من داخله وهو إلى ذلك حاضر بقوة في الثقافة المعاصرة وهنا كان على شفيق أن يميز بين الدين بوصفه نهجا سياسيا وهو بهذا المعنى تقليدي والدين بوصفه نسقا قيميا أخلاقيا وهو بهذا المعنى حداثي متجدد ومؤسسات تنتج ثقافة معاصرة يصفها بمصطلح غريب لم يعد مستعملا وهو "الإفرنجية" وفي ذلك دلالة واضحة على المنحى الإيديولوجي الذي ينتصر له شفيق والقائم على معاداة الحداثة والتشبث المطلق بالتراث وهو يوحي بأنه ينطلق من موقف مسبق معاد للأصالة فلماذا لم يستعمل صفة "الغربية" بدلا من "الإفرنجية"؟ هذا يوضح أن شفيق متحامل على الثقافة باعتبارها رمزا من رموز الحداثة، ونظن أن استعمال تلك المصطلحات يغيب الطابع الموضوعي عن تحليله ويضعف "تماسكه الداخلي"[1].

نتيجة لكل ما تقدم من مراحل تحليلية لفحوى العلاقة بين الدين التاريخي سواء عن طريق التعديل أو التغيير ترمي إلى اتجاه واحد وهو الجديد المتمثل في سلوكات جسدت نوع من أنواع الثقافة.

"فالتطور يعني أن اللاحق أو الجديد يلغي السابق أو القديم ويتجاوزه... أما في الخطاب العربي فالأمر يختلف. فالمعاني السابقة لازالت حاضرة وبنفس الدرجة ليس فقط في الخطاب القديم-الجديد الذي يقرأ العلاقة بين الدين والدولة (بين الإسلام والعروبة، بين الجامعة الإسلامية والدول العربية القومية، بين حقوق الأغلبية وحقوق الأكثرية...) في الماضي الإسلامي، بل أن المعاني المذكورة

[1]- بدر الدين برهومي: "إشكالية الوحدة العربية من خلال جدلية الأصالة والمعاصرة"، المستقبل العربي، السنة الرابعة والثلاثون، العدد 396، شباط (فبراير 2012)، ص 119-120.

مازالت حاضرة أيضا في الخطاب "الجديد" الذي يطمح إلى قراءة استشراقية لـ "مستقبل العلاقة بين القومية العربية والإسلام"[1]

محاولة منا في المرحلة الموالية التي يقودنا إليها المفكر محمد عابد الجابري قائلا:

"إن المشكلة في منظور الوعي العربي المعاصر، وعي اللحظة الراهنة التي تتحدد بالوضعية العربية في أواخر السبعينات من القرن العشرين ليست مشكلة فصل الدين عن الدولة فتلك "إشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب" وإنما المشكلة أساسا هي مشكلة الديمقراطية" ذلك لأنه رغم كثرة الأسئلة التي يطرحها الواقع العربي في ضياعه وضبابه وهزيمته فإن هذه الأسئلة ما تلبث أن تتراجع كي تصب في سؤال أساسي هو الديمقراطية فمن هذا السؤال المفتاح نعود الأسئلة لتطرح نفسها من جديد وبشكل جديد ومن هذا التساؤل أيضا نبحث الهزيمة عن سببها، ويلتمس الضباب مصدره ويتعرف الضياع على نفسه من جديد"[2]

"بدأ يطرح شعار "الديمقراطية" كغيره من الشعارات الأساسية في الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر مع انبثاق هذا الفكر نتيجة الاحتكاك مع أوربا ابتداءا من أوائل القرن الماضي، وعلى الرغم من التحفظات والمخاوف التي أثارها تبني شعارات النهضة الأوربية لدى أوساط الحكام ورجال الدين في الإمبراطورية العثمانية وداخل الولايات العربية نفسها من خلال معادلته بشعار "الشوري" الإسلامية مؤكدين بذلك أن الديمقراطية" ليست شيئا جديدا على الإسلام بل هي من صميم أسسه ومقاصده وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لابد أن تكون من أسباب نهضته الثانية...المنشودة"[3] كما تكلم محمد عابد الجابري عن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة محاولا بذلك إيجاد حقيقة المشكلة قائلا:

[1]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 80.

[2]- المرجع نفسه ، ص 83.

[3]- نفسه، ص 84.

