جـــامـــعـــة مـــولـــود مـــعـــمـــري تـــيـــزي وزو
كـــلـــيـــة الـعـلـوم الإنـســانـيـة و الإجـتـمـاعـيـة
قـــســـــم الـــعـــلـــوم الإنـــســـانـــيـــة

الـتـراث فـي الـفـكـر العـربـي المـعـاصـر

" مـحـمـد عـابـد الـجـابـري نـمـوذجـا "

مـذكـرة مـقـدمة لـنـيـل شـهـادة الماستـر تـخـصـص فـلـسـفة سـيـاسـيـة

- إعـداد الـطـالـب(ة):
زهور عقون

- الأسـتـاذ الـمـشـرف:
جميلة بسو

الـســنـــة الـدراسية: 2014/2013

« إن النائم الذي ينام ليلته ليصحو في الغد يستطيع أن يتابع مسيرة حياته كالمعتاد، أما أهل الكهف أو من هم في معناهم فلا تكفيهم "الصحوة" لمتابعة مسيرة الحياة بل يحتاجون إلى تجديد عقولهم أولا حتى يستطيعوا رؤية الحياة الجديدة على حقيقتها.»

محمد عابد الجابري

كلمة الشكر و تقدير

في البداية نحمد الله رب العالمين خلق الإنسان علمه البيان و الصلاة و السلام على الهادي البشير و السراج المنير من حث الأمة على طلب العلم و جني ثماره و جعله نور للبصائر، لقوله تعالى: « وَ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ.» (سورة إبراهيم 07).

يسعدني و أنا بصدد وضع اللمسات الأخيرة لهذا البحث المتواضع أن أتقدم بالشكر الجزيل و التقدير الكبير إلى الأستاذة المشرفة "بسو جميلة" لملاحظاتها القيمة و إرشاداتها الواعية المسؤولة خلال إنجازي لهذا البحث.

كما لا يفوتني أن أشكر اللجنة الموقرة لقبولهم بمناقشة هذه المذكرة آملة أن تكون في مستوى تطلعاتهم.

كما أتقدم بالشكر و العرفان إلى الأستاذ "محمدي بلخير" الذي ساعدني طوال المسار الجامعي و الذي لم يبخل علي بالكتب و المعلومات و النصائح القيمة.

الإهداء

نحمد الله أولا و أخيرا على حفظه و توفيقنا في مشوارنا و الصلاة و السلام على رسول الله أجمعين.

أهدي ثمرة جهدي إلى من جعلت لي من شقائها راحة و من دموعها بسمة و من كلامها نصحا، إلى رمز الوفاء و فيض السخاء و وجود العطاء عند البلاء، إلى التي سهرت الليالي من أجل راحتي و أضاءت لي الدرب بالشموع، إلى أول اسم تلفظت به شفاه أمي ثم أمي ثم أمي أطال الله في عمرها.

إلى ركيزة عمري و منبع ثقتي و إرادتي إلى من علمني معنى الحياة أبي العزيز صاحب الفضل في وصولي إلى هذا المستوى فجزاه الله خيرا و أطال في عمره.

إليكم إخوتي الأعزاء "محمد" ، "أمازيغ"، و خاصة مراد الذي كان يدي اليمنى

إليكن أخواتي "ثلالي" ، "ثيزيري" ، "ثنينة".

و إلى عمي "محند" و زوجته "باية" و أبناؤه، و إلى جدتي الغالية أطال الله في عمرها

و إلى صديقتي الغالية "عشابو نادية" و إلى كل الأقارب و الأحباء.

و دون أن أنسى زوجي "لكروز حميد" الذي كان سندي.

و إلى كل من يحمل لقب "عقون" و إلى كل من عرفتني بهم الحياة و قربني منهم الزمان فتركوا بصمة سعيدة في حياتي.

مقدمة

مقدمة:

إرتبطت علاقة العرب و المسلمين بالغرب و بحضارته في عالمنا الحديث و المعاصر بظروف تاريخية و ثقافية و سياسية و إقتصادية و إجتماعية، تناولها الفكر العربي و الإسلامي في سياق جدلية الأنا و الآخر، الأنا يمثل الذات العربية و الإسلامية التي تعيش التخلف بمختلف صوره و في أقصى درجاته، و الآخر يمثل الغرب الأوروبي و أمريكا الشمالية و فيها أمم تمتلك الحضارة و تحتكر شروطها، و تعد إشكالية النهضة ودفع العالم العربي والإسلامي نحو التقدم ، من بين أهم الإشكاليات التي أرقت العقل العربي منذ القرن التاسع عشر إثر إصطدام بالنموذج الغربي من خلال الحملة الفرنسية التي لم تكن كباقي الحملات الصليبية السابقة، فهذه الحملة جمعت بين القوة والعلم، لذا أحس الإنسان العربي بمدى تخلفه أمامها، بل لم يعد تصوره للإنسان الغربي على أنه ذاك الهمجي الذي لا يعرف شيئا عن الحياة المدنية بل ليس ذاك الشخص الذي قدمته أدبيات الرحلة في زي القذر، وغير الشريف، والأبله، بل صار مع حملة "بونابرت" الرجل المثقف والعالم الموسوعي، والقادر على القيام بأعمال لا يستطيع العقل العربي إستعابها، هذه النقلة من الصورة تلك إلى الأخيرة جعلت العقل العربي يطرح سؤلا مهما هو لما تقدم الغرب و تأخر العرب ؟.

حاول أغلب المثقفين من عرب و مسلمين الإجابة عنه، منهم من أعاد أسباب التقدم إلى التثاقف الحضاري الذي حصل بين العالم العربي والغربي، وإنتقال العلم والفلسفة من العالم الغربي إلى العالم العربي، محاولة منا لوصول ركب الدول المتقدمة، و لقد ولدنا هذا الإشكال ثلاث مواقف:

- موقف ليبرالي علماني يتبنى أصحابه الفكر الغربي و ينادون بالقطيعة مع التراث.

- موقف سلفي أصولي ينادي بالتمسك بالتراث و العودة إلى الأسلاف للنهوض من جديد، و بالتالي محاربة كل ما هو غربي.

- موقف توفيقي و هو المنادي بالتوفيق بين التراث الغربي و التراث العربي أي محاولة تحديث الدولة و العصرنة دون التخلي عن تراثنا.

فكل هذه التيارات السالفة الذكر اهتمت بالتراث العربي من خلال دراسة دوره في تقدم و نهضة العرب بصفة عامة و من بين من اهتموا بذلك "محمد عابد الجابري" (1935-2010) أستاذ الفلسفة و الفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط، و هو كاتب و مفكر مغربي إشتهر بدراساته في التراث الفكري الإسلامي و في بعض القضايا الثقافية العربية المعاصرة، فيعتبر الجابري من أهم المفكرين المغربيين الذين تركو بصمة واضحة في الفكر العربي، فهو صاحب المشروع النقدي الذي هز العديد من المسلمات بفعل قراءته للتراث العربي الإسلامي في شقيه الفلسفي و الديني، و هو مدار مذكرتنا هذه عبر إشكالية محورية هي:

كيف درس "محمد عابد الجابري" التراث العربي المعاصر؟ و ما هو موقفه من التراث؟ و ما هو المنهج الذي إتخذه لدراسته للتراث؟

و لمعالجة هذا الإشكال قسمنا المذكرة إلى فصلين، الفصل الأول خصصناه لكرونولوجية مفهوم التراث حيث حاولنا من خلال المبحث الأول تحديد مفهوم شامل للتراث إذ تطرقت إلى ضبط مفهوم التراث لغة و إصطلاحا، و مفهوم التراث عند بعض مفكري الفكر العربي، كما تناولت أيضا علاقة التراث بالمصطلحات التالية: الأصالة- القومية- الدين و الخصوصية لما لهما من تداخل في المفاهيم. أما في المبحث الثاني فتناولت فيه السياق التاريخي لطرح إشكالية التراث، في حين خصصنا الفئل الثاني إلى إبراز موقف الجابري من التراث العربي، وهذا الفصل قسمته إلى مبحثين، الأول: نقد الجابري للتراث العربي حيث حاولت دراسة مفهوم التراث، كما أبرزت نقد العقل العربي و نقد الأنظمة المعرفية. أما المبحث الثاني فتطرقت إلى إعادة بناء التراث، حيث تناولت المنهج الإبستيمولوجي كمنهج بديل إلى جانب إعادة قراءة النص الديني، و كذا مقومات الحداثة في الفكر العربي المعاصر و ختاما تلخيصا أهم النقاط التي ميزت مشروع الجابري و مختلف الإنتقادات التي تعرض لها مشروعه. و لقد إخترت منهج تحليلي نقدي لمعالجة هذه الأفكار إلى جانب المنهج الوصفي في بعض أجزاء المذكرة. و تعود أسباب إختياري للموضوع إلى أسباب موضوعية و أخرى ذاتية، فالموضوعية تتمثل لأهمية الموضوع في حد ذاته في الفكر العربي المعاصر أما الذاتية فتعود لميلي الشخصي للإطلاع على وجهة نظر"محمد عابد الجابري" في موضوع التراث على وجه التحديد، و نهدف من خلال هذه الدراسة إلى إبراز

إشكالية التراث في الفكر العربي عموما و عند الجابري على وجه التحديد، أما فيما يخص الصعوبات فتتعلق بصعوبة ضبط بعض المفاهيم و أتمنى في بحثي هذا الوصول إلى عرض وجهة نظر الجابري فيما يخص التراث العربي.

الفصل الأول

الفصل الأول:

كـرونـولـوجـيـة مـفـهـــوم الـــتـــراث

المبحث الأول: تحديد المفاهيم

1- ضبط مفهوم التراث لغة و إصطلاحا

2- مفهوم التراث عند بعض مفكري الفكر العربي

3- علاقة التراث بالمصطلحات التالية: الأصالة - القومية - الدين - الخصوصية.

المبحث الثاني: السياق التاريخي لطرح إشكالية التراث في الفكر العربي

كرونولوجية مفهوم التراث

لقد أصبح التراث إشكالية تصعب الإحاطة بها في الفكر العربي المعاصر، الأمر الذي دفع الدارسين إلى وضع تصورات منهجية يكون الهدف من ورائها القبض على الآليات المؤسسة له، و هكذا تعددت الرؤى و إختلفت طرائق دراسته بين هذا الدارس أو ذلك فالسؤال الذي يفرض نفسه: ما هو التراث؟

المبحث الأول:

ضبط المفاهيم:

تناولنا في هذا المبحث بعض المصطلحات التي ستساهم في إيضاح الأفكار أكثر.

1- مفهوم التراث:

لغة التراث اسم من الفعل ورث فنقول: ورث فلان، فالتراث هو ما يخلفه الميت لورثته من تركة سواء أكانت تلك التركة مالا أو مجدا أو عقيدة، و قد ورد هذا اللّفظ في القرآن الكريم «وَ تَأْكُلُوا التُرَاثَ أَكْلًا لَمًّا» (سورة الفجر الآية: 09). فالتراث إذن هو كل ما يوّكل أو ما يُترك للآخر سواء ماليا أو ماديا.[1]

من الناحية الإصطلاحية فإن الأمر مربط بالنهضة العربية في القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين حيث حاول بعض المثقفون العرب في المشرق إحياء التراث الفكري و الثقافي العربي في سعيهم إلى إيجاد هوية عربية مشتركة.

---

[1]- إبن منظور: **لسان العرب**، ج2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ط1) ص: (728-729) على التوالي

و فيما يخص إستعمالاته الأولى، منذ القرن 13 كان التراث يحمل معنى روحيا و دنيويا أيضا، فكان يقال: "تراث الرب"، أما في إقتراناته الأكثر دنوية كما في الإرث (Inheritance) أو الميراث فكان يدل بالذات على العقار أو أرض إنتقلت ملكيتها عبر الأجيال و حصل عليها الأبناء في العادة عند موت والدهم، و المعنى الأكثر شمولا للتراث هو كل ما يكتسبه المرء وفق الظروف التي نشأ فيها فأخذ إستعمال لفظ التراث في القرن العشرين يدل على ما ورثه العرب عن أسلافهم من حضارة، و راح اسم التراث يختلف في دلالته الخاصة عن اسمين آخرين مشتقين من الفعل ورث كذلك هما الإرث والميراث، إذ إنهما يشيران إلى نصيب كل فرد من تركة الميت، فهما يقتضيان وفاة الأب وحلول الإبن محله، في حين أن التراث في دلالته الحديثة يشير إلى الإرث الفكري والثقافي الذي وصلنا من أسلافنا على مر العصور.[1]

فإذا كان الإرث أو الميراث المادي يتطلب موت الأب، فإن التراث الفكري والحضاري يعني حضور الأب في الإبن، وإستمرار الماضي في الحاضر، إذن فالتراث يدل على كل ما خلفته لنا الأجيال السابقة من معارف وقيم.[2]

---

[1]- الطبيب تزيني: **التراثية في الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الثاني (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988م) ص: 310.

[2]- محمود السيد: **التراث بين الماضي الحي و الغد المنشود** (دمشق: دراسة في المؤتمر الثامن لمجمع اللّغة العربية، 2009م) ص: 23

و التراث إذن بمفهومه البسيط هو خلاصة خلفته الأجيال السالفة للأجيال الحالية، إذن فهو ما خلفه الأجداد لكي يكونوا عبرة من الماضي ونهج يستقي من الأبناء الدروس ليعبروا بها من الحاضر إلى المستقبل والتراث في الحضارة بمثابة الجذور في الشجرة، فكلما غاصت و تفرعت الجذور كانت الشجرة أقوى و أثبت و أقدر على مواجهة تقلبات الزمان، نفس الشيء يحصل مع التراث، أما من الناحية العلمية هو علم قائم بذاته يختص بقطاع معين من الثقافة و يلقي الضوء عليها من زوايا تاريخية و جغرافية و إجتماعية ونفسية، فالتراث إذن هو ميراث الماضي الذي نتمتع به اليوم وننقله إلى الأجيال القادمة.

2- مفهوم التراث عند مفكري الفكر العربي:

ثمة عدة رؤى و تصورات متفاوتة و مختلفة و متباينة حول مفهوم التراث لذلك سنتطرق إلى آراء بعض مفكري الفكر العربي أمثال:

"محمد عابد الجابري" الذي يقول: أن لفظ التراث قد إكتسى في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلفا و مباينا، إن لم يكن مناقضا لمعنى مرادفة الميراث في الإصلاح القديم، ذلك أنه 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 و الروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم خلف لسلف، فإن كان الإرث أو الميراث هو إختتفاء الأب و حلول الإبن محله فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر،

عنوانا على حضور الأب في الإبن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر[1]، لذلك يرى "الجابري" أنّ: ‹التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد›.[2]

فإذا كان التراث هو من إنتاج فترة معينة تقع في الماضي و تفصلها عن الحاضر مسافة زمنية تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، و الحضارة الغربية الحديثة، فإنه ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع هناك[3]، إلّا أن هذا الذي يقع له حضوره فينا الآن و له تأثير عميق 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 إقتصر على أخذه من إحدى الثقافات التي سادت المجتمع في فترة معينة.[4]

لذلك فالتراث كونه شيء متعلق فينا، يعني أننا مقترنون به، فماضي الإنسان حقيقة لا مفر منها ولا يمكن إختزالها أو الاستغناء عنها، فلكل أمة أو دولة تراثها الخاص، فلا يمكن لوجود أمة دون وجود ماضي أو تراث لها، إذن التراث هو ماضي يمكن

---

[1]- محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991م) ص: 24.

[2]- نفس المصدر، ص: 45.

[3]- المصدر السابق، ص: 30.

[4]- صلاح قنصوة: **فلسفة العلوم الاجتماعية** (القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، 1987م، ط1) ص: 234.

إستحضاره، مادام الإنسان يتطور و يمر من مرحلة إلى مرحلة أخرى و من زمن لزمن آخر.

و يذهب "برهان غليون" إلى أن التراث شيء منجز و منتهي و متشيئ من الماضي، سواء كان ذلك الشيء مجموعة من المؤلفات، أو من القيم و التصورات التي مازالت حاضرا جزئيا في حياة الناس و سلوكهم، و ليس من قبيل المصادفة أننا أصبحنا نتحدث نحن أيضا، و بشكل لا سابق له عن التراث و نقصد به ثقافتنا العربية المعاصرة.[1]

إنّ التراث جزء قديم جامد أو قائم يستخدمه نظام أشمل منه، و يحدد مكانته و دوره في عمليات الإستجابة للواقع، كمذكر بالماضي أو واصل به أو رامزا إليه[2]، هذا فيما يخص رأي "برهان غليون" أمّا "فهمي جدعان" فهو يعتبر التراث كل ما ورثناه من أجدادنا أي ما ورثناه تاريخيا، و الموروث هو بطبيعة الحال الآباء و الأجداد والأصول، و بكلمة مجردة الأمة التي نحن إمتداد طبيعي لها[3]، فإنّ التراث حسب هذا التعريف هو التركة التي ورثناها من أجدادنا أو أسلافنا، سواء كانت عادات أو تقاليد، أو معارف ...

---

[1]- برهان غليون: **إغتيال العقل** (بيروت: دار التنوير، 1987م، ط2) ص: 150.

[2]- نفس المرجع ، ص: 336.

[3]- فهمي جدعان، **نظرية التراث ودراسات عربية و إسلامية أخرى** (الأردن: دار الشروق، عمان، 1985م، ط1) ص: 16 .

بينما "محمد أركون" فيقول: «أنّه يمكن النظر إلى تاريخ التراث على أنّه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور و الحقب الزمنية، و إنّ هذه القرون المتطاولة متراتبة بعضها فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الإركيولوجية»[1]، كما يرى أيضا أن التراث كيان حي و فاعل، و لا سببا يدعو إلى القلق في فناء هذا التراث لأنه أصل للوحدة و الإستمرارية، فقد ولد خلال قرون الحساسية الجماعية والذاكرة الجماعية.[2]

و يعتقد "أركون" أن مفهوم التراث الحي هو الشيء الوحيد الذي يشفع لنا حتى اليوم في التكلم عن وجود وعي إسلامي، و لـــ "محمود أمين العالم" رأيه الخاص أيضا فيما يتعلق بمفهوم التراث فهو يقول: «أنّ التراث ليس هو المكتوب فقط، بل التراث بمعناه الشامل المتحقق في مختلف أشكال التعبير الفكري، أو الأدبي أو السلوكي عامة، وأضيف إليه أيضا التراث الشعبي»[3]، ذلك لأن البعد الشعبي من التراث هو أكثر الأبعاد الثقافية تأثيرا، بما ينطوي عليه من قواعد للنظر والسلوك و إتخاذ المواقف في اللحظات المختلفة، إبتداء من طقوس الميلاد إلى شعائر الدفن [4]، فالحقيقة التي لا مفر منها

---

[1]- محمد أركون: **تاريخية الفكر الاسلامي** تر/ هاشم صالح (بيروت: مركز الإنهاء القومي، 1987م) ص: 10.

[2]- نفس المرجع، ص: 125.

[3]- محمود أمين العالم: **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989م، ط1) ص: 68.

[4]- رفعت سلام: **بحث عن التراث العربي نظرة نقدية منهجية** (الهيئة المصرية للكتاب، 1990م، ط1) ص: 67.

