الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministère del'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى أسطمبولي
معسكر
Université Mustapha Stambouli
Mascara

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: الفلسفة
مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث

تخصص: الدين واللغة في الخطاب الفلسفي

فرع: تأويل النصوص الدينية

العنوان

سؤال التأويل في الخطاب القرآني: قراءة تحليلية في فكر الجابري من خلال كتابه مدخل إلى قراءة القرآن

تقديم الطالبة: طرشي الزهرة

يوم: 2018/05/07

أمام لجنة المناقشة:

الرئيس	كرد محمد	أستاذ محاضر.أ.	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر
المناقش	مونيس بوخضرة	أستاذ محاضر.أ.	جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان
المناقش	حموم لخضر	أستاذ محاضر.أ.	جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم
المناقش	بلحنافي جوهر	أستاذة محاضرة.أ.	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر
المقرر	نابي بوعلي	أستاذ	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر
المقرر المساعد	رباني الحاج	أستاذ محاضر.أ.	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر

السنة الجامعية: 2018/2017

الإهداء

أهدي عملي إلى الوالدين الكريمين.

الشكر

نتقدم بالشكر الخاص مع فائق التقدير والاحترام إلى البروفيسور نابي بوعلي. والدكتور رباني الحاج وجميع الأساتذة.

الفهرس

الإهداء

كلمة الشكر

الفهرس

المقدمة

- مدخل تمهيدي: الشبكة المفاهيمية.....[14 - 16]

- الفصل الأول: جينالوجيا التأويل والنص والخطاب..... .....[17 -75]

المبحث الأول: جينالوجيا مفهوم التأويل.....[17-38]

المبحث الثاني: جينالوجيا مفهوم النص.....[39 - 57]

المبحث الثالث: جينالوجيا مفهوم الخطاب.....[58 - 75]

- الفصل الثاني: الإطار العام لمشروع محمد عابد الجابري الفكري.....[76 - 116]

المبحث الأول: الروافد الفكرية لمحمد عابد الجابري.....[76 - 90]

المبحث الثاني: المسار الفكري لمحمد عابد الجابري.....[91 - 100]

المبحث الثالث: محمد عابد الجابري وإشكالية التراث.....[101 - 116]

- الفصل الثالث: مقاربة العصور الكلاسيكية للنص الديني.....[117 - 144]

المبحث الأول: الطبري وقراءة النص الديني.....[117 - 128]

المبحث الثاني: الزمخشري وآليات تأويل النص الديني.....[129 - 136]

المبحث الثالث: الطبري والزمخشري قراءة نقدية.....[137 - 144]

- الفصل الرابع: قراءة محمد عابد الجابري للنص القرآني.....[145 - 184]

المبحث الأول: القراءات في محيط القرآن وعلاقتها بفهم النص الديني..[145 - 158]

المبحث الثاني: آليات الفهم الواضح للنص الديني عند محمد عابد الجابري وعلاقتها بمسألة التعريف بالقرآن.....[159 - 170]

المبحث الثالث: رؤية نقدية لآليات القراءة عند محمد عابد الجابري....[171 - 184]

الخاتمة

- قائمة المصادر والمراجع

- قائمة الموسوعات والمعاجم

- الملخص

مقدمة

يشغل سؤال التأويل في الخطاب القرآني موقعا بارزا على مستوى مناحي الفكر وتعبيراته، ومجمل ما ينتج اليوم في الفكر العربي من كتابات نقدية حول النص القرآني يشير إلى بداية حقيقية لتشكل فكر نقدي فلسفي في بلداننا العربية وهو فكر يصاغ حول الإسلام (القرآن)، والتراث العربي الإسلامي، أي الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام والتراث، والحديث عن الثقافة العربية والنقد يجرنا إلى الحديث عن بعض الأسماء الفكرية التي أسهمت في هذا المجال خصوصا تلك الأسماء التي جعلت نقد القراءات الكلاسيكية للنص القرآني أساسا لها، ودافعا تنشد من خلاله إعادة إنتاج معرفة جديدة تكون مرجعا لعلاقاتنا الاجتماعية، والسياسية، والفكرية. لذلك وقع اختيارنا على محمد عابد الجابري بحيث نركز في فكره على تلك القضايا التي تتعلق بإعادة قراءة النص القرآني اليوم، مع العلم بأن محور اهتمامه هو تأسيس قراءة للنص المحوري لتراثنا الإسلامي متمثلا في القرآن الكريم وذلك بالاستناد إلى آليات وأدوات جديدة ومعاصرة تتماشى مع المنجزات العلمية والمنهجية التي اكتسحت مجال قراءة النصوص كالسيميائية، والبنيوية، والهيرمينوطيقا... الخ.

وتبعا لما سبق فإن قراءة محمد عابد الجابري تركز على نقد أسس العقل المنتج للفكر، والثقافة، والحداثة، وبمعنى آخر هي مشروع إبستيمولوجي يهدف للكشف عن الشروط التاريخية، والمنطقية، واللغوية التي تحكم المعرفة، والدارس للفكر العربي يلاحظ أنه بعد العقلانية العلمية التي ربطت النهضة بالعلم التجريبي والطبيعي، وبعد العقلانية الليبرالية السياسية، جاء ما يعرف بالعقلانية النقدية، التي تسعى إلى ربط النهضة بما يعرف بنقد العقل ويتم ذلك إذا قمنا بتفكيك بنية هذا العقل، والمسلمات التي يقوم عليها وبهذا فقط يمكن أن نتعرف على طريقة اشتغاله ونلامس حدوده. وبالتالي فإن المطلوب هو بلورة فكر ديني جديد يستجيب لقيم الحداثة ويتناسب مع معطيات العلم الحديث، كما أنه لابد من أن تمر أي عملية تحديث للفكر الإسلامي أولا بالإصلاح الديني كمرحلة ضرورية للوصول إلى إحداث الثورة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبناء على كل هذا فإن مشروع محمد عابد الجابري يندرج ضمن الاتجاه النقدي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وهو الاتجاه الذي يفحص أثر الحداثة على الوعي العربي من خلال علاقته بتراثه وماضيه وتحديدا علاقته بالنص القرآني، كون القرآن الكريم ما يزال يمثل مرجعية عليا في ثقافتنا. وهذا ما

يستدعي ضرورة تأسيس رؤية جديدة للنص الديني الإسلامي ومناهج تأويله، قصد مناقشة الطرائق الموروثة من السلف في التعاطي مع هذا النص من جهة، ومع الحداثة من جهة أخرى ولمناقشة المناهج والأدوات التي أنتجتها هذه الحداثة.

وعلى هذا النحو فإن الطريق إلى تحديث الفكر الإسلامي المعاصر حسب محمد أركون يمر حتما عبر علوم الإنسان والمجتمع كما تشكلت في الغرب، ومن خلال الطفرات المعرفية والثورات الإبستيمولوجية التي أحدثتها في حقول علمية مختلفة، فالمفاهيم والتصورات والمناهج التي ارتبطت بعلوم الإنسان والمجتمع هي الأدوات الإجرائية في كل قراءة جديدة للفكر الإسلامي. ويجب الإشارة إلى أنه لا يوجد في القراءة خطأ وصواب، بل تتعدد الرؤى والمواقف التي من خلالها تتم القراءة، كما أنه لا توجد قراءة واحدة مطلقة تحجب غيرها من القراءات، وبالتالي لا يوجد فهم مطلق للنص ولا شرح واحد، بل كل قراءة تكشف عن أبعاد جديدة وذلك بتطوير القارئ والمقروء دون إصدار الأحكام.

الإشكالية:

تدور الإشكالية حول البحث في طبيعة القراءة التأويلية المقترحة من طرف محمد عابد الجابري للنص القرآني، والدوافع التي تستدعيها، والنتائج المترتبة عنها. هل التفسير الذي قدمة محمد عابد الجابري يعد تفسيرا بكل مقاييس التفسيرالمعمول به من طرف العلماء أم أنه قدم مستوى من مستويات الفهم وفيما تتمثل الاليات التفسيرية التي اعتمدها؟ وهل بإمكان الفهم البشري المتغير والذي يسند في قراءته للنص القرآني إلى آليات فهم معاصرة أن يستوعب ما هو خطاب إلهي متعال؟

الفرضيات:

من خلال الإشكالية التي تطرقنا لها سوف نقوم بالدفاع عن جملة من الفرضيات وهي كالتالي:

- لا يمكننا التجديد بفكرنا القديم فالتجديد لا يكون تجديدا إلا إذا كان مرتبطا بما تم إنجازه على مستوى الهرمنيوطيقا وفلسفة اللغة والبنيوية بالاضافة إلى كل من العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهذا ما يعني أن فهمنا لتراثنا ليس ثابتا بل يتنوع بتنوع وسائل الفهم التي تتغير من فترة إلى أخرى.

ـ يشترط أن تتناسب آليات الفهم المعاصرة المقترحة من طرف محمد عابد الجابري في قراءته للنص القرآني مع خصوصية هذا الموضوع.

وحسب الفرضيتين السابقتين فإن محمد عابد الجابري يرى أنه بإمكاننا الاستعانة بالآليات الجديدة التي توصلنا إليها من خلال العقل من أجل فهم النص القرآني. وهذا الأمر بطبيعة الحال يضمنه الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الموضوع (النص القرآني).

أسباب اختيارنا للموضوع:

أما عن أسباب اختيارنا لموضوعنا الموسوم بسؤال التأويل في الخطاب القرآني قراءة تحليلية في فكر محمد عابد الجابري من خلال كتابه مدخل إلى قراءة القرآن، فهناك سبب ذاتي، وآخر موضوعي، أما السبب الذاتي، فيتمثل فيما نجده من ميل ذاتي للبحث في الفكر العربي وبالخصوص مسألة تأويل النص القرآني في ظل التطورات الحاصلة والتي شملت العديد من المجالات، بالإضافة إلى معرفة مدى تأثير الفكر الغربي (آليات القراءة) على الفكر العربي مما سوف يسمح لنا بتحديد هوية هذا الفكر.

أما السبب الموضوعي فيعود إلى محمد عابد الجابري نفسه، من خلال ما يثار من نقاش وجدل حول مسألة قراءته للنص القرآني بين من يعتبره مجرد مستهلك للفكر الغربي (الأطروحات الاستشراقية) وبين من ينظر إلى فكره على أنه فكر عقلاني تنويري بل ويراهن على مدى إمكانية تحقيق النهضة لتشمل المستوى الديني والعلمي....الخ.

خطة البحث:

لقد وضعنا خطة تغطي جوانب إشكاليتنا الأساسية، وتستجيب لمسعانا المنهجي الذي يقوم على التحليل النقدي، وتتألف هذه الخطة من الخطوات التالية: مقدمة بالإضافة إلى مدخل تمهيدي خاص بالشبكة المفاهيمية، حيث عمدنا إلى ضبط المفاهيم الأساسية وخاصة مفهوم التأويل، النص، والخطاب، بالإضافة إلى أربعة فصول، كل فصل يحتوي على ثلاثة مباحث وهي كالتالي:

ـ الفصل الأول: بعنوان جينالوجيا التأويل والنص والخطاب ومن خلاله سوف نقوم بإلقاء نظرة على التطور الكرونولوجي للمفاهيم الثلاثة السابقة الذكر، التأويل والنص والخطاب بداية منذ الإنسان الأول مرورا بجميع العصور وصولا إلى الفترة المعاصرة بحيث أننا

سوف نتناول في المبحث الأول جينالوجيا مفهوم التأويل. أما المبحث الثاني فنتناول فيه جينالوجيا مفهوم النص، والمبحث الثالث نتناول فيه جينالوجيا مفهوم الخطاب.

- **الفصل الثاني:** تحت عنوان الإطار العام لمشروع محمد عابد الجابري الفكري، المبحث الأول بعنوان: الروافد الفكرية لمحمد عابد الجابري ومن خلاله نتعرف على أهم المرجعيات التي تأسس وفقا لها فكر محمد عابد الجابري النقدي كغيره من المشتغلين في الحقل الفلسفي، وبخصوص المبحث الثاني: فبعنوان المسار الفكري لمحمد عابد الجابري ومن خلاله ركزنا على السيرة الفكرية لمحمد عابد الجابري وذلك بالعودة إلى مشروعه الفكري الذي كان مشروعا توسطيا بين اتجاهين، الأول يدعو إلى قبول التراث جملة في حين الاتجاه الثاني يقف موقف الرفض الكامل للتراث، وهذا ما يستدعي إقبالنا على تراث غيرنا. أما المبحث الثالث فكان تحت عنوان: محمد عابد الجابري وإشكالية التراث، ومن خلاله تطرقنا إلى موقف محمد عابد الجابري من التراث وكيفية تعامله معه؛ بحيث يرى بأن نهضة الأمة العربية التي نأملها لا يمكن أن تحقق إلا من خلال الانتظام في التراث، وأكد بأنه دون التعامل النقدي مع التراث لن نتمكن من ممارسة العقلانية بمعناها الواسع على مستوى فكرنا المعاصر واعتمد جملة من الآليات خلال قراءته للتراث والتي سوف نتطرق لها بالتفصيل لاحقا.

- **الفصل الثالث:** تحت عنوان مقاربة العصور الكلاسيكية للنص الديني والذي هو مقسم إلى ثلاث مباحث الأول بعنوان: الطبري وقراءة النص الديني، وقمنا باختياره لأنه يعد من أهم المراجع على مستوى التفسير بالموروث كما أن محمد عابد الجابري استند عليه أيضا فيما يتعلق بمسألة قراءته للنص القرآني حيث ركزنا على دراسة طريقته التفسيرية للخروج بأهم الخصائص التي تميّزها عن غيرها من القراءات الأخرى معتمدين في ذلك على نماذج تطبيقية، أما فيما يخص المبحث الثاني فبعنوان: الزمخشري وآليات تأويل النص الديني وقمنا باختياره لأنه يعد من أهم المراجع على مستوى التفسير اللغوي كما أن محمد عابد الجابري أكّد أنه من بين التفاسير التي استند عليها فيما يتعلق بعمليته التفسيرية وركزنا في هذا المبحث على المنهجية المستخدمة وهي التأويل الدلالي الذي يركز على علمي البيان والمعاني اللّذين يسمحان له بالتعمق على مستوى العملية التفسيرية كما أنه ركز على الثروة البلاغية للقرآن الكريم، واستندنا أيضا إلى بعض النماذج التطبيقية للقراءة التي قدمها

الزمخشري والتي لاحظنا من خلالها تركيزه على الطابع العقلي وهذا نفس المنحى الذي سلكه المعتزلة. أما المبحث الثالث فبعنوان: الطبري والزمخشري قراءة نقدية ومن خلاله ركزنا على أهم الانتقادات الموجهة إلى كل من القراءتين التفسيريتين والتي ساهمت في كشف أهم المزالق التي وقع فيها كل من الطبري والزمخشري والتي تسمح لمن بعدهما من الدارسين المهتمين بهذا الموضوع تجنبها.

- **الفصل الرابع:** بعنوان قراءة محمد عابد الجابري للنص القرآني وهو الآخر مقسم إلى ثلاث مباحث الأول بعنوان: آليات الفهم الواضح للنص الديني عند محمد عابد الجابري وعلاقتها بمسألة التعريف بالقرآن وضمن هذا المبحث تعرفنا على أهم آليات الفهم التي استخدمها محمد عابد الجابري ضمن كتابه الخاص بتفسير القرآن الكريم ومن بينها مبدأ القطيعة مع لوائح الترتيب المعتمدة، وتقسيم السور إلى مكي ومدني وهذا ما يساهم في معرفة الكيفية التي تفاعل بها المسلمون الأوائل مع القرآن الكريم رغم بعد الفترة الزمنية، كما استخدم أيضا مبدأ آخر وهو جعل السور بين وحدة الجمع وتجزيئية الفهم، حيث أن هذا المبدأ قدم فهما للقرآن الكريم مستندا لما يعرف بالتساوق التاريخي والسيرة النبوية ولتوضيح هذا الأمر قمنا بالاستناد إلى مثال، إضافة إلى هذا فإنه استخدم أيضا علامات الإفهام ووضوح التفسير وهي من بين أهم التقنيات التي تشكّل حسبه جزءا ضروريا لتحقيق الوضوح في محاولته التفسيرية، أما المبحث الثاني فبعنوان، محددات وتجليات الآليات التفسيرية للنص القرآني عند محمد عابد الجابري وتطرقنا في هذا المبحث إلى الفهم العقلي والتاريخي للقرآن عند محمد عابد الجابري. كما أنه دعى أيضا لإعادة النظر في المبادئ والقوانين المستخرجة من هذه النصوص التراثية وحتى النص القرآني، وهذا من أجل إيجاد التواصل بين النص الديني في فترة النزول وبين الزمن الحاضر مما يجعله يتكيّف مع الإنسان المعاصر، كما تناولنا عنصر آخر وهو تموضع النص القرآني بين التطور والصيرورة بحيث قسم السور آخذا بعين الاعتبار التسلسل الزمني. أما فيما يخص المبحث الثالث فكان بعنوان: رؤية نقدية لآليات القراءة عند محمد عابد الجابري وذلك كون القراءة التفسيرية للقرآن أفرزت ردود أفعال متباينة بين الإيجابية والمنتقدة ومن الإيجابيات أن قراءته سعت إلى إعادة البريق إلى التفكير العقلاني على مستوى الفكر العربي، كما أنه استطاع دراسة تاريخ فكرنا العربي على المستوى المنهجي.....الخ، أما فيما يخص ردود

الأفعال الناقدة لقراءته فمن بينها: محدودية الطرح في ظل التغيرات الراهنة، كما أنه لم يتمكن من التخلص من الحس الأيديولوجي الذي منعه حسب الدارسين من ممارسة النقد الحيادي، كما يرى طه عبد الرحمن أن الآليات التي توسل بها محمد عابد الجابري لقراءة النص القرآني تتعارض مع المبادئ التراثية ولا تشكل نسق متماسك، لنختم في الأخير عملنا بخاتمة كانت عبارة عن خلاصة عامة واستنتاجات خرجنا بها بعد الدراسة التي قمنا بها كما أنها بمثابة إجابات عن العديد من الأسئلة التي رافقتنا خلال عملية الدراسة التي كنا بصدد إنجازها.

ـ المناهج المتبعة:

ومن أجل تحقيق خطاطة البحث التي قمنا بتقديمها سابقا فإننا استندنا إلى بعض المناهج التي تساهم في إنجاح دراستنا المقدمة أهمها المنهج التاريخي الذي تم استخدامه فيما يتعلق بجينالوجيا المفاهيم الأساسية التي ترتبط بموضوع بحثنا كالتأويل، بالإضافة إلى المنهج التحليلي والذي من خلاله قمنا بتحليل أهم الأفكار التي قدمها محمد عابد الجابري فيما يتعلق بمسألة قراءته للنص القرآني. كما استعنا أيضا بالمنهج النقدي وذلك من أجل تبيان أهم التداعيات التي أفرزتها قراءة محمد عابد الجابري للنص القرآني، وبناء على هذا نكون استخدمنا المناهج التالية: التاريخي، التحليلي ،النقدي.