"المشكل مطروح فعلا ولكن لا على أنه مشكل علاقة الدولة بالدين أو الدين بالدولة...بل على أنه مشكل الدولة ذاتها سواء ليست لباسا دينيا أو لباسا علمانيا. المشكل هو: من يحكم، وما الذي يبرر سلطته ويؤسسها فعلا؟

المشكل هو مرة أخرى مشكل الديمقراطية: مشكل انبثاق الحكم من إرادة المواطنين واختيارهم وضمان إمكانية إسقاطه بإرادتهم واختيارهم. كما تبين لهم أنه لا يمثل إرادتهم واختبارهم، هذا هو المشكل الحقيقي أما باقي الأسماء والشعارات فتحمل من الزيف أكثر مما تحمله من الحقيقة"[1]

يركز الجابري على أن المشروع الحضاري العربي الذي كان يمثل المستقبل الماضي في تاريخنا الذي يهمنا هنا مركز على بعض التساؤلات:

"ما حاجتنا اليوم إلى مشروع مستقبلنا الماضي؟ ألسنا نعيش في عصر يختلف كل شيء فيه عما تم، أو كان يمكن أن يتم في الماضي، ماضينا نحن؟ لماذا لا يتجه إلى المستقبل؟ لماذا نشغل أنفسنا بفلسفة التاريخ ونهمل "علم المستقبلات"[2]

قدم الجابري تساؤلات حاول من خلالها توجيه الفكر العربي المعاصر إلى اتجاه جديد يبعدنا عن فلسفة التاريخ اتجاه يطلق عليه اسم علم المستقبلات والذي يقدمه على أساس أنه:

"إن علم المستقبلات" كما يطبق في الغرب اليوم هو بالنسبة إلينا، نحن شعوب العالم الثالث علم مخيف يبشر بالكارثة، بالانحطاط والانقراض ذلك أن الانطلاق من معطيات لحاضر، حاضرنا العربي الذي يسود فيه التمزق الاجتماعي والتخلف الفكري وتطغى فيه الأمية والجهل ويهيمن فيه الصوت الواحد المستبد. إن الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الامبريالية، اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وإيديولوجيا لا يمكن أن يسمح لعلم المستقبلات" ولا لأي علم آخر يعترف

[1]- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 107.

[2]- المرجع نفسه، ص 119.

بمعطيات الواقع الراهن لحقائق موضوعية نهائية عن المستقبل إلا صورة طبق الأصل من الحاضر نفسه: إن لم تكن أكثر شؤما واشد إيلاما فهي في جميع الأحوال، لا تبعث على الأمل ولا تحفز على العمل"[1]

"نحن إذا بحاجة إلى علم "المستقبلات" خاص بنا علم يبشر بالأمل ويحفز على العمل نحن بحاجة إلى أن نعيش مستقبلنا في حاضرنا ومتكئين على ماضينا ولكن لا بمجرد حلم نهضوي مهلهل قابل للتفكك والتبخر تحت أي صدمة أو كابوس بل كحلم فلسفي عنيد. حلم يصر على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويحكم، وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير. فالحديث في الوقت الراهن عن "المشروع الحضاري العربي" لا يمكن أن يكون متجاوبا مع طموحاتنا إلى تغيير واقعنا والتحرر من قيودنا إلا إذا كان في صيغة حلم مطابق ....فيحقق للذات الحالمة ما هي بحاجة إليه من الاستواء والاتزان ومن الطمأنينة والاستقلال إلا إذا كان يمتلك منطقا داخليا متماسكا يجعله قادر على جعل صورة المستقبل الآتي متممة لصورة المستقبل الماضي وبالتالي تحويل الحاضر إلى جسر يصل بين المستقبلين، يدمج الماضي في المستقبل ويجعل المستقبل ميدانيا لتحقيق الماضي أعني إنجاز ما كان ممكنا تحقيقه فيه ولم يتحقق كاملا"[2]

إلحاح محمد عابد الجابري على المشروع الحضاري العربي الذي كان يمثل المستقبل الماضي لم يكن من العيب، بل كان يدرك قيمة علم المستقبليات في تقديم ذلك لتراكم المعرفي في المجال البحثي وهذا باطلاعه على أهم القراءات الغربية في هذا المجال:

[1]- محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق ، ص 119.

[2]- المرجع نفسه، ص 120.

"لقد أدت مجموعة من التحولات العميقة في هياكل وأفق علاقات المجتمع الغربي في فترة ما بعد الثورة الصناعية إلى تزايد الاهتمام بعلم المستقبل في الفكر الغربي المعاصر الذي أدرك أن العولمة قد جعلت من العالم فضاء جغراسياسيا دون حدود"[1].

"ارتبط علم المستقبليات في الغرب باستشراق صور وسيناريوهات المستقبل وبالثورة العلمية والحداثة التكنولوجية"[2]

علاقة الفكر العربي بالمستقبل هي علاقة الماضي بالحاضر وعلاقة الحاضر بالمستقبل وعلاقات جدلية لإشكاليات ثابتة متحولة في الفكر والمجتمع والتاريخ.

"فالفكر باختلاف مرجعياته وتباين اتجاهاته وتنوع آلياته ومضاعفاته منخرط بالضرورة في أنساق ومسالك الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفلسفي والعلمي في الحضارة والعالم المعاصرين"[3].

من هنا يجب طرح السؤال حول علاقة عضوية جدلية بالتاريخ وبمطالبة فكرية سياسية حضارية اجتماعية عديدة وبتحديات العصر والنظر إليها من زوايا متعددة.