أن التراث موجود، قائم، متحقق بالفعل موضوعيا وماديا في نص، في فكر، في معرفة علمية، في ممارسة، في السلوك، في أشكال تعبيرية قولية أو حركية أو مادية، فالتراث موجود بالفعل زمنيا، في لحظة تاريخية، إجتماعية معنية وتتراكم هذه اللحظات الزمنية، وتتصل لتشكل تاريخنا القومي الثقافي، فهو أي التراث منجزات الماضي كله، بكل عناصرها و محاورها الدينية و الروحية و الوجدانية و العلمية والأدبية.[1]

أما "محمد عزيز الحبابي" فيعتبر التراث والماضي بصفة عامة هو القسط من التاريخ الذي تحقق، فنحن في سيرورة و ما فينا يتبعنا، فالتراث حقيبة السفر ذاكرة خزينة الذكريات والتجارب و العادات و الأعراف، فلكل فرد قدرة على التذكر و التخيل، تفترض وجود ذاكرة، أي تفترض ماضيا مختزنا، إن الأنا لا يتخيل إلا إذا تذكر و إذا إنطلق من رؤية سابقة، فالذي يفقد ذاكرته يعيش بلا ماضي، يدخل في خبر كان لا يعود له حال، و بالأحرى لن يكون له مستقبل فبلا فكرة عن الماضي (عن ماضي ما) لا يستطيع الفرد أن يصمم أي مشروع للمستقبل، ويتفق "الحبابي" مع "محمود أمين العالم" في أن ماضي أية أمة لا ينحصر في التراث المكتوب بل يتداول أفعالا سلوكية موروثة، أنماطا من جواة الوجدان والتفكير وأنواعا من المعايير ومجموعة من القيم والمعاملات.[2]

---

[1]- محمود أمين العالم: **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص: (222-223) على التوالي.

[2]- محمد عزيز الحبابي: **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: دار المعارف، 1990م، ط1) ص: (87- 88) على التوالي.

و في رأي "عبد الله العروي"[*] عند القول بالموروث أو التراث ، فإننا نشير إلى مجموعة من الأشكال الكلامية أو السلوكية، إنحدرت إلينا من الأجيال السالفة، وفي نطاق التراث تتراكم المنجزات على مستوى واحد، لا يضاف أي قسم منها إلى شخص بعينه و لا يمتاز جزء عن الآخر بكونه أقدم و أعرق، و بالتالي تعني كلمة تراث كل ما هو موروث في مجتمع معين عن الأجيال العابرة، العادات و الأخلاق و الآداب و التعابير والتنظيمات وهذا المعنى هو بالضبط ما تؤديه كلمة تراث.[1]

أما "غالي شكري" فيعتبر التراث في حياتنا لا تبدأ بالكلام المكسوب، أو المحفوظ أو المقروء أو المسموع و إنما هو يبدأ من القيم و العادات و التقاليد ذات الطابع العلمي أي هذه التي تنعكس في سلوك الأفراد و الجماعات إنعكاسا فعليا، كما يؤكد أن التراث ليس كل الماضي بل هو الأجزاء القادرة على تلبية الإحتياجات الموضوعية للتقدم و أخيرا فالعودة إلى التراث لا يعني مطلقا العودة إلى الماضي و لا إنتدابه بديلا للحاضر فالزمن لا يعود و لكن المقصود هنا هو الحوار مع التاريخ بالدخول في سياقه.[2]

في حين يرى "علي أومليل" أنّ التراث لا يمكن أن يؤول إلى مجرد التراث المكتوب بل إنّ التراث بمعناه العام تداول لأنماط خاصة في الحياة و الوجدان و التفكير

---

[*]- العروي. عبد الله: ولد سنة 1933م بمدينة أزمور(القريبة من الدار البيضاء)هو مؤرخ و مفكر مغربي عُرف بدراساته التأريخية النقدية للثقافة العربية المعاصرة، و بتحليه لكثير من المفاهيم المتصلة بالفلسفة و التاريخ.

[1]- عبد الله العروي: **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (بيروت: المركز الثقافي العربي المغرب، 1988م، ط2) ص: (191-192) على التوالي.

[2]- غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث** (بيروت: دار الطليعة، 1982م) ص: 130.

و إنتقالها خلال فترة طويلة من التاريخ فالتراث المكتوب ليس فقط ذا طابع جزئي بل هو في غالب الأحيان لا يكون شاهدا صادقا على الحياة الجماعية، فالفارق هنا بين الألفاظ والأشياء كما يمكن أن يكون في أي مكان، إن الذين إشتغلوا بالمكتوب قراءة و كتابة كانوا دائما قلة وكان على هذه الأقلية أن تعيد إنتاج التعبير الرسمي ليس فقط على المستوى السياسي و إنما أيضا بإنتاج مفاهيم و أنماط في التعبير أصبحت راسخة في الثقافة المكتوبة[1]، كما نرى حسب هذا التعريف لـــ "أمليل" نفسه نفس "الحبابي" و شأنه شأن "محمود أمين العالم" حيث إن مفهوم التراث لا يمكن أن يقتصر على الجانب المكتوب وحده، فالتراث إذن مادة خامة متراكمة عبر العصور و كتلة غير ساكنة بالطبع بل خضعت لعملية تحويلات هائلة متوالية لطبيعة المرحلة التاريخية التي تفاعلت معها وهي تواجهنا اليوم بكل أسئلتها والأسئلة القديمة التي تطرحها إجابات قديمة قد يكون بعضها صالحا بحكم حالتنا الآتية.[2]

و يعرفه "حسن حنفي" بأنه ليس مخزونا ماديا في المكتبات، ليس كيانا نظريا مستقلا بذاته، فالأوّل وجود على المستوى المادي و الثاني وجود على المستوى الصوري، فالتراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير فالتراث القديم ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب، الذي ولى و طواه النسيان و لا يزال إلّا في المتاحف، و لا ينقب عنه

[1]- علي أومليل: **في التراث والتجاوز** (المغرب: المركز الثقافي العربي، 1990م، ط1) ص: 16.

[2] - عبد الهادي عبد الرحمن: **سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني** (المغرب: المركز الثقافي الغربي، 1993م، ط1) ص: 13.

إلا علماء الآثار بل هو أيضا جزء من الواقع و مكوناته النفسية مازال التراث بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير في حياتها،[1]وما ذلك فقط بمعنى أن التراث هو عامل تحديد الهوية الجماعية فهو قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به.[2]

فالتراث قضية شخصية للكاتب، بمعنى أنّ التراث مخزون نفسي حي ما يزال ينفعل في الوجدان و يوجه السلوك بحيث لا نملك إلّا أن نشير إنتماؤنا إليه من خلال نسبته لنا بضمير المتكلم الجمع في تراثنا إشارة إلى فعله فينا و خضوعنا له،[3]بالتالي التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائد، فهو إذن قضية موروثة و في نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات.[4]

إذن فالتراث بأخذ أبعاده هو كل حدث، أو إنتاج إنساني داخل الماضي و أصبح جزء منه وهو الركيزة الأساسية للتقدم الإنساني فلا يمكن إختزال ماضينا، و لكن و للأسف الشديد التراث أصبحت ظاهرة لا تعار لها أهمية كما قال "حسن حنفي" أصبحنا نراها فقط في المتاحف حتى في حياتنا اليومية نعيش على أصول الماضي، فأصل الإنسان لا يمكن حذفه أي أن الإنسان مقترن بماضيه سواء القريب أم البعيد ما عليه فقط إستحضاره.

---

[1]- حسن حنفي: **التراث والتجديد** (بيروت: دار التنوير، 1981م، ط2) ص:13.

[2]- نفس المرجع، ص: 21.

[3]- حسن حنفي: **دراسات إسلامية** (بيروت: دار التنوير، 1982م) ص: 85.

[4]- حسن حنفي: **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992م، ط4) ص: 13.

2- علاقة التراث بـــ: الأصالة- القومية- الدين- الخصوصية

علاقة التراث بالأصالة:

تشتق الأصالة لغويا من أصل و هي ثبت و قوى، الأصالة في الرأي جودته و في الأسلوب إبتكاره و في النسب عراقته[1]، و لهذا نرى بأنّ العديد من المفكرين العرب إهتموا بهذه الإشكالية و لفهم أوضح لعلاقة التراث بالأصالة يجب تقديم مفهومه الخاص حسب مختلف آراء مفكري الفكر العربي المعاصر.

فـــ "زكي نجيب محمود" يقول: «بأنّ أصالة العربي تبدأ من كونه يتكلم لغة عربية و إذن فلا بديل أمامنا إلّا أن نرى هذه اللغة على ألسنة أبنائها و أقلام كتابها فهي بطاقة الهوية التي تجعل من العربي عربيا».[2]و الملاحظ هنا أنّه يُربط مفهوم الأصالة باللغة العربية التي حافظت على التاريخ الثقافي العربي بإعتباره كيانا واحدا إلاّ أنّه يذهب أيضا إلى القول: «بأنّه ما علينا إلّا أن نتعقب هؤلاء الأسلاف لنرى ماذا فعلوا تجاه دنياهم لتصنع نظيره تجاه دنيانا، فعندئذ نحافظ على السمات الأصلية التي تميزنا»[3]، و بذلك يكون المفهوم لديه هو الإدراك للثابت وراء المتغير و الوحدة وراء التعدد،

---

[1]- جميل صليبا: **المعجم الفلسفي** ، ج1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م) ص: 96.

[2]- زكي نجيب محمود: **ثقافتنا في مواجهة العصر** (القاهرة: دار الشروق، 1976م، ط1) ص: 64.

[3]- زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي** (القاهرة: دار الشروق، 1987م، ط8) ص: 165.

فالمفهوم إذن يعني العراقة أي يدخل ضمن مفهوم الأصالة في النسب و هذا ما يجعل الأصالة عنده مفهوما ملتحما بالتراث المجسد للتاريخ.

ويذهب "فؤاد زكريا" إلى أنّ معنى الأصالة لدى دعاته هي العودة إلى الأصل أي أنّ المطلوب من المجتمع في ظل هذا البديل هو أن يعيش ماضيه دون حاضره، و أن يستلهم التاريخ و يبني حياته على أساسه[1]، و يتابع "زكريا" قوله: «إنّ الأصالة يمكن أن تشير إلى معنى زمني هو الرجوع إلى الأصل و يمكن أن تشير إلى معنى زمني هو الرجوع إلى الأصل و يمكن أن تشير إلى معنى تقويمي هو البحث عما هو أصيل و يمكن بالطبع أن يجمع بين المعنيين على أساس أن الأصيل حقا ما ينتمي إلى الأصل و بالتالي حين نتحدث عن أصالة مجتمع ما لا يعنى الرجوع إلى أصل هذا المجتمع فحسب، بل تعني أيضا إلى ما هو أصيل في تاريخه و في أعماق شخصيته المعنوية و بهذا المعنى نتحدث عن الأصالة في بحث أو في كتاب»[2]، و يترتب على قول "فؤاد زكريا" أن الدعوة إلى الأصالة إذا فهمت بمعنى الرجوع إلى الأصل و إيقاف سير التاريخ تصبح الدعوة مستحيلة فضلا عن كونها متخلفة أمّا إذا فهمت بمعنى البحث عما هو أصيل و غير مسبوق فإنّها تصبح تعبيرا عن هدف جدير حقا بأن نسعى إليه[3]، من هنا يتضح أنّ مفهوم الأصالة لدى "فؤاد زكريا" يعني الإبتكار و البحث عن ما هو أصيل في تاريخنا.

---

[1]- فؤاد زكريا: **خطاب إلى العقل العربي** (القاهرة: مكتبة مصر، 1990م) ص: 22.

[2]- المرجع السابق، نفس الصفحة.

[3]- نفس المرجع ، ص: 23.

و يذهب "الحبيب الجنحاني" إلى القول بأن الأصالة تعني التفاعل الجدلي بين القيم التقدمية الإنسانية الثابتة في التراث العربي الإسلامي، و بين قضايا الحاضر و مشكلات المستقبل و فهم كثير من الناس من الوطن العربي، بفضل ذاك المجهود إنّ التراث العربي لا يستعاد وإنّما يمكن تمثله و إدراجه في جدلية التجربة الحاضرة و هذا التمثل و التطور للتراث هو موقف نقدي و تجاوز[1]، ومن هنا بدت قضية الأصالة لديه ليست تراثية بل هي قضية يتفاعل معها المواطن العربي يوميا في العمل و الشارع و البيت، إنّ النمط الحضاري الغربي يحاول إلغاء دعامة أساسية من دعائم الفكر القومي، فالأصالة الثقافية تشتمل على وعي تاريخي و إنتساب إلى شخصية ثقافية قومية وقفت بالأمس و تقف اليوم أمام محاولات الإنتباه و التشويه و التحدي التي يحاولها البعض باسم التقدم التكنولوجي اللّحاق بركب الحضارة المعاصرة[2]، و بذلك تكون الأصالة لدى "الجنحاني" هي الوحدة بين الماضي والحاضر من خلال الوعي التاريخي و الشخصية الثقافية القومية الواحدة و هي بهذا أقرب إلى أصالة النسب و عرقته عبر التاريخ.

و يعرفها "الحبابي" قائلا: «أنّ الأصالة في التاريخ العربي الإسلامي تطلعات فكرية و تجارب وتقنيات تحقق بعضها بنجاح و بعضها لم ينجح و السلبيات هي أيضا مكتسبات تفيد عند الممارسة، و يعلمنا التاريخ أنّ الإنطلاق من الصفر ليس تقدما و أنّ التقدم يكون بالنسبة لماضي الثقافة الجديدة إنّما هو تجديد لثقافة سابقة كما أنّ المستقبل في واقعه

[1]- الحبيب الجنحاني: **دراسات في الفكر العربي الحديث** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990م،ط1) ص: 104.
[2]- نفس المرجع، ص: 99.

إستقبال لما سيأتي و أنّ المستقبلين هم الذين يحسنون تهيؤ الإستقبال في الحاضر بفضل ما لهم من تجارب الماضي و من أصالة، و إذا لم يكن ثمة تاريخ بلا تراث كذلك لا أصالة بلا تراث، فالشعب الذي يفقد أصالته يندمج في أصالة غيره وهذا ما أراده الإستعمار في الجزائر عندما حاول طمس الحضارة العربية الإسلامية بفرنسة الجزائريين، وما حاوله في المغرب بالظهور البربري 1930م»[1]، و يتضح من هذا أنّ مفهوم الأصالة لديه هو عراقة الشعب و وحدته داخل التاريخ و القدرة على الإبداع من خلال الإنطلاق من تراث الماضي، فالأصالة هنا مرتبطة إرتباطا وثيقا بالتراث العربي.

و يعرفها "حسن حنفي" بأنّها ليست كما يُقال إرتباطا بالماضي الذي حوى كل شيء بل هي أساس و قبل كل شيء وعي بالواقع و إتحاد به والتاريخ جزء من الواقع لأنه مازال يعمل كرواسب في أعماق الأفراد، ليست الأصالة هي البحث عن النوعية بأي ثمن بل هي رؤية صائبة للواقع بإعتبارها مرحلة من مراحل التاريخ، الأصالة هي إتحاد بالواقع نفسه و إعادة تفسير القديم كله لخدمة هذا الواقع، و من ثم تصبح الأصالة مرادفة للمعاصرة و لكنها معاصرة أعمق جذورا في التاريخ و أكثر تحقيقا لوحدة الشخصية[2]، فإنّ الأصالة حسبه هي الفكر على مستوى التاريخ و المعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك فالأصالة أساس الفكر و المعاصرة إحساس بالواقع[3]، و بالتالي بدت الأصالة لدى

---

[1]- محمد عزيز الحبابي: **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: دار المعارف، 1990م،ط1) ص: 90.

[2]- حسن حنفي: **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**،ج1 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1987م، ط3) ص: 51.

[3]- نفس المرجع، ص: 50.

"الحنفي" هي الثابت التاريخي في الشخصة العربية و تراثهم و هي أساس لعملية الإبداع الفكري و يمكن تكريسها لخدمة أغراض الواقع المعاصر و جل مشكلاته، وبذلك يصبح مفهوم الأصالة هنا جزءا من الواقع المعاصر و مشكلاته، كما أنّها الثابت من الماضي.

فمفهوم الأصالة يمتد إلى وحدة التاريخ و وحدة الشخصية العربية الإسلامية و بالتالي فقد إرتبطت الأصالة بالأصل في النسب و العرق، كما إرتبطت بالقدرة الإبداعية والإبتكارية لدى العرب في الماضي و التي تجلت في أسلوبهم أو في معالجتهم لقضايا واقعهم، و يندمج المفهوم أيضا بمفهوم التراث لأننا لا يمكن أن نكشف عن أصالة الشعب العربي المسلم بدون الكشف عن ملامح شخصيته عبر التاريخ و التي دوّن التراث أغلب أجزائها و لهذا فإنّ دعاة الأصالة يركزون إهتمامهم على التراث كمجموعة إنجازات ولا يعنون في الغالب بالكشف عن منطقها الداخلي.[1]

فالأصالة هي المنطق المحايث لمفهوم التراث، و يمكن إعتبار الأصالة الطرح الذي تتضمنه إعادة معالجة قضية ما ذات جذور في الماضي في ضوء فهم جديد للتراث، بحيث يتسم هذا الطرح بالإبتكار و الجدية على مستوى الفكرة و الأمانة و الصدق على مستوى التعبير و لا يؤدي إلى تحريف المميزات الثقافية و الحضارة للأمة.[2]

[1]- عبد الله العروي: **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (بيروت: المركز الثقافي العربي المغرب، 1988م، ط2) ص: 20.

[2]- حسن سعد: **بين الأصالة والتغريب في الإتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين المسلمين في مصر**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، 1993، ط1) ص: 34

علاقة التراث بالقومية:

إذا كانت هناك علاقة واضحة بين مفهوم التراث من ناحية و مفهوم الأصالة من ناحية أخرى، فهناك علاقة بارزة بين مفهوم التراث و مفهوم القومية و يمكن تحديد العلاقة بين المفهومين من خلال عرض بعض مقومات مفهوم القومية مثل: اللغة، التاريخ والدين و ربط علاقتهما بالتراث.

أ- اللّغة:

إنّ اللّغة تعتبر أحد أعمدة مفهوم القومية العربية، ذلك لأنّ اللّغة هي محل التاريخ والتراث.[1] كما أنّ اللّغة هي أبلغ مظهر لتجلي عبقرية الأمة و هي المستودع لتراثنا[2]، فاللّغة هي الشيء الذي يشتمل على التراث الثقافي الذي صنعه الأسلاف من أدوات ثقافية[3]، حيث يستعملها المعاصرون في حياتهم اليومية و الوسائل المادية و المعنوية.

تمثل اللّغة ذاكرة الأمة، تختزن فيها تراثها، قيمها و مفاهيمها كما هي أيضا أداة أساسية في حركة المجتمع و نموه، و في إنطلاقه من حاضره نحو آفاقه المستقبلية، فهي الأداة لقيام المجتمع المتماسك[4]، و بالتالي فهي الواسطة لنقل الأفكار و المكتسب من الآباء إلى الأبناء و من الأجداد إلى الأحفاد و من الأسلاف إلى الأخلاف، فهي روح

[1]- محمود سيد أحمد: **الهرومينوطيقا عند جادامر**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993م، ط1) ص: 33.
[2]- جورج طرابيشي: **مذبحة التراث في الثقافة العربية**، (بيروت: دار الساقي، 1993م، ط1) ص: 23.
[3]- فيكتور سحاب: **ضرورة التراث**، (بيروت: دار العلم للايين، 1984م، ط1) ص: 64.
[4]- الحبيب الجنحاني، المرجع السابق، ص: 105.

الأمة وحياتها، و هي بمثابة محور القومية و عمودها الفقري، و هي أهم مقوماتها وشخصياتها[1]، و هي التي تربط بين الجماعات البشرية و تعبر عن قوميتهم.