الدراسات السابقة للموضوع:

إن موضوع دراستنا من بين مساعيه تقديم قراءة معاصرة للنص القرآني تتلاءم مع المعطيات المعاصرة. وبهذا فإننا سوف نستفيد من الدراسات التي سبقتنا فيما يتعلق بهذا الموضوع ومن بينها: الدراسة التي قدمتها جوادي أمة الله والتي كانت إشكاليتها تدور حول مناهج الفهم وبالخصوص المنهج الذي اعتمده محمد عابد الجابري في فهم النص القرآني، ومن النتائج التي تم التوصل إليها من خلال هذه الدراسة: أن محمد عابد الجابري حاول الانطلاق من مناهج معاصرة لتقريب النص القرآني من مدركاتنا في العصر الراهن فاتبع المنهج التاريخي في فهم وتفسير السور وتتبع مراحل النزول، كما أنه آثر لا شعوريا السقوط في شبكة القراءات القديمة ولم يضف شيئا، وغيب أيضا في تفسيره المنهج الذي اعتمده ونقصد به الرؤية التي أشار إليها في بداية تفسيره وبخصوص سنة النشر فكان ذلك عام2011 عن طريق الدار التونسية للنشر. إضافة إلى الدراسة التي قدمها المخلبي علي

والتي هي بعنوان "في نقد الفكر العربي التحليل والتأويل قراءة في مشروع محمد عابد الجابري". والتي كانت إشكاليتها تدور حول مسألة النهضة العربية في ظل الواقع الراهن، ومن جملة الاستنتاجات التي قدمها صاحب هذه الدراسة ما يلي: مر محمد عابد الجابري بفضاءين فضاء التحليل وفضاء التأويل والثاني كان حتميا كونه كان يحاول الخروج من الخطاب المقروء إلى آخر يبني الحاضر والمستقبل، بالاضافة إلى أنه من خلال هذه الدراسة تم التركيز على النص والهامش كون الاهتمام بالهامش اهتمام بالآخر، وتم إصدار هذه الدراسة عام 2010 عن طريق منشورات كارم الشريف تونس. كما استندنا أيضا إلى أطروحة دكتوراه من جامعة وهران والتي هي من إعداد حمادي الهواري وهي بعنوان: "النص القرآني وآليات الفهم المباشر". وتحدثت هذه الأطروحة عن أهم آليات الفهم التي استخدمها كل من نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري فيما يتعلق بمسألة فهم النص القرآني وتمت مناقشة هذه الأطروحة في جامعة وهران سنة 2013. ومن بين أهم النتائج التي تم الوصول إليها أن آليات الفهم المعاصرة المقترحة لقراءة النص القرآني يشترط أن تراعي خصوصية الموضوع. كما نجد أيضا المفكر الجزائري مالك بن نبي هو الآخر تطرق إلى مسألة فهم القرآن الكريم وتفسيره وفق روح العصر وذلك من خلال كتابه "الظاهرة القرآنية" وكانت إشكاليته تدور حول كيفية توفيق الشباب المسلم المتعلم في هذا العصر وما يقاسيه في إدراك إعجاز القرآن إدراكا يرضاه ويطمئن إليه وانطلاقا من هذا تظهر لنا المحنة التي عانى منها مالك بن نبي ويعانيها كل مسلمي هذا القرن ومن بين أهم النتائج المتوصل إليها أنه يجب فهم هذا الذي يحدد لنا طريقنا ومنهجنا في كل دراسة صحيحة، كما يؤكد أنه من الضروري للمتكلم في مسألة الإعجاز أن يتبين حقيقتين وهما: أولا أن إعجاز القرآن هو دليل على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. ثانيا القرآن المعجز هو البرهان القاطع على صحة النبوة، أما صحة النبوة ليست برهانا على إعجاز القرآن. والخلط بين الحقيقتين أدى إلى الخلط الشديد في الدراسات القديمة والحديثة وتأخير علم البلاغة في الوصول إلى غايته. بالاضافة إلى أن أساس مشكلة إعجاز القرآن هو تفسير القرآن على المنهج القديم للسلف حسب مالك بن نبي. ولقد صدر هذا الكتاب عام1987 وتمت اعادة إصداره سنة 2000 من طرف المطبعة العلمية بدمشق.

صعوبات البحث:

ومن جملة الصعوبات التي واجهتنا شساعة الموضوع وصعوبة الإحاطة به لاختلاف المواقف والآراء وتعدد الاتجاهات، بحيث نجد من الصعوبة بما كان الإطلاع على كل ما تم تأليفه فيما يخص "علوم القرآن"، كما أن طبيعة الموضوع تستدعي من الباحث أن يكون واسع الإطلاع على ما يحيط بالظاهرة القرآنية منذ فترة النزول إلى غاية الفترة المعاصرة.

مستجدات وأفاق البحث:

كنا نسعى من خلال بحثنا هذا إلى تقديم دراسة تحيط بجوانب القراءة التفسيرية التي قدمها محمد عابد الجابري للنص القرآني قصد فهمها واستيعابها بشكل دقيق مما يسمح لنا بتقديم نقد بناء وواع يساهم في الدفع باستمرارية القراءة المعاصرة للنص القرآني في ظل الرهانات الجديدة.

مدخل تمهيدي لشبكة المفاهيم

المدخل:

تعددت نظرة التصور البشري للمعرفة، إما على المستوى النظري وذلك من خلال الاتجاهات والنظريات المتنوعة بتنوع المكونات الثقافية للباحثين، وهذا ما أدى إلى بلورت تصورات تكاد تصل إلى حد التناقض فيما بينها. ووفقا لهذا تشكل فكر إنساني يعبر عن هذه الاختلافات الموجودة على مستوى المفاهيم، أو الأفكار، أو حتى المعتقدات. والواقع أن هذه المفاهيم: التأويل، والنص، والخطاب شأنها شأن المفاهيم الأخرى لا يمكن التفكير فيها خارج خصائص وقواعد التكوين إما التاريخية أو الأنتروبولوجية. إلا أن ما يلفت الانتباه هو أن هذه المفاهيم كان لها شيوع في فترات معينة ليتم استعمالها والاشتغال بها ضمن المجالات الفكرية أو الثقافية. وبهذا كان لزاما التركيز وبحسب ما تتطلبه طبيعة الموضوع على جينالوجيا هذه المفاهيم الثلاثة: التأويل، والنص، والخطاب. كما أن التقليد الأكاديمي يستدعي منا ضبط المفهوم من خلال تحديد تعريفه اللغوي والاصطلاحي والإجرائي (أي ما نفهمه نحن كباحثين من المفهوم).

1- ضبط المفاهيم:

أ- مفهوم التأويل:

التـأويل"Herméneutique مشتـق من الـكلمة اليونانية Herméneutike التأويل وتعني رسول الآلهة إلى البشر"[1]. وبهـذا المعنى هو عبارة عن وسيط يفـك المبهم ويشرح ويفسر المرمز، ولقد كان التأويل قديما يقتصر على تأويل النصوص الدينية ليتسع ويشمل الـفعل الإنساني. وبهذا فإن مفهوم التأويل لم يعد ينحصر في مجرد فهم وشرح الأمور المبهمة في النصوص الدينية بل تعداها إلى فهم الإنتاج البشري رغم اختلاف المجتمعات.

لغويا: "أول من الأول وتعني الرجوع، آل الشيء يـؤول رجع وأول إليه الشيء أرجعه وأول الكلام دبره وقدره ويفسره قوله عز وجل (ولما يأتيهم تأويله) أي لم يكن معهـم علم تأويله"[2]. نلاحظ بأن التأويل في هذا المقام يقصد به إرجاع الفهم إلى أصوله الأولى مما يساهم في توضيح كل ما هو غامض.

[1] -Dawzat –Albert ,Larousse et y magique et historique, dictionnaire française,édition française, 1971, p370.

[2]- ابن منظور، لسان العرب المحيط، ج2، دار الصادر، لبنان، ط1، دس، ص187.

أما فلسفيا: (ففي الفلسفة الوجودية، فالتأويل ترجمة للمفردة اللاتينية (Gesshichtlich) ويرى هايدغر بأن التأويل ليس سوى جزء من الفهم للذات وللوجود ولا يتم إلا إذا وضع المؤول نفسه في الإطار الدلالي أي وضع حدودا للتأويل)[1]. من خلال هذا يظهر أن التأويل حسب هايدغر يجب أن يكون محدودا بمعنى لا يتعدى النطاق الذي يشمله وهو يتعلق بعملية فهم ذواتنا بالاضافة إلى كل الموجودات الأخرى الموجودة ضمن هذا الوجود.

أما ليبنز فالتأويل "هو مرادف للاستقراء وهو البحث عن علل الأشياء للإرتقاء منها إلى العلة الأولى وهي الله... والغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء"[3]. وبهذا فإن مايسميه الفيلسوف استقراء يسميه اللاهوتي تأويلا ، لكن الهدف واحد وهو التعرف على المعنى الباطني للأشياء.

ب- مفهوم النص:

النص "Texte مشتق من الكلمة اللاتينية Tex tus ويعني نسيج من خلاله تتسلسل كتابة النص"[2]. من الواضح أن أي نص هو عبارة عن نسيج تتدرج ضمنه الأفكار.

لغة: (نص الحديث ينصه نصا رفعه، وكل ما أظهر فقد نص، ويقال نص المتاع نصا، جعل بعضه على بعض، ونص الدابة ينصها نصا رفعها في السير)[3]. المقصود بالنص هو إظهار النسيج الفكري للنص حتى نتمكن من الاستيعاب.

فلسفيا: يعرفه بول ديكور (بأنه كل خطاب تثبته الكتابة، تبعا لهذا التعريف، يكون التثبيت بالكتابة مؤسسا للنص في نفسه، النص في اللغة إذا هو بالنسبة للغة في نفس موقع إنجاز الكلام والكتابة مؤسسة تالية للكلام)[4]. يتحدد وجود النص بعد أن يتم تثبيته بالكتابة

ج- مفهوم الخطاب(Discours):

[1]- لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، تر: خليل أحمد خليل، دار عويدات، لبنان، ط2،2001، ص1102 .

3 - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب البناني، بيروت، دط، 1982، ص234.

4- Philipe Anile ; Dictionnaire du français ;édition française, 1987, p1101.

5- ابن منظور، لسان العرب، ج4، مرجع سابق، ص3930.

6- ريكور بول، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة، حسان بورقبة، المركز الثقافي الفرنسي، مصر، ط1، 2001، ص106.

جاء في معجم لاروس أن الخطاب هو (دراسة لمنتوجات لغوية تضع في الحسبان المنتج والظروف، أو الشروط التاريخية، والاجتماعية)[1]. وبهذا فإن الخطاب يمثله كل إنتاج فكري مع ضرورة مراعاة الظروف التي أنتج فيها سواء كانت تاريخية أو اجتماعية.

لغة: (خطب يعني الشأن والأمر سواء كان ذلك صغيرا أم عظيما، خطب الخطب الشأن أو الأمر، صغر أو عظم، وقيل هو سبب الأمر، يقال ما خطبك ؟ أي ما أمرك ؟ وتقول هذا خطب جليل، وخطب يسير)[2]. المقصود بالخطاب هو ما يمثله الأمر مهما كان بسيط أو علا شأنه.

فلسفيا: (عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة بنحو خاص. أو هو تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة عمليات أو عبارات متسلسلة)[3]. أما من الناحية الفلسفية فهو عملية معقدة لها نظام خاص يتحكم فيها وهذا ما يساهم في تطوير الفكر.

د ـ مفهوم العقل:"Raison مشتقة من الكلمة اليونانية **Ratio** وتعني الملكة فقط**"**[4]. وهو بهذا يتعلق بالظن والاعتقاد والفكر.

لغة:

"هو الحجر والنهي ضد الحمق ويقال عقلت البعير إذ جمعت قوائمه والعاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها**"**[5]. المقصود هنا هو القدرة على التحكم في النفس وردها عن شهواتها.

فلسفيا:

"هو ملكة الفهم وملكة إدراك العلاقات الذهنية**"**[6]**.** وهو بهذا ملكة تستخدم قصد استيعاب وادراك العلاقات على مستوى الذهن.

ه ـ مفهوم الدين:

[1] - La rousse Encyclopédiques – dictionnaire du français , paris, p 476.

[2]- ابن منظور، لسان العرب المحيط، ج2، مرجع سابق، ص1194.

[3]- لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص287.

[4] La rousse Encyclopédiques – dictionnaire du français , paris, p852.

[5] ـ ابن منظور، لسان العرب المحيط،ج10، مرجع سابق، ص323.

[6] ـ جوليا دريه، قاموس الفلسفة، تر: فرانسوا أيوب، إيلي نجم، ميشال أبي فاضل، دار لاروس، باريس، ط1، 1992، 324.

الدين" Roligion مشتق من الكلمة اللاتينية Roligio والتي تعني عند القدماء وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير"[1]. الدين بهذا المعنى يوجه أصحاب العقول إلى طريق الصواب وهو الخير.

لغة: "من الديان وهو في صفة الله عز وجل، ويعني الحساب ومنه قوله تعالى: (مالك يوم الدين) وقيل معناه مالك يوم الجزاء"[2]. والمقصود هنا أن الديان هو احدى صفات الله ويعني يوم الحساب.

أما فلسفيا: " فهو مجموعة معتقدات، وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة لسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء"[3]. وبهذا الدين يشمل الجانب الوجداني كما أن للعقل مجال فيه.

[1] ـ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص572.
[2] ـ ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص1469.
[3] ـ جماعي، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، دط، 1983، ص63.

الفصل الأول

جينالوجيا التأويل والنص والخطاب

المبحث الأول

جينالوجيا مفهوم التأويل

1- جينالوجيا مفهوم التأويل: سعى الإنسان منذ بداياته الأولى إلى وضع رموز ورسومات بسيطة سايرت حياته البسيطة، بحيث حاول أن يجعل ما يظهر لحواسه في شكل رسومات ونقوش في المغارات، والكهوف تسعى لفهم وتفسير الظواهر الطبيعية اعتمادا على الملاحظة البسيطة والمباشرة، مما ساعده خلال فترة العصور التي تلي المرحلة البدائية على تطوير آليات الفهم والتأويل.

1- بدايات التأويل لدى الإنسان الأول:

أ- واقعية التأويل الأول : يظهر التأويل لدى الإنسان الأول في شكل بسيط، وواقعي نسبة إلى استخدام أفكار بسيطة مستمدة من الطبيعة وبالاعتماد على الملاحظة لتترجم في شكل رسومات، وهي عبارة عن تأويلات بسيطة تعبر عن حياة هذا الإنسان البدائي. ومن الملاحظ أنه اقتصر في مجال التأويل على الرسم الترميزي والذي يدل على حقيقة وجود وعي سطحي وفي نطاق عقليته البسيطة، كما أن دافعه إما المنفعة أو الاعتقادات الخرافية والسحرية، لتنعكس على نشاطاته السلوكية وتترجم في شكل "رسومه عما يصطاده كما يظهر له أثناء الصيد، ثم لجأ إلى فكرة التعديل والتبديل لإعطاء أعماله الإبداعية قوة تعبيرية"[1]. إلا أنه بعد أن عرف إنسان هذه المرحلة الزراعة نحى التأويل منحى آخر؛ بحيث أصبح يجسد أفكاره مثلا كصناعته للتماثيل والمساكن من الطوب وكل هذا مستمد من محاكاة الطبيعة.

2- بدايات التأويل لدى الحضارات الشرقية:

أ- التأويل لدى إنسان بلاد الرافدين:

1- المعتقد الديني والتأويل:

كان التأويل لديهم وسيلة لخدمة الدين وتشريعاته، بالاضافة إلى أن الحياة الاجتماعية والتاريخية لشعبهم تعكس وجود التأويل، ويظهر ذلك بجلاء من خلال استعماله في أساطيرهم كالسومرية، والبابلية، والكنعانية وهذه الأساطير هي عبارة عن رموز وضعها إنسان هذه الفترة وهي تحمل جميع تصوراته وأفكاره، واستطاع ربط هذه التصورات

1 ـ سعيد عبد العزيز، المدخل إلى الإبداع، دار الثقافة، الأردن، ط1، 2006، ص11.

بالآلهة سواء على مستوى المأكل، أو الملبس، أو العمل وبالتالي أفكار إنسان بلاد الرافدين كانت أنضج من فكر المرحلة البدائية كونه استطاع بناء نسق فكري جسدته أساطيرهم، بحيث أنه يتناسب مع حياتهم المعاشة وبهذا"...ترتكز المسلمة الأسطورية على الدور الاستثنائي والمميز للآلهة في عملية التكوين هذه التي تفسر أن الإنسان أعجز من أن يكون مصدر للتكوين بل أن معظم ما يقوم به الإنسان ويمارسه في حياته، ما هو إلا تقليد أولي قام به للآلهة"[1].

أ- التأويل لدى المصريين القدامى :

1- التأويل وتطبيقاته العملية:

لقد حضر التأويل وعلى عدة مستويات فيما يتعلق بالحضارة الفرعونية فالأهرامات، والتماثيل والقصور والمعابد كلها نتيجة تأويل معتقدهم الديني فهم يرون بأن النفس البشرية خالدة وليتم التواصل معها بنو المعابد والأهرامات. وبالرغم من الإنتاجات التي أبدعها المصريون إلا أن هذه الإبداعات كانت مسخرة لخدمة الظاهرة الدينية، مما يؤكد أن التأويل كان يعتبر لديهم مجرد وسيلة لخدمة معتقدهم الديني ولم يرقى إلى مرحلة اعتباره علم قائم بذاته ومنفصل عن المعتقدات الساذجة. ويتجسد ذلك بوضوح من خلال أساطيرهم، والتي من بين أهمها ما يتعلق بالخلق وكمثال على ذلك "يظهر الخالق الأزلي أتون على جزيرة مائية ليخلق ذكر تكفل بالأرض يسمى جب، وأنثى نون تكفلت بالسماء ليفصل شو بينهما ليتولد أربعة : ذكرين أوزيوس تكفل بالفيضان والنمو، وسمت تكفل بالأمطار وكانت أنثيان زوجة الأول وتفتيس زوجة الثاني"[2].

3- التأويل لدى الإغريق:

أ- التأويل بين الاتجاه العقلي والأسطورة:

يمكن إلتماس جذور التأويل لدى الفكر اليوناني من خلال الاتجاه العقلي الذي نحّوه في بناء نصوص أساطيرهم، وقصائدهم الهوزيودية والهوميروسية، وكلمة هرمينوطيقا مشتقة من اليونانية "وهي بمعنى يفسر وتتعلق بالإله هرمس رسول الآلهة....الذي يحكم وظيفته

[1]- الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، سورية، ط1، 1999، ص18.
[2]- النشار مصطفى، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية، مصر، ط1، 2004، ص 26، 27.