"فالفكر العربي المعاصر الذي يعمل على تأسيس وظيفي معرفي للمستقبلية كعلم قائم بذاته يواصل تحاليله وحفرياته لعلاقات المستقبل بالتراث"[4] "والهوية والنهضة والحداثة"[5]

---

[1] -Lester R.Brown, world without boders, New york, Random House, 1972.

[2]- أحمد حدّي: محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005 ، ص 163.

[3]- المرجع نفسه، ص 166.

[4]- عبد الله العروي: ، قضية التراث والانبعاث الحضاري- الفكر العربي المعاصر- عدد 12، بيروت 1981، ص 18-25.

[5]- مطاع صفدي: الحداثة ما بعد الحداثة، الفكر العربي المعاصر، عدد 45-55، بيروت، 1988، ص 164.

"انطلاقا من عناصر وتأويل الماضي والحاضر في الفكر العربي الإسلامي عموما بعلاقته بالمستقبل"[1]

من هذه الأرضية المعقدة ذات التراكمات الكبرى انخرط الفكر العربي من أجل دراسة المستقبل في تحليل خطاب النهضة والسلطة والحداثة والتقدم والمستقبل وكان الغرب ولا يزال حاضرا فكرا ومنهجا فعلامات الاستفهام حول المصار والمصير والوجود مجسمة في سؤال عن اتجاه ومعنى التاريخ العربي مرتبطا بالمشروع الحضاري العربي.

قدمت النخب العربية اسئلة تجسدت في سؤال محوري:

ما سر تقدم الغرب وما هو الطريق إلى اللحاق به؟ ولكنها تغافلت عن الأهم وهو: ما هي القوى الاجتماعية القادرة على إنجاز هذه المهمات؟

فجاءت أجوبتها خارج الواقع وعلاقاته الداخلية، أجوبة تارة يقدمها الغرب وتارة يقدمها التراث ومرة يقدمها التوفيقي بين الماضي والحاضر. حاضر مثقل بالهزائم خال من الديناميكية القادرة على تحريكه ومن ثم بدأ البحث حول آليات وأدوات جديدة مجسد في مفاهيم عدلت آخذة بأفكار الغرب كنموذج للانطلاقة. ظل الفكر العربي يقدم الاتهامات للفكر النهضوي في أطواره المختلفة بالتبعية أو الاغتراب ولم يقرأ هذا الفكر في تاريخه.

"والحال أن الاغتراب الثقافي في الزمن العالمي مطلوب لقراءة الفكر العربي بأدوات من خارجه أكثر حداثة وتقدمها ومطلوب لمقارنة المجتمع العربي المهزوم لمجتمعات انتصرت أو بأخرى لم تستسغ الهزيمة ولكنه يظل مرفوضا إذا اختزل إلى محاكاة صماء"[2].

[1]– محمد عابد الجابري: المشروع الحضاري بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، الوحدة، عدد 6، بيروت، 1985، ص 07.

[2]– محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988م، ص 33.

بقي الماضي يمارس سلطته بقوة هنا بقي دور المثقف الحداثي مرتبطا بالدفاع عن قيم العصر بشكل إبداعي، بعيدا عن عدد من الأطروحات من قبيل تحديد الماضي والتراث وكل ممارسة نظرية من داخل التراث أو باسمه فهي لا تمثل إلا إعاقة الفهم للحداثة نفسها كإشكالية وإرادة إنسانية إبداعية ووفق نظرة جديدة للكون والحياة والإنسان والاقتصاد والمجتمع والثقافة ويمكن القول بأن المثقف العربي مازال يتعامل بالانتقائية الإيديولوجية والنظرة التجزيئية لكثير من المسائل الحيوية المتصلة بحاضره ومستقبله، وحتى حضور ديكارت وكانت وفيبر داخل خطابه لم يكن إلا لتشريع إيديولوجيا محددة لا تكرس المنظور العقلاني والتأصيل الفلسفي العميق لفكر الحداثة"[1]

رغم أهمية التراث في الثقافة العربية المعاصرة إلا أنها تبدو مشكلة اجترارية في ثقافتنا المعاصرة، تبدو إفلاس للعقلانية العربية التي تعطي اهتماما للتراث وطرح مثقفينا لهذه المشكلة كشفت على أننا في خلاف كبير مع تراثنا فنسبة كبيرة من نخبتنا المعاصرة ترجع إلى فهو المسؤول عن انتشار الأسطورة واللامعقول وسلطة التجويز واللفظ وتقديس السلف وعن غياب الإنسان والتاريخ في حياتنا المعاصرة.

من هنا نجد أن المهمة المطروحة على الفكر العربي المعاصر حيال المستقبل والتحديات المعاصرة في ابتداع رؤية عربية استشراقية كعملية شاملة واعية، مستمرة ونقدية وهذا من خلال تفهم تاريخي نقدي عقلاني عميق للتراث واستعابه مع فهم دقيق لحقائق ومعطيات العالم المعاصر.