فاللّغة ليست إلاّ الوعاء الثقافي للقوم، فإنّها تشتمل على التراث الثقافي الذي صنعه السلف، و الأدوات الثقافية التي يمارس بها المعاصرون الحياة و مادامت اللغة هي الرباط فهي تعني الوعي الثقافي، و يجب أن نعلم أن هذا الوعي يشمل على كثير من الأدوات الممثلة في التقاليد و العادات، و في القيم الروحية و الأخلاقية و في التاريخ الحي لكل جماعة[2]، إنّ اللّغة كانت و لا تزال العنصر الرئيسي الذي يجمع بين الشعوب فاللّغة العربية الرابطة العامة التي تجمع كافة سكان العرب من المحيط إلى الخليج.[3]

إذا كانت اللّغة هي الركيزة الأساسية لمفهوم القومية بإعتبارها واسطة التفاهم بين أبناء القومية الواحدة و أداة التفكير و واسطة نقل الأفكار و التراث[4]، فإنّ العلاقة تبدو واضحة بين التراث و القومية، و ذلك على إعتبار أنّ اللّغة وسيط مباشر بين المفهومين، فاللّغة هي وعاء التراث، بل و المعبرة عن وحدة هذا التراث، و كون هذه اللّغة مقوما أساسيا لمفهوم القومية العربية

[1]- ساطع الحصري: **آراء و أحاديث في الوطنية والقومية** (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1944م) ص: 28.
[2]- سعيد إسماعيل علي: **الفكر التربوي العربي الحديث** (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1987م) ص: 125.
[3]- محمد عايد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر** (دار الطليعة، 1988م، ط3) ص: 99.
[4]- زيدان عبد الباقي:**القومية العربية و المجتمع العربي** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1974م) ص: 197.

ب- التاريخ:

إذا كانت اللّغة هي الروح و الحياة، فإنّ التاريخ هو الوعي و الشعور، و أنّ الأمة التي تحافظ على لغتها و تنسى تاريخها هي بمثابة فرد فاقد الشعور، إنّ التاريخ هو شعور الأمة و ذاكرتها، و إذا كان يمكن إستعادة الشعور و الذاكرة بالعودة إلى تاريخها الخاص، فمعنى ذلك أنّ التاريخ تابع للأمة، يساعدها في تحديد نوعية وجودها[1]، و بالتالي فإنّ التاريخ هو ذاكرة الشعوب، إذ بفضله ينمو الشعور القومي.

و إذا كان التاريخ أحد أعمدة مفهوم القومية العربية فإنّ هذا "التاريخ هو الذي يملئ التراث في بلاد الشرق و في العالم الإسلامي"[2]، و بالتالي كان للتراث دورا في مفهوم القومية نفسه، فالقوميين العرب يركزون على وحدة التراث الإجتماعي، و إنّ شعور الجميع يسريان في هذا التراث في دمائهم و يلزمهم بواجب إثرائه و تدعيمه و الحفاظ عليه.

فالتراث هو تلك الصلة التفاعلية التي يمثلها بين ماضي و حاضر و مستقبل، وينبغي توظيف تلك الصلة توظيفا منهجيا يسمح بإكتشاف العلاقة الموضوعية بين معطيات حركة التحرر العربي المعاصر، و بين كثير من الجوانب في التطور التاريخي

---

[1]- ناصيف نصار: **تصورات الأمة المعاصرة**، (مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1986م، ط1) ص: 269.

[2]- أنور عبد الملك: **الفكر العربي في معركة النهضة**، تر/ بدر الدين عردوكي، (بيروت: دار الآداب، 1983م، ط3) ص: 192.

للمجتمع العربي الإسلامي الوسيط[1]، و لهذا نرى أن ثمة علاقة واضحة بين التراث والقومية من خلال وساطة التاريخ و الذي يعتبره البعض هو التراث نفسه.

ت- الدين:

على الرغم من أن بعض القوميين العرب يرفضون إعتبار الدين أحد مقومات القومية العربية، إلّا أنّ أغلبهم يدرك مدى أهمية الدين، إن لم يكن عاملا أساسيا، فهو عامل ثانوي مكمل لبلورة فكرة القومية فيقول "الحصري": «إنّ الدين يولد نوعا من الوحدة في شعور الأفراد الذين ينتمون إليه، و يثير في نفوسهم بعض العواطف و النزاعات الخاصة التي تؤثر في أعمالهم تأثيرا شديدا، فالدين يعتبر من هذه الوجهة من أهم الروابط الإجتماعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، و تؤثر في سير السياسة والتاريخ».[2]

إنّ الروابط الدينية لا تخل من التأثير في الروابط القومية، و تأثيرها يأتي في درجة ثانية بعد اللّغة و التاريخ، و يؤكد هذا "ميشيل عفلق" قائلا: «إنّ ثمة حقيقة كبرى لا يتجاهلها إلاّ المكابرون و ذوي الأغراض، و هي أنّ علاقة الأمة العربية الإسلامية علاقة خاصة و حيوية و مصيرية لها و للإسلام، فلا يمكن أن يفهم الإسلام شعب مثلما يفهمه الشعب العربي، و لا يمكن أن يشعر أحد نحو الإسلام بمثل هذه الرابطة

[1]- غالي شكري: **أقواس الهزيمة** (القاهرة: دار الفكر، 1990م،ط1) ص: 33.
[2]- ساطع الحصري: **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1944م) ص: 30.

و المسؤولية اللتين يشعر بهما العرب نحوه»[1]، و يعتقد "عفلق" " بأنّ الإسلام حركة ثورية محملة بالإيجابيات التاريخية."[2]

و يذهب *"منح الصلح" إلى أنّه لا عروبة و لا تقدمية أصيلة بدون نظرة إيجابية إلى الإسلام كدين و حضارة، و لا ثورة و لا نصر حقيقي على الذات، و على الآخرين بدون التفاعل التام مع الإسلام و طاقاته الغنية الزافرة، و يعتقد "مصطفى الفقى" بأنّه إذا كان الإسلام نشأ عربيا، و وصل إلى الأمم عن طريق العرب، و جاء كتابة بلسان عربي مبين، و توحدت الأمم باسمه و من ثم فإنّ إشكالية الصدام بين الإسلام و العروبة مصطنعة، فشخصية الإسلام كالدين الحنيف الذي يتوجه إلى الناس كافة، هي في الأساس عربية المزاج.أمّا أنّ العروبة لا تستطيع أن تنهض بغير التسليم بفضل الإسلام على بقائها وإنتشارها، فهو الذي جعل القبائل على الجاهلية سطوة على الشعوب المجاورة و سلطانا فوق حضارات راسخة[3]، فالإسلام بالنسبة للعرب ليس عقيدة و حسب بل هو أقوى تعبير عن وحدتهم الشخصية التي يندمج فيها اللفظ بالشعور و الفكر.[4] و خلاصة القول

---

[1]- نقلاعن عابد الجابري: **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م،ط1) ص: 34.

[2]- منح الصلح: **الإسلام وحركة التحرر العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973م، ط1) ص: (22-23) على التوالي.

*يعتبر العقل المدبر لكثير من الشؤون و كان مؤسس لجمعية المقاصد الإسلامية في سيدا و بفضله بنيت الفنون الإنجيلية توفي 1921

[3]- مصطفى الفقي: **تجديد الفكر القومي** (القاهرة: دار الشروق، 1994م، ط1)ص: 4.

[4]- نفس المرجع، ص: 34.

أنّ الدين الذي يشكل جزءا من التراث، هو جانب مهم لا يمكن إغفاله في إقامة و تحديد مفهوم القومية العربية.

علاقة التراث بالدين:

لا يمكننا التحدث عن علاقة التراث بالدين دون معرفة ما يقصد بهما، فكما نعرف أنّ الدين هو مجموعة النصوص التي جاء بها "الرسول صلى الله وسلم" وبلغها للناس، فالدين هو حركة إتصال بين الناس ينتج عنها الإلتزام بعقائد و شرائع إلهية، و الكتاب الذي يأتي به "الرسول" إلى قومه إنما يحوي قواعد و أصول هذا الدين لذلك تعد مخالفته والطعن فيه خروجا عن الدين و كفرا به، بينما نجد التراث يعني مجموعة الإجتهادات الحادثة على الدين من أقول و روايات و تفسيرات و يدخل في دائرته الحديث و التأريخ والفقه و التفسير و شتى الإنتاجات التي تمحص عنها العقل على ضوء الدين، فنجد الدين هو الحق و التراث متعلقا بهذا الحق كما أيضا الدين بلاغ من الله إلى الإنسان والتراث إجتهاد بين الفرد و النص و لذلك فيمكن القول أن التراث مقترن بالدين.

إذا كانت المسيحية تتمحور حول الشخصية فإن الإسلام يتمحور حول الكتاب [1]، وإن صح أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها لصح لنا أن نقول: ‹أنّ الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت و أن الحضارة اليونانية هي حضارة العقل،

[1]- لوي جارديه، محمد أركون: **الإسلام بين الأمس والغد**، تر/ علي مقلد (بيروت: دار التنوير، 1983م، ط1) ص: 11.

أمّا الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النص›[1]، و من هنا يمكن القول: ‹أنّ النص القرآني هو البنية الرئيسة للتراث الإسلامي بأكمله و لكن مع ضرورة التمييز أن التراث **لا** يعني النص في ذاته، بل فهم البشر له في زمن معين، و طرق إستخدامه و توظيفه ومواقفهم المتعارضة منه›[2]، و من هنا يرتبط التراث بالدين برباط شامل محكم أحادي الإتجاه يتحول خلاله النص الديني إلى مصدر التراث.

و على الرغم من أن الدين يشكل بنية محورية في التراث، إلّا أنه لا يمكن إغفال أن الدين نفسه أحد مكونات التراث ذاته: بما هو مكون عقائدي، و ثقافي، و فكري و بما هو ظاهرة إجتماعية و إنسانية، فالدين ينشأ لضرورات ذات طبيعة إجتماعية ، معرفية و سياسية ليعالج البعد المعرفي و التصورات المتعلقة بنشأة الكون و الحياة و الظواهر الطبيعية و الموت والقدرة الكامنة خلف حركة العالم،[3] لذلك لا يمكن تحديد التراث أو تحديد آليات التراث دون اللجوء إلى الدين أو نغفل الحضور الديني فيه، و لهذا يرى البعض بأن الأصل الحقيقي للتراث هو الإسلام ومنجزاته، كون أنّ التراث له صلة مقترنة بالدين، و إذا غاب الدين عنه فسد التراث و إن إخراج الدين من حضيرة التراث ليعريه

[1]- نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن** (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ط1)ص: 11.

[2]- صلاح قنصوة: **فلسفة العلوم الإجتماعية**، المرجع السابق، ص: 233.

[3]- رفعت سلام: **بحث عن التراث العربي نظرة نقدية منهجية**، المرجع السابق، ص: 106.

من القيمة الحقيقية له، ‹إنّ العلاقات الدينية تضفي على التراث ثوبا من القداسة بسيطا معقد في الآن نفسه›.[1]

و في الحقيقة لاشيء مقدس في التراث ، و بهذا نرد التراث إلى حدوده الطبيعية أي إلى حدود الإنسانية الخالصة، و لا نستطيع أن نتكلم عن قداسة التراث ، و أن نتجنب الإلماح إلى وجه كهذا للتراث، و أنّ المقدس الحقيقي الوحيد هو الوحي قد ظل خارج دائرة التراث، و ما ينبغي الكلام عنه ، و تقرير القول: ‹أنّ التراث واقعة لا غنى عنها إطلاقا، وأنّه مركب جوهري من مركبات وجودنا›.[2]

ليس التراث مطلقا و لا مقدسا، لأنّه يحيى و يموت في تاريخ مجتمع و إستمراره لا يعني خلوده، وإنّما يعني جوهر الإنقسام الإجتماعي بين البشر، و أن كل طبقة، أو شريعة أو فئة إجتماعية معاصرة تستلهم أسلافها أمثالهم و حكمتهم، و من خلال هذا التحليل نستخلص بأنّ علاقة التراث بالمقدس هي علاقة مصطنعة، إخترعت و نشرت بالرغم من أنّ الوحي و المقدس ليس من إختصاص التراث، و لكن هناك سببا أو علة لدخول المقدس في التراث، و هو توهم في دخول القرآن و السنة النبوية في التراث، و هذا ما أضفى على التراث طابع القداسة، لا يمكن إغفال الحقيقة على وجود علاقة بين التراث والدين و لكن ليس إلى حد القداسة و الوحي، و تبقى العلوم الدينية هي كلام

[1]- المرجع السابق، ص: 108.

[2]- فهمي جدعان: **نظرية التراث ودراسات عربية و إسلامية أخرى**، المرجع السابق، ص: 20.

تاريخي على الدين و على الوحي، وهي بهذا الإعتبار تاريخية إنسانية، أمّا الوحي نفسه فهو الإلهي و هو المجاوز للتاريخ وتلك العلوم تراث، أمّا الوحي فليس بتراث و لكن لا يمكن أن ننفي أيضا أن إحدى وظائف التراث تكمن في تقديم المرجعية اللازمة لتثبيت الإجماع حول بعض قراءات النصوص المقدسة، وهذا يعنى بشكل آخر ، أن وحدة الإسلام التي يصبوا إليها المؤمنون بشكل مثالي تحصل تدريجيا في التاريخ.[1]

و هذا التاريخ الإنساني له دور كبير في تشكيل التراث فالتاريخ محوره التراث، فهناك علاقة وطيدة و تكاملية بين التراث و التاريخ فلا يمكن تسمية التراث بتراث إلاّ إذا أصبح جزءا من التاريخ و لكنه يتجاوز التاريخ في حضوره المعاصر، و على الرغم من أنّ هناك جدلية بين الدين كبنية جوهرية لهذا التراث، و التراث من جهة أخرى إلا أنّ هناك أشياء توجد في التراث و لا توجد في الدين و العكس و التراث بطبيعته عمل إنساني خالص أو هو حالة للإنسان بطبعه أو أنه حالة الإنسان من حيث هو إنسان عالم صانع فاعل.

علاقة التراث بالخصوصية:

إن مصطلح الخصوصية من المصطلحات وثيقة الصلة بالتراث، لذلك نجد "حسن نافعة" في تعريفه للمصطلح قائلا: « ليس من قبيل المبالغة أو التعسف التأكيد على أن لكل مجتمع سماته الخاصة المستمدة من تاريخه و موقعه الجغرافي، و خصائصه الإثنية

[1]- المرجع السابق، ص: (18–19) على التوالي.

و الديموغرافية، و معتقداته الدينية و الإيديولوجية و عاداته و تقاليده، و من مجمل هذه العناصر و غيرها تتشكل ثقافة وطنية خاصة بكل مجتمع، قد تشترك مع غيرها من الثقافات في بعض العناصر أو المرتكزات، و تختلف في بعضها الآخر.» [1] ، ويقول "محمود أمين العالم" معرفا المصطلح إن الخصوصية في الحقيقة ليست ثوابت مجردة مطلقة فوق المكان و الزمان بل هي سمات مشروطة إجتماعيا و تاريخيا و لهذا تختلف الخصوصيات بإختلاف الملابسات الإجتماعية و التاريخية، و من الواضح أن "محمود أمين العالم" يربط بين مفهوم الخصوصية و بين الواقع الإجتماعي و التاريخي، و ذلك لأن الخصوصية في تصوره هي التعبير الفكري عن ذلك الواقع. [2]

و يعرف "عبد الباسط سيدا" الخصوصية بأنها مصطلح وصفي يبين لنا واقع مجتمع ما من سائر النواحي، و يكشف النقاب عن مدى التناقضات التي يعانيها كما يلقي الأضواء على آفاق تطوراته المستقبلية، فحينما نتحدث عن مستوى العلاقات الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية الناجمة عنها في مجتمع معين يكون حديثنا في نطاق مصطلح الخصوصية، فالخصوصية تعني إتخاذ وعي كامل بالواقع الراهن من خلال دراسة سائر العلاقات والظواهر الإجتماعية فيه[3]، فهو يؤكد أيضا على أن مصطلح الخصوصية نتائج

---

[1]- حسن نافعة: **خصوصية الثقافة الإسلامية على علم السياسة في العالم العربي** (القاهرة : مركز البحوث و الدراسات السياسية، 1991م) ص: (81-82) على التوالي.

[2]- محمود أمين العالم: **الوعي و الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989م،ط1) ص: 203.

[3]- عبد الباسط سيدا: **الوضعية المنطقية و التراث العربي،** (بيروت، دار الفرابي) ص: (167-169) على التوالي.

واقع إجتماعي، سياسي و إقتصادي، و بالتالي فالخصوصية ليست ظاهرة معزولة أو قاصرة على مجتمع أو منطقة بعينها، إنما هي ظاهرة عامة تعكس إنقسام العالم وإنتماء مجتمعاته عبر الزمان و المكان إلى ثقافات متعددة فكل مجتمع يجد في ثقافته أو في حضارته الخاصة ما يباهي به المجتمعات الأخرى أو ما يبرر طموحاته، و هذه الثقافة تنطوي إجمالا على كافة الرموز و القيم المرجعية التي تحدد سلوك مجتمع من المجتمعات و طريقة إستجابته للتحديات سواء تلك التي تفرضها الطبيعة عليه أو التحديات التي تتولد من التفاعلات السلمية أو الصراعية مع الثقافات والحضارات الأخرى.و إذا كانت الخصوصية هي مجموعة العلاقات الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية التي يتسم بها مجتمع معين فمما لا شك فيه أن للخصوصية هذه دورا في تشكيل تراث المجتمع بإعتبار أن هذا التراث يعبر عن المجتمع في لحظات تاريخية معينة، و لا تقف العلاقة عند هذا الحد بل إن التراث يعبر عن خصوصية الشعب الذي يعبر عنه، و ذلك بإعتباره معبرا عن جوانب إجتماعية و إقتصادية و سياسية لهذا المجتمع.

المبحث الثاني: السياق التاريخي لطرح إشكالية التراث في الفكر العربي:

إن الخطاب العربي المعاصر يصف لحظة إحتكاك العالم العربي بالغرب بأنها كانت بمثابة صدمة، فقد تعددت في الخطاب العربي المعاصر أوصاف هذه الصدمة الإستعمارية أو الكولونيالية و تارة أخرى هي الصدمة الحضارية أو صدمة الحداثة، و لكن مهما

تعددت الأوصاف فإن الموصوف يبقى واحدا، فالصدمة اليوم واحد من المفاهيم المحورية التي تحكم وعي الوعي العربي لذاته،فإن تقدم الغرب الهائل في مضمار العلم المادي والقوة جعل العالم العربي ينبهرون بذلك التقدم و وجدوا أنفسهم أمام الإختيار في الإنفتاح للعالم الغربي و حضارتها أو ينغلقون على أنفسهم و يبقون تحت قبعة الجهل و قيود التخلف.

إن تسليط الضوء على الجهود الفكرية التي بذلها الرواد الأوائل لعصر النهضة هو الوقوف على الإشكاليات الفكرية التي أثيرت أنذاك و عن الإتجاهات الفكرية التي نشأت في ذلك العصر من جهة و عن الأسباب التي أجهضت هذه الأفكار و لم تسمح لها من تحقيق الأهداف السامية التي سيطرت لها من جهة أخرى، هذا الأمر ولد لنا طرحا فكريا جديدا يسميه بعض الباحثين بعصر النهضة الجديدة أو الفكر العربي المعاصر، و الذي يؤرخ له العديد من الباحثين بداية من الهزيمة 1967م أو ما يسمى بنكسة 1967م.