كان hermeneuein ينقل لغة الآلهة، ويفهم ما يجول بخاطر الآلهة ليترجمه إلى أهل الفناء"[1]. وبهذا فإن معنى الهرمينوطيقا عند اليونان تحدد بأنه يعني كشف الشيء الخفي والمستور. ومن بين أقدم هذه النصوص نصوص النحلة الأورفية ومن بين جملة ما تحويه نصوصهم مايلي: "فالخمر عند الأورفيين هو مجرد رمز، كما أنه أصبح رمزا أيضا بالنسبة للعقيدة المسيحية فيما بعد، والسّكر الذي كان الأورفيين ينشدونه هو حالة الوجد، أي حالة الاتحاد مع الله"[2]. من الملاحظ أن حقائق هذه النحلة معطاة على شكل رموز لا تجسدها الظواهر الحسية في نظر الإنسان الأورفي، وبالتالي هذا دليل على وجود بدايات لما يعرف بالتأويل الرمزي. كما أن التأويل كان حاضرا عند أفلاطون هو الآخر ويتجسد ذلك من خلال محاورة أيون "نجد ذلك الشاب المؤول يتلو أشعار هوميروس، ويقوم من خلال تجويده والتلاعب بطبقات صوته بتأويل الشاعر الكبير وتفسير دقائق معانيه، ويوصل للمستمعين أكثر مما يدركه أو يفهمه، وأيون بذلك يصبح شأنه شأن هرمس"[3]. وأسطورة الكهف توضح بجلاء كيف أن أفلاطون استخدم التأويل الرمزي في بناء نسقه المعرفي ليوضح لنا عالم المثل الذي كان ينشده من خلال هذه الأسطورة. وتطرق أرسطو هو الآخر إلى التأويل حيث يرى بأنه ينبغي علينا ألا نخلط بينه وبين المنطق، وبناء على هذا الأمر يقسم عمليات الفكر إلى ثلاث مراتب إحداها التأويل وهو أسبق من التحليل المنطقي، ورؤيتنا للعمل نفسه هي التأويل لديه إلا أن تحليل العمل ليس تأويلا وهذا الأمر يتضح من خلال رسالته عن التأويل المعنونة ب " Perihermeneia ". وانطلاقا مما سبق فإن أصول الهيرمينوطيقا ترد إلى هذه الفترة بالذات وإلى المجهودات التي بذلها الأثينيون، ليمتد اهتمام المفكرين اليونان فيما بعد إلى الدراسات التأويلية ويحاولوا عقلنتها وإعطائها القيمة الفلسفية التي تليق بها. وبدت تجليات الأمر من خلال المدراس اللاحقة كالفيثاغورية، والرواقية التي استخدمته في تأويل عدة قضايا مرتبطة بعقيدتهم ومن بينها اعتبارهم أن العدد هو مبدأ جميع الكائنات وجوهر الوجود وبإمكان الأشياء أن تزول لكنه لا يزول، وجميع الكائنات تتفرع انطلاقا من هذا العدد الذي يعتبر مبدأ لها وهو النقطة التي تتفرع

[1]- مصطفى عادل، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 2003، ص17.
[2]- عبد المهيمن احمد، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء، مصر، ط1، 2001، ص 56.
[3]- مصطفى عادل، مدخل إلى الهيرمينوطقا، مرجع سابق، ص 24.

انطلاقا منها. واستطاعت الرواقية أن تتوسع في استعمالها للتأويل الرمزي وبالخصوص فيما يتعلق بتفسير الأساطير وعقيدة الآلهة حيث "اعتبروا الآلهة رموزا إلى وقائع طبيعية مثل هستيار التي هي عندهم رمز لإله الموقد أويوسيدون الذي هو عندهم رمز لإله البحر"[1]. وبهذا يكون التأويل لدى اليونان سعى إلى تحدي مبادئ النقد والتأويل، وبالأخص تأويل النصوص القديمة وهو بهذا يسعى إلى القول بوجوب التحليل النقدي والتأويلي.

4- التأويل في فترة القرون الوسطى:

أ- التأويل عند اليهود والمسيحيين:

النص المقدس والتأويل: من الواضح بأن هناك تباين بين الهيرمينوطيقا والمفهوم الآخر وهو تفسير النصوص المقدسة وبالأخص في فترة القرون الوسطى، لذا تم وضع جملة من القواعد لشرح وتفسير هذه النصوص بغية رفع اللبس والغموض عنها. وفي هذا الصدد يقول غروندين Grondin "لا يمكن الحديث عن نظرية هرمينوطيقية، أو هرمينوطيقا عند الرواقيين في حين أن تباشير ميلاد نظرية تأويلية توجد مع كاتب ينتمي إلى التراث اليهودي هو فيلون الاسكندري Philon d'alexandrie (13 قبل ميلاد المسيح – 54م) الذي يعد المفكر المؤسس للمجاز...أي التأويل المجازي"[2]. وبهذا فإن فيلون من بين المفكرين اليهود الأوائل المتأثرين بالأفلاطونية، والرواقية والمتمسك بأفكاره الدينية؛ حيث أنه استخدم التأويل من أجل إزالة التعارض الموجود ضمن نصوص التوراة وذلك بإعطاء رموز تعبر عن هذا بناءا على أسلوب فلسفي حجاجي. ومن بين الأفكار التي قام باستخدامها لإزالة هذا الغموض والتعارض فكرة الوسائط وأولها اللوغوس، لتليه الحكمة، وآدم، والملائكة، وفي الأخير قوة الخير. كما أن التأويل مع فيلون الاسكندري فتح الباب أمام لا نهائية التأويل، بالإضافة إلى أن الممارسة التأويلية كانت خلال هذه الفترة تقتصر على رجال الدين يمتلكون القدرة على تفكيك نسيج هذه النصوص، وبهذا قامت بتكريس سلطة الوصاية على العملية التأويلية. كما أن اليهود وجدوا ضالتهم في الثقافة اليونانية وذلك بفضل آلية التأويل التي استمدوها من ثقافة اليونان ومن خلالها استطاعوا إحداث توفيق بين الديانة اليهودية

[1]- عبد المهيمن أحمد، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، مرجع سابق، ص58.
[2]- بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 162.

والفلسفة اليونانية، ليتحول فيما بعد تركيز التأويل اليهودي على فكرة أساسية تتمثل علاقة النفس بالإله في قربها أو بعدها منه.

المسيحية: أما فيما يتعلق بالفكر المسيحي فلقد انبثق مفهوم جديد يتعلق بالممارسة التأويلية ويستجيب للتطورات المرتبطة بالعملية التأويلية التي تجاوزت الفهم الأحادي (الحرفي) وتسعى لإيجاد إستراتيجية جديدة تربطها بتفسير النص المقدس، واستجابة لهذا المطلب ظهر التفسير التصنيفي أو النموذجي الذي قدمه القديس بولس Saint poul's (كان يهودي روماني الجنسية توفي حوالي سنة 64) الذي مارس هذا النوع من التأويل. كما نجد أيضا القديس أوريجان Origine وجد طريقة لممارسته وتكمن في إعادة كتابة النص المقدس ثلاث مرات حتى نتمكن من بلوغ الحقيقة ولذلك "ينبغي على الشارح لهذا النص المقدس نفسه أن يعيد كتابة معنى النص ثلاث مرات في روحه: البدني أو التاريخي أول الأمر، ليليه المعنى الجسدي ويسميه أيضا الحرفي والمعنى النفسي، وأخيرا المعنى الروحاني الرمزي الصوفي"[1]. ويقدم أوريجان تعاريف لهذه المعاني والبداية مع الجسدي الذي قدم له العديد من التسميات، والذي تتمثل وظيفته في توجيه الناس العاديين حتى يتمكنوا من الارتقاء بأرواحهم. أما فيما يتعلق بالمعنى النفسي فهو من اختصاص من بلغ مرتبة العارفين. أما المعنى الروحاني فهو يظهّر مالا نقدر على تصوره من الأسرار المتعلقة بالوحي والتي تختفي وراء المعنى الحرفي. وتم ترتيب هذه المراحل الثلاثة وفق تدرج يخدم تطور المعرفة ولكي يتمكن المسيحيون من اكتساب القدرة على فهم ديانتهم؛ إلا أن الفهم بقي محصور ويقتصر على فئة خاصة باعتبارهم بلغوا مرتبة تتيح لهم حق تفسير النص، وانطلاقا من هذا أصبح ليس بمقدور القارئ المسيحي تأويل هذا النص المقدس وبالخصوص دونما استعمال القواعد التي قامت الكنسية بوضعها. ولذا سعى أوريجان إلى اختبار مدى صحة الفرضية القائلة ب "ثنائية معنى النص" والتي تنص بأن هناك " معنى حرفي مكرر لمعنى مسيحي خالص، سمح له بإشاعة البعد التصنيفي، وسعى من خلاله إلى الكشف عن كل شيء كامن في العهد القديم"[2]. ومن خلال هذا يتضح أن أوريجان استطاع ممارسة التأويل التصنيفي في بعده المجازي وطبقه على الإنجيل، وجعله يرقى إلى مستوى

[1]- بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، مرجع سابق، ص 165.
[2]- المرجع نفسه، ص166.

التنبؤ عن ما هو ضمن حدود المستقبل والمقصود بالضبط هو فكرة عودة المخلص الذي يتمثل في شخص المسيح. وبهذا تكون الهرمينوطيقا في العصر الوسيط استفادت من ابتكارات أوريجان فيما يتعلق بالمعاني الثلاثة التي تم ذكرها سابقا ويقر هذا الأمر ما تم تلخيصه في نهاية العصر الوسيط من قبل أوغسطين الدوداسي الذي يقول: "المعنى الحرفي أو الظاهر يلقن ما حدث، والمعنى المجازي ما يجب أن تعتقد والمعنى الأخلاقي ما ينبغي أن تفعل، والمعنى الباطني نحو ما يمكن أن تميل"[1]. من الواضح أن الفكر الديني اليهودي والمسيحي في فترة العصور الوسطى ساهم في دفع الدراسة التأويلية إلى الأمام فيما يتعلق بالنص وآليات قراءته، وبالأخص في إطار تأويل الكتاب المقدس لتكون من بين الخطوات التي ساهمت في ارتقاء مراتب التأويلية إلى درجة الانفتاح لتشمل بذلك الجانب الفكري التنظيري وحتى المستوى الميداني التطبيقي.

ب- التأويل عند المسلمين:

1- النص القرآني والدراسات التأويلية: نجد بأنه ضمن كل ثقافة إنسانية هناك جهد مدفوع نحو التاريخ وهذا الجهد يكسبنا وعي تاريخي في إطار كينونة مضافة إلى النص، وإذا ما تم إحداث تزاوج بين الرمز والتاريخ داخل ثقافتنا الإسلامية، والتي يتأسس الرمز فيها داخل اللغة ذاتها ومن خلال التكاثف مع الحمولة المجازية للنص الديني الأساس وهو القرآن وانطلاقا من هذا "يعلن النص القرآني نصا حيا لأن الفهم المتعلق به لم يكتمل بل إنه يعيد نقد الأفهام السابقة عليه، وهو ما يجعله في كل مرة منتجا لنص أو نصوص مركزية والاشتغال على رمزية النص بالتأويل لا يتأتي إلا عندما تستبق اللغة نفسها أي حينما تعطى كقوة محايثة لفعل الفهم نفسه"[2]. وانطلاقا من هذا نجد أن النص القرآني وغيره من النصوص التأسيسية تدعو إلى التأويل وتتطلبه من بينها قوله عز وجل: "فاعتبروا يا أولي الأبصار" (الحشر، الآية 2). بالإضافة إلى أن التأويل يتمظهر في كونه أداة للمعرفة البرهانية في مختلف المجالات من بينها النص القرآني باعتباره معرفة يحضر فيها الظاهر والباطن، وهذا ما يستدعي تدخل الفعل التأويلي كونه عملية عقلية من خلالها يتم تجلية

[1]- بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، مرجع سابق، ص167.
[2]- عمارة الناصر، اللغة والتأويل (مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص 95.

المعنى وتوضيحه. ومن بين هذه الممارسات الفعلية أنه "تم استخدام العقل بحرية في مناقشة وتأويل النص الديني خصوصا عند الصوفية، والمعتزلة، بحيث اهتموا بالجانب التطبيقي خلال تفسير النص الديني باستثناء ما تركه أبو حامد الغزالي في كتابة قانون التأويل"[1]. حسب ماسبق فإن المعتزلة استخدموا التأويل العقلي فيما يتعلق بالمسائل المرتبطة بالعقيدة وكوسيلة للدفاع عنهاوهذا مايظهر من خلال تأويلهم للعديد من الأيات كآية الاستواء. أما أبو حامد الغزالي فهو يرى بأنه لا يلج باب التأويل إلا الراسخون في العلم ووفقا لشروط ومبادئ أساسية يجب التقييد بها. كما نجد ابن رشد هوالآخر قدم نظرية في التأويل تتأسس مشروعيتها على الظاهر والباطن مما يعني أن التأويل ينبع من طبيعة النص التي هي بحاجة إلى فك رموز ماهو مبهم وهذا ماوضحة ضمن كتابه "فصل المقال فيمابين الشريعة والحكمة من اتصال"، كما أن تصوره للعملية التأويلية "يقوم على نوع من التقاطب بين المعرفة والعارف وعلى التراتبية بين المعرفة والعارف...فالنص الواحد يقتضي وجهين من وجوه الوجود: حمله على ظاهره من غير وساطة تأويلية من قبل من هم ليسو من غير أهل العلم، وتأويله من قبل أهل العلم. انطلاقا من هذا الازدواج الذي يمنح للنص...يبني الفيلسوف الإسلامي تصنيفا ثلاثيا تراتبيا للتعامل مع النص الشرعي"[2]. ومما سبق يتضح أن الأصناف الثلاثة هي كالأتي : 1- صنف لا يجوز تأويله للعامة، ويجب تأويله ومن يقوم بالعملية هنا هو الفيلسوف.

2- صنف لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، وفي هذه الحالة هم أصحاب المعرفة البرهانية.

3- يقع بين الصنفين السابقين، ومن المشتغلين عليه أهل الظاهر والعلماء يؤولون ما هو بحاجة للتأويل.

وابن رشد ممن دافعوا عن حق التأويل بحيث "يرى بأنه علينا أن نستخدم العقل كون القياس في الفقه يستخدم العقل ويجتهد، فكذلك الحق للفيلسوف فالناس متفاوتون في قدراتهم العقلية فمنهم من يقتنع بالجدال، ومنهم بالبرهان، ومنهم بالأقاويل.... فمن الناس من يعتمد على

[1]- منقور عبد الجليل، النص التأويلي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 2010، ص31.
[2]- الزاهي فريد، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2003، ص 92.

الظاهر ومنهم من يحاول فهمه ومنهم من يبحث عن معاناة الباطن "[1]. انطلاقا من اختلاف المتلقين يتم صياغة تصنيف النصوص، وحتى فيما يتعلق بتحديد المؤولين لها وبهذا يكون حدد تراتبية التلقي مما يجعل العلاقة التأويلية أكثر اكتمالا، وتمثلا عند ابن رشد.

5- التأويل خلال العصر الحديث:

أ- إشكالية القراءة والفعل التأويلي: خلال هذه الفترة ارتبط التأويل بإشكالية القراءة للنصوص المقدسة ليتبلور فيما بعد مفهوم الثورة على سلطة الكنيسة التي كانت تحتكر قراءة النص المقدس وذالك قصد "الحصول على فهم جديد للمعنى الذي ظل محل تحريف، وإفساد سببه الاعوجاجات والتشويهات...كما هو الحال بالنسبة للإنجيل مع سلطة الكنيسة"[2]. ومن خلال هذا يتضح أن طموح مفكري هذه الفترة الوصول إلى المقصد الإلهي المتجسد على مستوى النص المقدس، ومن بينهم كلادينوس (1759 - 1810) الذي نادى بتأسيس مبحث خاص بالتأويل نتيجة تأثره بحركات الإصلاح مما يجعل مشروعه التأويلي تعتريه تغيرات واسعة، وهذا ما شغل فكر كلادينوس حيث "اعتمد عل تأويل نصوص التاريخ، والشعر، واللاهوت، والقانون، والإنسانيات باستثناء الفلسفة باعتبارها من الجدل المحض"[3]. ونجد أيضا سبينوزا في تحليله النقدي للكتاب المقدس لم يستعن لا بسلطة اللاهوتيين، ولا حتى بالتراث المسيحي إبان العصور السابقة كما أنه رفض "كل التفسيرات التي تقوم على الهوى وعلى الخرافة وعلى الأوهام فهي كلها بدع...ويعتمد البعض الآخر على الإيمان بالخرافات واحتقار العقل، ويعتمد البعض الثالث على الأسرار والغموض، والاشتباه وعلى التأويلات والتخريجات، وإخراج الكلام عن مواضعه ووضع معتقدات لا عقلية صادرة عن انفعالات النفس"[4]. ويقترح سبينوزا بديل لتفسير النص مثل منهج الطبيعة الذي يعتمد على الملاحظة، والتجربة، وعلى فحص الظواهر والحقائق لأقصى درجة من الوضوح.

6- التأويل في الفترة المعاصرة:

[1]- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تق: نصري ألبيرنادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968، ص 29.
[2]- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، تر:محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص 57.
[3]- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 57.
[4]- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، مر: فؤاد زكريا، دار التنوير، لبنان، دط، 2008، ص 36.

1 - التأويل ومستويات الفهم:

فيما يتعلق بالاهتمامات الفلسفية الخاصة بالبحث الهرمينوطيقي هناك العديد من المفكرين البارزين ومن جملتهم ما جسده ماركس وفرو يد لفكرة أن الشعور الإنساني في مجمله مزيف؛ بحيث يتحول الشك من مستوى الأشياء إلى مستوى آخر يختلف عن الأول والمقصود هو مجال الشعور، وفي هذه الحالة الوعي عاجز عن فهم إنتاجه وهو بحاجة إلى خطاب آخر من أجل ما أنتجه. وهنا يتم رفع المعنى من مستواه الباطني إلى المستوى الظاهري وهذه هي مهمة التأويل لدى كل من ماركس، وفرو يد وحتى نيتشه. "فالأشياء الحقيقة للسلوك الإنساني غريبة عن الفكر الواعي، فهي مرتبطة بالتنظيم الاجتماعي الذي يوجه شعور الإنسان في نظر ماركس، وفي هذه النقطة يتفق معه نيتشه"[1]. وفي نظر نيتشه ليس هناك شيء من الأشياء مستقرة، لأنها عبارة عن صيغ مؤقتة لإدارة القوة بحيث هذه القوة ليست ساكنة بل متحركة كونها تبني وتهدم أو بمعنى آخر توجد الموجود وبعد إيجاده تجعله يتورط في صراع لكي يفنى في هذا المجال يقول نيتشه "تصبح إرادة القوة المبدأ الجديد لتأويل الوجود...وإرادة القوة هي مبدأ الكون الذي يحدث التناهي في الأشياء"[2].