[1]– فادي اسماعيل: الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991، ص 91.

الخاتمة:

بعد دراستنا لمجموعة النصوص المتعلقة بالتراث وتحليلنا لأهم الآراء والنظريات عند محمد عابد الجابري ومالك بن نبي على وجه الخصوص، ومفكري العالم العربي الاسلامي على وجه العموم تبين لنا أن النقد الموضوعي (أعني المعمول به في العلوم الإنسانية) أكد ما يلي:

1- أخذ مفهوم التراث مضامين مختلفة في الثقافة العربية المعاصرة، فقد كان يشير إلى المضامين الحسية والمادة مثل الإشارة إلى التركة وأحيانا يشير إلى القرآن والذّكر في حين أن مصطلح التراث في ثقافتنا المعاصرة دال على ما تركه لنا الأقدمون من تراث علمي وثقافي لازال يحيا فينا ويتحكم في حاضرنا ومستقبلنا ويوجهنا، احتل بذلك موقعا رئيسيا بين توجهات الفكر العربي المعاصر بين مؤيد ومعارض وتوفيقي، فقد ذهب أصحاب الحركة الإصلاحية إلى التوافق مع معطيات الواقع، إذن هي محاولة ربط العقيدة بمشكلات العصر مع ضرورة رفض التقليد والاتجاه نحو التجديد بالاعتماد على الإبداع والاجتهاد، ربط الإسلام بالحداثة داخل المجتمع وهذا بتقديم قراءة جديدة على أنقاض الشروحات والتفاسير القديمة التي تبقى كمرجعيات ساهمت في بناء الهوية العربية الإسلامية، وهنا نذكر رفض مالك بن نبي الوقوف عند حدود تحديد علم الكلام بل ذهب إلى ضرورة ربط العقيدة بالواقع وتوظيف الدين كقوة روحية يمكن استخدامها في تغيير أوضاع المجتمع وذلك من خلال رؤيته المميزة في فلسفة التاريخ والحضارة.

2- بروز التيار المعادي للدين والمجسد في الحركة العلمانية والذي ينص صراحة على أن الإسلام لا يصلح أن يكون نظاما للحكم باعتباره مصدرا للتخلف والرجعية، من بين المفكرين الذين مثلوا هذه الحركة، شبلي شميل وفرح انطون الذين انتقدوا التراث على أساس أنه يمثل التقليد والتخلف في المقابل كان يرى في الحضارة الغربية النموذج الذي يجب الاقتداء والأخذ به سعيا للتقدم والنهضة.

3- سعى التيار التوفيقي إلى التوفيق بين الحديث والموروث، هنا برزت المنهجيات العربية عند الجابري التي برزت في تقديم قراءة جديدة لموضوع التراث من نتائجها رؤى جديدة للتراث العربي اعتمدت على البنيوية لإلغاء الذات انعكست هذه المنهجيات والأدوات على مشروع (نقل العقل العربي) لمحمد عابد الجابري، أين وظف المنهج البنيوي، من نتائج استخدامه التغلب الابستمولوجي على الإيديولوجي وعدم إعطاء الأولوية للتحليل التاريخي، ما يهمّ الجابري البحث عن الثوابت البنيوية التي تحكم الثقافة العربية مع كشف آليات التحكم داخل المجتمع العربي وأهمّ البنى المؤسسة لهذا المجتمع.

4- اهتم الجابري بتقديم التيارات السابقة عليه وبصفة خاصة التيار اللبيرالي والسلفي لأن كل تيار حكمه نموذج سلف، فالغرب يمثل النموذج السلف الذي يحكم الرؤية اللبرالية.

5- اهتمّ الجابري بنقد الدراسات الاستشراقية والماركسية للتراث العربي مع محاولة تجاوز الرؤيتين وتقديم رؤية تقوم على ربط التراث بالحداثة بتبيئة المفاهيم الغربية المساعدة على القيام بهذه المهمة مثل: الديمقراطية والعقلانية، الشيء الذي دعا محمد عابد الجابري إلى الاعتقاد بأن النهضة تقوم بالانتظام (تحديث) التراث وهنا عرج الجابري على انتصار العرفان وسيطرته على ثقافتنا العربية، مما أدى إلى الانحطاط.

6- كان هاجس مالك بن نبي البحث عن الكيفية التي تتشكل بها الحضارات والتقاط العوامل المساهمة في انبعاثها وانبنائها: سؤال سبقه الكثير من المفكرين العرب إلى الانشغال بمسألة النهضة قدموا من خلاله حلولا لم تفض إلى بناء نهضة عربية، وبذلك قدم مخططه كمهندس للحضارة قائلا:

إنسان + تراب + زمن = حضارة.

7- مشكلة النهضة تتحلّل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان ومشكلة التراب ومشكلة الوقت. النهضة لا تكون بتكديس المنتجات، بل بحل المشكلات الثلاث من أساسها.