إن التطورات الفكرية جاءت كأثر لصدمة تلقاها المجتمع العربي في قعر داره نتيجة الحملات الإستعمارية، و أولى هذه الحملات حملة نابليون التي أدرك العرب من خلالها

أن هوة عميقة باتت تفصل مجتمعاتنا عن المجتمع العربي، خاصة ما يتعلق بالتطور العلمي و التكنولوجية، فنجد بأن الكثير من العلماء و المفكرين الذين عالجوا هذا الإشكال لذلك يرون بأن هناك أسباب و عوامل كانت سببا في نشأة فكر عصر النهضة فالكلام

حول هذه الأسباب قد كثر فمنهم من يرى أن الفضل في هذه النهضة يعود إلى يد خارجية بحتة و لا وجود لأسباب داخلية ألا و هي حملة بونابرت على مصر، فهي التي فتحت أعين المصريين و العرب على الحضارة الغربية، و أغلب أصحاب هذه النظرة هم المستشرقون، في حين يرى أغلب الباحثين بأن هناك أسباب داخلية و أخرى خارجية لهذا الفكر النهضوي لذلك فما هي هذه الأسباب؟

الأسباب الخارجية:

حملة نابليون على مصر (1798–1801م) على حد قول "ساطع الحصري": «في فتح عهد جديد و تنبيه عقول المصريين في التطلع إلى مواطن و منابع المعرفة والإشعاع الفكري.» [1]، كما كانت لهذه الحملة الفضل في إنفتاح المصريين على الحضارة الغربية سواء المبادئ السياسية و الأنظمة الإدارية و كذا العلوم و الفنون، الطباعة و الصحافة حيث ظهرت أول مطبعة عربية إلى جانب ظهور أول الصحف في مصر مع الحملة الفرنسية، وقد لعبت الحملات التبشيرية دورا بارزا في بناء المدارس و تأسيس الكثير من الجمعيات العلمية و الأدبية.

هذا فيما يخص الأسباب الخارجية أما فيما يتعلق بـــ**الأسباب الداخلية** فنجد:

[1]- عبد الرحمن حسن رفاعة رافع الطهطاوي: (القاهرة: مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الآداب و العلوم الإجتماعية، 1980م) ص: 32.

الإصلاحات التي قام بها "محمد علي باشا" سواء الإقتصادية و السياسية و العسكرية، فـــ"محمد علي" طمح إلى تحقيق قوة عسكرية تتصدى لكل التهديدات الخارجية و ذلك من خلال إصلاحات داخل المجتمع سواء على المستوى العسكري أو القطاع الفلاحي أو خاصة العلمي، وكان من ضمن ما قام به "محمد علي" هو إرسال البعثات العلمية التي ساهمت في تكوين رواد كان لهم الفصل الكبير في حمل مشعل و لواء النهضة، ففي عام 1826م طلب "محمد علي" من "الشيخ العطار" أن يرشح له شيخا أزهريا ليسافر إلى فرنسا مع بعثة علمية فيكون إمامها في الصلاة و الفتوى، و وقع إختيار "العطار" على "رفاعة رافع الطهطاوي"(1801–1873م) الذي كان يتوسم فيه خيرا كثيرا، و أوصى "العطار" تلميذه "الطهطاوي" بأن يسجل كل شيء يراه أو يسمعه في باريس، و وجد "الطهطاوي" في تلك البعثة التي ستهول لنحو ست سنوات فرصة لتعلم أشياء جديدة كثيرة لإشباع مجاله المعرفي، فقد شكلت باريس صدمة حضارية لـــ"الطهطاوي" تمثلت بإنبهاره بحضارة الغرب، هذا الإنبهار تنطق به كل صفحة من صفحات كتابه " تخليص الإبريز"، و تلك الصدمة أسقطت من وعيه حاجز العداء القديم بين الشرق و الغرب.

إن هذا السقوط الفجائي لذلك الشعور أو الحاجز يؤكد على قوة الصدمة التي تلقاها "الطهطاوي" من جراء تمثله لمعالم الحياة المادية والحضارية الحديثة في باريس، لقد صار ينظر إلى الغرب على أنه طوق نجاة للعالم العربي و الإسلامي الغارق

في التخلف و الإنحطاط، أي أن الغرب لا يشكل بالنسبة له خطرا أو مصدر تهديد للعالم العربي و الإسلامي في قيمه و خصوصيته الحضارية، بل إن "الطهطاوي" يذهب إلى أبعد من ذلك في إعتبار أن ما في الغرب «....العامر بسائر العلوم الحكيمة و الفنون، و العدل العجيب و الإنصاف الغريب الذي كان من الواجب أن يكون من باب أولى في ديار الإسلام و بلاد شريعة النبي صلى الله عليه وسلم....» [1] ، لا في الغرب المسيحي، و من أجل حصول ذلك أخذ "الطهطاوي" على عاتقه مهمة الدفاع عن النموذج الحضاري الغربي، ففي كل كتاباته الأدبية و الفكرية و التاريخية و بالأخص في كتابه "تخليص الإبريز" الذي يتضمن جزءا مهما من مشروعه الحضاري، حيث يقصد من ورائه الدفاع عن أفكار الثورة الفرنسية و شعارها الثلاثي (حرية، مساواة و إخاء) أي أنه قد إهتم ومنذ البداية بالفكر السياسي الغربي، يعني أن فكرة بناء دولة قوية على الطراز الغربي وتحديدا على الطراز الذي أوجدته أو خلقته الثورة الفرنسية في عام 1789م، كما أن "الطهطاوي" أعطى الأولوية في مشروعه الحضاري لمسألة الدولة، لأن الدولة في نظره هي مفتاح التقدم و التمدن لأنها الوحيدة بأجهزتها القادرة على تطبيق عملية التحديث بالقوة، أي أنها المحرك الأساسي و الرئيسي لعملية التغيير الإجتماعي والثقافي و الإقتصادي، فبالنسبة لـــ"الطهطاوي" بدون دولة حديثة لا يمكن أبدا الحديث عن حداثة أو نهضة عربية.

[1]- المرجع السابق، ص: 33.

كما يرى "الطهطاوي" أن التمدن ليس فطريا بل مكتسبا (أي يسعى إليه الإنسان) و أن العلم موروث إنساني ليس حكرا على المجتمع دون آخر لكمال التمدن و العمران واسطتان أساسيتان و هما التمدن المعنوي و يتمثل في « تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية و الفضائل الإنسانية التي هي السلوك الإنسان مع نفسه و مع غيره....»[1]، و التمدن المادي هو « جملة المنافع العمومية التي تعود بالثروة و الغنى و تحسين الحال و تنعيم البال على عموم الجمعية و تبعدها عن الحالة الطبيعية.» [2]إن الفكر "الطهطاوي" حول التمدن و أسسه هو أنه مبني على شروط وجب الأخذ بها من تربية و سياسة و إقتصاد...إلخ، هذه الشروط لا تؤدي دورها إلا إذا تضافرت، كما أنها ليست إنسانية و ليست خاصة فمثلا مفاهيم العدالة و الحرية مفاهيم إنسانية وليست حكرا على أمة من الأمم، و لهذا فإن الأخذ منها لا يسيء إلى تراثنا ولا لشخصيتنا ثم إن العلوم تراث إنساني وجب الإعتراف به.

من خلال ما ذكرنا سالفا هذا يرى "الطهطاوي" أن تطور الزمن يصاحبه التقدم و التطور فكلما تقادم الزمن في الصعود رأيت تأخر الناس في الصنائع البشرية و العلوم المدنية و كلما نزلت و نظرت إلى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيه و تقدمهم في ذلك، و بالرغم من إن بلاد العرب كانوا ذوي حضارة في سالف عصورهم لذلك فإن علوم العرب ضرورية لإعادة مجد الحضارة الغربية إذ « سائر هذه العلوم المعروفة

[1]- الطهطاوي: **تخليص الإبريز في تلخيص باريس** (القاهرة، دار الطباعة الخديوية، بولاق، 125هـ) ص: 07.
[2]- نفس المصدر، نفس الصفحة.

معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج مجهولة بالكلية عندنا، و من جهل شيئا فهو دون من أتقن شيئا و كل من تكبر الإنسان عن تعلم شيء مات بحسرته.» [1]

و رد "الطهطاوي" على من نادوا بالدعوة إلى التراث و التمسك به و إحيائه بأن التراث لا يجدي نفعا إذا تجاوزه الزمان و إذا لم نصله بالعلوم الحديثة عند الغرب فإننا سنحكم عليه بالفناء، و في هذا الصدد يقول: « و مجمل ذلك أنه لم يعد يصلح لهذا الزمن من صرف العمر في جمع كتب العلم و إدخارها و شرحها و ترتيب الحواشي عليها و طلب الخلاص من نجاة "ابن سينا" أو شفائه و في غير ذلك من كتب أصبحت قاصرة إذا ما قوبلت بأعمال الإفرنج الحديثة، إن الذي أصبح أمرا لا مفر منه هو أن البلاد الإسلامية قد باتت محتاجة إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه و أنه ينبغي لأهل العلم حث جميع الناس على الإشتغال بالعلوم و الفنون والصنائع النافعة فإن هذه العلوم هي التي تقود إلى التمدن.

و نلاحظ أن كل من "خير الدين التونسي" و "الطهطاوي" كلاهما أراد إدخال تغييرات عن المجتمع و تحديثه لكن دون المساس بالأمور الدينية، إذا كانت فترة "الطهطاوي" و "خير الدين التونسي" هي فترة كانت أوروبا رمزا للتحديث و نموذج للتقدم، فإن الفترة التي تلتها تحولت أوروبا العلم و الحرية إلى أوروبا الإستعمار، و بالتالي تغيرت وجهة النظر من الإنبهار إلى الحذر لما أصبحت تمثله هذه الدول من خطر الإستعمار، فـــ"جمال

[1]- المصدر السابق، ص: 12.

الدين الأفغاني"(1839–1897م) و "محمد عبده" لم ينظرا إلى أوروبا بنفس نظرة الإعجاب بل نظرة حذر، صحيح أن العلم و التقنية هو الفارق الفاصل بين ما تشهده أوروبا من تطور بين ما يتخبط فيه المسلمون من جهل، فكيف يمكن للمجتمع الإسلامي أن يلحق بهذا الركب؟

و يعتبر "الأفغاني" معالجة الإشكال بالإصلاح الداخلي و ليس بالتقليد الأعمى إذ « لا يمكن تحصيل تلك الفنون بمجرد التقليد، إذ أن وراء نظرة فكرية شاملة لا بل نظاما للخلفية الإجتماعية، فالبلدان الإسلامية ضعيفة لأن المجتمع الإسلامي فاسد.» [1]، إذن فـــ"الأفغاني" لا يعتبر التخلف ناجم فقط على عدم تحصيل العلوم بل على فساد المجتمع الإسلامي من الداخل، و هذا الأخير الذي يجب أن نهتم بإصلاحه، و لهذا نجد كل من "الأفغاني" و "محمد عبده" كرس جهدهما لإصلاح المجتمع الإسلامي، لذلك تعود تسميتهما بزعماء الإصلاح حيث ألفوا كتب و مجلات تدعو إلى الإصلاح، فيعتبران بأن الإصلاح يجب أن ينطلق بإصلاح المجتمع الإسلامي الفاسد لا يجلب حلول جاهزة له من الخارج، لأن هذه الحلول وراؤها منظومة فكرية لا تتماشى و بنائها الإجتماعي والإسلامي، و يعد الفهم الخاطئ للدين و تفسيره تفسيرا صحيحا، فالمسلم الحقيقي هو الذي يستعمل عقله في شؤون العلم و الدين.

[1]- ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، تر/ كريم عزقول، (بيروت، دار نوفل للنشر) ص: 95.

أما "فرح أنطون" (1847–1922م) فيعتبر من أبرز دعاة العلمانية، ففي عام 1897م هاجر من طرابلس إلى القاهرة أين عمل على نشر أفكاره عبر دراسة أعدها حول حياة وفلسفة "ابن رشد" متأثرا في ذلك بأعمال اللّغوي و المؤرخ الفرنسي "إيرنست رينان" (1823– 1892م) الذي يصفه "ألبرت حوراني" بأنه معلم "أنطون".

لقد كان "أنطون" يعتقد بأن مشكلة التصادم بين العلوم و الدين يمكن أن تحل فقط إذا ما رد كل منهما للحقل المناسب له و الخاص به، ولعل هذا ما حدا بـــ"أنطون" أن يهدي كتابه إلى من وصفهم بـــ: براعم الشرق الجديدة، أولئك الرجال المتمتعين بالوعي داخل كل طائفة و من كل دين في الشرق الذين تنبهوا لخطر المزج بين الدين و الدنيا في عالم اليوم،و الذين ذهبوا يطالبون بوضع دينهم على الرف في مكان مقدس حتى يتسنى لهم إنجاز الوحدة الحقيقية بينهم و الإنطلاق ضمن تيار الحضارة الأوروبية الحديثة لينافسوا أولئك الذين ينتسبون إليها قبل أن يجرفهم تيارها و يخضعهم للآخرين.

لعل الذي جذب "أنطون" إلى "إبن رشد – كما يرى "ألبرت حوراني"– هو ما جذب أستاذه "رينان" من قبله، ألا و هو الفكرة القائلة بأن النبوة هي نوع من الفهم، و بأن الأنبياء إنما هم فلاسفة و بأن الحقيقة التي سعى الأنبياء إلى إضفاء رداء من الرموز الدينية عليها لإقناع الجماهير بها هي ذاتها التي يمكن أن تعيها النخبة دون حاجة إلى النبوة، و لذلك سعى "أنطون" من خلال كتاباته إلى التأكيد على إنتفاء الحاجة في العصر الحديث إلى ما وصفه بالجزء الغير الأساسي من الدين، أي الشريعة،

و إذا كان هذا شرطا أولا لتحقق العلمانية فإن شرطه الثاني كان إقامة الفصل بين السلطات الدنيوية و السلطات الروحية، مدللا على أن إنجاز هذا الفصل في الديانة المسيحية جعل المسيحيين أكثر تسامحا من المسلمين، و مؤكدا على أنه إذا ما كانت الأقطار الأوروبية اليوم أكثر تسامحا فليس السبب في ذلك مسيحيتها و إنما نجاح العلوم والفلسفة في إقصاء التعصب الديني و نجاح هذه الأقطار في إنجاز فصل تام بين السلطات الدينية و الدنيوية.

الفصل الثاني

الفصل الثاني :

موقف الجابري من التراث العربي

المبحث الأول: نقد الجابري للتراث العربي

1- مفهوم التراث

2- نقد العقل العربي

3- نقد الأنظمة المعرفية

المبحث الثاني: إعادة بناء التراث

1- المنهج الإبستمولوجي كمنهج بديل

2- إعادة قراءة النص الديني

3- مقومات الحداثة في الفكر العربي المعاصر

موقف الجابري من التراث:

يرى " محمد عابد الجابري" في دراساته الفكرية و الفلسفية المختلفة بأن التراث العربي الإسلامي يتمظهر بشكل جلي في العقيدة ، الشريعة ، اللغة و الأدب، علم الكلام، الفلسفة و التصوف. و يمتد من القرن الأول حتى قبل عصر الإنحطاط و لكن دون تحديد دقيق لبدايته، نظرا لإختلاف العلماء حول بداية تراجع المسلمين و انحطاطهم، و لكن المهم هو إتفاق الجميع على أن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي، و تفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا و مازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة .

و من هنا ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع فينا و هذا ما يميز التراث العربي الإسلامي، و في نظرنا هو أنه مجموعة من العقائد و المعارف و التشريعات و رؤى بالإضافة إلى اللغة التي تحملها و تؤطرها تجد إطارها المرجعي التاريخي و الإبستمولوجي في عصر التدوين، فمن المستحيل إستبعاد التراث، فلتحقيق نهضة عربية معاصرة لابد الإنطلاق من التراث العربي الإسلامي. و " الجابري" يرى أن التراث يتطلب قراءة نقدية جديدة و جدية تسعى إلى الكشف عن مكامن قصوره و محاولة تخطيها، و ذلك بالإستفادة "من المواقف التراثية التي شهد لها بالعلمية و التفوق و القدرة على التحقق في الواقع الفكري .

المبحث الأول: نقد الجابري للتراث العربي

يرى "محمد عابد الجابري" في دراساته الفكرية و الفلسفية المختلفة بأنّ التراث العربي الإسلامي يتمظهر بشكل جلي في العقيدة و الشريعة و اللّغة و الأدب و علم الكلام والفلسفة و التصوف، و يمتد من القرن الأول حتى قبل عصر الإنحطاط و لكن دون تحديد دقيق لبدايته نظرا لإختلاف العلماء حول بداية تراجع المسلمين و إنحطاطهم، و لكن المهم هو إتفاق الجميع على أنّ التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا و مازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة.

ومن هنا ينظر إلى التراث على أنّه شيء يقع (ما يميز التراث العربي الإسلامي) في نظرنا هو أنّه مجموعة عقائد و معارف و تشريعات و رؤى بالإضافة إلى اللّغة التي تحملها وتؤطرها تجد إطارها المرجعي التاريخي و الإبستمولوجي في عصر التدوين، فمن المستحيل إستبعاد التراث، فلتحقيق نهضة عربية معاصرة لابد الإنطلاق من التراث العربي الإسلامي، و "الجابري" يرى أنّ التراث يتطلب قراءة نقدية جديدة وجدية تسعى إلى الكشف عن مكامن قصوره و محاولة تخطيها، و ذلك بالإستفادة من المواقف التراثية التي شهد لها بالعلمية و التفوق و القدرة على التحقق في الواقع الفكري الراهن من خلال إعادة صياغتها من جديد.

1-مفهوم التراث عند "محمد عابد الجابري":

إنّ كل من كلمة – تراث – و كلمة – ميراث – ليست من مشتقات كلمة وَرَثَ، لقد إستعملت كلمة تراث قديما بمعنى الموروث الثقافي و الفكري و هو المعنى الذي يعطي لكلمة تراث في خطابنا الحديث و المعاصر، فلقد كانت هذه المادة و مشتقاتها تحيل في الخطاب العربي القديم إلى المال و الحسب بدرجة أقل.[1]

إنّ مفهوم التراث عندنا نحن العرب اليوم له حمولة وجدانية و مضمون إيديولوجي تخلو منهما تماما مقابلات هذه الكلمة في اللغة الأجنبية الحديثة و المعاصرة مثلا في الإنجليزية Héritage و اللّغة الفرنسية patrimoine لذلك يصعب ترجمتها إلى اللغات الأجنبية بصورة دقيقة.[2]

وبما أنّ التراث بمعنى الموروث الثقافي و الفكري و الديني و الأدبي و الفني لم يستخدمه دلاليا آباؤنا و ليس له مقابل في اللغات المعاصرة فإستخدامه اليوم إنّما يجد إطاره المرجعي التداولي داخل الفكر العربي الحديث و المعاصر و مفاهيمه الخاصة وليس خارجه.[3]

لقد أصبح لفظ التراث يشير إلى ما هو مشترك بين العرب أي التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم فهي عنوان حضور السلف في الخلف و الماضي في الحاضر،

---

[1]- محمد عابد الجابري: **التراث و الحداثة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، 1991م،ط1) ص: 22.

[2]- نفس المصدر، ص: 23.

[3]- نفس المصدر، ص: (23-24) على التوالي.