هذا ما يجعل هناك تحقيق للمصالحة بين المثل المحسوس وبين الصيرورة والوجود. وذلك لأنه اكسب فعل التحول صفة الوجود وهذا التحول حسب نيتشه يعود إلى ذاته مما يجعل ما يعرف بالوجود مع ذاته وفي هويته.

شلاير ماخر والـتأويل schleir mâcher (1768-1834): استطاعت معه الهيرمينوطيقا أن تتحرر من ملازمتها للنصوص الدينية القديمة لتنتقل إلى النصوص الأدبية وهذا بغرض البحث في الخطابات للتوصل إلى الفهم فمع شلاير ماخر أصبحت الهيرمينوطيقا علم يؤسس لعمليات الفهم والتفسير. كما تحدث عن سوء الفهم وأرجعه إلى كون الوثيقة انسلخت عن أصلها بسبب التداول لهذا نحن مطالبون بالتحقق من الوثيقة ودراستها دراسة معمقة لتفادي الوقوع في عدم الفهم بالاضافة إلى أن شلاير ماخر يقترح خطوتين أساسيتين لتتم العملية التأويلية وهما: 1- المستوى الأول: التأويل اللغوي الموضوعي وخلال هذه المرحلة يتم إقصاء ذاتية المؤول لتتم معالجة النص ضمن الأطر اللسانية واستعمالاتها في ذلك العصر

[1]- قارة نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص 30.
[2]- فنك اويغن، فلسفة نيتشه، تر: إلياس بدوي، مؤسسة الوحدة، سورية، دط، 1974، ص 220.

الذي ينتسب إليه النص. 2- المستوى الثاني: التأويل النفسي الروحي وخلال هذه المرحلة يتم الاهتمام بمن أبدع هذا النص وبالأخص الظروف التي كانت وراء كتابة هذا النص وإن حدث توافق بين المستوى الأول والثاني نتحصل على معنى موضوعي. وإن لم يحدث هذا التوافق فإنه ليس بإمكاننا التوصل إلى المعنى الموضوعي. ويشير شلاير ماخر إلى ضرورة الاهتمام بالفهم وبالأخص حاجة الفهم لقواعد بغية تجنب الاصطدام بحالات يكون الفهم منعدما ضمنها.

دلتاي فلهالم والتأويل Dilthey Wilhelm (1833-1911):

تطرق دلتاي إلى المسألة التأويلية في مقالة له بعنوان: "أصول التأويلية وتطورها "حيث أكد على أن منهج العلوم الطبيعية هو التفسير أما منهج العلوم الإنسانية فهو الفهم وذلك لأن الفهم يعبر عن الفردية النفسية التي تميز الإنسان عموما وهذا ما يؤكده قوله: "التأويل مشتقا من الفهم باعتباره علم الروح الذي يمكن من الفصل بين العلوم الطبيعية والروحية: فالشرح خاص بالأولى والفهم يتعلق بالعلوم الإنسانية"[1]. كما لا يمكن ضبطها في شكل قانون لأنها مرتبطة بالإنسان هذا الكائن الذي ليس بالمقدور وضع قوانين تضبط سلوكاته المتغيرة. كما ركز دلتاي على مفهوم علوم الروح والذي انطلاقا منه بنى فلسفته إضافة إلى مفهوم إعادة العيش الذي يرى بأنه من الضروري لكي يفهم النص، بحيث علينا إعادة عيش التجربة التي عاشها صاحب النص ووفقا لهذا يتجسد البعد الروحي الذي قال به دلتاي. وبالتالي يصبح بالإمكان إعادة عيش التجربة التي عاشها هذا الإنسان المبدع وانطلاقا من هذا يمكننا فهم الآخر مع العلم بأنه من الضروري إقصاء الذاتية في نظر دلتاي. أما فيما يتعلق بالإضافة التي قدمها دلتاي بالنسبة لسابقه شلاير ماخر هي أنه استطاع نقل المهمة التأويلية من الفهم الفينولوجي الرومنسي المتعلق بالآثار الأدبية إلى الفهم التاريخي للظواهر الإنسانية.

مارتن هايدغر والتأويل (1889-1976): يعد المشروع الفكري لهايدغر من بين المشاريع التي تسعى إلى محورة الوجود حول الذات وتجسد هذا الأمر في حديثه عن الكينونة وتجلى ذلك بشكل واضح من خلال فلسفته الداعية إلى فهم الوجود، لذلك سعى هايدغر إلى إيجاد

[1] - بوزيد بومدين، الفهم والنص(دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر ودلتاي)، الدار العربية، بيروت، ط1، 2008، ص17.

آليات وفقها يتمكن من تحقيق مطلبه هذا وكانت البداية بالنسبة له من خلال استعانته بأستاذه هوسرل، إلا أنه استطاع تجاوزه ونقده في بعض المبادئ من جملتها اعتبار هايدغر أن الوعي الإنساني هو الوسيلة لفهم هذا الوجود ويصرح بهذا الأمر ضمن العديد من نصوصه؛ بحيث يعتبرها المهمة الحقيقة للفلسفة. يقول هايدغر: "ما هو هيرمينوطيقي لا يعني التأويل، وإنما التبشير،والإشارة، والإعلام، والإخبار، أي إعلان الرسالات التي يحملها النص، وتعريف الآخرين بها...ويتم هذا عبر الكلام الذي هو مسكن للكائن"[1].

ومن خلال هذا يتضح بأن الهيرمينوطيقا عند هايدغر هي عبارة عن توضيح للكيفية التي من خلالها يتم تشكل الكينونة، كما أنه يركز على فكرة أساسية مفادها أن الموجود هو الذي يكشف لنا عن نفسه وبهذا يكون الإنسان من بين أشكال التجلي له. كما أن أساس الفهم لديه ينحصر في مدى إدراكه للكينونة.

وبهذا فإن اللغة هي التي تحمل الموجود على أن يصبح ظاهرا بحيث يعتبر إعلانا عن التشكل الذي بلغه الموجود حتى يحّصل درجة الانفتاح ليتم قذفه بلغة هايدغر إلى الوجود أي تحريره وعليه فالعملية الهرمينوطيقية المتعلقة بفهم النصوص في نظر هايدغر نتاج علاقة ناشئة بين عالمين هما الوجود والعدم ويكون للتخفي دور فاعل في تكوين هذه العلاقة ويمكننا رصد هذا التخفي انطلاقا من ممارسة التأمل الداخلي لما ترسب داخل ذواتنا وهنا يتدخل دور الفكر ليترصد هذا التخفي من خلال عملية القراءة التي توضحه في شكل تراكيب لغوية تتمثلها اللغة وهذا ما يطلق عليه اسم العملية التأويلية وبهذا يتضح بمعنى التأمل الداخلي باعتباره توجيه للتفكير في مختلف الجهات التي توصل الفكر إلى اللامفكر فيه الذي يمارس لعبة التخفي، وانطلاقا من هذا يتجه الوجود إلى اللغة كونها تستدرج الوجود مما يمكن الباحث من الإمساك بالعلامات والإشارات داخل عالم النص.

هانس جورج غادامير والتأويل (1900-2002): من الواضح أن التأويل في الفترة التي سبقت غادامير كان يركز على ما يعرف بالبعد النفسي وهو ما جسده كل من شلاير ماخر ودلتاي وهذا ما أدى إلى انفتاح النص على الجانبين الاجتماعي والتاريخي. أما المطلوب في نظر غادامير ليس البحث في حياة المؤلف وأهدافه؛ وإنما يجب التركيز في نظره على فهم

[1]- الزاهي فريد، النص والجسد والتأويل، مرجع سابق، ص103.

النص في حد ذاته أي مقاصد النص لا غير ويشترط علينا بأن نفهم ونقوم بتطبيق ذلك الفهم على واقعنا ليحدث تناسق وانسجام من خلاله يحدث تفاعل بين أفق النص والمؤول، وهذا الاندماج يجعل من الفهم حاضرا على مستوى البعد التاريخي مما يشكل لنا معنى جديد هو نتاج للتفاعل القائم بين ماضي النص وحاضر المؤول ليتم تحرير النص من المضامين التي زوده بها صاحب النص والعلاقات التي تربط بينه وبين المؤول نفسه، كما تجسده الصيرورة التي يحددها الحوار بعد ارتباطه بالفهم وفي هذا السياق يقول غادامير: " ليس من الضروري وضع منهج للفهم العلمي بل ما يهمنا هو معرفة الحقيقة فالعملية التأويلية لا تتوقف على مسألة المنهج"[1].

وانطلاقا من هذا فإن غادامير لا يركز على المنهج بقدر ما يركز على الحقيقة. كما أنه لا يخص منهج دون غيره وهذا ما يوضحه عنوان كتابه "منهج وحقيقة" دون ألف ولام التعريف وذلك بغاية فتح أفق القراءة أمام المؤولين من أجل إثراء المعرفة والسعي للكشف عن الحقيقة التي تم إدراكها. بالإضافة إلى ضرورة إحداث التفاعل بين مختلف القراءات التي تتفاوت في مستوى إدراكها للحقيقة. ويؤكد غادامير على أنه من الضروري بأن "يدخل في علاقة مباشرة مع التأويل غير مقتصر كما هو ظاهر على علم دون آخر أو على حقل معرفي دون آخر. فالسلطة هنا خاصة بأهمية الشمولي تحقق الدلالة المتوخاة من وراء خطاب يستقي شحناته وذخيرته من فهم العالم ومن التواصل والتلاعب الاجتماعي"[2].

وبناء على ما سبق فإن الهيرمينوطيقا من الضرورة أن تقترن بحكم ممارسيها وبالأخص ضمن هيكلة المجتمعات التي توفر الخصوبة الفكرية الكافية لنشاط هذا الطابع الهرمينوطيقي وفي هذه الحالة تلعب اللغة دور الوسيط بين الكائن والعالم. كما يسعى غادامير إلى جعل مفهوم التأويل يقترن من حيث الفعالية بالتجديد في حين يرجع حقيقة الظواهر إلى كونها ترتبط بالقراءات وأيضا علاقتها التبادلية التي تسعى إلى ملامسة كل تجديد. يقول غادامير: "المسألة التأويلية ليست إذن مسألة إتقان لغة ما وإنما يعدها وسط

[1] - Hans Georg Gadamer, vérité et méthode : les grands lignes d'une herméneutique philosophique trad. édition seuil, paris, 1996, p11.

[2]- بختي بن عودة، ظاهرة الكتابة في النقد الجديد (مقاربة تأويلية)، تق:عبد الفتاح فيدوح، دار صفحات، سورية، ط1، 2013 ص81.

غير ممكن تفاديه لتحقيق التأويل"[1]. ولهذا سعى غادامير إلى انتقاد الفلسفات النسقية كونها تخنق الفكر ولتجاوز هذا الأمر اعتمد على السؤال باعتباره الوسيلة الأنجع للكشف عن الحقيقة وانطلاقا من هذا فإن العملية التأويلية هي مجرد تأويل لتأويلات سابقة. ويضيف غادامير فيما يتعلق بالمسألة التأويلية قائلا: "هي ليست فقط مشكلة منهجية العلوم الإنسانية وليست مشكلة المناقشات الحاصلة حول الطرق العلمية للتفكير وللفلاسفة فحسب ولكنها كذلك مشكلة الإنسان مرتبطة بإمكانيات هذا الوجود بصفة عامة"[2]. وانطلاقا من هذا فإن التأويل عبارة عن مسألة جدلية تتضمن عدة أطراف من جملتها: ما تمثله المعارف والمناهج والرؤى أو ما يعرف بوجهات النظر السابقة.

بول ريكور والتأويل (1916-2005): تسعى الهيرمينوطيقا عند بول ريكور إلى فهم الذات باعتبارها النقطة الأساسية التي تتمركز عليها. إلا أن هذه العودة إلى الذات وبالطريقة غير المباشرة عبر الرمز والعلامة تعود إلى كون التأويل يشتغل على فك وفهم هذه الرموز وفي هذا السياق يقول بول ريكور: "هذا يعني أنني لا أستطيع الإمساك بذاتي في مباشرة شفافة وبما أن التأمل ليس حدسا باطنيا للذات فإنه يتعين علي باستمرار فك رموز مختلف تعبيرات جهدي من أجل الموجود لمعرفة من أنا "[3].

وقام بول ريكور بدراسة الرموز باعتبارها علامات لها معنيين مما يفتح المجال أمام الوجود كما أن الرمز عنده يحيل إلى التأويل إلا أنه يشير إلى عدم الثقة بالرمز مما يوجب إزالته بغية الوصول إلى المعنى الباطني، وتأويل النص ليس غاية في نظره ولا يتم إلا إذا قامت الذات بعملية تأويلية لذاتها وهذا ما يؤكد وجود تكامل بين فهم النص والذات وهذا ما يفسر المشاعر التي نكونها بعد قراءتنا لنص ما. وبالاعتماد على ما سبق فإن الرمز في نظره يحملنا على التفكير كما أنه "ميز بين أبعاد ثلاثية في الرمز: بعد كوني، بعد حملي، وبعد شعري، وطرق التأويل لديها قطبين: تأويل الثقةلا(فينومينولوجيا الدين) يهدف إلى إعادة ربح معنى منسي. فيما التأويل المعتمد على الشكل (التحليل النفسي) يرى في الرمز

[1]- بختي بن عودة، ظاهرة الكتابة في النقد الجديد (مقاربة تأويلية)، مرجع سابق، ص86.

[2] -Hans Georg Gadamer, l'art de comprendre, herméneutique et tradition philosophique, édition seuil ,paris, 2007, p40.

[3]- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنمل، المغرب، ط1، 1992، ص13.

قناعا يخفي الانفعالات المكبوتة "[1]. ويركز بول ريكور على التأويل ويحمله حمولة فلسفية الغاية منها الإمساك بهذا الكائن قصد بلوغ الوجود وهو بهذا يميز بين التفسير والتأويل.

2- التأويل في الفكر الإسلامي المعاصر:

يعتبر سؤال القراءات المعاصرة المرتبطة بالتراث الإسلامي من بين الممارسات التأويلية والتي تعد بمثابة محاولات لإعادة تفعيل هذا التراث وإشكاليته التي لا تزال عالقة حتى وإن اختلفت الرؤى؛ فالمهم هو أنها تجّمع على أن النص القرآني من بين النصوص الإشكالية التي يتوجب علينا إعادة قراءتها واستنطاقها. وضرورة الاهتمام بمنظومة تشكله مما يضعنا بالفعل أمام إشكالية الفهم والتأويل. وهذا ما يجعل التأويلية فن لممارسة الفهم بامتياز.

ومن بين جملة الباحثين المسلمين المعاصرين الذين اهتموا بالتأويل: محمد أركون، نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي، علي حرب، محمد عابد الجابري، ومالك بن نبي.....الخ. بحيث أنهم اطلعوا على ما تم إنتاجه من طرف التأويلية الغربية باختلاف مرجعياتها الفكرية وأيضا على ما أنتج ضمن التراث الإسلامي فيما يخص التأويل.

- نصر حامد أبو زيد والتأويل:

ينطلق نصر حامد أبو زيد من التمييز بين التأويل والتفسير وذلك لعدة اعتبارات من بينها: أن مصطلح التأويل تم استخدامه ضمن ما يرتبط بالدراسات اللاهوتية. 1- يقوم التأويل على جملة من القواعد التي من الضروري إتباعها ليتم التوصل إلى تحقيق فهم مرتبط بالنص الديني. أما التفسير إذا ما عدنا إلى تراثنا الإسلامي حسب رأيه فهو نوعين: 1 - التفسير بالمأثور. 2- التفسير بالرأي (التأويل). يقول نصر حامد أبو زيد إن الأول: " يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا....أما التفسير بالتأويل غير موضوعي لأن التفسير لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن سندا لهذا الموقف"[2]. وبناء على هذا فإن التفسير ضمن شقه الأول يستند إلى الجانب اللغوي والتاريخي. أما على مستوى الشق الثاني فهو يستند إلى العملية التأويلية التي تعد بمثابة جهد

[1]- بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كنتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، ط2، 2007، ص237.
[2]- نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2001، ص15.

عقلي من خلاله يتم إمتلاك النص وفقا لتصورات القارئ. ويؤكد نصر حامد أبو زيد على أن التأويلية كممارسة في الثقافة الإسلامية المعاصرة لم تعرف تطورا كبير ويقول: "من الصعب أن نزعم أن تطورا مثل هذا قد حدث في مفاهيم التأويل والتفسير في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة"[1]. ويقدم هذا الحكم اعتمادا على الدراسات السابقة بحيث أن هذين المفهومين من حيث ارتباطهما بالثقافة الإسلامية لم يتمكنا من الوصول إلى ما حققاه على مستوى باقي الثقافات الأخرى التي وصلت بها دراسة المفهومين إلى مستوى العلاقة التي تجمع بين الإبداع والعالم الذي نعيش ضمنه. وظهرت العديد من الاتجاهات التي قدمت تصورات فيما يخص هذه العلاقة وبهذا فإن نصر حامد أبو زيد له اطلاع على الكتب في هذا المجال إلا أنه "وبالرغم من تعليقه وإبدائه رأيه في توجهاتهم لا يبين لنا رأية فيما يتعلق بالهرمينوطيقا والقرآن الكريم ففي بداية بحثه بين أنه سيتناول نظرية التفسير الأدبي...إلا أنه يتجنب عملية الإسقاط...أبو زيد يعتقد أن المفسر يخضع النص القرآني لقناعاته المسبقة لكنه اكتشف بعد ذلك وأثناء دراسته للتأويل عند ابن عربي أن المفسر يخضّع النص، وكذلك النص يخضّع القارئ والمفسر لمنظومته"[2]. وبناء على هذا فإن العلاقة بين النص والمفسر هي علاقة تفاعلية. أبوزيد من بين الداعين إلى ضرورة تأسيس وعي علمي بالتراث وتحدد هذا الأمر من خلال طريقة التعامل مع النص بحيث يرى بأنه من الضروري استخدام منهج مستمد من الواقع الذي يعد المدخل إلى هذه العملية بالإضافة إلى ضرورة الانفتاح الثقافي وهذا هو الوعي المقابل للفهم الغيبي.

- محمد أركون والتأويلية: اهتم محمد أركون هو الآخر بالظاهرة القرآنية كما أنه مارس التأويل وتطرق بداية إلى القرآن باعتباره حدث قرآني شمل العديد من المستويات من بينها: الجانب اللغوي والثقافي وحتى الديني. ويضيف محمد أركون في هذا الصدد قائلا: "وهذا التقسيم يوصف من طرف المؤرخين عامة من وجهة نظر تاريخية خطية قبل القرآن حيث

[1]- نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،2000، ص 177.
[2]- الحسن مصطفى، النص والتراث (قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد)، الشبكة العربية للأبحاث، لبنان، ط1، 2012، ص100.