8- تحدث مالك بن نبي عن الدورة الخالدة قائلا: أن الحضارات تمر بمراحل ثلاث وكأنها قراءة في حفريات ابن خلدون تجسّدت في أعمال بن نبي كأساسيات استلهمها وحاول التعامل معها بفكر واقعي اختلف مع ابن خلدون من ناحية الزمان والمكان.

فهناك مرحلة الإقلاع، ثم مرحلة البنيان والتمدن ثم مرحلة الهبوط وصولا إلى الانحطاط الحضاري، وهنا تكلّم مالك بن نبي عن أثر الفكرة الدينية في تكوين الحضارة من الجانبين الفلسفي والتاريخي، فالدين مروّض الروح.

9- اهتم مالك بن نبي بالثقافة وحدّد أهم الفروقات بين العلم والثقافة مع توظيفها كتوجيه بين التوجهات الثلاث: توجيه العمل وتوجيه رأس المال على أنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية يتلقاها الفرد كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، ما علاقة العلم بالثقافة؟

توجيه الثقافة= المبدأ الأخلاقي + الذوق الجمالي + المنطق العلمي + الصناعة.

10- ذكر مالك بن نبي القاعدة التي عرف بها وهي معامل القابلية للاستعمار: لكي لا نكون مستعمرين يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار.

11- اعتمد مالك بن نبي على المنحى الجدلي في مساءلة الغرب مقدّما مواقف الغرب (المستعمر) ومواجهتها بالقضية النقيضة، قضية الإنسان المسلم (المستعمر) إنه التحليل التفصيلي للبيئة الفكرية في منهج مالك بن نبي.

12- لقد صبّ مالك بن نبي كل طاقاته في ترتيب هذا التراث ترتيب علاقة الغرب بالمسلمين وما كتاباته لمشكلات الحضارة إلا دليل وإجابة على سؤال لم يجد له إجابة نهائية، وهو لماذا يعيش المسلمون خارج الحضارة؟

13- اهتمّ الجابري بمشكلة اللغة من خلال انتقاده لأسلوب تقعيد اللغة العربية واتّهامها بالحسية واللاتاريخية ولم تتطور مع التطورات التي أحدثها التاريخ مما أدّى انتشار العامية، اهتمامه بعلم الكلام في إطار المنهجية البنيوية أكد على رؤية تتحدّد في علاقته بعلوم اللغة والعلوم الإسلامية.

14- قد نجد التراث كجسد منتهك بين تيارات الفكر العربي المعاصر، بحيث حاول كل تيار تأصيل وجوده داخل التراث (الماركسية)، (اليسار) و(السلفية) و(الإصلاحية) و(التوفيقة)، كل واحد يرى في التراث ما يتوافق مع توجهاته وبالتالي إعادة قراءة التراث الإسلامي كانت في أغلبها انتقائية تعتمد على أجزاء من هذا التراث مع إدانة الأجزاء الأخرى، وهذا نجده مثلا عند محمد عابد الجابري حين يدين التصوف ويتهمه بأنه مصدر اللامعقول في الثقافة العربية الإسلامية، والمسؤول الأول عن انتشار الأسطورة، ويرفع من قيمة أجزاء أخرى عندما يتكلم عن التراث الفلسفي في المغرب العربي.

إذا كان التراث يحتلّ مركزا هاما في ثقافتنا المعاصرة فلماذا نجد أغلب المثقفين العرب يسعون إلى إحداث قطيعة معه وتجاوزه؟

إنها أزمة الآفاق المسدودة نعيشها بكل عمق وبكل متعلّقاتها، وكل منا يتساءل لماذا تقدم غيرنا وتأخرنا نحن؟.

هل هناك أزمة حقيقية بين التراث أو الأصالة من جهة وبين الحداثة أو المعاصرة من جهة أخرى؟

وإذا كان التاريخ قد أثبت فشل الحلّ من منطلق "التقليد الأجنبي" ومن منطلق "التقليد التاريخي" فلابدّ لمفكرينا من محاولات جديدة تتفادى المسالك المسدودة والمناهج العقيمة.

فأين نلتمس الجديد في تراثنا داخل الخطاب العربي المعاصر؟ وهل يتجه العقل العربي من قراءة التراث إلى نقد المعوقات التي تساهم في تخلف الواقع؟

وفي الأخير نسأل اللّه التوفيق والسداد

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المراجع:

1- أ. نوكس: النظريات الجمالية: كانت، هيجل، شوبنهاور، ترجمة محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، ط1، 1985.

2- ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، ط7، 1989.

3- ابن منطور: لسان العرب مادة "ورث" المجلد الثاني، دار الرشاد الحديثة، بدون تاريخ.

4- ابن منظور لسان العرب، خفقة محمد أحمد حسب الله وآخرون دار المعارف بدون ج6 .

5- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، تخريج الحافظ العراقي (القاهرة)، دار الغد العربي، 1986.

6- أحمد حدّي: محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

7- أحمد قاطف غيث: علم الاجتماع نظريات وتطبيقات، دار المعرفة، الإسكندرية، 1985.

8- أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري، رؤية للنشر القاهرة ط1 2010.

9- ادوارد سعيد، الاستشراق...المعرفة، السلطة، الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العربية- بيروت،ط2، 1984، ص215.

10- أدونيس: الثابت والمتحول، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة، 2006

11- ارسلان شكيب، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ مكتبة رحاب الجزائر 1989

12- أسعد السمحراني: مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا ، دار النفائس، ط2، 1986.

13- انطوان فرح، ابن رشد وفلسفته تقديم الطيب تزيني، دار الفارابي، بيروت 1988.

14- بدر الدين برهومي: "إشكالية الوحدة العربية من خلال جدلية الأصالة والمعاصرة"، المستقبل العربي، السنة الرابعة والثلاثون، العدد 396، شباط (فبراير 2012).

15- برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير، بيروت، ط2، 1987.

16- الطيب التيزيني، من التراث إلى الثورة، دار دمشق د.ط 1976.

17- جابر عصفور: قراءة جديدة لتراثنا النقدي، ضمن كتاب قراءة التراث النقدي، المجلد الأول، النادي الأدبي الثقافي بجدة، 1990.

18- جابر عصفور: قراءة للتراث النقدي، مؤسسة عيبال، ط1، 1991.

19- جلال صادق العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة للنشر والطباعة، ط1، 1986.

20- جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج 2، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1982.

21- جورج طرابشي، نظرية العقل (ج1)، دار الساقي، بيروت، ط4، 2012.

22- عبد النبي الحري – طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2014.

23- حسن حنفي: حصار الزمن إشكالات،ج1، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، مصر،2007.

24- حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1995.

25- حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1998.

26- حسن حنفي، التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر ط1 1980 القاهرة.

27- حسن حنفي، المصادر الفكرية العقلانية في الفكر العربي المعاصر، نص ندوة "حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية.

28- حسين مؤنس : الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط2، 1998.

29- حمودة سعيد: مقولة التوتر في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، الموافقات، مجلة جامعية يعني بالبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد 3 العدد الثالث، جوان 1914.

30- حواريي ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة 1798- 1949، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان.

31- عبد الرزاق قسوم: إشكالية الحضارة في فكر مالك بن نبي، الموافقات 3.

32- ر.بدون وف.بوركبو المعجم النقدي لعلم الإجتماع، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1 1986.

33- اندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ترجمة خليل المجلد الثالث منشورات عويدات بيروت. 2001 .

34- رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، درا المدار الإسلامي، ط1، 2004.

35- رفعت سلام، بحث عن التراث العربي نظرة نقدية منهجية، الهيئة المصرية للكتاب، ط1، 1990.

36- زكي ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دراسة تحليلية ونقدية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998.

37- سعد الدين إبراهيم وآخرون، صور المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.

38- السيد ولدايان، التاريخ والحقيقة لدى مشال فوكو ط2 الدار العربية للعلوم بيروت 2004.

39- عكاشة شايف، الصراع الحضاري في العالم الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1993.

40- شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود، ط1، 1983.

41- شوقي أبو خليل: الحضارة العربية الإسلامية، منشورات كلية الحقوق الإسلامية، طرابلس، 1987.

42- الطاهر عامر: دورة الحضارة بين بن خلدون وبن باديس وبن نبي الموافقات3.

43- طيب تيزيني- من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، دار المجد للطباعة، ط1، 1996.

44- طيب تيزيني، في السجال الفكري الراهن...حول بعض قضايا التراث العربي منهجا وتطبيقا، دار الفكر الجديد، بيروت، ط1، 1989.

45- عاد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ط2، لبنان، دار العلم للملايين 1983.

46- عبد الإله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.

47- عبد الجبار الرفاعي: جدل التراث والعصر، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001.

48- عبد العزيز حمودة، المرايا المعقدة عالم المعرفة مطابع لوطن، الكويت، 2001.

49- عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ: تأملات في فكر مالك بن نبي، رياض العلوم، الجزائر 2006 ط1.

50- عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرفة في فكر مالك بن نبي، دار الشهاب، الجزائر، ط1، 1984.

51- عبد الله العروي: ، قضية التراث والانبعاث الحضاري- الفكر العربي المعاصر- عدد 12، بيروت 1981.

52- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة: محمد عيناني، دار الحقيقة، بيروت، ط2، 1981.

53- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز العربي، المغرب بيروت، ط2، 1988.

54- عبد الله العروي، الايديولجيا العربية المعاصرة، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.

55- عبود مارون، رواد النهضة الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت.

56- عز الدين الخطابي، اسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2009.

57- صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1969.

58- على حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، الدار البيضاء، 1996.

59- علي حرب ، نقد النص، المركز الثقافي العربي للنشر بيروت، المغرب، ط1، 1993.

60- فادي اسماعيل: الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991.