وهي المضمون الحي في النفوس الحاضر في الوعي الذي يعطي للثقافة الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوما من مقومات الذات العربية و عنوان وحدتها، لذلك لا ينظر إلى التراث على أنّه من بقايا الماضي إنّه تمام هذه الثقافة و كليتها، إنّه العقيدة و الشريعة و اللّغة والأدب و العقل و الذهنية (الكلام، الفلسفة والتصوف) و الحنين و التطلعات، وبعبارة أخرى إنّه في آن واحد المعرفي و الإيديولوجي و أساسها العقلي و بطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية، كما أنّ هذا التراث في الوعي العربي لا يعني فقط حاصل الممكنات التي تحققت بل يعني كذلك حاصل الممكنات التي لم تتحقق و كان يمكن أن تتحقق، إنّه لا يعني ما كان و حسب بل أيضا و لربما بالدرجة الأولى ما كان ينبغي أن يكون و من هنا إندماج المعرفي و الإيديولوجي و الوجداني في مفهوم التراث كما يوظف في الخطاب العربي الحديث و المعاصر.[1]

2- نقد العقل العربي عند الجابري:

دعى "الجابري" في بحثه إلى ضرورة إعادة بناء العقل العربي حيث صرح لمفكري العرب مساعدته في إعادة بناء و قراءة مجددة و تجديدية للعقل العربي، ففي مشروعه هذا يدعو "الجابري" إلى ضرورة تفكيكه و إعادة بنائه فأقدم "الجابري" على تدشين خطاب جديد في موضوع لا نقول جديد بل متجدد[2]، و يعني هذا أنّه يدعو إلى إزالة

[1]- المصدر السابق، ص: 24.

[2]- أحمد علي زهرة: **العقل العربي** (دمشق: دار العرب للدراسات والنش والترجمة، 2009م) ص: 47.

كل الرواسب التي أتى بها العقل العربي و المساهمة في التجديد يعني إزالة الطفيليات التي تنحصر بالعقل العربي و إستبدالها بما هو ضروري في تجديد هذا العقل، فالعقل العربي الذي يقصده هنا "الجابري" هو الذي تشكل و تكون داخل الثقافة العربية فمشروعه ثقافي عقلي يعتمد على الأفكار والعقل، و يدعو "الجابري" إلى التحرر من القراءات السائدة و إستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها دون التقيد بوجهات النظر السائدة.[1]

التحرر مما هو ميت و متخشب في الكيان العقلي و الإرث الثقافي، و لكن من أجل الوصول إلى التحرر الذي يدعو إليه "الجابري" يجب أن يكون عمل جماعي أي جماعة من المفكرين لكل رأيه الخاص و طرحه الخاص من أجل الإيصال إلى نزع الخلل الذي أصيب به العقل العربي فيقول "الجابري" بأن الجمود ليس من صفات العقل، فالذي حصل للعقل العربي هو التعطيل و لذلك يجب معالجة هذا التعطيل و ذلك بدراسة أعمق و أدق.

يعطي "الجابري" مشروعه صفة التعبير و الحركة[2]، فهو يدعو إلى ضرورة بناء الرأي والحرية في التعبير والحركة، أي ضرورة الحفاظ على هذا المشروع و المساهمة في إستمراره أي كل عصر يجد أهمية في إستمرار هذا المشروع، أي أنّه يجب

[1]- المرجع السابق، ص: 48.
[2]- نفس المرجع، نفس الصفحة.

أن يجاري العصر و أن يتبدل حسب معطيات العصر و هذا ما يؤدي إلى إعطاء حياة جديدة في كل زمن.

إنّ "الجابري" يدعو إلى ضرورة معرفة طريقة التفكير التي تنتجها القراءات السائدة للتراث في الفكر العربي المعاصر أي الفعل العقلي فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية و يمهد الطريق لقيام قراءة علمية واعية و إذا نظرنا إلى القراءات التي أقيمت وجدنا أن ما يجمع بينها من الناحية الإبستيمولوجية، أي من ناحية طريقة التفكير هو وقوعها جميعا تحت طائلة آفتين "آفة في المنهج وآفة في الرؤية".[1]

فيرى "الجابري" بأنّ القراءات من الناحية المنهجية تفتقد إلى الموضوعية أمّا من ناحية الرؤية فنجد بأنّ هناك غياب للنظرة التاريخية، فأي موضوع يفتقد لهاتين الخاصيتين أي "الموضوعية والتاريخية" فهو يعتبر ناقص، لذلك فالعقل العربي بأمس الحاجة إلى دراسة موضوعية وتاريخية و أيضا إلى إزالة كل الغموض و الرواسب والإعاقات التي تعيقه للتطور لأنّه لا فرق بين عقل عربي و آخر أوروبي ما دام هو جوهر و هو الذي يميزنا عن الآخر و لكن يبقى دائما العقل العربي في تأخر و هذا ما لا نفهمه، و لقد إهتم "الجابري" بدراسة الجانب السياسي و الأخلاقي للعقل العربي.

1- محمد عابد الجابري: **نحن والتراث** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993م،ط6) ص: 16.

أ- العقل السياسي العربي:

إن العقل السياسي محددات و تجليات، فالبنية الثلاثية في المحددات تقوم على قسمة ثنائية من الدعوة إلى الدولة و من الردة إلى الفتنة، و هي ليست البيان و العرفان والبرهان كما في "بنية العقل العربي" بل العقيدة و القبيلة و الغنيمة، فكانت العقيدة أولا هي الدافع إلى إنشاء الدولة، أما التجليات فتتمثل في دولة الملك السياسي و هي دولة الأمويين، فعند "الجابري" المحددات البنيوية للعقل العربي هي القبيلة و الغنيمة و العقيدة.

أما من الناحية التكوينية فقد تشكل العقل السياسي العربي من خلال مراحله التاريخية المتمثلة في: مرحلة الدعوة التي تم فيها تأسيس الدولة، مرحلة الردة التي لم تكن مرحلة فتوحات فحسب بل مرحلة إعادة تأسيس الدولة و القضاء على الردة و مرحلة الفتنة التي طرح فيها مشكلة الحكم بكل أبعادها و ذلك في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان حتى إنتصار معاوية، ومن هنا بدأ العقل السياسي يتكون من خلال الحدث السياسي وحده كما في المراحل السابقة، بل من خلال الكلام في السياسة لفائدة الدولة أو ضدها و ذلك من خلال تجليات إيديولوجية " بدأت بالتعالي بالسياسة و تسييس المتعالي لتنتهي إلى المماثلة بين رئيس المدينة الكونية (الله) و بين رئيس المدينة البشرية (الخليفة) بين العالي في السياسة و المتعالي في الدين"[1] ،

[1]- د.محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2000م، ط4) ص: 364.

فالعقل السياسي العربي يتكلم عن نظم و أسس التفكير السياسي العربي عبر تاريخه، و قد أرجع كل الأسس إلى ثلاثة أسس في البداية: القبيلة، الغنيمة والعقيدة، فالقبيلة هي أساس كل تفكير سياسي قبل الإسلام و عصر الخلفاء الراشدين و الدولة الأموية، تأتي بعد ذلك الغنيمة و هي الأموال التي يحصل عليها الفاتحون العرب من الجهاد في سبيل الله و هذا الأساس لعب دورا كبيرا في عصر الخلفاء الراشدين و بداية الدولة الأموية، لأن العرب لم يكن لهم مصدر مالي غير الغنيمة من الفتوحات، و المعنى المعاصر لهذا الأساس هو المال، و يأتي بعد ذلك الأساس الثالث هو العقيدة و المعني به هنا هو العقيدة الإسلامية والإسلام نفسه، و هو أساس متين في الفكر السياسي عبر العصور الإسلامية، كل هذه الأسس كانت واضحة و بدرجة كبيرة قبل سيطرة دولة بني أمية على دولة الإسلام، أما بعدها فظهرت أسس جديدة في الفكر السياسي العربي و هي ميثولوجيا الإمامة و الأخلاق السلطانية.

ب_ العقل الأخلاقي العربي:

و هو دراسة فريدة من نوعها حول تاريخ الأخلاق و بنيتها و أسسها في الفكر العربي، فيرى "الجابري" أن التصنيفات التي إعتمدها في دراسته عن العقل السياسي العربي، برأيه تنطبق على العقل الأخلاقي العربي و هذه التصنيفات هي « أخلاق القبيلة

و أخلاق الغنيمة و أخلاق العقيدة و أخلاق الخليفة و أخلاق العامة.»[1]فكما عرض "الجابري" البنية و التكوين في نقد العقل الأخلاقي معا، فإلى جانب ما ذكر أيضا في الموقف من الواقع يمكن التنويه إلى أن « عالم القيم في الثقافة العربية هو في الحقيقة عوالم و ليس عالما واحدا، فوحدتها لم تكن وحدة الواحد بل وحدة المتعدد»[2] ، و تتكون نظم القيم في الثقافة العربية – العقل الأخلاقي– من خمسة تيارات موروثة: الموروث الفارسي، الموروث اليوناني، الموروث الصوفي، الموروث العربي و الموروث الإسلامي، و قد ظهرت في الثقافة العالمة بهذا الترتيب و كانت السياسة حاضرة و لها تأثير في العلاقة بين هذه الموروثات، العلاقة التي كانت تسودها الصراع و التعايش و التوفيق و أحيانا الإحتواء المتبادل منذ النزاع بين "علي" و "معاوية" إلى اليوم، فكل من الموروثات على ما تنص و تدرس فـــ: الموروث الفارسي متمثل في أخلاق الطاعة، الموروث اليوناني المتمثل في السعادة، الموروث الصوفي المتمثل في أخلاق الفناء و فناء الأخلاق، الموروث الإسلامي المتمثل في المصلحة. وأخلاق الطاعة لها مصادرها الخارجية في فارس و مصادرها الخارجية في فارس و مصادرها الداخلية في الأموية، في فقه السلطان، أما فيما يخص أخلاق السعادة، و هي أيضا الأخلاق في علوم الحكمة فالحكماء ليسو فقط أتباع اليونان، بل لهم مصادرهم الداخلية في الأخلاق الإسلامية أما

[1]- محمد عابد الجابري: **العقل الأخلاقي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2001) ص: 12

[2]-المصدر نفسه، ص: 24

فيما يخص الموروث العربي الذي هو مرتبط بأخلاق المروءة عن المصدر الجاهلي السابق على الإسلام، و الأخلاق العربية الفطرية التي جاء الإسلام مكملا لها.

3- نقد الأنظمة المعرفية:

أ-علم البيان:

يبدأ "محمد عابد الجابري" الكلام على النظام البياني بتحديد هوية علماء البيان وبالتوقف عند المعنى اللغوي و الإصطلاحي لكلمة "بيان"، فهناك خمس مستويات من الدلالة لمادة ب.ي.ن في لسان العرب أولها الوصل، و ثانيها الفصل، يليها الظهور و الوضوح، و من ثم الفصاحة و القدرة على التبليغ و الإقناع، أمّا الدلالة الخامسة فهي تعني القدرة على البيان أي الكلام الفصيح المقنع و هو يخص الإنسان من دون سواه[1]، ويرى "الجابري" بأنّ في هذا التقسيم الذي جاء في لسان العرب يكشف معنيين للبيان فهو يتكلم عن الفصل و الإنفصال من جهة و معنى الظهور و الإظهار من جهة أخرى ، فهو يرى أنّ الفصل يقابل الظهور و الإنفصال يقابل الإظهار، و لكن حسب "الجابري" لترتيب هذه المعاني من الضروري التمييز بين المنهج و الرؤية في النظام البياني، لذلك يعتبر "الجابري" ‹أنّ البيان كمنهج يفيد الفصل و الإظهار و البيان كرؤية يفيد الانفصال

[1]- محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، (بيروت: دراسة الوحدة العربية، 1987م، ط2) ص: 13.

والظهور».[1] أمّا المعنى الإصطلاحي لكلمة بيان فهناك منحيين هناك من يهتم بقوانين تفسير الخطاب و هناك من ينشغل بشروط إنتاج الخطاب.

و يعرف "الشافعي"[*] البيان بأنّه اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المتشعبة أنّها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الإستواء عنده[2]، فالنظام البياني دلالة لغوية غير لزومية تفيد الوضوح و الظهور في مظهره الإستدلالي، لأنّه إستدلال قائم على القياس غير البرهاني أي أنّه لا ينتج القطع واليقين.

و يمكن إطلاق تسمية البيانيين على جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية[3]، و هم جميع العلماء الذين بنو تفكيرهم على أساس النحو و الفقه و الكلام والبلاغة وهي كلها علوم عربية إسلامية ذات منهج إستدلالي[4]، و يؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد على قياس الغائب على الشاهد كمنهاج في إنتاج المعرفة، و هذا النوع من المعرفة يشكل ما يعرف عنده بالمعقول الديني العربي، كما أن هذا النظام المعرفي هو أول نظام بني و تشكل في الثقافة العربية الإسلامية كونها ثقافة عريقة و متحفظة،

---

[1]- نفس المرجع، ص: 20.

[*]- محمد بن إدريس الشافعي(150-820م)أحد أئمة أهل السنة و هو صاحب المذهب الشافعي في الفقه الإسلامي، يُعد الشافعي مؤسس علم أصول الفقه، و أول من أول من جمع بين الحديث و الرأي في إستنباط الأحكام الفقهية.

[2]- محمد بن إدريس الإمام الشافعي: **الرسالة**، تر/ أحمد شاكر (القاهرة، الباب الحلبي، 1945م) ص: 20.

[3]- رضا شريف: **الهوية العربية الإسلامية و إشكالية العولمة في فكر الجابري** (مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، 2011م) ص: 120.

[4]- نايلة أبي نايل: **التراث و المنهج بين أركون و الجابري** (بيروت: الشبكة العربية للنشر و التوزيع، 2008م) ص: 326.

فالعربي يعتز و يفتخر و يحب لغته، ذلك أن القرآن الكريم جاء بلسان عربي، و لفهم أوضح للقرآن الكريم يجب تعلم اللّغة العربية التي هي لغة القرآن، و لربما هذا ما شجع على تأسيس البيان بمختلف فروعه في الثقافة العربية فقد ساهم علماء البيان في تقنين هذا الحقل المعرفي، و ذلك في حصر أقسامه وضبط آليات التفكير فيه أو داخله و الإفصاح عن الرؤية التي يحملها عن العالم و هذا يطلق على علماء البيان من لغويين و نحاة و بلاغيين.

و يعتقد "الجابري" أن كلمة بيان عرفت تطورا عبر الزمن من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي، فهي كانت قبل عصر التدوين تعبر عن حالة لغوية و عفوية فأصبحت فيما بعد تعني التفكير المنظم الذي يخضع لقوانين و يلتزم بحدود ثابتة.[1] و يشير "الجابري" أيضا إلى إعتباره أن النص يمكن أن نعتبره ألفاظا و عبارات و نظام خطاب، كما يمكن أيضا النظر فيه في ضوء جملة معان و مقاصد و مجموعة آراء وأحكام، و هذا ما أغفل عليه علماء البيان الذين إعتمدوا النظر إلى النص من خلال مفهومه الأول فقد إهتموا باللّفظ على حساب المعنى، إنّ إعتبار اللّفظ أولا و المعنى ثانيا له الأثر الكبير في الفقه حيث إهتم بعض الفقهاء بالتشريع على أساس دلالة اللّفظ على المعنى فقد هَمَّشوا مقاصد الشريعة، و أعطوا الأولوية لمقاصد اللغة و قد أدت إشكالية اللفظ و المعنى

[1]- المرجع السابق، ص: 20.

في علم الكلام إلى تحجيم دور العقل الذي يعتبر أصل هذه العلوم و أنه جوهر و هي ملكة تحكم و تسير الإنسان وفق مبادئ عقلية.

و يشير "الجابري" إلى أنّ البيانيين لم يعتبروا العقل جوهرا و هوليس جزءا من النفس أو قوة من قواها إنه غريزة تنمو إنطلاقا مما يكتسبه الإنسان من خلال التجربة و الخبرة والأخبار المنقولة إليه و ما ينجزه من مجال النظر و الإعتبار.

ب- علم العرفان:

هو النظام الثاني من أنظمة العقل العربي عند "الجايري" وهو النظام الذي يحكم الرؤى و النظرات اللاعقلانية الممتدة أساس من النظرة الهرمسية الغنوصية، يستبعد هذا النظام العقل و يتبنى بدلا عنه الكشف و الشعور و هو يمثل هروبا من عالم الواقع إلى عالم العقل المستقيل، وجد هذا النظام فعاليته في الشرق الإسلامي من خلال مذاهب المتصوفة و الإسماعيلية و يعتبر "الجابري" "ابن سينا" ممثلا واضحا لهذا النظام.

فالنظام العرفاني هو مجرد إدعاء شخصي يكشف الحقيقة و هو يقوم على روابط سحرية غير لزومية و لا معقولة، فتعني كلمة عرفان في اللّغة العربية المعرفة، فهي كلمة مشتقة من مصدر عَرَفَ ويسمى باللغة الأجنبية GNOSE، و يعود أصل هذه الكلمة

إلى اليونانية و هي تعني العلم و الحكمة، و قد ظهرت كلمة عرفان عند المتصوفة الإسلامية لكل عندهم على نوع أسمى من المعرفة.[1]

"فالعلم العرفاني إذن يتمثل من تصوف، و فكر شعي، فلسفة إسماعلية، تفسير باطني للقرآن، فلسفة إشراقية و كيماء، تطبب و فلاحة، و نجومية و سحر ، و طلسمات و أخيرا علم تنجيم"، و هذا ما أطلق عليه "الجابري" باللامعقول العقلي، و يعتبره أنّه نظام معرفي ومنهج لإكتساب المعرفة، و رؤية للعالم و موقف منه فالنظام العرفاني قد ساد طيلة العصر الهلنستي فهو منهج في تحصيل المعرفة، فله رؤية خاصة للعالم، و قد إنتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية عبر الثقافات التي سادت قبل الإسلام في منطقة الشرق الأدنى فهو عبارة عن معرفة بالأمور الدينية، فالعرفان إذن هي معرفة بالأساس الإلهية تتفرد بها بنخبة معينة من الناس".[2]

ت- علم البرهان:

إنّ تاريخ البرهان بإعتباره نظاما معرفيا يعود إلى بداية الفلسفة و التفكير العلمي عند اليونان و ذلك قبل "أرسطو" بثلاثة قرون، حيث يشير "الجابري" إلى أن إنجاز "أرسطو" (384-322ق م) في هذا المجال كان تتويجا لمسيرة طويلة قام بها الفلاسفة الطبيعيون في القرن السادس قبل الميلاد لغاية "أفلاطون" (427-347ق م) و البرهان

[1]- محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2009،ط9) ص 251
[2]- نفس المصدر، ص: 268

يعني لغة "الحجة الفاصلة البيّنة" في المعاجم العربية، كما أنّه يعني في اللّغات الأوروبية (démostration) أي "الإشارة والوصف والبيان والإظهار" كما يعني البرهان في الإصطلاح المنطقي" العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج" و المعنى العام لكلمة برهان يفيد "كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما"[1]، فالبرهان من منطق و رياضيات و طبيعيات يؤسسها نظام معرفي واحد يقوم إمّا على التجربة أو على الإستنتاج العقلي كمنهج[2]، هذا ما يعرف عند "الجابري" بالمعقول العقلي أي المعرفة القائمة على أصول عقلية.