يتكلمون عن الجاهلية....وبعد القرآن حيث يصفون ظهور الدولة الإسلامية التي أسسها محمد في المدينة"[1].

وتطرق محمد أركون إلى مفهوم وآليات التأويل؛ بحيث هو الآخر يرى بأن العملية التأويلية هي نتاج جهد عقلي يسعى فيه القارئ إلى إخضاع النص لمفاهيم وتصورات خاصة. كما يؤكد أن الفهم والإيمان مفهومان أساسيان يكمل أحدهما الآخر سواء على مستوى المجال المعرفي أو على مستوى المجال المفاهيمي وبناء على هذا كانت هناك حاجة ماسة لما يتعلق بالتأويل، وبالأخص النص القرآني وهذا بغرض الكشف عن ما تم حشوه ضمن النصوص التي سعت إلى قراءة النص القرآني. ويقول محمد أركون: "الاعتقاد والفهم هما اللذان يشكلان جدلية الدائرة التأويلية أي أن نفهم لكي نؤمن وأن نؤمن لكي نفهم في داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح"[2]. كما سعى محمد أركون إلى دراسة مسألة مرتبطة بالمعنى ولتحقيق هذا المطلب اعتمد على جملة من الآليات التي تحدد قراءته التأويلية وهي كالتالي:

1- المجاز:

يؤكد محمد أركون على أن العملية التأويلية مجالها اللغة بحيث اللغة تتمثل المجاز وهو الآخر سلاح العمل التأويلي بالإضافة إلى أن القرآن خطاب مجازي يتأسس على التشبيه والاستعارة مما جعل اللغة تستجيب لتطلعات العقل وقدراته، ولتحقيق هذا المطلب يرى بأنه علينا تجاوز استعمال الفهم الأرثوذكسي الذي يعتمد الفهم بناء على الظاهر فقط دون الاستناد إلى الدلالات المحيطة به.

يقول محمد أركون: "هناك أولا نظرية علم البلاغة التقليدي التي اقتصرت كما نعلم على التعريف المجازي بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية وهو ينتج عن طريق نقل المعنى الحرفي لكي يتحول إلى معنى تصويري أي مجازي. وهناك النظرية الحديثة للمجاز...وإنما هي تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكتابة في توليد الساحة المعنوية لكل

[1] - Arkoun Mohammed, la pensée arabe, France,1er edition P.U.F, 1975, p5.

[2]- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر:هاشم الصالح، دار الساقي، لبنان، ط1، 1999 ص280.

خطاب وتشكيلها"[1]. من الواضع أن الأسطورة اعتمدها محمد أركون كمحاولة منه لينعش قراءة الخطاب الديني وتجسد ذلك وفق تعامله مع التاريخ بوعي ومفاهيم جديدة من بينها الأسطورة، وذلك لكونها تحمل مدلولات معرفية كالقيمة التوضيحية والتثقيفية التي من خلالها يتأسس الوعي الجماعي للبشرية. كما أن محمد أركون ميز بين الأسطورة المثالية والأسطورة الخرافية الأولى دورها يتمثل في أنها تعبر عن القيم أما الثانية فهي تشير إلى التحولات والإضافات التي تعرضت لها الأسطورة المثالية حيث ارتبطت بالسياقات المختلفة كالاقتصاد، السياسة، الخ....وهذا ما يجرنا إلى الحديث عن العامل الأسطوري وحضوره ضمن تشكيل بنية العقل الإسلامي والذي يرى أركون بأنه حاضر على مستوى الخطاب القرآني.

2- المتخيل: ركز محمد أركون على مضامين وطريقة تشكل المتخيل بالإضافة إلى أنه يربطه بهدفين: 1- الأول يجسد العامل الرمزي. 2- أما الثاني فيسعى إلى إعادة ربط التواصل بين العقل والفكر عن طريق الخيال.

3- المعنى وآثار المعنى: أما فيما يتعلق بعنصر المعنى وأثار المعنى فمحمد أركون يميز بينهما بحيث يركز على أشكلة المعنى والمقصود منه وضعه على محك النقد وذلك كون الفكر ينتج معنى وفقه يعيش الناس وما ينتج عن هذا الموقف هو ما يعرف بآثار المعنى ووفقا لهذه الآثار يتم إنتاج الإيديولوجيات التي ترافق المعنى الأصلي.وبهذا فإن حديثنا عن جينالوجيا التأويل بداية من الإنسان البدائي إلى غاية الفترة المعاصرة لم يكن مجرد استرسال سردي بل هناك غاية محددة منه وهي تكمن في معرفة الطريقة التي تم وفقا لها تشكل مفهوم التأويل وتطوراته من فترة إلى أخرى وذلك بشكل مفصل للمساهمة في إثراء دراستنا الفلسفية من جهة ولجعلها ترتقي من مجرد السرد والتحقيق إلى مرتبة التحليل الدقيق من جهة أخرى مما يتيح المجال إما لتأسيس النظريات التأويلية ضمن الحقل المعرفي الإسلامي. ولبعث الحركية الفكرية المرتبطة بمجال البحث الفلسفي وذلك من خلال الاستفادة مما تم تأليفه ضمن هذا المجال المعرفي، بالإضافة إلى إعطائنا القدرة على التحرر من هواجس التقليد الفكري والتي تمحور تركيزها على التفكير ضمن نسقية منغلقة.

[1]- أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، تر:هاشم الصالح، دار الساقي، بيروت، دط، 1993، ص89.

وانطلاقا من هذا نتمكن من الارتقاء إلى مستويات الإبداع الفلسفي. أو على الأقل المساهمة في الإبداع. ولتحقيق هذا المطلب كخطوة أولية علينا الإطلاع على البدايات الأولى لمفهوم التأويل وجل الممارسات المتعلقة به إضافة إلى تحليلها بشكل دقيق كونها تمثل البدايات الأولى للعقل التأويلي الذي شهد تحولات ضخمة عبر التاريخ رغم أن رهانه المعرفي والتأسيسي لم يكن إلا مقترنا بمنهج التفسير المتعلق بالنصوص الدينية.

مالك بن نبي والفهم (التأويل): يعتبر مالك بن نبي من بين المهتمين بمسألة تفسير النص القرآني وقدم كتاب بعنوان "الظاهرة القرآنية" يلخص ضمنه جل أفكاره التي تتعلق بهذا الموضوع حيث أنه قام بدراسة العديد من المصطلحات التي تتعلق بالظاهرة القرآنية من بينها: (النبي) حيث يقول: "ولهذا فإن معرفة النبي الظاهرة أساس لأية دراسة نقدية للموضوع، فيونس وأرمياء ومحمد عليه الصلاة والسلام أفراد أرادوا أولا أن يتملصوا طواعية من دعوة النبوة فقاوموا، ولكن دعوتهم استولت عليهم أخيرا، فمقاومتهم تدل على التعارض بين اختيارهم والحتمية التي تطوق إرادتهم"[1].

ومن خلال هذا يتضح أن النقد حاضر عند مالك بن نبي خلال دراسته للظاهرة القرآنية وظفه لكي يفهم النص القرآني مستعينا في ذلك بالأحداث التي أحاطت بالنص وبسيرة النبي وكمثال على ذلك ما قدمه ضمن كتابه "الظاهرة القرآنية" وهو تحت عنوان: (الفكرة المحمدية) والتي مفادها أن النبي مرعلى بستاني أنصاري فأشار عليه أن يستخدم طريقة معينة في تأبير النخل وبعد مدة وجد الأنصاري ترك طريقته لأنها لم تجدي نفعا "فأقر النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك، معلنا على الفور أن التجربة الشخصية مقدمة على رأي الفرد، حتى ولو كان النبي...وهي بذلك ذات قيمة مطلقة تقريبا في نظر المفسرين والفقهاء...مقررا بذلك أسبقية العقل والتجربة في سير النشاط الدنيوي"[2]. من الواضح حسب مالك بن نبي أننا أمام فكرتين في نظر النبي ولهما قيمتين مختلفتين أولهما الفكرة الشخصية التي مصدرها المعرفة البشرية، والوحي القرآني المنزل عليه. وبالتالي هو يؤكد على الفصل الواضح بينهما. كما أنه أكد أيضا على ضرورة استخدام العقل وهذا ما دعا إليه القرآن الذي أدان أن نستند إلى غير العقل والتأمل كالأفكار المسبقة بحيث يقول: "فالقرآن لم

[1] ـ بن نبي مالك، الظاهر القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، دط، 2000، ص92.
2 ـ المرجع نفسه، ص168.

يعلن فحسب بأن الإيمان لا يفرض من الخارج، ولكنه أدان بقوة كل إتباع أعمى يلقي بزمانه إلى سلطة لا تستند إلى العقل. ودعا دائما باستمرار إلى التأمل الفردي المنسحب من تأثير الوسط الخارجي والأفكار المسبقة، ومن كل فكرة مستقاة بعفوية دون تمحيص"[1]. وبهذا فإن مشكلة التفسير تعتبر من الأساسيات فيما يخص عقيدة المسلم والتي تتعلق بمسألة إعجاز القرآن باعتبارها أساسا عقليا والعملية التفسيرية عند مالك بن نبي تقوم على ضرورة عدم الخلط بين الحقيقة التي ترى بأنه يجب الفصل بين الجانب التطبيقي والنظري الخاص بمسألة الإعجاز فحسبه "القرآن المعجز هو البرهان القاطع على صحة النبوة، أما صحة النبوة فليست برهانا على إعجاز القرآن...وإهمال الفصل بينهما في التطبيق والنظر...أفضى إلى تخليط شديد في الدراسة قديما وحديثا"[2].

ومن خلال هذا يتضح بأن الدين بالنسبة لمالك بن نبي يعتبر أساسيا فيما يتعلق بالإنسان، وبطبيعة الحال له علاقة أيضا فيما يخص بناء الحضارة كما أن مالك بن نبي يرى أن أساس المشكلة هو تفسير القرآن على المنهج القديم وبهذا فإن جوهر موضوع مالك بن نبي هو المنهج التحليلي الذي يحقق هدفا مزدوج من الجانب العملي وهو: "أنه يتيح للشباب المسلم فرصة التأمل الناضج للدين، وأنه يقترح اصطلاحا مناسبا للمنهج القديم في تفسير القرآن"[3]. ومن خلا ل هذا تحدث مالك بن نبي عن أسباب اختياره لمنهجه الذي استخدمه من بينها: أن اليهود يفتقدون نزعة التبليغ (الأسباب النفسية)، وهذا ما نجده أيضا عندما أتى سيدنا عيسى رغم أنه يحتاج إلى وسائل جديدة للتبليغ إلا أن القضية هنا أيضا تتعلق بالتركيب النفسي للإنسان بحيث يقول: "فهذه في مجملها الأسباب التي دعتنا إلى تطبيق التحليل النفسي خاصة لدراسة القرآن بوصفه ظاهرة...نحتاج للقيام بها أن نحشد وسائلنا الفنية ووثائقنا التي لم نستطع بكل أسف أن نجمعها للقيام بهذه المسألة"[4].

كما أكد من خلال دراسته التفسيرية للظاهرة القرآنية أنه ليس بالامكان الاستغناء عن معرفة الذات المحمدية، وهذا ما نلحظه من خلال دراسته للسيرة النبوية التي ناقشها ضمن كتابه وبهذا فإن السمة المميزة للنبوة تكمن في خصوصية هذا الوحي ومضمونه كما أنه لم

[1] ـ بن ني مالك، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص12.
2 ـ المرجع نفسه، ص25، ص26.
3 ـ بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص53.
4 ـ المرجع نفسه، ص68.

يهمل وجهة نظر كل من علم الاجتماع وعلم النفس بخصوص دراسة الظاهرة القرآنية خلال عهد النبي. كما تطرق أيضا مالك بن نبي إلى فكرة أساسية وهي ما تمثله خصائص الوحي حيث تم ضبط خاصيتين أساسيتن هما: أ ـ تنجيم الوحي. ب ـ وحدته الكمية. فالوحي فيما يخص نقطة التنجيم نزل على دفعات بمعنى حي ولم ينزل دفعة واحدة وهذا ما جعل سره يكمن في التنجيم، أما بخصوص الكمية بمعنى القرآن يعالج موضوع معين ومحدد. وبهذا فإن مالك بن نبي سعى إلى تقديم فهم معاصر للقرآن يتلاءم مع تطلعات الشباب وفي الحقيقة ساهم في إثراء العديد من الأفكار التي ترتبط بهذا الموضوع، كما أن هناك بعض الملاحظات التي سجلناها خلال دراستنا لكتاب الظاهرة القرآنية من بينها: أنه حاول أن يقدم نقد للتفسير الذي سبقه وكانت هذه هي نقطة انطلاقه، بالاضافة إلى أنه خلال هذه الدراسة ركز على إثبات حقيقة وجود الوحي وهذا يرتبط بجانب الإعتقاد أكثر من الفهم والتفسير.

المبحث الثاني

جينالوجيا مفهوم النص

تمهيد: يعد البحث في النص وجمالياته من قضايا النقد الفكري والفلسفي على حد السواء، ما جعله ينال حظا وافرا من الدراسات الفلسفية، وساهم في تحقيق ما يعرف بالمتعة الفنية والجمالية فبالرغم من اختلاف جزئيات تشكله وتفاصيلها، وذلك تبعا للتباين بين العصور، إلا أن التقارب حضر بشكل قوي وتجسد ذلك من خلال تكوين نظرية معرفية دقيقة تضبط مفهومه، وتشكلاته المعرفية بداية من الإنسان البدائي باعتباره من أوائل الباحثين عن الحقيقة إلى غاية الفترة المعاصرة.

2- جينالوجيا مفهوم النص:

تؤكد الدراسات التاريخية والحفرية بأن للنص بدايات قديمة قدم الإنسان، وهي الأخرى بحاجة إلى دراسات معمقة للكشف عن منجزات الأسلاف ولتحديد العوائق التي واجهت مسار تشكل النصوص كما نعرفها في وقتنا الحالي، لذا فما هو الطابع الخصوصي الذي يتميز به النص لدى إنسان الفترة البدائية؟ وكيف تجسد مفهوم النص لديه؟

1 ـ تمثلات النص عند الإنسان الأول:

أ ـ مغامرة النص الأولى:

لقد كانت الطبيعة هي المعطى الوحيد الذي يستمد منه الإنسان البدائي معرفته اعتمادا على الملاحظة، وتتجسد نصوص الإنسان البدائي في الرموز، والأشكال، والرسومات التي تحاكي الطبيعة، وهي إجمالا عبارة عن ممارسات يومية كالصيد. وما يمكن الاستشهاد به ما تم العثور عليه ضمن الكهوف والمغارات التي تعود لتلك الفترات الزمنية القديمة "كالرسومات الموجودة في مغاوير لاسكو، ونيو بفرنسا، وألتا ميرا بإسبانيا ولابازييغا في إسبانيا أيضا"[1]. حيث كانت هذه الرسومات انعكاسا لما يعبر عن فكرة الطقس مما يجعلنا نقر بأن مفهوم النص كان عبارة عن مجرد رسومات ذات بعد فكري لاهوتي يمتزج مع السحر بدافع غايات نفعية لا غير تعبر عن الانتصارات التي حققوها أثناء عمليات الصيد. كما سعى إنسان هذه الفترة إلى اكتشاف حقيقة هذا العالم مما كون لديه اعتقاد بأنه قادر على استجلاب الأمطار عن طريق الممارسات السحرية، ودفع الكوارث الطبيعية بنفس القوة.

1- سونتاغ سوزان، ضد التأويل ومقالات أخرى، تر: نهلة بيضون، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2008، ص15.

بالإضافة إلى ما سبق فإنه "قد تجمعت لديه عبر قرون مجموعة من القواعد الذهبية التي تؤلف في مجموعها سفرا متكاملا للسحر"[1]. مما يؤكد أن إنسان هذا الزمان كان يعتمد على السحر لينتقل بعدها إلى مرحلة جديدة .

2- تمثلات النص في الحضارات الشرقية القديمة:

أ ـ الأسطورة وتمثلات النص:

يسعى الفكر الإنساني إلى عدم التوقف عند إطار معين، لذلك لا يستقر ولا يركن الفكر إلى المعرفة التي يضنها مطلقة وهو بهذا يكرس لمبدأ حركية مستمرة، ومن جملة الأفكار والأساسيات التي مر بها الفكر وفقا لهذا المبدأ نجد الأسطورة باعتبارها موازية للنص، أو باعتبارها كمرحلة ممهدة لظهور النصوص كما نعرفها في واقعنا لذا ما مكانة الأسطورة لدى الحضارات الشرقية؟ وما الدور الذي تم إلزامه للأسطورة تبعا لجملة الحقائق التي تم تحويلها؟

1 – تمثلات النص في بلاد الرافدين:

لم يكن مفهوم النص حاضرا في حضارة الرافدين بالمفهوم الذي نعرفه اليوم، إلا أنه كان حاضرا ضمن تمثل آخر له تجسده الأسطورة باعتبارها شكل فني لا ينفصل عن مضمونه الذي ينحوا في أغلب الأحيان لأن يكون تأمليا يسعى إلى تقديم نظريات ترتبط إما بالجانب الاجتماعي أو الأخلاقي وتعود الأسطورة في منشئها إلى الجانب الطبيعي، أي هي تفسير طبيعي لهذه الظواهر الطبيعية. السومرية، البابلية، الآشورية. بلاد الرافدين هي موطن السومرية، والبابلية، والآشورية الذين استطاعوا انطلاقا من إعمالهم للفكر أن يتحكموا في توزيع المياه المتعلقة بنهري الدجلة والفرات مما ساهم في تشييد مدن كبيرة على ضفاف النهرين. بالإضافة إلى امتلاكهم للوعي المرتبط بجانب القوى الروحية، وهذا ما تبرر صحته بقايا معابدهم وتماثيلهم "فحوالي سنة 3000 ق م، ظهر مصدر جديد من الشواهد....وكذلك بألواح الكتابة التي استخدمت العلامات المسمارية مما جعل من الممكن تتبع تطورهم الفكري حتى وصول الغزاة من الفرس والإغريق إلى هذه

[1]- السواح فراس، مغامرة العقل الأولى(دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافدين)، دار علاء الدين، سورية، ط11، 1988، ص 10.

المناطق"[1]. قامت أساطيرهم بعرض النقاشات الفلسفية المرتبطة بالآلهة والتي كانت توضع من أجل تفسيرالواقع الاجتماعي، والمعتقدات التي ينتظم وفقها تفكير هذا المجتمع، بالإضافة إلى محاولتها الإجابة عن أصل العالم من بينها: ملحمة "الأينوما إيليش ENUMA ELISH" وهي ملحمة ترتبط بمسألة الخلق وحسب الأساطير البطل مردوخ هو الذي خلق الأرض والسماوات وذلك باعتبار أنه هو "الذي حارب تعامة أوتيمات TAIMAT (تنين البحر) ومعناه الحرفي اليم أفعى الظلام وقتلها ثم شقها نصفين فانفتحت كالصدفة فصنع السماء من الأول، والأرض من نصفها الثاني"[2].