61- فهمي جدعان: نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان، ط1، 1985.

62- مالك بن بني، في مهبّ المعركة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1981.

63- مالك بن نبي "مشكلة الثقافة"، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، 1969.

64- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، دار الفكر، دمشق، ط9، 2009.

65- مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه، دار الفكر، دمشق، ط1، 1978.

66- مالك بن نبي: تأملات، دار الفكر العربي، دمشق، ط5، 1991.

67- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط4 ،1987.

68- مالك بن نبي: فكرة كومنلوث اسلامي، ترجمة الطيب الشريف، دار الفكر، دمشق، ط2، 1990.

69- مالك بن نبي: مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق ،ط1 ، 2005.

70- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، ط1، 1992.

71- مالك بن نبي: مشكلة الحضارة/ محاضرات الملتقى الرابع للتعرف على الفكر الإسلامي، قسنطينة (10-19 أوت 1970) .

72- مالك بن نبي: ميلاد ومجتمع، وشبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر ، دمشق، ط3، 1986.

73- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط5، 1986.

74- مالك بن نبي، آفاق جزائرية، مكتبة النهضة الجزائرية، 1964.

75- مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون تاريخ.

76- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر دمشق سورية ط2 1984.

77- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998.

78- محمد الغزالي: الإسلام والطاقات المعطلة، دار البعث، الجزائر 1987.

79- محمد بدوي: مقدمة كتاب دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة في النظرية الأخلاقية في القرآن، محمد عبد الله دراز: ترجمة عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، ط6، 1985، ص ي أ.

80- محمد سعيد رمضان البوطى، طيب تيزيني، الإسلام والعصر، تحديات وآفاق، دار الفكر دمشق ط2 1999.

81- محمد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم النص، مجموعة زاد للنشر ، ط1، 2010.

82- محمد عابد الجابري: "الأحكام والدوران"، مجلة اليوم السابع (الإثنين 25 كانون الأول/ ديسمبر 1989).

83- محمد عابد الجابري: "حول المنهج" مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، العدد 2، 1989.

84- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، المغرب/ بيروت، ط1، 1989.

85- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء، مركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993.

86- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات مركز الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2006.

87- محمد عابد الجابري: التراث ومشكل المنهج، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 85، 1986.

88- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982.

89- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001.

90- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي المغرب، بيروت ط2، 1991.

91- محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية ، سلسلة الثقافة القومية . 25. قضايا الفكر الغربي ، مركز الوحدة العربية، بيروت، 1994.

92- محمد عابد الجابري: المشروع الحضاري بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، الوحدة، عدد6، بيروت، 1985.

93- محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، ديسمبر 1992.

94- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 6، 1993.

95- محمد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية –دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1986.

96- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز الدراسات العربية بيروت ط9 2009.

97- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت 2009.

98- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط5 1992.

99- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم (ج1).

100-محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1992.

101-عبد الفضيل محمود، الجهود العربية في مجال استشراف المستقبل " نظرة تقويمه"، عالم الفكر، المجلد الثامن عشر، العدد الرابع يناير- مارس 1988.

102-مصطفى الحساب، دراسة المجتمع، الانجلو المصرية الاسكندرية، 1977.

103-مصطفى عاطف عيش النظام والتغير والمشاكل، الجزء الثاني، دار المعارف، الاسكندرية 1967.

104-مطاع صفدي: الحداثة ما بعد الحداثة، الفكر العربي المعاصر، عدد 45-55، بيروت، 1988.

105-المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة لروس.

106-ملف تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي، اجتماع الخبراء بمعونة اليونسكو، شهادة ادونيس، دار الغرب الإسلامي 1990.

107-ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2 ، 1987.

108-نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008.

109-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ... دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1، 1983.

110-نورة خالد السعد، التفسير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية، دار السعودية للنشر والتوزيع ط1 1997.

111-يوسف عدي: أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010.

المجلات:

112-عبود العسكري: مشكلات الحضارة بين ابن خلدون وابن نبي، مجلة رؤى، فصلية، العدد 20.

113-رابح مراجي، التجديد عن حسن حنفي، مجلة النقد الثقافي، دار كنوز، العدد 1.

مواقع الأنرتنت:

114- http://www.fakhria/dabbagh.blogspost.com/2013/05/blogspost 5 134.

115- http://www.sultan-alamer.com/articles/traduction.

116- www.aFkarmoassira. com/ new 76. Htwl.

117- www. Tasa atub. com/ t5814-topic.

118- Lester R.Brown, world without boders, New york, Random House, 1972.

119- www. Obovlyosse. Com/ wews 185. htwl

120- http :// www.aljabri abed.net/n89-03sdiki.htm.

121-http://www.startimes.com/f.aspx?t=23944846 .

مقالة عصرنة التراث, أ.د. محمود أحمد السيد،

122- http://www.tasatub.com/t5648-topic

123- www.arabsgate.com/archive/index.php/t-515934.html.