عندما يستخدم "الجابري" كلمة برهان فهو لا يقصد معناها المنطقي و لا معناها العام وإنّما يريد الإشارة إلى نظام معرفي تفرّد بمنهج خاص و بلور نمطا في التفكير و رؤية محددة للعالم يرتكزان بشكل أساس على فكر "أرسطو"، من هنا كان إهتمامه يرصد التحوير أو التعديل اللذين تعرض لهما البرهان الأرسطي مع دخوله حقل الثقافة العربية، فهو يقوم أولا بعرض مفصل لأسس المنهج الأرسطي الذي أطلق عليه "الإسكندر الأفروديسي" اسم المنطق ليتوقف في ما بعد عند مناطقة العرب أو عند أبرز ما أنتج في المجال البرهاني العربي[3]، و إذا قارننا النظام المعرفي البرهاني بالنظامين الآخرين "البياني و العرفاني" أمكن القول بأنّه إذا كان البيان يتخذ من النص و الإجماع و الإجتهاد

---

[1]- محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي** (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية،2009م، ط9) ص: 383.

[2]- شريف رضا: **الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري** (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة، 2011م) ص: 121.

[3]- نفس المصدر، ص: 384.

سلطة مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصور للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية، وإذا كان يتخذ من الولاية و بكيفية عامة من كشف الطريق الوحيد للمعرفة و يهدف إلى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله و هذا هو موضوع المعرفة، فإنّ البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس و تجربة و محاكمة عقلية في إكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء و لتشييد رؤية للعالم[1]، و يعتبر "الجابري" أنّ الذين تبنوا البرهان الأرسطي لم يوظفوه كما أتى به "أرسطو" أي "المعرفة من أجل المعرفة" بل وظفوه لخدمة إهتماماتهم الدينية و الإيديولوجية.

إنّ هدف البرهان طلب اليقين عن طريق التجربة الحسية و المحاكمة العقلية و هذا ما يميز هذا النظام عن الإثنين السابقين بالنسبة لـــ "الجابري"، و هو يرى في هذا الإطار ‹أنّ البرهان كنظام معرفي بقي متميزا منهجيا و رؤية عن البيان و العرفان بكونه يعتمد منهج "أرسطو" و يوظّف جهازه المفاهيمي و الهيكل العام للرؤية التي شيدها عن العالم و عن الكون و الإنسان و الله›.[2]و هكذا فإنّ البرهان يرتكز على العقل و ما يضعه من أصول في دراسة العالم على خلاف النظامين السابقين و لربما هذا ما أدى بـــ "الجابري" إلى ترك هذا النظام هو الأخير من الأنظمة التي نادى بها والتي درسها، إنّ مسألة تأسيس البرهان داخل الثقافة العربية الإسلامية طرحت نفسها بقوة

[1]- نفس المصدر، ص: (383-384) على التوالي.

[2]- نايلة أبي نابر: **التراث والمنهج بين أركون والجابري** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث للنشر، 2008م)، ص: 341.

أكثرمن البيان، لأنّ الأمر يتمحور حول تأسيس عالم من المعرفة مكتمل بذاته داخل عالم آخر من المعرفة.

و يعتقد "الجابري" أنّ أول فيلسوف عربي إستعمل كلمة برهان يعود إلى "الكندي" و الذي قام بتأسيسه و يعني به العقل الكوني للدفاع عن الدولة الإسلامية، و في هذا الصدد يقول "الجابري": «إنّ عملية تنصيب العقل الكوني التي دشنها "الكندي" في الثقافة العربية الإسلامية شكلت في نفس الوقت إستعادة نظرية "أرسطو" في العقل مع الإبتعاد بها عن التأويلات الأفلاطونية المحدثة التي جعلت من العقل الفعال الذي قال به "أرسطو" عقلا مفارقا من جملة العقول السماوية»[1]، فـــ "الكندي" قد أقصى لكل الوسائط التي تتوسط بين الإنسان و الله و جعل المعرفة إمّا حسية و أدواتها هي الحواس و إمّا عقلية وأدواتها هو العقل.[2]

المبحث الثاني: إعادة بناء التراث

إنّ إعادة بناء التراث مرتبط بالنهضة، و يرى "الجابري" أنّه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن آليات النهضة في العصور و الأوطان، و لكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أنّ جميع النهضات التي تعرف تفاصيل عنها قد عبّرت إيديولوجيا عن بداية إنطلاقها بالدعوة إلى الإنتظام في التراث، و يدعو "الجابري" إلى إحياء التراث

[1]- محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي** (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2004م، ط9)ص: 231.
[2]- نفس المصدر، ص: 233.

و إعادة بنائه و ذلك بإحداث قطيعة معرفية (إبستمولوجية) و لذلك فكيف ساهمت القطيعة في بناء التراث؟ وكيف دعى "الجابري" إلى تجديد التراث و إعادة بنائه؟

1-المنهج الإبستمولوجي:

إعتقد بعض المفكرين أنّه لا سبيل إلى التخلص من سلطة تراث الماضي المتخلف ووضع حد لتحكمه في حاضرنا و مستقبلنا و الدخول في الحداثة فلا سلطة إلاّ للعقل الذي يتخذه العلم الحديث مصدرا وحيدا و لا سلطة إلّا لضرورات الواقع لذلك فمصطلح القطيعة المعرفية أو الإبستمولوجية ظهر على يد فيلسوف فرنسي "غاستون باشلار"[*] (1884-1962) ليدّل على مفهومين:

الأول: تخلي العالم في المختبر عن المعرفة التقليدية الشائعة و الأخذ بالمعرفة العلمية الموضوعية القائمة على التجربة و البرهان.

أما الثاني: القطيعة بين الأنظمة المعرفية في تاريخ العام، و النظام المعرفي هو مجموعة من المفاهيم و المقولات و طرائق التفكير التي تمكننا من حل المشكلات أو التوصل إلى معرفة جديدة ترقي حياتنا.[1]

[1]- نايلة أبي نابر: **التراث والمنهج بين أركون والجابري** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث للنشر، 2008م)، ص: 245

[*]- يُعد واحدا من أهم الفلاسفة الفرنسيين، يُقال أنه أعظم فيلسوف ظاهري، فقد كرس جزءا كبيرا من حياته و عمله لفلسفة العلوم، و قدم أفكارا متميزة في مجال الإبستمولوجية حيث تمثل مفاهيمه في العقبة المعرفية و الجدلية المعرفية و التاريخ التراجعي مساهمات لا يمكن تجاوزها بل تركت آثارها واضحة في فلسفة معاصريه و من جاء بعده.

قد يتبادر إلى ذهن الكثير من القراء من خلال مصطلح القطيعة الإبستمولوجية الذي إستعمله "محمد عابد الجابري" مع التراث أنه يدعو إلى قطيعة نهائية مع كل ما يمد بصلة إلى التراث العربي و الإسلامي و لكن الأمر مخالف لذلك تماما، فـــ "الجابري" يستبعد المفهوم المبتدل الذي يستخدمه العامة و بعض المثقفين لمفهوم القطيعة و الذي يعني التخلص من التراث جملة و تفصيلا، إنّ الدراسة التي قام بها "الجابري" فيما يخص القطيعة وضع لها أربعة أنواع حيث نجد القطيعة مع نماذج مجددة من التراث القطيعة مع القراءة السلفية للتراث، القطيعة بين مفكر و آخر في التراث و أخيرا القطيعة بين حقل معرفي و آخر في التراث.

و لكن ينبغي التذكير بأنّ "محمد عابد الجابري" تمّ توظيف هذا المنهج أي "المنهج الإبستمولوجي" على النص التراثي فقط، و يرى "الجابري" ‹أنّ المفاهيم و المصطلحات بإمكانها أن تسافر في الثقافة المعاصرة كما في الثقافة القديمة لأنّ فعل السفر من خواصها، فالمفهوم عندما تكون له قيمة معينة أي قيمة تعبيرية متميزة في زمن معين فهو ينقل أو يرحل من مجال إلى آخر و هو يحتفظ بمعناه الأصلي أو بقسم منه و يأخذ أيضا جزءا من معناه من المجال الذي ينقل إليه›[1]، نستنتج من هنا أنّ "الجابري" يرى بأنّه بإمكاننا أن ننقل مفهوما أو مصطلحا ما من مجال إلى آخر هذا الأمر ينطبق على الثقافة المعاصر، وكذلك القديمة شرط أن يكون لهذا المفهوم أو المصطلح قيمة معينة

[1]- المرجع السابق، ص: 245.

فهذا الأخير "المفهوم والمصطلح" يحتفظ بمعناه الأصلي أو بقسم منه بإمكانه أن يكتسب معناه له من المجال الذي ينقل إليه.

فـــ "الجابري" قد إستخدم القطيعة الإبستمولوجية إستخداما إجرائيا لا غير، و ذلك من أجل أن لا يخوض في جوهر هذا المفهوم "فالإجرائية هي أنك تعرف شيئا تعريفا معينا من أجل الوصول بواسطته إلى نتائج معينة تعبر عن الحقيقة الموضوعية أو المنطقية أو التاريخية"[1]، أي أنّه يقوم بتعريف الأشياء بالمعاني التي تخدمه من أجل الوصول إلى حقائق معينة.

إنّ التركيز على الناحية الإجرائية مهم بالنسبة لـــ "الجابري" لأنه يريد أن يستخدم مفهوم القطيعة في دراسة التراث من دون أن يدعو إلى إلقائه في المتاحف، فـــ " الجابري" يرفض تهميش التراث لأنّ في ذلك العالم خروجا عن العلم و التاريخ فهو لا يدعو إلى القطيعة بالمعنى اللّغوي الشائع إنّما يريد أن يتخلى و ينقطع عن الفهم التراثي للتراث، و قد إستخدم "الجابري" القطيعة الإبستمولوجية إستخداما إجرائيا فهو لم يقم بدراسة التراث كما كان معهود سابقا فقد كان العلماء سابقا في هذا المجال يقومون بعرض هذا التراث في المتاحف و إلقاء المعلومات على الناس فكل هذا كما نرى عكس ما نادى به "الجابري" فهو قد تعمد دراسة التراث دون إلقائه في المتاحف[2]، و هذا ما أدى إلى القول بأنه لم يستخدم القطيعة الإبستمولوجية بالمعنى اللغوي الشائع،

[1]- المرجع السابق، ص: 246

[2]- محمد عابد الجابري: **نحن والتراث** (بيروت: المركز الثقافي العربي،1993م، ط6) ص: 20.

فهو لم يتخلى على التراث بل تخلى عن كيفية فهم القدماء أو المفكرين للتراث و كيفية دراستهم له.

"فالقطيعة الإبستمولوجية تتعلق بالفعل العقلي كنشاط يتم وفق طريقة ما من خلال أدوات خاصة هي المفاهيم، في إطار حقل معرفي محدد"[1]، يعني أن موضوع المعرفة يبقى كما هو لكن كيفية معالجتها و الأدوات المستخدمة في المعالجة كما الإشكالية الموجهة والحقل المعرفي الذي هو بمثابة الإطار العام للعلم، كل ذلك من شأنه أن يتبدل.تتوضح القطيعة الإبستمولوجية في الأدوات و الحقل المعرفي المستعمل في البحث العلمي حيث يبقى موضوع المعرفة كما هو أو بالأحرى يمكن الإحتفاظ بما تحصلت عليه المعرفة في القديم مقابل تغيير المفاهيم و أدوات معالجة الإشكالية التي درستها هذه الأخيرة، فالمفاهيم و الأدوات تشكل الإطار العام للبحث العلمي، فإذا كانت هذه الأدوات في قمة التطور فإنّ الحقل المعرفي سيكون أكثر تطورا فكلما تخلى العلماء عن المفاهيم و الأدوات القديمة كلما كان الرجوع إلى التفكير العلمي السابق صعبا و هكذا تتجلى القطيعة الإبستمولوجية.

2 – إعادة قراءة النص الديني:

سلكت قراءة النص القرآني محور الدراسات الحديثة العربية، بإعتباره العنصر الأساسي في تشكيل العقل العربي و بإعتباره المرجع المحوري لكل القراءات

[1]- نفس المصدر، ص: 20.

الإيديولوجية، فهناك الكثير من نادى بإعادة قراءة النص الديني أو إستخدام المناهج و الأدوات المعرفية الحديثة في إعادة قراءة الموروث الديني و هناك أسماء أصبحت لامعة و شهيرة في هذا المجال و لديها صدى، و إن كانت قد إختلفت الأصوات في ضرورة إعادة قراءة النص الديني و كيفية تناوله بالتحليل بما يتناسب مع روح العصر، إلّا أنه يجمعها شعار واحد وهو إعادة قراءة النص الديني، و أذكر على سبيل المثال "محمد عابد الجابري" ففي كتابه مدخل إلى القرآن الكريم يندرج في إطار الأفق المنهجي والتصوري الذي سبق و أن بلوره في نصوصه المقدمة المعالجة البنيوية و المعالجة التاريخية و الوظيفة الإيديولوجية، فمن حيث المنهج فإنه يتأسس على الموضوعية والحياد، فيقول "الجابري": «تعاملنا مع هذا المعهود بكل ما نستطيع من الحياد و الموضوعية هو الطريق السليم في نظرنا، يجعل القرآن معاصر لنا أيضا لا على صعيد التجربة الدينية، فذلك ما هو قائم دوما بل أيضا على صعيد الفهم و المعقولية»[1]، **أي** أنّ خطوات المنهج عند "الجابري" له علاقة بالموضوعية والإستمرارية فالجديد بالنسبة له ليس في المنهج و إنّما في الموضوع وهو يدعو إلى ضرورة إستمرار هذا الموضوع و البحث و التحليل المعمق فيه، فهذا الموضوع الجديد هو التفكير في الظاهرة القرآنية.[2]

[1]- يوسف بن عدي: **أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر** (الرباط: دار الأمان، 2010م، ط1) ص: 29-30.

[2]- نفس المرجع، ص: 30.

في إعادة قراءة هذا النص القرآني يرى "الجابري" أنّه من الضروري طرح و إعادة طرح كل الأسئلة التي طُرحت سابقا من أجل تصحيح و إعادة بناء و قراءة هذا النص الذي تعرض لتعديلات و قراءات متعددة من طرف المفكرين، كما عبر "الجابري" على أهمية المعالجة التاريخية أو قراءة مسار القرآن من خلال تفاعله مع الواقع[1]، فالمعالجة التاريخية لها أهمية في تحليل و قراءة النص الديني، فتعتبرها ضرورية لأي فهم للقرآن و بالتالي الإسلام أي الدراسة القرآنية خاصة و الإسلامية عامة، يرى "الجابري" أن الخطاب القرآني في مكة يتحرك ضمن المجال التداولي السائد: توحيد، شرك، إيمان، كفر، وأمّا في المدينة فالأمر يختلف.[2]

كما تناول "الجابري" مسألة أمية النبي، أي أن الأمي كلفظ لا يوجد في اللّسان العربي، و المقصود في القرآن بالأميين الذين لا يتوفرون على كتاب في مقابل اليهود والنصاري، و قد تمكن "الجابري" من التعرف على المسار التكويني لنص القرآن بإعتماد مطابقته مع مسار الدعوة المحمدية، فإنّ دور المنطق أو الإجتهاد لابد من أن يكون مركزا بشكل أساسي على المطابقة بين المسارين، "مسار النبوة ومسار التكويني للقرآن"[3]، فمنحى "الجابري" بنيوي و تاريخي لهذا أكتسى البعد التاريخي أهمية كبيرة في دراسة النص القرآني لدى "الجابري".

1- نفس المرجع، نفس الصفحة.

2- نفس المرجع، نفس الصفحة.

3- المرجع السابق، ص: 31.

لذلك نجد الفيلسوف المغربي "محمد عابد الجابري" قد إهتم بالخصوص بدراسة هذا الموضوع و ما يثير الفضول كيف أن "الجابري" قد ترك هذا الموضوع مشروعا أخيرا لدراسته؟ ففي دراسته هذه قد وضع مختلف المراحل التي إعتبرها مهمة و من الضروري المساس بها لدراسة موضوع في غاية الأهمية و هو موضوع النص القرآني لذلك نجده في المرحلة الأولى المعنونة بـــ: النبوة و الربوبية و الألوهية قد درس السور الأولى من القرآن الكريم حيث تتميز هذه السور بالقصور و ذات أسلوب خاص بها، و هي موجهة بالخصوص إلى النبي صلى الله عليه وسلم، و كذلك إلى من كذبوه و كانوا ضد ما كان يقوله و يقوم به و المقصود هنا قريش أو الكافرون، فقد إمتازت تلك المرحلة بالخداع والكذب و القتل خاصة، هذا ما أدى إلى ظهور عدة غزوات أين قتل الكثير من المسلمين، و لكن في الأخير إنتصر الحق لذلك يرى "الجابري" بأن: « الخطاب القرآني كان يتحرك على مستوى النبوة و الربوبية، و سيتوسع بعد ذلك من خلال الإتصال و الحوار ثم الجدل مع قريش لإبراز جانب الألوهية في الربوبية[1]، فهذه المحاور الثلاثة هي التي تحرك الخطاب القرآني أي النبوة و الربوبية و الألوهية.

فالسور القرآنية قد نزلت موجهة للإنسان و كل الآيات تدرس مواضيع مختلفة، و لكن كلها تحث إلى الإيمان و الصدق، فـــ"الجابري" يرى بأن كل الآيات تحت مضلة واحدة فهي تدرس مسألة النبوة، الربوبية و الألوهية، هذا ما يتعلق بالمرحلة الأولى

[1]- محمد عابد الجابري: **فهم القرآن الحكيم**، قسم1 (دار النشر المغربية،2008م، ط1) ص: 19.

أما في المرحلة الثانية التي هي تحت عنوان البعث الجزاء و مشاهد القيامة، ففي هذه المرحلة نجد فيلسوفنا قد قسمها إلى صعيدين: صعيد الموضوع وصعيد أسلوب الخطاب و منهجيته، في الصعيد الأول فهو الموضوع الذي قد إهتم أكثر بمسألة التوحيد التي تعتبر أيضا من بين المواضيع التي دعى إليها الله سبحانه و تعالى، ويصنفها "الجابري" ضمن ما ذكره في المرحلة الأولى – النبوة، الربوبية و الألوهية – فيقول "الجابري" أن كل المواضيع و المحاور التي يدرسها الخطاب القرآني نجدها منحصرة في مجال واحد و هو النبوة، الربوبية و الألوهية فهذه المسائل الثلاث لا يمكننا الإستغناء عنها.

أما فيما يخص الصعيد الثاني و هو أسلوب الخطاب القرآني و منهجيته، أين إهتم بدراسة نبوة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم و تأكيدها و إثبات وجود الله سبحانه وتعالى و إثبات وحدانيته، فيكفينا النظر إلى الكون و نظام سيرورته فمن منا خلق السماوات و الأرض؟ فمن منا يستطيع تنظيم دوران الأرض و تعاقب الليل و النهار، الشمس والمطر... و كثير من الأمور، فأفضل دليل على ذلك "الإنسان" فهل يستطيع الإنسان خلق نفسه؟ إذن هذا يكفينا لإثبات وجود الله، و هذا ما أراد "الجابري" إثباته و إثبات نبوة الرسول لذلك يقول: « إذا كان الحديث عن النبوة و الربوبية و الألوهية و الحياة الأخرى حاضرا بإستمرار في القرآن ككل، فإن ما تتميز به سور هذه المرحلة

الثانية من مسار التنزيل وتطور الدعوة هو أنها ستهتم بشكل لافت للنظر بموضوع المعاد.» [1]

و إذا تطرقنا إلى المرحلة الثالثة فنجد أنه إهتم بموضوع في غاية الأهمية وهو إبطال الشرك و تسفيه عبادة الأصنام، ففي الخطاب القرآني نجد بأنه يدعو إلى الإبتعاد و إبطال الشرك بالله و الدعوة إلى الإيمان به فهو خالقنا و خالق الكون و الإبتعاد عن عبادة الأصنام، فكيف لنا أن نعبد شيئا و نحن الذين صنعناه؟ فالكمال لله، فصفة الكمال لا يتصف بها إلا الله، فكم من أناس ماتوا و كم من صراع نشب و كم من مسلم تعذب و قتل من طرف الكافرين و قريش، فكافحوا المسلمون في مساعدة الرسول و إتمام بعثته.