كما أن هناك العديد من الملاحم التي تحاول أن تفسر بأن الموت هو قدر الإنسان المحتوم كأسطورة أتراحسيس، وجلجامش وغيرها. وبالتالي فإن الأساطير لدى البابليين كانت تسعى إلى كشف وتجسيد التعقل الإنساني، كما عبر كذلك من خلالها عن العالم وعن علاقته بهذا العالم باعتباره إنسان يعيش ضمن هذا الواقع، كما تسعى هذه الأساطير أيضا إلى تحديد صياغة فعلية لعلاقة هذا الإنسان بالإله، وتروي أيضا بداية تشكل مجتمعهم الزراعي وأدواته بالإضافة إلى الكتابة وهذا ما يؤكده القول التالي "إن معظم ما يقوم به الإنسان ويمارسه فـي حياته ما هو إلا تقليد أولي قامت به الآلهة سواء في المأكل أو الملبس أو الجنس أو العمل"[3]. وهذا ما يتيح لنا المجال بالقول إن هذه الأفكار هي تعبير عن مدى نضج الفكر لدى إنسان بلاد الرافدين بناء على الفترة التي عاشها والواقع، كما يجب الإشارة إلى أهمية هذه الفترة بالنسبة لتشكل النص والنظريات المتعلقـة به.

2- تمثلات النص لدى المصريين قديما: بمجرد حديثنا عن الحضارة المصرية القديمة يتبادر إلى أذهاننا مصطلح الأهرامات كمعلم تاريخي ضخم، بحيث أن المصريين القدماء شيدوا أول هرم للملك " زوسر" وهو من الأسرة الثالثة، واعتبر الهرم قبرا لهذا الملك لاعتقادهم أن الإنسان يعيش حياة أخرى بعد الموت. كما أن للكتابة دور هام فيما يتعلق بهذه الحضارة وهذا ما جسدته ألواح" مينا أونارمر" كمرحلة أولية في الكتابة الهيروغليفية، ومما

[1]- بارندي جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1978، ص12.
[2]- المرجع نفسه، ص 17.
[3]- الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، مرجع سابق، ص 19.

لا شك فيه أن الكتابة كانت حاضرة فيما يخص الطقوس الدينية بحيث أن "التعاويذ كانت تتلى في أقدم المعابد والقبور"[1].

كما أن الأهرامات تحوي نقوش تغطي جدران الغرف التي استعملت للدفن، وهذه النقوش هي تعبيرعن طقوسهم اللاهوتية، واعتقاداتهم الدينية. ومن بين أشهر الأساطير لدى المصريين القدماء أسطورة الخلق المعروفة باسم" هليوبوليس" والتي كانت من أكثرها انتشارا. وهذه الأخيرة تؤكد على أن الخالق الأول أتوم ATUM اتحد مع إله الشمس رع. "وتقول الأسطورة أن أتوم خرج من علماء المياه الذي يسمى نون NUN، ثم ظهر فوق تل، وأنجب بغير زواج الإله شو SHU(الهواء)، و الآلهة تفنون (الرطوبة)"[2]. من خلال هذا يتضح أن المصريين أعطوا السيادة المطلقة للآلهة التي يعتقدون بأنها تساعد الموتى إضافة إلى عبادتهم للأشياء الجامدة واتخاذهم في الغالب الآلهة صورا للحيوانات ونادرا ما يستندون إلى تماثيل تشبه البشر عموما. "تجمع الأساطير الشرقية حول مسلمة أساسية تتعلق بفكرة الإنسان عن التكوين ونظرته إلى خلق العالم وأصله وحركته. وترتكز هذه المسلمة على الدور الإستثنائي والمميز للآلهة في عملية التكوين هذه التي تفسر حقيقة أن الإنسان أعجز من أن يكون هو مصدر التكوين"[3]. استطاع الإنسان الشرقي الوصول إلى حقيقة أن الإنسان غير قادر أن يكون هو مصدر خلق هذا العالم، وهذه الفكرة كانت نقطة الانطلاق بالنسبة لهم حيث عمدوا إلى البحث عن هذه القوة الخفية القادرة على هذا الأمر الخارق والبعيد القدرة عن متناول هذا الإنسان؛ مما أتاح المجال أمام الأجناس البشرية الملاحقة لتواصل البحث.

3- تمثلات النص عند الهنود القدامى:

أ- تمثلات النص بين القصة والقصيدة عند الهنود القدماء:

من المعروف عن الهنود القدماء محبتهم للحكمة، وتتجلى محبة الحكمة عندهم في الجانب العملي؛ بحيث تتخذ شكل المروض للنفس البشرية وذلك قصد تحقيق التكامل ويكون هذا الأمر وفق نشاط يتضح جراء ممارسة الطقوس الدينية ونشاطات أخرى ترتبط بالعمل

[1]- بار ندي جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص33.
[2]- المرجع نفسه، ص36 .
[3]- الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، مرجع سابق، ص18 .

إضافة إلى التركيز ومن بين العلوم التي تساعد على الإسهام في رفع درجات تركيز الحكمة الفلسفية. ويمكن التماس تمثلات النص لدى الهنود من خلال الكتابات الفيدية التي تمثلت في جملة من القصص والقصائد مهمتها نقل المثل العليا ومن بين أهمها: المهابهارتا، الراماياتا "المهابهارتا ملحمة طويلة بشكل ملفت، وهي تحكي قصة غزو أرض الهند، وخلال ذلك قدمت تعليمات بشأن القواعد المختلفة للحياة...أم الراماياتا فهي قصيدة... تقدم المثل العليا للأنوثة والرجولة المجسدة في شخص سيتا وزوجها راما وتشير الملحمة إلى نظام مثالي للمجتمع بأسره"[1]. تمثل هذه القصة والملحمة بداية الجهد الأولي فيما يخص الفكر الفلسفي الخالص لدى الهنود القدماء كونها قامت على وعي ذاتي مبني على أساس نقدي جسدته هذه النصوص التي كانت غايتها تدوين أقوال فيدا باعتبارها تعبر عن الحقيقة لم يناقش الهنود القدماء كيفية بناء النص وإنما اكتفوا بجمع نصوص أقوال فيدا لما لها من قيمة وتأثيرات على المستوى الأخلاقي، والسياسي، والاجتماعي. كما يجب الإشارة إلى أن النصوص الفيدية تعبر عن وجود وعي تتميز به هذه الأفكار وذلك من خلال قدرتها على الجمع بين العمق والدقة؛ مما ساهم في إلهام الثقافة الهندية التي غذت الفترات الزمنية التي تلتها من خلال نصوصها الفنية على المستوى الفكري الفلسفي.

4 ـ تمثلات النص في الفكر الإغريقي:

أ- النص بين العقلانية والشعر اليوناني:

بمجرد ذكرنا للفكر اليوناني يتبادر إلى الذهن اسمين هما: هوزيود، وهوميروس اللذان يمثلان الفكر التنويري لدى اليونان، ومقدمة الفلسفة اليونانية. فهوزيود من خلال ملحمته سعى إلى تفسير القوى الطبيعية وكيفية نشأة الآلهة، أما فيما يخص الإلياذة الهوميروسية فمن خلالها تم تصوير حياة للآلهة وجعلها قريبة من الصورة الإنسانية وذلك وفقا لما يرضي الذوق الفني والعقلي معا. وانطلاقا من هذا فإن "هذان الشاعران لم يكن لهما أي صفة كهنوتية ولم يكونا نبيين، وإنما قدما صورة مهذبة ومنقحة لحياة أولب، وهي صورة تعكس نفس المجتمع الطبقي الإقطاعي الذي كان هذان الشاعران ينشدان له"[2]. من الملاحظ

[1]- كولر جون، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، مر: الإمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1978، ص36 .

[2]- حلمي مطر أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، مصر، د ط، 1998، ص 38.

عن هذه الأساطير أنها كانت تهتم بالإنسان وبواقعه المعاش ولم تحمل أي قلق سواء على مستوى العالم الآخر أو الإعداد له كما عهدناهم لدى الحضارات الشرقية؛ مما يؤكد بأن هناك تواصل أدى إلى هذا التطور على مستوى الوعي الإنساني. كما يجب الإشارة إلى أنه أيضا خلال هذه الفترة لم نجد أي بداية للاهتمام بالنظرية المتعلقة بالنص؛ إلى أنه كان هناك وجود للنص من خلال الأساطير كتمثل له.

كما يمكن التطرق إلى أفلاطون باعتباره انعكاس لوجهة النظر اليونانية التي تعبر عن الوجود؛ بحيث أنه استفاد من قدرات العقل الإنساني وذلك من خلال نظام الجدل الصاعد والنازل. ورغم هذا إلا أن أفلاطون استخدم الخيال بطريقته الخاصة، ويمكننا التماس حوره من خلال محاورة كيمبياس الكبرى، ومحاورة جورجياس، بالإضافة إلى استخدامه الأسطورة كرمز برهن على ما يتعلق بنظريته المرتبطة بالمثل. "ولكن الخيال الأفلاطوني ليس خيالا تـشبيهيا وحسب؛ وإنما هو خيال روائي كذلك هو خيال صانع الأسطورة، وتحتل الأسطورة مكانا هاما في محاورات أفلاطون حتى أنه خصص البعض لها دراسات مفصلة ومؤلفات بكاملها "[1]. ومن خلال هذا يمكننا القول بأن أساطير أفلاطون هي امتداد للتفكير العقلاني وتمثلاته بناء على وسائل أخرى كالحكاية، والقصة؛ وبالتالي هي تحل محل العقل البرهاني. بالإضافة إلى أن أفلاطون كان مهتم بفن التأليف، والكتابة التي ضمنها يندرج النص، وهذا ما يفسر تنويه في استعمال الحجج، والبراهين عكس ما كان سائدا من قبل كمجرد السرد للأحداث والوقائع والتي ترسم ملامح التصورات الخاصة بمواضيع معينة كعالم الآلهة مثلا.

5- النص في العصور الوسطى:

أ- النص والوحي:

إن توفر النصوص الثلاث: التوراة، والإنجيل، والقرآن تعد بمثابة الدعامة لمفكري وفلاسفة هذه الفترة المتأثرين بالثقافة اليونانية التي سبقتهم. وانطلاقا من هذه النصوص السماوية تم تأليف نصوص أخرى شارحة لها قصد إزالة الغموض، وإبعاد شبهة التناقض.

1- النص في الفكر اليهودي(العصور الوسطى):

[1]- قرني عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، دار ذات السلاسل، الكويت، دط، 1993، ص236.

تعد اليهودية من أقدم الديانات السماوية والتي لازالت تلهم أتباعها مما جعلها محل اهتمام الدارسين، وبالأخص باعتباره نص يؤسس للجوانب المتعلقة بالعقيدة، والطقوس وغيرها من المجالات الأخرى. ومن بين المفكرين والفلاسفة اليهود المهتمين بدراسة النص نجد فيلون الاسكندري الذي يتميز بطابعه الديني من جهة، والمتأثر بالفكر اليوناني من جهة أخرى؛ بحيث سعى في دراسته للنص إلى محاولة التوفيق بين المعتقدات اليهودية، وما تتسم به الفلسفة اليونانية من معارف وقيم ليكون بذلك من بين أهم المنتجين للنصوص التوفيقية الشارحة لهذه النصوص ووفقا لهذا "يتجلى النص في عقيدتهم ليكون فكرهم الألوهي ومثال ذلك سفر التكوين الذي هو فصل لقصة الخلق"[1]. وبهذا ففيلون يتميز عن غيره من خلال كون أنه استطاع أن يجعل الحقيقة الدينية التي استمدها من النص الأصلي توظف في شكل نص شارح من إبداعه، وعلى شكل صيغة فلسفية. ويتضح لنا بشكل كبير أن فيلون اهتم بنصوص التوراة باعتبارها نص ديني أي لاعتبارها تحوي الحقيقة الدينية، وبناء على هذا يتضح بأنه لم يهتم بالنص لحد ذاته. النقطة التي تحسب بالنسبة لفيلون هي أنه كان من بين الأوائل المساهمين في تحقيق النهضة الفكرية.

وبالتالي هذا ما "أدى إلى قيام نهضة في الفكر اليهودي كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية...وإنما نجد ذلك ممثلا لأول مرة عند فيلون الذي استطاع أن يجمع بين الثقافة اليونانية ـ وقد حصّل معظم أجزائها واستطاع أن يحيط بها إحاطة كبيرة ـ وبين التفكير اليهودي الذي كان يؤمن به إلى جانب هذا إيمانا كبيرا"[2]. ويذهب فيلون إلى تشبيه النص بالجسم أما المعنى الرمزي فيشبهه بالروح وهذا إنما يدل على الأهمية والقيمة التي يوليها للنص.

2- النص في الفكر المسيحي (العصور الوسطى): اهتم المسيحيون هم أيضا بنصهم الأصلي الإنجيل وبغية فهمه سعوا إلى قراءته مما دفعهم إلى إبداع نصوص أخرى شارحة لهذا النص التأسيسي بالنسبة لعقيدتهم، وحتى حياتهم الاجتماعية بمختلف مجالاتها. وبهذا اكتسى النص أهمية بالغة فيما يتعلق بهذه الفترة الزمنية بحيث كان بمثابة نقطة البداية سواء

[1]- تركي إبراهيم محمد، الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، دار الوفاء، مصر، ط1، 2002، ص47.
[2]- عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوروبي (خريف الفكر اليوناني)، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مصر، ط4، 1970، ص88.

إذا ما تعلق الأمر باللاهوت، أو حتى بالفلسفة وغيرها من العلوم الأخرى، إضافة إلى تكييف المحتوى المعرفي لهذه المجالات مع هذا النص محاولة لمواكبته. كما أن الدراسات المتعلقة بالنص (الإنجيل) لم ترقى إلى مستوى التأسيس للنظريات المتخصصة؛ وإنّما اكتفت بالاهتمام به انطلاقا من ما يتضّمنه من حيث الجانب المعرفي وحاولوا التوفيق بينه وبين الفلسفة. كما سعى آباء الكنيسة من خلال هذه النصوص الشارحة إلى بناء العقيدة المسيحية، وتثبيتها، والدفاع عنها ضد ما يعرف بالوثنية والفلسفة الغنوصية. ومن بين أهم الممثلين لهذا الاتجاه أورليوس أوغسطينوس [354-430] الذي وضع الأسس الكافية والمتعلقة ببناء الفلسفة المسيحية ومن جملة مميزات بحثه الفكري أنه قاده "للبحث في شروط المعرفة مما كشف له أساس المعرفة والذي يجسده اليقّين الداخلي الذي يبلغه الوعي"[1]. وبهذا فهو يسعى إلى البحث عن الحقيقة التي يجد نفسه وسطها وهذا ما يحقق الفكرة التي يتمثلها الفكر المسيحي وهي مفهوم الإنسان الذي هو صورة للإله.

3- النص على مستوى الحضارة الإسلامية (القرون الوسطى):

للنص حضور قوي على مستوى الحضارة الإسلامية بحيث يعد اللبنة الأساسية لتكوين هذه الحضارة، وأداة للمعرفة كما يوظف على اعتباره دليل أو مرجع في العمل بالإثبات، أو النفي وبعد توسع الفتوحات الإسلامية وتوافد الثقافات الأخرى على محتوى النص القرآني ممّا عجل بتفعيل آلية النقد وسرع وتيرة تأليف النصوص؛ بحيث تم التنظير للقواعد التي تحكم عملية الكتابة وهذا ما مثله الجيل الأول من فلاسفة هذه الفترة كالفارابي،الكندي، وبالأخص الجاحظ الذي يقول: "نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونان، وحولت آداب الفرس فبعضها ازداد حسنا، وبعضها ما انتقص شيئا، ولو حولت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن"[2]. مما جعل التأليف يزدهر وبالأخص في الفترة العباسية التي بلغ فيها الإبداع أوجه. كما يجب الإشارة إلى أن العرب قبل الإسلام كانوا ميالين إلى الشعر مما يؤكد بأن النص كوجود شكلي كان حاضرا حتى قبل النص القرآني وهذا ما يمكن الاستدلال عليه من خلال المعلقات التي كانت نتيجة اهتمام العرب بالبلاغة والفصاحة حيث "كانت لديهم المعلقات المشهورة...ولكن هذا لم يمنع من وجود بعض الحكم والأمثال والرؤى التي

[1]- بيتر كون زمان وآخرون، أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص68.
[2]- الديداوي محمد، الترجمة والتواصل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2009، ص85.

من الممكن أن ترقى في درجة تصنيفها إلى الفكر الفلسفي فجسدت في بعض التأملات"[1]. كما استطاع مفكرون أمثال ابن قتيبة، الجاحظ، عبد القاهر الجرجاني إلى محاولة التأسيس لنظرية نقدية تتعلق بالنص اعتمادا على جانبيين مهمين: ـ الأول: الجانب النقدي وعلاقته بالأحكام التقريرية. أما الجانب الثاني: فيتعلق بالنماذج التطبيقية المرتبطة بكيفية التعامل مع النص. وفي تراثنا النقدي خلال فترة القرون الوسطى نجدهم يميزون في استعمالاتهم بين إلقاء النص أو إرساله وتلقيه حيث نجدهم يؤثرون الإلقاء والتلقي وجعلوهما فنّا، وبالأخص فيما يتعلق بالجانب الخطابي فالجاحظ على سبيل المثال يركز "بصفة خاصة على العلاقة بين النص والسامع، وقناعاته بأن، المعول عليه في طبيعة هذه العلاقة هو ذوق الصفوة من العلماء والنقاد...لكن يبقى الأديب بواقعه النفسي و الاجتماعي الذي يصدر عنه فيما تجود به قريحته بعيدا عن الاعتبارات في عملية المتلقي"[2].

أماعبد القاهر الجرجاني حاول التواصل مع معطيات النص من جانب خبرته الجمالية والفنية، مما ساعده على النجاح في هذه الطريقة التواصلية مع النص من خلال الذوق البلاغي بالإضافة إلى اعتماده على منهج التفسير، التحليل، وضرورة التعليل ويقول بأن النص يعلن عن تدفقات شعورية متتابعة تحرك المشاعر مما يستدعي في النفس إما البهجة أو الحزن. وفي هذا المجال يقول عبد القاهر الجرجاني: "استعارة وقعت موقعها، وأصابت غرضها، أو حصل ترتيب تكامل معه البيان، حتى وصل المعنى إلى القلب، مع وصول اللفظ إلى السمع، واستقر في الفهم مع وقوع العبارة في الأذن"[3]. ومن خلال هذا يتضح أن الدراسة ركزت على دراسة النص من حيث المضمون، والشكل وبالأخص باعتباره طريقة لإحداث التواصل كما ترتكز عليه العملية الإبداعية خلال هذه الفترة المهمة بالنسبة للحضارة الإسلامية.