124- www.alshara.net.sa/2014/06/05/1196383.

125- http://www.elwatandz.com/culture/14334.html

126- www.binnabi.net/infos/detail

127- http//sitesgoogle.com/site/sicioalger

128- http://www.elwatandz.com/culture/14354.html

129- http://www.arabrenewal.info.html

130- www.ancienne-thla.3 alarm.org/topic.

131- Poctsotottawa .ming.com/Forum/download ?id

132- www. Arabphilosophers.com/arabic/, 26.08.2014

133- http/vb tafsir18991

134- http://www.aljabri abed.net/n41-03 azwita.html.

135- almothaqaf .com /index.php/qadaya/74523.html.

136- https://www.lakome.com/option&tmpl:component&ed:11279

فهرس الموضوعات

إهداء

كلمة شكر

مقدمة 01

الفصل الأول: التراث وإشكالية التأصيل 17

المبحث الأول: مفهوم التراث (دراسة جينيالوجية لمفهوم التراث) 19

المبحث الثاني: إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر 32

الفصل الثاني: إشكالية التراث عند مالك بن نبي 42

المبحث الأول: التراث وشروط النهضة 43

المبحث الثاني: التراث والتجديد 62

المبحث الثالث: البناء الحضاري لمشروع مالك بن نبي..... 76

المبحث الرابع: إشكالية الثقافة عند مالك بن نبي 86

الفصل الثالث: إشكالية التراث عند محمد عابد الجابري 97

المبحث الأول: التراث عند محمد عابد الجابري وإشكالية الحداثة 98

المبحث الثاني: منهج الجابري في التعامل مع التراث 105

المبحث الثالث: العقل العربي كمشروع عند الجابري 120

الفصل الرابع: بين الدين والتراث 136

المبحث الأول: تفسير الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي 139

المبحث الثاني: تفسير مدخل إلى القرآن الكريم ج1 لمحمد عابد الجابري 153

الفصل الخامس: التقاطع والتقارب بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري 180

الفصل السادس: دراسة نقدية لإشكالية التراث 195

المبحث الأول: التراث والصراع الإيديولوجي 196

المبحث الثاني: التراث بين النقد والإبداع 210

المبحث الثالث: مستقبل التراث في الخطاب العربي المعاصر 216

الخاتمة 232
قائمة المصادر والمراجع 238
فهرس الموضوعات 250

الملخص:

أخذت العودة إلى قراءة التراث مكانة محورية في الفكر العربي المعاصر بسبب هزيمة 1967 وفشل التوجهات الفكرية السائدة كالقومية و الماركسية، لكن العودة إلى التراث تحمل بداخلها البحث عن أسباب هذا التخلف فبرزت بذلك تيارات الفكر العربي أين نجد كل تيار يقدم قراءته للتراث وتوجهاته الإيديولوجية، ولعل من أبرز المشاريع هي قراءة مشروع "نقد العقل العربي" لمحمد عابد الجابري وقراءة مشروع مالك بن نبي المجسد في "مشكلات الحضارة"، فكان لزاما على الدراسة أن تجيب على مجموعة من التساؤلات أهمها: هل الانطلاق من التراث هو سبيل النهضة؟

الكلمات المفتاحية: التراث- الحداثة- العقل- الايديولوجيا- التغيير الاجتماعي.

Résumé

La lecture critique du patrimoine (civilisation, philosophie, et connaissance) est devenue une question primordiale dans la pensée arabe contemporaine après la défaite 1967 et l'échec des idéologies dominantes comme le marxisme et le nationalisme arabe. Mais cette lecture qui est restée inhérente à la question du sous-développement des pays arabes et le déclin de la civilisation arabo-musulmane, a permis l'émergence de plusieurs courants(philosophiques et sociologiques) dans la pensée arabe ,dont les plus notoires sont les projets « critique de la raison arabe » de Mohamed Abed Aljabiri, et « Problèmes de la civilisation » de Malek Bennabi.

Cette étude se porte sur les questions du patrimoine, culture, et civilisation, et comment ces deux grands penseurs ont posé la problématique de la renaissance arabe et musulmane.

Mots clés : patrimoine- modernité- Raison- idiologie- changement social

Summary:

The return to the learing of the patrimony is a central place into the modern arab thonght , because of the failure of 1967 and the orientation of the prevaiting failure of the spiritual thoughts such as nationalism and marxism .

Neverthless, the coming back to the patrimony holds some research for the causes of this undedevelopment.

So , it gave birth to currents of arabic thoughts where we find every current gives his lecture to the patimony and his ideological tendencies.

So, one of the its important project : « critism of arabic mind » of mohamend abed ELJABIRI and the lecture of malek Ben Nabie the mosque in « problems of civilization ».

So, i twas compulsory for the lecture to find answers to some questions such as :

Does the departure from patrimony pave the way to the renaissance ?

Key words: Patrimony – modernism – brain – ideology – social changing.