أما المرحلة الرابعة تتحدث عن الصدع بالأمر و الإتصال بالقبائل ففي هذه المرحلة تتحدث عن الهجرة التي أقام بها الرسول و المسلمين من أجل البعثة و نشر رسالتهم، فقد تعرضوا لتصد من طرف قريش أين إستعملوا أشد التعذيب، بل أبشع طرق الموت لسكان قبائلهم فقد « وثبت كل قبيلة على من فيها من المسلمين يعذبونهم و يفتنونهم عن دينهم» [2]، أما الرسول عليه السلام فكان في حماية عمه أبي طالب، و في المرحلة الخامسة كان حصار النبي و أهله في شعب أبي طالب و هجرة المسلمين إلى الحبشة، فكانت نهاية المرحلة الرابعة « من مسار التنزيل و مسيرة الدعوة المحمدية، متميزة بإتجاه

[1]- المصدر السابق، ص: 131.
[2]- محمد عابد الجابري: **فهم القرآن الحكيم** ، قسم2 (دار النشر المغربية، 2008م) ص: 25.

النبي عليه السلام إلى الإتصال بالقبائل و الأسواق»[1]،بعد نزول قوله تعالى: « فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرْ وَاعْرِضْ عَنِ المُشْرِكِينَ، إِنَّا كَفَيْنَاكَ المُسْتَهْزِئِينَ.» (الحجر 94-95).

فبعد الإنحصار و التعذيب الشديد اللّذان تعرض لهما المسلمين قرروا الهجرة و ذلك إلى الحبشة من أجل مواصلة بعثتهم فتطرق "الجابري" في هذه المرحلة إلى المراحل التي مرّ بها المسلمين و إلى الهجرة التي قاموا بها و عن مختلف القبائل التي إنظمت إليهم و إهتمت بما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم، أما فيما يخص المرحلة السادسة نجدها نفسها نفس المرحلة السابقة حيث تتحدث عن ما بعد الحصار الذي تعرض له المسلمين و مواصلة الإتصال بالقبائل من أجل توسيع بعثتهم و الإستعداد للهجرة إلى المدينة لتوسيع قواهم و لنشر الرسالة التي نزلت على الرسول، فقد تعرض الرسول و أهله لحصار شديد أين دام ثلاثة سنوات و لكن رغم القساوة التي تعرض لها إلا أنّه لم يستسلم بل واصل مسيرته وشعاره الوحيد هو نشر رسالته، لذلك قرر أن يهاجر إلى مكة بعد فك الحصار عليه.

ولقد تعرض الرسول إلى الإضطهاد بل ومحاولة القتل من قريش و حلفائها لذا أمر بالهجرة إلى مكة أين أتمم بعثته "فاستمرت هذه المرحلة في مسيرة الدعوة المحمدية و مسار تنزيل القرآن بمكة أربع سنوات من خروجه عليه السلام من الحصار في بداية السنة العاشرة إلى أوائل السنة الرابعة عشر للنبوة و هي السنة الأولى للهجرة

[1]- نفس المصدر، ص: 85.

إلى المدينة"[1]، و قد حاولت قريش إغتياله في مكة و لكن قد فشلوا في ذلك، و هذه هي بعض التطورات التي عرفتها الدعوة المحمدية بعد خروجه عليه السلام من الحصار.

و لكن رغم ما تعرض له الرسول صلى الله عليه وسلم و أتباعه من مشقة نشر الإسلام لكن بعد وفاته استمر نشر الدين الإسلامي إلى أن وصل إلى جل أقطار العالم، و هو ما أشار إليه "الجابري" في هذه المرحلة الأخيرة أين تحدث عن تصنيف الآيات إلى مكية و مدنية و يدعو "الجابري" « إلى ضرورة جعل المقروء معاصرا لنفسه و معاصرا لنا في الوقت نفسه.» [2]، و يكمل قوله: « معاصرا لنفسه بمحاولة فهمه في إطار زمانه و معصود المخاطبين به، الشيء الذي يعني بالنسبة لـــ"فهم القرآن" ضرورة إستحضار المرويات التي تساعد عليه، و تحمل الحد الأدنى من المصداقية، مع تحري المساوقة بين مسار التنزيل و مسيرة الدعوة، أما مُعاصرا لنا بمحاولة تطبيق ذلك الفهم في مجال العقيدة و الشريعة، بالتمييز فيه بين "العام المطلق"و "العام المقيد" و إلتزام الأول كخطاب معاصر لنا لتطبيقه و إلتزام الثاني كخطاب أخلاقي لأخذ العبرة و إستلهام الحلول.» [3]

---

[1]- المصدر السابق، ص: 179.

[2]- محمد عابد الجابري: **فهم القرآن الحكيم**، قسم3 (دار النشر المغربية، 2009م، ط1) ص: 36.

[3]- المصدر السابق، ص: 37.

بقي "الجابري" بعد إنجاز مشروعه مترددا في تحديد موضوع – مدخل القرآن– إلى أن جاءته إشارتان الأولى من صديقه في السعودية حيث دعى إلى تنظيم العلاقة بين مجالي الدين و السياسة في زماننا المعاصر و إلتزام بقواعد و ثوابت مقررة في التعريف بالنص القرآني و فهمه، أما الإشارة الثانية فهي أحداث سبتمبر 2001م و ما رافق ذلك من هزات خطيرة في الفكر العربي و الإسلامي و الأوروبي، فإن التحدي الجديد الذي كشفته هذه الأحداث لم يعد في التصدي للعقول المنافسة للبيان العربي، بل تجلى في توظيفات إيديولوجية في البيان العربي في جدلية المعقول و اللامعقول في خطابه[1]، فأحداث أيلول دفعت "الجابري" إلى التفكير في النص الديني و ضرورة إستنقاذه من بعض عقول أبنائه و إستعادة قيمته و وظيفته الأصلية كـــ"نص محوري مؤسس لعالم جديد كان ملتقى لحضارات و ثقافات شديدة التنوع بصورة لم يعرفها التاريخ من قبل، عالم مازال قائما إلى اليوم و هو الوطن العربي الإسلامي." [2]

فكما تطرق "الجابري" إلى تجديد التراث و إعادة النظر فيه نجد بأنه يدعوا إلى نفس الشيء فيما يتعلق بالقرآن حيث يدعوا إلى تجديده و يكون معاصرا لنا و لنفسه لذلك يقول "الجابري": « بأن تغيير نوع الأسئلة، و أن تكون صادرة في زماننا كافيان

[1]- أنطوان سيف و آخرون: **العقلانية و النهضة في مشروع محمد عابد الجابري**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012م، ط1) ص: 319.

[2]- نفس المرجع، ص: 322.

في تحقق معاصرة القرآن لنا مع بقاء النص القرآني معاصرا لنفسه في الزمان و البيئة التي نشأ فيها.» [1]

إن "الجابري" في مؤلفاته حول النص القرآني لا تختلف عن مؤلفاته في نقد العقل العربي أين ركز على دراسة مكتسبات العقل الإسلامي العربي حيث قسمه إلى ثلاث حقول معرفية متميزة و أطلق على كل واحد منهم – البيان، العرفان، البرهان – و قد تطرقنا إليهم من قبل، فهذه " ثلاث قطاعات يشكل كل منها حقلا معرفيا متميزا أغنى عالما من التصورات والمعارف يكفي نفسه بنفسه و إختيار أن يسمى كل واحد من العقول المعرفية باسم – البيان و العرفان و البرهان–" [2]

فالبيان عبارة عن المعرفة التي تبنيه العلوم العربية الإسلامية و الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين و تتركز ممارسته النظرية على وضع قوانين لتفسير الخطاب القرآني و إقتراح مقدمات لتأسيس مضمون الخطاب تأسيسا عقليا، جدليا و حجاجيا، في حين العرفان عبارة عن خليط من العقائد و الديانات و الفلسفات التي إنتقلت إلى الدائرة العربية الإسلامية، أي هي علوم دخيلة جاءت لتنافس العقل العربي الأصيل وتشويهه.

و استند "الجابري" إلى هذا التقسيم من أجل أن يفسر التنافس القائم بين هذين العلمين الأول حقل أصيل و الثاني دخيل مستورد، و هذا ما دفع بـــ"الجابري" إلى إدخال

[1]- المرجع السابق، ص: 323.

[2]- نفس المرجع ، ص: 324.

القرآن بالحقل البياني و التخلص من الحقل الدخيل، " كل ذلك فرض على "الجابري" إلحاق القرآن بالحقل البياني و لتصدى لحلول العقل العرفاني"[1] ، و ذلك عن طريق إعادة تصويب البحوث و الأسئلة حول القرآن بما ينسجم مع مطالب علوم البيان و في الأخير نقول أن "الجابري" في كتاباته القرآنية و نتائج بحوثه في نقد العقل العربي محكومة لها لمنطق التضاد أو التنافر بين مجال بياني، برهاني و مجال عرفاني.

في نظر "الجابري" إن الصراع القائم بين الفكر الديني العربي من جهة و الموروث القديم من جهة أخرى على المصداقية، هو سعي الأول أي الإتجاه الذي يتمسك بالظاهر إلى سد الباب على الإتجاه الذي يقول بالباطن ، لأن تأويل الباحث عن الباطن يستند إلى مرجعيات مضادة للحقل البياني، " إن تأويل الباحث عن الباطن أو المعوّم و المسرب والمهرب لمعان من خارج النص عبر التذرع بالباطن، يستند بالكامل إلى مرجعيات مضادة للعقل البياني، الحاضن للتجربة الدينية الإسلامية و مرجعها في الفهم و التفسير."[2]

و يرى "الجابري" أن تسربات الموروث القديم سببت تلويثا معرفيا للفضاء الديني و تعكيرا لصفوة و نقاء النظام البياني إلى درجة حتى الذين جادلوا هذا الموروث أصبحوا يروجون له و هنا يقول "الجابري": « لم ينجوا من شظايا الموروث القديم نفسه.» [3]،

---

[1]- أنطوان سيف و آخرون: **العقلانية و النهضة في مشروع محمد عابد الجابري**، المرجع السابق، ص: 327.

[2]- نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3]- المرجع السابق، ص: 328.

و حسب "الجابري" أن قضية الظاهر و الباطن قصية صراع سياسي ذات عمق إيديولوجي بين التجربة الدينية المؤطرة بالمعقول السائد في الجزيرة العربية و شمال إفريقيا وبين الموروث القديم المنتشر في سوريا، العراق و إيران، فمسألة الباطن ليست قضية معرفة بقدر ما هي في حقيقتها توظيف واسع للفلسفة الهرمسية التي تنقل الخطاب القرآني من تداول إلى تداول آخر حيث يرى "الجابري" « التأويل الباطني شيعيا أم صوفيا دخيلا على الأفق القرآني و معارضا و أحيانا مناقضا لظاهر النصوص.» [1]

2- مقومات الحداثة في الفكر العربي المعاصر:

لعل مصطلح الحداثة يشكل أحد أبرز المصطلحات الشائكة و المعقدة و الغامضة في عصرنا الراهن، و يجد المرئ نفسه أمام إشكال كبير لفك رموزه و الغوص في معانيه مما يجعل مضامينه شديدة و صعبة المنال، فالحداثة إذن هي نقيض القديم فالحديث هو ترجمة لكلمة فرنسية Moderne التي تدل على ما هو معاصر و على ما هو محدد تاريخيا وتتعارض على ما هو قديم، و نجدها في اللاتينية تدعى Modernus فهي إذن « ثورة في التطور و تحول حاسم في مسارها و في منطقها فالحداثة ليست فقط مسألة بروز و نمو وإزدهار حضارة جديدة أخرى بل هي تحول

[1]- نفس المرجع، ص: 328.

عميق في تطور الإنسانية.» [1]، فالحداثة قطيعة مع ماضي حضاري حكمه منطق التراكم و التطور داخل البنية التاريخية.[2]

إن الحداثة قد إتخذت نظرة جديدة إلى المعرفة و الطبيعة و العقل و الزمن و الإنسان، فالمعرفة إنتقلت تدريجيا من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية، فالحداثة تتطلب التخلي عن التراث أي تجديد ذلك التراث فيرى "الجابري" بأن من متطلبات الحداثة تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث إلى الفهم الحداثي إلى رؤية عصرية له، فالحداثة لا تعني رفض التراث و لا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة[3]، أي مواكبة العصر و التقدم و السعي من أجل التطور و في مختلف المجالات، فطريق الحداثة يجب أن ينطلق من الإنتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك يهدف إلى تحريك التغيير فيها من الداخل، لذلك كانت الحداثة بهذا التعبير تعني أولا و قبل كل شيء حداثة المنهج و حداثة الرؤية، فهي إذن ظاهرة تاريخية وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها السيرورة على خط التطور[4]، فيعتبر "الجابري" بأن الحداثة عندنا هي النهضة و الأنوار وتجاوزهما معا و العمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية

[1]- عبد الإله بلفزيز: **من النهضة إلى الحداثة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م، ط1) ص: 16.
[2]- نفس المرجع، ص: 238.
[3]- محمد عابد الجابري: **التراث و الحداثة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1991م،ط1) ص: 16.
[4]- نفس المصدر، ص: 16.

والديمقراطية. [1] فالحداثة رسالة من أجل التحديث: تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوجدانية، فالحداثة تهدف إلى إعادة قراءة التراث و تقديم رؤية عصرية عنه، و إحداث تجديد و تغيير في المفاهيم السائلة المتراكمة عبر الأجيال نتيجة وجود تغيير إجتماعي أو فكري أحدثه إختلاف الزمن، فالتحديث يعني التجديد و هي عبارة عن ظاهرة مهمة وضرورية لكل فكر يسعى إلى التحول أو عمل يسعى إلى التطور.

فالفكر العربي المعاصر بحاجة إلى تحديث و تجديد كما يقول "الجابري" و ذلك بالإهتمام بالوجود القومي العربي و إعطاء أهمية للجانب الديني الذي كان من قرون طويلة فمن المقومات التي يراها " الجابري" نجد: " تأسس الوجود القومي العربي و مقولة و وعي الأمة العربية على الموروث الفكري و الديني العائد إلى قرن أو قرون الإسلام الأولى و بعمق يصل إلى أزمنة الجاهلية "[2]، فيرى "الجابري" أن هناك فهمين غير مجديين للموروث الفكري و الثقافي العربي، فالفهم التراثي للتراث هو الفهم الذي ما يزال سائدا لدى الدارسين العرب حتى اليوم، و الفهم الإستشراقي للتراث هو فهم يتم من ضمن المركزية الأوروبية و الغربية، وهو يريد الوصول إلى فهم عصري للتراث حيث يعني به التعقل العلمي و الموضوعي للموروث و ذلك يتم عبر الإبيستيمولوجية و العلوم الأخرى الحديثة و المقاربة كما يقصد به: الإستيعاب و التحرير و التجاوز أي الوصول من خلال الموضوعية و العقلانية إلى وعي القطيعة المعرفية و التاريخية،

---

[1]- نفس المصدر، نفس الصفحة.

[2]- أحمد برقاوي و آخرون: **التراث و النهضة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004) ص: 35.

و إلى الإتجاه إلى المستقبل من خلال الثورة المعرفية التي تضعنا نحن و تراثنا في سياقات التغيير و التقدم.

لذلك يدعو "الجابري" إلى الحفاظ على التراث العربي و الموروث الفكري الذي نشأ منذ قرون و يدعو "الجابري" إلى ضرورة تحويل هذا التراث الجامد و النائم لذلك يقول بأن: « جمود هذا التراث أو الموروث منذ قرون بحيث تحول إلى عقبة كأداة تحول دون النهوض في الحداثة»[1] ، فتطور أي أمة و أي بلد يكون بتطور في تراثها و عدم البقاء في حلبة التخلف بل يجب تجديد هذا التراث الذي تعرض للخمود، و هذا الدافع الأكبر الذي دفع "الجابري" للدراسة المعمقة للتراث، كما دعى أيضا "الجابري" إلى تجديد عقول مفكري الفكر العربي من أجل الإهتمام بهذا الموضوع لإزاحة أي عقبات التي تمنعه من التقدم و التطور و في هذا السياق يقول "الجابري" بأنه من « الضروري معالجة هذه الإشكالية من جانب المفكرين العرب و إستراتجي الثقافة لتحقيق أمرين: إزاحة العقبات التراثية من أمام إرادات النهوض و النمكين من الدخول في الحداثة أو عصر العالم.» [2]

[1]- محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي** (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2004م، ط9)ص: 26.

[2]- أنطوان سيف و آخرون: **العقلانية و النهضة في مشروع محمد عابد الجابري** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ط1) ص: 44.

نقد وتقييم:

إن القراءات السديدة في إختيارها المنهجي لنص فكري ما أو لنتاج مفكر ما ينفي القول من أنه طريقة تحليل الجهاز المفهومي المستعمل فيه و أنماط إستعمال المفاهيم فيه بل و أمام البناء الداخلي له كنص، فالمفاهيم ليست مصطلحات أو مفردات تستعمل من أجل إضفاء الصورة الجمالية للنص وكذلك ليست جاهزة دائما للإستدعاء و الأعمال دون توفر شرط التناسب مع الموضوع الذي تقع عليه من أجل تجنب الإسقاطات و التنزيلات المجافية، ثم إنها ليست قطع جامدة و إنما هي مضامين مكتسبة من تجربة إستعمال طويلة في المنبت و المنبع و كل هذه الأسباب تكسب تحليل النظام المفهومي للنص أهمية كبيرة لأنه يطلعنا على العالم الفكري للنص و صاحبه و طريقة بناء المعرفة فيه و الفرضيات التأسيسية الحاكمة له.

وتزيد أهمية الاختيار في تنوع الينابيع الفكرية و شديدة الجدة في تشغيل تلك الموارد المفهومية، و هذه هي الأهمية الكبيرة التي يشعر بها القارئ في العمل العلمي لـ"محمد عابد الجابري" في كتابه "نقد العقل العربي" أين يجد القارئ نفسه أمام مخزون هائل من المفاهيم المستقاة من حقول معرفية مختلفة كالفلسفة، علم النفس...الخ.

خلال السبعينات إهتم "الجابري" بفلسفة العلوم و الإبيستمولوجية المعاصرة وتجلى ذلك في دراسته للفلسفة الإسلامية أين إستخدم مفاهيم بكم كبير و قيلت لأول مرة في ميدان دراسة التراث، و كذلك محاولة "الجابري" إستخدام المفاهيم التي إستخدمها "ألتو سير" و تغييرها كي يعيد قراءة "ابن سينا" و "ابن رشد" و العلاقة بين الفلسفة في المغرب و الأندلس و في المشرق الإسلامي، و كان "الجابري" على وعي أنه يخوض تحد فكري

كبير و يقدم في دراسة الفكر قراءة محمولة بترسانة من المفاهيم الغير مألوفة في التداول العربي، و من الملاحظ أن" الجابري "يوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات و منهجيات مختلفة تعود إلى زمن "كانت" و "فرويد" و "باشلار" ....إلخ، إلا أنه لا يتقيد بنفس الحدود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي بل يتعامل معها بحرية واسعة و بالكيفية التي تجعلها منتجة.