6- النص في الفترة الحديثة:

أ- النص بين السلطة الكنسية والتفكير العقلاني:

[1]- معيرش موسى، قضايا الفلسفة العامة، دار الأكاديمية، الجزائر، ط1، 2012، ص19.
[2]- عبد الواحد محمود عباس، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1996، ص19.
[3]- المرجع نفسه، ص89.

خلال هذه الفترة استطاع النص التحرر من سلطة الدين والمقصود منه سلطة الكنيسة التي كانت تحكم سيطرتها على الفكر لتحل محل التفكير العقلاني، وسعى مفكروا هذه الفترة إلى الدعوة لاستعمال العقل والتحرر من سيطرة التعاليم الدينية ومن ضمّنها تحرير القراءة النصية هي الأخرى من سلطة الكنيسة. ومن جملة هؤلاء المفكرين فرانسيس بيكون [1561-1626] الذي يدعوا إلى ضرورة انفصال النص بصفة خاصة عن الدين بغية إبراز الخصائص الإنسانية. وانطلاقا من هذا تصبح "الحقيقة واقعة فلسفية لا صلة لها بالوحي... وفلسفية عامية تنبع من الإنسان في استقلال عن مصادر الوحي الخارجي"[1].

أما فيما يتعلق بالنص استطاع التحرر من بقائه ضمن الإطار المعرفي ليصبح هو الآخر ضمن إطار الدراسات الفلسفية وهذا التحول العميق على مستوى الحياة العقلية والروحية يقابل بطبيعة الحال تغيرات شملت الميدان الاجتماعي مما أدى إلى إحداث "تطوير عظيم في الفكر التحليلي ومن ناحية أخرى إلى تهدم بعض المواقف العقلية"[2]. وبناء على هذا فإن الفترة الحديثة هي بمثابة نقطة التحرر مما جعل هناك انفتاح شمل قراءة النص ودراسته، وبالتالي فتح البوابة للولوج إلى الدراسات المتعلقة بالنص.

7- النص في الفترة المعاصرة:

1- رؤية الفكر الغربي للنص:

أ- النص والتحليل: ذهب تركيز مفكرو هذه الفترة إلى الإنكباب على التحليل قصد بلوغ الدقة ليبتعدوا بذلك عن البساطة مما جعل الدراسات تتجه نحو التخصص، وكانت البداية مع جملة من المفكرين من بينهم، ماركس الذي حسب الدارسين تورط في ازدواجية سببت له أزمة على مستوى الفكر وهي تتعلق بمسألة الاستقبال؛ وذلك لأن معيار الجمال لديه محكوم بعلاقات جدلية مع مختلف الأشكال الاجتماعية والمقصود بالأشكال الاجتماعية ليس ربط الأدب بالمجتمع؛ وإنّما المقصود بها في الفكر الماركسي هو الطبقة التي أنتجت عن الماركسية، وبالتالي الفن الذي تجسد عما يعرف بطبقة البروريتاريا لا يعد فنا في نظر ماركس، لذا نجد المهتمين بدراسة النص ينتقدونه لأنه جعل النص غرضا لا غير لتحقيق

[1]- بدوي عبد الفتاح محسن، الإبداع الفلسفي الروحي، دار المعارف، مصر، 200، ص33.
[2]- بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: قرني عزت، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1992، ص34.

إيديولوجيته الفكرية. ومن بين هذه الانتقادات ما وجهه له هنري أرفون الذي يقول: "إن ما يزيد في تعقيد موقف كارل ماركس فيما يتعلق بالفن أو الازدواجية إن لم نقل التناقض بين مسلك برجوازي يحافظ عليه حتى في أقصى حالات البؤس"[1]. ويمكن استنتاج عدة نقاط أساسية تتعلق بنظرة ماركس للنص، والنظريات التي يتأسس عليها أولها: أن الهدف سابق على ما يعرف بالذات؛ أي النظرية هي الأساس وليس مبدؤها. كما أن القارئ مستبعد من ضمن العلاقة القائمة بينه وبين النص. كما نجد أن أيضا رولان بارت [1915-1980] اهتم بدراسة النص بحيث يعلق على النص "مشيرا إلى أن نظرية النص هي أولا نقد مباشر لأية لغة واصفة. أي أنها مراجعة لعملية الخطاب ولذلك لذلك التمست تحولا علميا حقيقيا"[2]. بحيث تبلور هذا المفهوم عند رولان بارت من خلال بحثه الذي كتبه عام 1971 تحت عنوان: "من العمل إلى النص" والذي من خلاله قام بتقديم نظرية ترتكز على النص ويمكن إيجاز طبيعته في بعض النقاط من بينها:

- أنه يعتبر النص عبارة عن إنتاج متقاطع يسعى إلى اختراق الأعمال الأدبية.
- كما يعتبر النص القوة تحاول تجاوز الواقع وتصبح هي الواقع الذي يحدد القواعد المتعلقة بالمفاهيم والمعقولات.
- كما أن النص لا يحيل إلى فكرة واحدة وثابتة وإنّما هو لا نهائي ويتمركز على الانفتاح والتعدد الدلالي للأفكار.
- كما لا يجيب عن الحقيقة وإنّما يتلاشى حين تتبدى له، وتتوقف مهمة المؤلف باعتباره محتك بالنص لا غير، ويدخل القارئ كمشارك في عملية إنتاجه، مما يعني اندماج القارئ في العملية الدلالية، وهذا ما يجعل النص يندرج ضمن واقعة غزلية يتلذذها القارئ بحيث يقول رولان بارت في هذا الصدد: "وإذا لم أستطع أن أقرر قيمة المذكرات، فذلك لأن وضعها الأدبي ينزلق من بين أصابعي: من جهة، إني أحسه، من خلال سهولته وقدمه، كما لو أنه لا يمثل شيئا آخر سوى حافة النص، وشكله غير المكون، وغير المتطور وغير الناضج، ولكنه يعد، من جهة أخرى، بصفة حقيقية لهذه النص وذلك لأنه يشتمل على

[1]- عبد الواحد محمود عباس، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص51.
[2]- فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1992، ص212.

العذاب الجوهري، وإني لأعتقد أن هذا العذاب إنما يكون بسبب ما يلي: أن الأدب من غير أدلة"[1]. ومن خلال مقولته يتضح أن النص لا يستطيع أن يبرهن، وهذا ما يجعله يصل إلى نقطة الانسداد وهي اليأس لدرجة يجعل من النص يشل من عدم قدرته على البرهنة عن طريق الليونة، وهذا ما يجعله يمتلك دون مشاركة.

ويضيف رولان بارت قائلا: "وهكذا، فإن ملامسة النص، ليس بالعينين، ولكن بالكتابة، تحفر بين النقد والقراءة جرفا، وهو نفس ما تقيمه الدلالة بين حافة الدال وحافة المدلول. ولذلك ما من أحد في العالم يعرف شيئا عن المعنى الذي تضيفه القراءة على العمل. وربما لأن هذا المعنى باعتباره يمثل الرغبة، فهو ينشأ خارج نظام اللغة "[2]. وبناءا على هذا فإن القراءة تسعى إلى إقامة علاقة مع النص مبنية على أساس الرغبة، والتي نقصد بها بأن القارئ يتمثل هذا العمل (النص) ليتجسد فعل المحاكاة؛ لينتقل بعدها القارئ إلى مرحلة ثانية وهي النقد الذي يتم بعد أن يسعى القارئ إلى تغير رغبته نحو لغته الخاصة، وهذا ما يجعلنا نعود إلى لحظة الكتابة التي خرج منها.

كما نجد أيضا دريدا هو الآخر اهتم بالنص وكانت بداية تلك من خلال انتقاده لدوسوسير فيما يخص آرائه المتعلقة بالبحث اللغوي من بينها: أن ديسوسير يرى بأن تفكيك الذات هو عملية بلاغية وبعيدة كل البعد على أن تكون أساسا متينا، كما قدم لنا الكلام على اعتبار أنه نوع من الكتابة، أما دريدا فيرى الكلام على أنه شكل من أشكال الكتابة وهذه الأخيرة ترافق الرمز باستمرار "وهذا يعني أن التفكيكية تأخذ على عاتقها قراءة مزدوجة؛ فهي تصف الطرق التي تضع بواسطتها المقولات التي تقوم عليها أفكار النص الذي تحلله (هذه التفكيكية) موضع التساؤل، وتستخدم نظام الأفكار التي يسعى النص في نطاقها إلى أن ينتج مركبات فكرية...وهي المركبات التي تضع هي الأخرى اتساق ذلك النظام موضع التساؤل"[3]. ويؤكد دريدا على أن التناقض مع الذات أمر لا مفر منه، واستخدم المنهج النقدي التفكيكي في دراسته للنص، والتفكيك في نظر دريدا هو الهدم وذلك وفق آلية العنف؛ لنتمكن من الإمساك بنقطة ضعف النص وهي ممثلة في التناقض لينهار النص وبالتالي

[1]- بارت رولان، هسهسة اللغة، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سورية، ط1، 1999، ص508.
[2]- بارت رولان، نقد وحقيقة، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سورية، ط1، 1994، ص118.
[3]- ستسروك جون، البنيوية وما بعدها من لفي ستراوس إلى دريدا، تر: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1996.ص199.

تنكشف الحقيقة التي تمارس لعبة التخفي حتى لا نتمكن من القبض عليها. كما نجد أيضا بول ريكور هو الآخر يهتم بدراسة النص ويقول: "في الواقع، ما يؤول في نص من النصوص، هو اقتراح مّا للعالم، لعالم كما يمكن لي أن أقيم فيه لكي ألقى فيه واحدة من أخصّ ممكناتي. هذا ما أسميه عالم النص، العالم الخاص بهذا النص الفريد"[1]. ولا يقصد بول ريكور بالعالم هو ما نتكلم عنه ضمن حياتنا اليومية، وبالتالي مقصوده هو عالم يفصل بين الواقع وأنفسنا، ويتم هذا الفصل بناء على الخيال الذي يفتح مجالا لإيجاد كينونة هذا العالم داخل واقعنا اليومي. ويؤكد بول ريكور على أن عالم النص ينتشر بين نقطتين وهما:الأولى التحليل الموضوعي للنص من جهة، أما الثانية فهي تلاؤم الذوات مع المعنى والمقصود هنا هو معنى النص، ولا يتم فهم الذات لنفسها؛ إلا إذا كانت عملية الفهم لا تتم في إطار انغلاق النص على نفسه بل ضمن انفتاحه على العالم الذي تم إيجاد كينونته التي أسسها الخيال.

1- رؤية الفكر الإسلامي المعاصر للنص:

أما فيما يخص الفكر الإسلامي المعاصر تم الاهتمام أيضا بدراسة النص ومن بين أهم الدراسات ما قدمه نصر حامد أبو زيد بحيث نجد في كتابه "النص، السلطة، الحقيقة" يتطرق فيه إلى النص ومشكلات السياق ويؤكد على أن التأويل الحقيقي هو الذي يتناول من قام بإنتاج دلالة النصوص، ويتم ذلك من خلال تحليل مستويات السياق؛ وهذا بناءا على مراعاة قوانين تشكل النصوص اللغوية قصد تكوين وعي علمي بالنص، وبقوانين إنتاجات الدلالات؛ مما يجعلنا نحقق انجازا وهو يتمثل في إنقاذ وعينا العام من الانعزال عن الحركة التاريخية، وتمسكنا بالماضي الذي انتهى، كما يركز على دراسة النصوص الدينية لأن لها سمات وملامح خاصة وبالأخص النصوص الدينية الإسلامية التي لها ميزات خاصة كما أنها نصوص تتبني وفق بنية ثقافية تشكلت فيها، كما أنها نصوص لغوية بكل ما تعنيه الكلمة ولها ارتباطات بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي ويقول: "لقد وصل عبد القاهر إلى أن دراسة الشعر، أو النصوص الأدبية عامة، واكتشاف قوانين تشكيلها وكيفية إنتاجها للدلالة، مدخل ضروري لا غنى عنه لدراسة النصوص الدينية، والذين يهونون من

[1]- ريكور بول، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، مرجع سابق، ص88.

قدر الشعر ومن قدر العلوم اللغوية التي تعد أدوات لدراسة الشعر إنما يغلقون الباب في الواقع عن دراسة القرآن ذاته وفهمه"[1]. من خلال هذا نلاحظ أنه يتم استثمار القوانين العامة المنتجة للنصوص. كما أن علوم اللغة والشعر ليست مجرد علوم تساعد على فهم القرآن فحسب بل تتعدى ذلك إلى اعتبارها علوم ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها كما أنها تساهم في تقليل الضرر فيما يخص عمليات التأويل ويبعد المؤوّل عن تبني الأيديولوجيات مما يجعله مؤهل لإنتاج نصوص علمية شارحة للنصوص الدينية الأصلية على شاكلتها.

أما فيما يخص موضوع السياق فهناك عدة مستويات مشتركة وعامة مثلا السياق الثقافي الاجتماعي اللغوي وسياق التخاطب وهو ما يعرف بالسياق الخارجي، أما الداخلي فهو ما يرتبط بعلاقات الأجزاء وسياق القراءة والتأويل وفي هذا الصدد يقول نصر حامد أبوزيد: "فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة من حقائق بشرية دنيوية، اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول. إن الكلام الإلهي المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشريا"[2].

وبهذا يتضح أنه يسعى إلى التركيز على مستويات السياق العامة وهي مجرد وسيلة لاستهداف اكتشاف مستويات السياق الخاصة بالنص القرآني ويتضح هذا بشكل كبير من خلال تطرقنا إلى المستوى الثقافي والاجتماعي فمثلا اللغة هي عبارة عن مجموعة من القوانين المستمدة من العرف الاجتماعي وهذه القوانين تستمدّ قدرتها من ضمن الإطار الثقافي ومن المعروف عن التواصل أنه لا بد من إضافته إلى الإطار الحياتي المعاش الذي يمثل مرجعية التواصل هذه المرجعية المعرفية هي ما يقصد به الثقافة كما أنه من الضروري التفريق في عنصر الثقافة بين ما هو معرفي وأيديولوجي حيث أن الجانب المعرفي يرتبط بما تم إحداثه من اتفاق عام ويقصد به الوعي الاجتماعي العام، أما الأيديولوجي فهو وعي تحدده جماعة معينة وتجعله مرهون بمصالحها حتى وإن تعارضت مع مصالح الجماعة ويرى نصر حامد أبو زيد أن النظام اللغوي هو قناة الاتصال التي تتمثل المعرفي أما نظام النص فهو قناة الأيديولوجي ويتجسد الفرق بينهما في أن الأول نابع من ناحية المتلقي ويطلق عليه اسم" الإطار التفسيري".

[1]- نصر حامد أبوزيد، (النص، السلطة، الحقيقة)، المركز الثقافي، بيروت، ط1، 1995، ص93.
[2]- المرجع نفسه، ص97.

أما فيما يخص نظام النص فيطلق عليه اسم "محور التقييم" وهنا تتدخل أيديولوجيا المتلقي للحكم والتقييم كما نجد أيضا المفكر علي حرب هو الآخر يولي اهتمامه بدراسة النص وفي حديثه عن هذا الموضوع يرى بأن الفكر العربي كون ذاته انطلاقا من النص القرآني بحيث نجد فكره يتساءل ضمن هذا النص ويعرف النص قائلا: "وخاصة أن النص آيات بينات. والبينات أشد الكلام احتمالا لضروب التفاسير وأصناف التأويل. والآيات علامات فائضة، أي إشارات ورموز وعوالم دلالية فسيحة"[1]. فهو يرى بما أن النص يحوي إشارات دلالية فهو مجال خصب للفكر، وأفق رحب للولوج إلى العقلانية الإبداعية؛ مما يسمح بعودة المكبوت أي اللامنطوق ليتحرر وينكشف، وذلك ما جعل العقل الإنساني يجسد إمكانيات وجوده من خلال النص. ويتم أيضا به تدقيق النظر مما يعيد للعقل سلطته المسلوبة، وهذا ما يجعل الإنسان قادرا على اكتشاف أبعاده الاجتماعية، والكونية، وحتى الإلهية.

كما نجد أيضا محمد أركون هو الآخر اهتم بدراسة النص القرآني المؤسس للحضارة العربية الإسلامية وذلك انطلاقا من إعادة النظر فيما يتعلق بقداسته، وذلك من خلال البحث في طبيعته اللغوية، وتكوينه التاريخي الذي يرتبط باستقراره على ما هو عليه حاليا. ومن بين الاستراتيجيات المعرفية، والآليات التي استخدمها في دراسته للنص إعادة فحص المفاهيم الأساسية التي ترتبط به منها: الوحي، القرآن، النص، ووفقا لهذا يمكننا الإفصاح عن إستراتيجيته المتعلقة بالنص والتي تتلخص في ثلاث مفاهيم أساسية من بينها: الكتاب، الشفهي الكتابي، الحدث القرآني كما أن دراسة الوحي وفق طريقة علمية مقصده مقاربته بالتركيب اللغوي، والاجتماعي الذي أطرته الجماعات ووفقا لهذا يقول محمد أركون: "فما كان قد قيل وعلم وفسر وعيش عليه بصفة الوحي في السياقات اليهودية، والمسيحية، والإسلامية ينبغي أن يدرس أو يقارب بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"[2].

[1]- حرب علي، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير، لبنان، ط2، 1995، ص18.
[2]- أركون محمد، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم الصالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص21.

وهو بهذه القراءة يوافق المعتزلة في المنحى الذي اعتمدوا عليه لدراسة النص، وذلك من خلال إقراره بوجود صلة بين النص القرآني، باعتباره كلام الله، وبين المجال التاريخي والزمني، وفي حقيقة الأمر هذا ما سعى له محمد أركون من خلال اعتماده على ما أنتجته الدراسات التي توصلت إليها العلوم الإنسانية وبالأخص المناهج، والتي بعد توظيفها سعى إلى استكشاف الجانب اللغوي والثقافي وحتى السياسي لهذا النص القرآني وهذا ما يساهم في نقل النص من مستواه المتعالي إلى المستوى البشري بعد أن غال الدارسون في سعيهم إلى جعل هذا النص أكثر تعاليا حيث يقول: "هي هنا طبقة العلماء من رجال الدين فيما يخص الإسلام هي التي تشرف على تسيير سلطة التقديس. المقصود تسيير أمور العبادات والطقوس والشعائرية وخلع رداء التقديس على السلطات السياسية، أو نزعها عنها بحسب الحالة "[1].