إن" الجابري" في مشروعه العلمي الكبير نقد العقل العربي و شغل نظام معرفي غني الذي إستعاره من"ميشال فوكو" الذي إستعمله على نحو خصب و في تحليل الثقافة الغربية وقد عرف "الجابري" النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم و المبادئ و الإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"[1] ، وبهذا التعريف يختلف الجابري مع "فوكو" خاصة في تحليل الثقافة و العقل العربيين، والمهم هو ما يمكن إعتباره بمثابة "اللاشعور المعرفي" في الثقافة حيث يعرفه "الجابري" هو: « جملة المفاهيم و التصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي إلى الكون و الإنسان و المجتمع والتاريخ....الخ »[2]

فالمشروع الفكري "للجابري" غني بالمفاهيم التي تخدم العقل العربي، و بالرغم ما أتى به "الجابري" من أفكار و دراسة عن العقل العربي، إلا أنه قد تعرض لنقد و معارضة من قبل بعض المفكرين و الفلاسفة، و نجد أن صاحب كتاب "مذبحة التراث" و "نقد العقل العربي" يهتم هو الآخر بالإنتاج الفكري لـ "الجابري" و إهتمامه هذا كان نقديا

[1]- أنطوان سيف وآخرون: **العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري** (بيروت: مركز الدراسات العربية، 2012، ط1) ص: (153-154) على التوالي.

[2]- نفس المرجع، ص191/189.

خالصا، حيث نجده يتطرق إلى البحث في المنهج الذي إعتمده "الجابري" في فهمه للتراث العربي الإسلامي، و لأنه يعتبر من المسائل الحساسة التي إشتغل عليها "الجابري" في مشروعه الحضاري، فقد حاول "جورج طرابيشي" أن يقدم قراءاته النقدية حول هذا الموضوع

و كون أن "الجابري" إتخذ من الإبيستمولوجيا منهجا للدراسة و التنقيب في عمق التراث العربي من خلال البحث في طبقاته العميقة، فإن "جورج طرابيشي" ينطلق من هذه النقطة بالذات معتبرا المنهج الإبيستمولوجي الذي إستخدمه "الجابري" في فهم التراث العربي الإسلامي، فـ "الجابري" لا يرى في الثقافة العربية سوى المعقول، و ما سواه لا علاقة له بالعقل على الإطلاق، فـ "الجابري" لا يعطي أي قيمة و لا أهمية للفن و كل ما يتعلق بالخيال بل أهمل هذا المجال كله بالرغم من أننا نعرف بأنه لا يمكن التحدث عن العقل العربي و الإبيستمولوجية دون المساس بالفن و الأدب و الشعر، و يقول "جورج طرابيشي": «فعلى الرغم من أن الإبيستمولوجيا هي في الأساس منهج مضاد للإختزال، فإن محلل العقل العربي يفاجئنا بأن هذا العقل يرتد عنده إلى تعبيره العقلي، فأن العقل لا موضوع له سوى المعقولات وكأن اللاعقل لا يؤلف جزءا مقوما من العقل.»[1]

فالجابري قد استثنى و ترفع عن اللامعقول. إلا أنه لا يمكن دراسة الحضارة العربية الإسلامية بعيدا عن اللامعقول, فالقارئ الذي يريد معرفة الثقافة العربية الإسلامية معرفة دقيقة لا يمكنه التقيد فقط بالمعقول كون أن الثقافة العربية بلامعقول حيث نجد فيها الفن

[1]- جورج طرابيشي: **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة** (دار الساقي، 2006، ط2) ص: 73.

و اللغة و غيرها من اللامعقولات, فيعتبر"طرابيشي" أن الجابري إرتكب مذبحة في حق التراث العربي كونه قيدها بالمعقول و هذا الأخير ما أوقع الجابري في مأزق معرفي حقيقي.

وإذا تطرقنا إلى تقسيمه الثلاثي للعقل العربي من خلال الأنظمة المعرفية فنجد أنه لم يحترم في المسيرة الإبيستمولوجية كون أنه وضع تقسيما ثلاثيا آخر للعقل السياسي فهذا ما دفع "طرابيشي" إلى إنتقاده أكثر، فـ "الجابري" لم يتقيد بالتقسيم الثلاثي للعقل العربي في دراسته للجانب السياسي فكما نفهم من "الجابري" أنه يتعامل مع عقلين لا عقل واحد، فيصف "طرابيشي" هذا بالهفوة الإبيستمولوجية فهو يقول: « لو كان البيان أو العرفان أو البرهان نظاما معرفيا ثابتا للعقل العربي، لكان العقل السياسي العربي خاضعا للتجديد نفسه أما الإنتقال من مستوى البيان، العرفان، البرهان في تفسير بنية العقل السياسي فيعني إما أننا لسنا أمام تحليل إبيستمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت البنيوية و إما أننا لسنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها."[1]

[1]- نفس المرجع السابق، ص: 76.

خاتمة

الخاتمة

حاول الجابري من خلال مشروعه أن ينتصر ويؤسس لحركة عقلانية بحيث تتأطر في المعقول العقلي والمعقول الديني، و في المقابل ألغى و همش كل حركة أو تيار - في نظره - كان ضمن الحركة اللاعقلية أو ضمن التيارات الغنوصية أو الهرمسة باعتبارها كانت تشكل خطرا على الإسلام. من هنا كان إلتحام المعقول العقلي والمعقول الديني في مواجهة هذا التيار. فالغنوص إذاً كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً، وفي هذا النضال إستعان الإسلام الرسمي بالفلسفة اليونانية و أعتنى بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسي في أوروبا العصور الوسطى، فكان أن تحالف الإسلام الرسمي إذاً مع التفكير اليوناني و الفلسفة اليونانية ضد الغنوص. إن دراستنا لمشروع الجابري تجعلنا نقف أمام مسألتين هامتين و أساسيتين كانتا العمود الفقري في بنائه النظري، و كانتا المنطلق الذي أنتج مشروعه الموسوعي (نحن والتراث، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، نقد العقل السياسي و مؤخراً نقد العقل الاخلاقي)، هاتان المسألتان تتمثلان في التعاطي مع التراث الإسلامي بنظرة شمولية.

يرى الجابري أن الدارسين للتراث، الجدد و القدامى، قد تعاطوا معه بصورة تجزيئية يغيب فيها الترابط المعرفي الذي يعطي وحدة البنية المعرفية للتراث الإسلامي، ففرقوا بين أنواع الفلسفات السائدة داخل المجتمع، من يوناني وهندي وفارسي وغيره، الأمر الذي أدى إلى تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة ولم يقفوا عند هذا الحد بل وصلوا إلى حد تفكيك وحدة المعارف الفلسفية والتفريق بين الفقه وعلم الكلام والأصول، مع العلم أن العالم في ذلك الزمان كان يجمع في ذاته جميع المعارف الرائجة آنذاك، فهو الفقيه و الأصولي والمتكلم، لهذا فدراسة التراث العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية، فما زلنا ننظر إلى الفقه والفلسفة والنحو والادب والحديث والتفسير بوصفها علوماً لكل منها كيانه المستقل تمام الاستقلال.

إذاً من خلال هذه النظرة الموجزة يتبين أن الجابري يحث على وحدة البنى الفكرية للتراث العربي الإسلامي والذي تكون الشمولية نتيجته الحتمية، فمشروع الجابري حاول

إظهار البعد المعرفي في الثقافة الإسلامية وتحريكه، إذاً هذا العمل كان يستلزم منه تحديد طبيعة التراث الذي يريد أن يتعامل معه، وكذلك طريقة إنتاجه، لذلك كانت الآلة المنتجة للتراث هي المحرك الحقيقي له وهي الفاعل الذي استطاع أن يبني الأسس المعرفية داخل الثقافة الإسلامية، لهذا فبعد ما حدد الجابري وخصوصا في كتاب: (نحن والتراث) البعد الشمولي للتراث الإسلامي ثم (بنية العقل العربي)، و(تكوين العقل العربي)، ليستنطق الآليات المنتجة للتراث ومن ثم تجاوزها إلى العمل من أجل ايجاد الآليات المنتجة للأفكار لا الأفكار نفسها، حيث نلاحظ أن الجابري ميز بين أداة الفكر وهي مجموعة من المبادئ والمفاهيم التي تؤسس للفكر، وبين محتوى الفكر وهي مضامين هذا الفكر.

وهكذا يتضح أن الجابري يحاول من خلال مشروعه أن يؤسس لنظرية في العقل العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها هي الثقافة العربية . و عليه فإن الجابري يدخل غمار التراث ليحدد معالمه و التفاعلات الثقافية و الفكرية المتمثلة في المادة التاريخية وكذلك الآليات المنتجة لها، من أجل إعادة البناء الحضاري بآليات أصلية أنتجتها الثقافة العربية و الإسلامية نفسها، وذلك من أجل الوصول إلى نتائج سليمة، تكون داعية لإعادة الوعي الثقافي داخل حقل العقل العربي، و إخراجه من الأزمة الحضارية التي يعيش فيها.

إعتمد الجابري في مشروعه على مجموعة من الآليات من أجل قراءة التراث، تمثل في آلية عقلانية في قراءة التراث، والإلتزام إلى حد أقصى بالبعد العقلي العلمي في قراءة معطيات التراث، إذ يرى أنه عند إستعمال عبارة العقل العربي فهي تستعمل من منظور علمي يتبنى النظرة العلمية المعاصرة للعقل و إلتزام التصور العلمي في أقصى مراتبه، فالحضور العقلي في مشروعه كان من بين الآليات التي حاول بها الجابري إستنطاق التراث وتحريك خباياه المعرفية. و آلية المقابلة أي الدلالة على وجود شيئين وجبت المقارنة بينهما، تقابل شيئين متوافقين في ما بينهما، وتسمى هذه المطابقة. و مقابلة الشيء بما يخالفه وتسمى المعارضة، ثم آلية التقسيم وهي إحداث تقسيم للأنظمة المعرفية داخل التراث، وتحديد المجال الخاص لكل منها، وتتمثل هذه الأنظمة في البرهان أي التفكير العقلي والفلسفي البيان

علم الكلام، الفقه، الاصول. و العرفان أي التفكير العرفاني ذو الطبيعة الصوفية. و آلية المماثلة و يرى الجابري انها آلية استدلالية تقوم على مبدا (النظير يذكر النظير)، كما انه يمكن تسميتها (بالقياس العرفاني) وقد اعتمد في تبيين خصائصها على بلانشه و بيرلمان، و قد حاول الجابري مقاربتها عند العرفانيين وحددها في ثلاثة ابعاد: ان المماثلة العرفانية مجردة من القرينة.و أنها منزلقة إلى المطابقة و بعيدة عن العقلانية.

و يرى الجابري انها آلية استدلالية تقوم على مبدأ (النظير يذكر النظير)، كما انه يمكن تسميتها (بالقياس العرفاني)،يدعو الجابري لإيجاد آلية مستقلة لها وجود من صميم التراث الإسلامي، وذلك من أجل دراسته، و لكنه استفاد من المنهج الأبستيمولوجي التكويني (جون بياجيه)، و الابستمولوجية العقلانية (لالاند وباشلار)، و البنيوية وفلسفة التاريخ الهيغلية الماركسية. كما إستخدم في مشروعه وسائل ذات أبعاد عقلانية، مثل آلية القطيعة المعرفية، وكذلك مجموعة وسائل ايديولوجية . و بالرغم من الإنتقادات التي تعرض لها الجابري إلا أنه لم يهتم بها و لم تمنعه من مواصلة مشواره المعرفي الغني من المعلومات .

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع:

أ / - قائمة المصادر:

01 / - محمد عابد الجابري: **التراث و الحداثة،** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991).

02 / - محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر،** دراسة تحليلية نقدية (دار الطليعة، 1988، ط3).

03 / - محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي،** دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (بيروت: دراسة الوحدة العربية، 1987، ط2).

04 / - محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي،** سلسلة نقد العقل العربي (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2004، ط9).

05 / - محمد عابد الجابري: **فهم القرآن الحكيم،** التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، قسم1، (دار النشر المغربية، 2008، ط1).

06 / - محمد عابد الجابري: **فهم القرآن الحكيم،** التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، قسم2، (دار النشر المغربية، 2008، ط1).

07 / - محمد عابد الجابري: **فهم القرآن الحكيم،** التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، قسم3، (دار النشر المغربية، 2009، ط1).

08 / - محمد عابد الجابري: **نحن و التراث،** قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993 ، ط6).

ب / - قائمة المراجع:

01 / - أحمد علي زهرة: **العقل العربي،** بنية و بناء دراسة نقدية لمشروع الجابري (دمشق: دار العرب للدراسات و النشر و الترجمة، 2009).

02 / - ألبرت حوراني حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، تر/ كريم عزقول (بيروت: دار نوفل للنشر).

03 / - الحبيب الجنحاني: دراسات في الفكر العربي الحديث (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990، ط1).

04 / - الطيب تزيني: **التراثية في الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الثاني (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988).

05 / - أنطوان سيف و آخرون: **العقلانية و النهضة في مشروع محمد عابد الجابري** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ط1).

06 / - أنور عبد مالك: **الفكر العربي في معركة النهضة**، تر/ بدر الدين عردوكي، (بيروت: دار الآداب، 1983، ط3).

07 / - برهان غليون: **إغتيال العقل**، محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية (بيروت: دار التنوير، 1987، ط2).

08 / - جورج طرابيشي: **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة** (دار الساقي، 2006، ط2).

09 / - جورج طرابيشي: **نقد نقد العقل العربي** (دار الساقي، 2007، ط3).

10 / - حسن حنفي: **التراث و التجديد** (بيروت، دار التنوير، 1981، ط2).

11 / - حسن حنفي: **دراسات إسلامية**، التراث و التجديد موقفنا من التراث القديم (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 1992، ط4).

12/ - حسن حنفي: **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، ج1 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1990، ط1).

13 / - حسن نافعة: **خصوصية الثقافة الإسلامية على علم السياسة في العالم العربي** (القاهرة: مركز البحوث و الدراسات السياسية، 1991).

14 / - رضا شريف: **الهوية العربية الإسلامية و إشكالية العولمة في فكر الجابري** (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، 2011).

15 / - رفعت سلام: **بحث عن التراث العربي نظرة نقدية منهجية** (الهيئة المصرية للكتاب، 1990، ط1).

16 / - زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي** (القاهرة: دار الشروق، 1987، ط8).

17 / - زكي نجيب محمود: **ثقافتنا في مواجهة العصر** (القاهرة: دار الشروق، 1976، ط1).

18 / - زيدان عبد الباقي : **القومية العربية و المجتمع العربي** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1974).

19 / - ساطع الحصري: **آراء و أحاديث في الوطنية و القومية** (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1944).

20 / - سعيد إسماعيل علي: **الفكر التربوي العربي الحديث** (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1987).

21 / - صلاح قنصوة: **فلسفة العلوم الإجتماعية** (القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، 1987،ط1).

22 / - عبد الإله بلقزيز: **من النهضة إلى الحداثة** (بيروت: دراسات الوحدة العربية، 2009، ط1).

23 / - عبد الله العروي: **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (بيروت: المركز الثقافي العربي المغربي، 1988، ط2).

24 / - عبد الباسط سيدا: **الوضعية المنطقية و التراث العربي،** نموذج فكر زكي نجيب محمود (بيروت: دار الفرابي).

25 / - عبد الحميد حسن رفاعة رافع الطهطاوي: **تخليص الإبريز في تخليص باريس** (القاهرة: دار الطباعة، الخديوية، بولاق،125هـ).

26 / - عبد الهادي عبد الرحمن: **سلطة النص،** قراءات في توظيف النص الديني (المغرب: المركز الثقافي الغربي، 1993، ط1).

27/ - علي أومليل: **في التراث والتجاوز** (المغرب: المركز الثقافي العربي، 1990،ط1).

28 / - غالي شكري: **أقواس الهزيمة،** وعي النخبة بين المعرفة و السلطة (القاهرة: دار الفكر، 1990، ط1).

29 / - غالي شكري: **النهضة و السقوط في الفكر المصري الحديث** (بيروت: دار الطليعة، 1982).

30 / - فؤاد زكريا: **خطاب إلى العقل العربي** (القاهرة: مكتبة مصر، 1990).

31 / - فكتور سحاب: **ضرورة التراث** (بيروت: دار العلم للايين، 1984، ط1).

32 / - فهمي جدعان: **نظرية التراث و دراسات عربية و إسلامية أخرى** (الأردن: دار الشروق، 1985، ط1).

33 / - محمد أركون: **تاريخية الفكر الإسلامي،** قراءة علمية، تر/ هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987).

34 / - محمد بن إدريس الإمام الشافعي: **الرسالة**، تر/ أحمد شاكر (القاهرة: الباب الحلبي، 1945).

35 / - محمد عزيز الحبابي: **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: دار المعارف، 1990، ط1).

36 / - محمود أمين العالم: **الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989، ط1).

37 / - محمود السيد: **التراث بين الماضي الحي و الغد المنشود** (دمشق: دراسة في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية، 2009).

38 / - محمود سيد أحمد: **الهرومينوطيقا عند جادامر** (القاهرة: دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1993، ط1).

39 / - مصطفى الفقي: **تجديد الفكر القومي** (القاهرة: دار الشروق، 1994، ط1).

40 / - منح الصلح: **الإسلام و حركة التحرر العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1973، ط1).

41 / - ناصيف نصار: **تصورات الأمة المعاصرة**، دراسات تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث و المعاصر (مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1986، ط1).

42 / - نايلة أبي نابر: **التراث و المنهج بين أركون و الجابري** (بيروت: الشبكة العربية للنشر و التوزيع، 2008).

43 / - نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص**، دراسة في علوم القرآن (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ط1).

44 / - نقلا عن عابد الجابري: **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ط1).

45 / - يحيى محمد: **نقد العقل العربي في ميزان** (بيروت: مؤسسة الإنتشار العربي، 1997، ط1).

46 / - يوسف بن عدي: **أسئلة التنوير و العقلانية في الفكر العربي المعاصر** (الرباط: دار الأمان، 2010، ط1).

ج / - قائمة الموسوعات و المعاجم:

01 / - إبن منظور: **لسان العرب**، ج2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ط1).

02 / - جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج1، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982).

الفهرس

الفهرس

المقدمة

الفصل الأول: كرونولوجية مفهوم التراث

المبحث الأول: تحديد المفاهيم.....09

1- ضبط مفهوم التراث لغة و إصطلاحا..... 09

2- مفهوم التراث عند بعض مفكري الفكر العربي**.....**09

3- علاقة التراث بـ: الأصالة-القومية-الدين-الخصوصية**.....19**

1

أ- علاقة التراث بالأصالة**.....**19

ب- علاقة التراث بالقومية**.....**24

ت- علاقة التراث بالدين**.....**29

ث- علاقة التراث بالخصوصية**.....**32

المبحث الثاني : السياق التاريخي لطرح إشكالية التراث في الفكر العربي....34

الفصل الثاني: موقف الجابري من التراث العربي 46

المبحث الأول : نقد الجابري للتراث العربي.....47

1- مفهوم التراث.....48
2- نقد العقل العربي.....49
أ- العقل السياسي.....52
ب- العقل الأخلاقي.....53
3- نقد الأنظمة المعرفية.....55
أ- علم البيان.....55
ب- علم العرفان.....58
ت- علم البرهان.....59
المبحث الثاني: إعادة بناء التراث.....62
1- المنهج الإبستمولوجي كمنهج بديل.....63
2- إعادة قراءة النص الديني.....66
3- مقومات الحداثة في الفكر العربي.....77
نقد و تقييم.....81
الخاتمة
قائمة المصادر و المراجع
الفهرس