وضح محمد أركون الفرق بين الكتاب السماوي والعادي فالأول يرى بأنه يحوي كلية كلام الله والتي ليس في المقدور التوصل إليها أما الكتاب العادي فهو متجسد على مستوى التاريخ ولتوضيح هذا الفارق قام محمد أركون باستخدام مفهومين آخرين وهما العقل الشفهي، والعقل الكتابي ويرى بأن هذا الأخير يفرض سلطته التي تجسدها مقولاته ونظامه على المجتمع وفقا لأربع قوى تتمثلها: الدولة، والكتابة، والثقافة العالمية، والأرثوذكسية الدينية. وهذا ما يجعل الكتاب ينتقل من مرحلة الكتاب العادي إلى مرحلة الكتاب المتعالي. وبالإضافة إلى هذا سعى محمد أركون إلى تطبيق آلية النقد التاريخي فيما يتعلق بالنص القرآني وذلك من خلال نقد مراحل تشكله بداية من زمن الجمع إلى زمن التّدوين وصولا إلى تنصيبه في شكل مصحف حيث ذهب إلى دراسة كلمة قرآن والتي يرى بأنها "في اللغة العربية من مصدر قرأ، ونجدها في القرآن من الأصل اللغوي قرأ، والذي يدل على معنى التلاوة باعتبار أنه لا يوجد نص مكتوب أثناء تلاوته لأول مرة "[2].

ومن خلال هذا يتضح أن محمد أركون يرى بأن النص القرآني كغيره من النصوص الأخرى السماوية كان ضمن بداياته الأولى عبارة عن خطاب شفهي، وهذا ما يجعله يتموضع في مرحلة جمعه ضمن ما يعرف بالظروف التاريخية؛ وبالتالي هو بحاجة لأن يتم

[1]- أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مرجع سابق، ص58.
[2] - Arkoun Mohammad , Penser l'islam Aujourd'hui, laphonic, Alger, 1993, P89 .

التطرق له اعتمادا على آلية النقد التاريخي. وفي إطار عمليته النقدية يدعوا إلى ضرورة تجاوز ما تم تدوينه انطلاقا من الاعتماد على الروايات التقليدية، والتي يستند عليها التراث الإسلامي، كما يؤكد على ضرورة تجاوز جميع العوائق بما فيها السياسية التي نجدها تعيق إعادة كتابة المصحف، وذلك لعدم اهتمام الدولة بما يتعلق بالدراسات القرآنية وعدم التدخل فيها لتوجيهها.

كما يؤكد على أنه حدث هناك الكثير من الحذف، والتقديم، والتأخير، مما يعيق إمكانية المطابقة بين ما هو شفهي ومكتوب وينسبه إلى ضرورة الاهتمام بالمستويات المحيطة بالنص من الجانب الخارجي ويركز على دورها في عملية الفهم. فهذه الظروف المحيطة لم يعشها الفرد المعاصر، وهذا ما ينقص من الفهم السليم؛ وبالتالي من الطبيعي أن يكون فهمنا يشوبه نوع من الاضطراب إذن هو غير مكتمل.

وبهذا الشكل فإن محمد أركون سعى في دراسته للنص القرآني إلى أنسنته مما أعطاه بعدا آخر الغاية منه هي نقد العقل الإسلامي الذي تشكل عبر الصيرورة التاريخية، وذلك بناءا على تركيزه على المتلقي باعتباره هو من يمتلك آلية النقد التي يجسدها العقل انطلاقا من وعيه بالواقع التاريخي والثقافي الذي أحاط بتشكل النص القرآني. وفي إيطار هذا يقول محمد أركون: "وهو نقد يرتكز على القضايا الأساسية التي أحاول أنا شخصيا إدخالها وإعادة تنشيطها وبعثها بصفتها مساهمة في انجاز المهام الخصوصية لما أدعوه بالعقل الاستطلاعي، المستقبلي، المنبثق حديثا"[1]. محمد أركون يدعوا إلى عقلانية جديدة ويرفض أن يسميها اعتمادا على المسميات المتداولة. وبالأخص لدى الغرب ويطلق عليها اسما آخر يتجسد في مفهوم العقل الاستطلاعي المستقبلي الذي انبثق عن الحداثة، كما قام بتفكيك المفهوم التقليدي لينتقل بعدها إلـى إعادة تقييم هذا المفهوم وبلورة فهم جديد آخر له. ويؤكد على أنه في العالم الإسلامي لا تزال هناك أولوية للعقل اللاهوتي الديني ويعود السبب إلى أن العلم لم يتطور عندنا بالشكل الكافي.

يقول محمد أركون: "إننا لا ندل بالتاريخ الانتقادي علـى البحوث الرامية لإقامة طبقة انتـقاديه للنص القرآني وحسب، بل إننا نتطلع أيضا إلى مراجعات إجمالية للقراءات

[1]- أركون محمد، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص15.

المختلفة بالمعنى اللغوي الحالي المتصلة بهذا النص منذ ظهوره"[1]. وبهذا فمحمد أركون كان من السباقين إلى الدعوة إلى دراسة تراثنا دراسة نقدية علميـة؛ لأنّ من ليس له ماض فليس له حاضر، ومن لم يفهم ماضيه غير قادر على التجاوب مع العامل الإبداعي الذي يتطلب فهم الماضي والغوص في أعماقه للكشف عن اللامنطوقات؛ مما يساهم في بناء حاضر له معالم واضحة ومبنية على أسس قويمة تستند على الطرح العلمي النقدي.

وبهذا يكون حديثنا عن مسار تمثّلات النص بداية من الإنسان البدائي إلى غاية الفترة المعاصرة يهدف إلى ضرورة تحليل هذا المسار قصد تحديد الرؤى العلمية للنص والتي تساهم بإحداث نهضة فكرية فيما يخص الدراسات المتعلقة بميادين بحث الـنصوص وهذا ما يفتح المجال أمام الفكر ويساعد على بعث تعدد القراءات مما يتيح المجال أمام إمكانيات البحث المعمقة وتوسيع تداولاتها. فرغم أن البدايات الأولى فيما يخص الاهتمام بالنص كانت تنحصر فيما يتعلق بجانب المنفعة إلا أنها كانت دافعا للوصول إلى ما هو حالي فيما يخص مجال التنظيرات المرتبطة بالنص وهي بمثابة دافع إيجابي ساهم في الدفع بعزيمة الإنسان نحو التفسير والتجديد فيما يتعلق بالجانب المعرفي، وهذا ما يجعلنا نمـيل إلى الانفـتاح الفكري على العديد من المستويات فمهما كانت توجهات القراء ومذاهب قراءتهم فإن النص المقروء على اختلاف أجناسه فهو في الآونة الأخيرة يعّول على القارئ أو المتلقي، وذلك لعدة اعتبارات من بينها أن هذا القارئ هو من يمتلك الآلية النقدية، وهو القادر على استعمالها وهذا الأمر واقع أصبح يفرض نفسه على كل نصوص العلوم والمعارف، مما يجعل جميع النصوص تتسـاوى من حيث كونها نصوص وبالتالي ليس من حق أي واحد منها أن يزعم أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وذلك لأنه إن فعل هذا فهو يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف.

وكون النصوص الدينية إلهية المصدر لا يعني هذا أنها غير قابلة للتحليل بل ما دامت خطاب إلهي تجسّد في اللغة الإنسانية، وضمن سياق اجتماعي وثقافي تاريخي فهي الأخرى تخضع لمبضع النقد ليتم استنطاقها وتحليلها للكشف عن بنيتها، واستخراج مدلولاتها

[1]- أركون محمد، الفكر العربي، تر: عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985، ص29.

الغامضة بناءا على النظريات التي أنتجتها الدراسات في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

المبحث الثالث

جينالوجيا مفهوم الخطاب

تمهيد: تعددت واختلفت النظريات والاتجاهات وترتب عن هذا تنوع شمل مختلف الوجهات، وهذا الاختلاف كان من بين الأسباب الأساسية التي دعت إلى بلورت هذه الاتجاهات، والنظريات، والتعابير المتعلقة بالخطاب. وهذا ما جعلنا بحاجة إلى التركيز على المسألة الخطابية باعتبارها إشكالية فكرية معاصرة لها صلة بالمسألة الدينية وتتمايز عنها. ومن بين الخطابات الفكرية الشائعة نجد الخطاب الديني الذي هو نتاج الفكر الديني، والذي ليس بالإمكان دراسته والتفكير فيه خارج نطاق القواعد التي تكّون وفقا لها سوءا المعطيات التاريخية، أواللسانية باعتبار الخطاب يستخدم معطيات النسق اللساني لذا فما هو مفهوم الخطاب؟ وكيف تم تشكّله عبر تاريخ الفكر البشري؟

3 ـ جينالوجيا مفهوم الخطاب: اختلفت الآراء وتعددت الاتجاهات فيما يخص إشكالية الخطاب، والتي يعد طرحها ضرورة ملحة عقب التطور الفكري الذي شهدته مختلف المجالات، وبالأخص فيما يتعلق بعلاقته مع الدين. وكانت البدايات الأولى لهذا العمل الفكري بشكل بسيط وبالأخص إذا ما تعلق الأمر بإنسان الفترات الزمنية الغابرة والمقصود هنا هو الإنسان الأول. فكيف تشّكل مفهوم الخطاب ضمن تلك البيئة البسيطة؟ أو بصيغة أخرى ما هي تمثلات الخطاب وكيف تجسدت لدى الإنسان الأول؟

أ ـ تمثلات الخطاب لدى الإنسان الأول:1 ـ الخطاب والمنفعة: قبل الخوض في تمثلات الخطاب في هذه الفترة الزمنية بالتحديد ارتأينا أن نقدم ولو لمحة عن الحقل الذي سوف يتم الاشتغال عليه، والمقصود هو الخطاب. ومن المعروف عنه بأنه عبارة عن بنية ذهنية تجريدية تتعلق بالكلام سواء على مستوى كونه موجود بالقوة أو موجود بالفعل. كما يعرف بأن الكلام عدة مقامات من بينها: أنه حقل من حقول المعرفة والتواصل والفاعلية، ونظام للتعبير. وبهذا يكون الخطاب "هو الذي يصوغ وعي المتخاطب به أو المتداولين له، ويوجه إرادتهم وسلوكهم بهذا الاتجاه أو ذاك، ويحدد علاقاتهم بالأشياء والأشخاص والأوضاع، ويسوق مواقفهم منها، فيجعلهم يقبلون هذا ويرفضون ذاك...إنه نظام العقل أو الإدراك الذي من شأنه أن يجعلنا ندرك الأشياء"[1]. أما فيما يخص تمثلات الخطاب لدى

[1]- الجبيري عبد الواسع، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المؤسسة الجامعة مجد، لبنان، ط1، 2013، ص 32، 33.

الإنسان البدائي فسعى هو الآخر إلى وضع إشارات ورموز تمثلها الرسومات البسيطة التي تدل على إمكانية وجود تواصل بين أفراد هذه الفترة الزمنية، كما أن الحاجة إلى المأكل، والمأوى من مختلف المتغيرات الطبيعية كانت دافعا لإحداث هذا التواصل ليتطور فيما بعد على شكل رقصات بدائية تعبر عن انتصارات هذا الإنسان في عمليات الصيد، ليتطور هذا إلى محاكاة الموجودات الأخرى بحيث أنه استفاد من هذا التواصل وأصبح يستغل ما هو موجود في الطبيعة من أجل صنع أدوات الصيد من الحجارة والخشب إما للدفاع عن نفسه أو لتوفير الطعام، إلا أنه يجب الإشارة إلى أن هذا التواصل كان بدافع المنفعة، أو الحاجة البيولوجية هي التي حددّته، وإضافة إلى هذا يمكن إدراج أيضا معتقداته الخرافية والسحرية، والتي انعكست على نشاطاته السلوكية التي تكاد تكون أقرب إلى الحيوانية، حيث يمكننا القول "بأن الإنسان البدائي الأول الذي عاش فترة تقارب 990 ألف سنة على الأقل صياد وجامع ثمار كان يتمتع بالقدرات العقلية، والجسمانية، والعواطف، والحياة الاجتماعية التي يشترك فيها جميع البشر...بل لعل الخصائص التكيفية التي اكتسبها الإنسان خلال فترة معيشته صيادا وجامع ثمار...كان أسلوبا كاملا للحياة من وجهة حيوية بيولوجية، ونفسية، وتكنولوجية، واجتماعية"[1]. وبالتالي استطاع إنسان هذه الفترة التواصل مع غيره من بني جنسه، وحتى مع الطبيعة، وهذا ما يؤكد إمكانية وجود بدايات للتمثلات الخطابية ولو بشكل بسيط فالمهّم هو أنه هناك فعل تواصلي بغية تحقيق المنفعة وهذه هي قدرة الوعي خلال هذه الفترة. وبالتالي "لعبت الظروف البيئية في عصور ما قبل التاريخ، كما في العصور التاريخية، دورا بارزا في تكييف سلوك الجماعات القديمة المختلفة، أو البدائية من البشرية"[2].

ب - تمثلات الخطاب في الحضارات الشرقية:

1 - الخطاب وروحانية الإنسان الشرقي:

تتميز الحضارات الشرقية بنظرتها الروحانية التي تعتبر نظرة فنان كما أنها نظرة تخص الإنسان الـشرقي بالدرجة الأولى، لتليها العقلية التي تسعى إلى تحليل وتعليل ما تم رصده من خلال النظرة الروحانية؛ ليكوّنوا بذلك نصوصا حول معارف رصدوها خلال التأمل،

[1]- فارب بيتر، بنو الإنسان، تر: زهير الكرمي، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1993، ص 43، 44.
[2]- مونتاغيوأشلي، البدائية، تر: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1993، ص 88.

وبناءا على نظرتهم الذاتية والمباشرة للوجود والتي ترى بأن هذا الوجود تعبير عن ما هو داخل خلجات النفس، وبالتالي هي نظرة شاعرية أي نظرة فنان. وتتكون العملية من خطوتين: أولها ما ينطبع اعتمادا على الحواس، وثانيها ما يتم استنتاجه من هذه المعطيات الحسية ليوضع ضمن نظريات وقوانين تتحدث عن الظواهر "فثقافة الشرق البسيطة توصل إليها بالمكابدة والمعاناة، و ليست كالعلم النظري وصفا وتحليلا؛ فإذا أراد الشرقي أن يعرف طبائع الأشياء على حقيقتها، التمسها في أعماق خبرته من الداخل، لا في الظواهر البادية للعين من خارج...فالمعرفة إذن من وجهة نظره مكابدة ومعاناة، هي ممارسة وخبرة، وليست هي بالتجارب تجري في المخابر"[1]. فالشرقيون لم يهتموا بالخطاب لذاته بل كان عبارة عن وسيلة للتعبير عما يدور ضمن وجدانهم الداخلي فهم لم يدركوا حقيقته وإنما كان بمثابة واسطة لا غير.

ج- تمثلات الخطاب لدى حضارة بلاد الرافدين:

1 ـ الفن الأدبي والخطاب:

تعتبر بابل مهد الحضارات السومرية والسامية، وكان الفضل للساميين في تطويع الفكر وجعله مرنا وانحصر الخطاب خلال هذه الفترة الزمنية في ارتباطه بما يتعلق بالقدّر والسيطرة على نظام الكون وعلى المصير الإنساني. ويعود الفضل للسومريين في الكثير من الإسهامات وعلى رأسها الكتابة باعتبارها تعبير عن الفكر. "فقد طور السومريون الكتابة لدوافع علمية، أي لكي يسجلوا بها الاتفاقيات التجارية والمعاهدات مع الدول الأخرى...وإن الكتابة كانت من الدرجة الأولى تستخدم لغايات علمية"[2]. وبهذا فان الخطاب كان حاضرا ضمن المجال العلمي وضمن أدبهم الفني بالاضافة إلى الجانب الديني الذي له حضورا قويا على مستوى الساحة الفكرية؛ مما أدى بالشعوب اللاحقة إلى معايشة هذا النمط الفكري حتى تمكن من الوصول إلى وقتنا هذا. وخصوصية الخطاب لدى السومريين تكمن في ربطه بالجانب العلمي والمنفعة؛ بحيث يعد وسيلة لخدمة غايتهم سواء كانت دينية، أو سياسية، أو اجتماعية. وهذا ما تؤكده الانجازات التي سجلها السومريون. ليخلفهم

[1] ـ محمود زكي نجيب، المشرق الفنان، دار القلم، مصر، د(ط، س)، ص 15.ـ

[2]- ألكسندر ستيبتشفيتش، تاريخ الكتاب، ج1، تر: محمد الأرناؤوط، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1993، ص11، ص 12.

البابليون ويطوروا ما خلفه سابقوهم السومريون في المجال الروحي، في حقل الحضارة، وبالأخص فيما يتعلق بالتمثلات الخطابية بالاضافة إلى أن "الأساتذة البابليين قد تفوقوا أيضا على السومريين. ففي عصر الازدهار الكبير، وخاصة خلال عهد حمو رابي في القرن 18ق م. توصل البابليون إلى إنتاج كتابي ضخم"[1].

ومن خلال هذا يتضح بأن الخطاب عند البابليين كان يماثل ما وصل إليه السومريين، ولكنه كان أكثر تميزا فيما يتعلق بالقانون والإدارة. كما تميز بخصوصياتهم على مستوى المجال الروحي، وبالأخص ضمن المجال العلمي التداولي فيما يتعلق بالمجتمع البابلي: بحيث يعبر الخطاب خلال هذه الفترة عن جزء من حركية المجتمع أو بصيغة أخرى تعبير عن هذه الحركية. كما أن الخطاب استطاع أن يستوعب بعض حاجيات المجتمع البابلي الذي يسعى إلى الانتفاع بما تم الوصول إليه في مجال البحث العلمي، بالإضافة إلى أنه سعى إلى القيام بالانتقاء وتحويل ما يتكيف مع المجتمع، وإعادة صياغته ضمن قالب يتلاءم مع طبقات المجتمع واحتياجاته، وبهذا يكون للخطاب دورا فاعلا على مستوى الجانب الممارساتي وبالأخص ما تعلق منه بالمجتمع وحاجياته على العديد من المستويات.

د ـ تمثلات الخطاب لدى حضارة مصر القديمة:

1 ـ أولوية الخطاب الديني:

أما فيما يخص الحضارة المصرية فهي الأخرى كانت تحوي جملة من التمثلات الخطابية والتي كانت أكثر ارتباطا بالحياة الاجتماعية. كما أن للكتابة دورا كبيرا فيما يخص مسألة التقدم "الذي تم مع بداية العصر التاريخي3000 ق، م وتمثل ألواح "مينا أونارمر" مرحلة أولية في الكتابة الهيروغليفية...ولقد اعتقد المصريون أن دورها يجاوز الأغراض المباشرة للتسجيل والتوصيل"[2]. ومن الواضح أن الخطاب الديني كانت له الأولوية والحظوة فيما يخص الحضارة المصرية القديمة، وهذا ما تؤكده النقوش المنحوتة على الحجر والتي هي ذات طابع جنائزي في العموم، كما أنه كان هناك أثر واضح لتأثير كل من عنصر التاريخ والسياسة على الخطاب الديني الذي كان رائجا لدى المصريين قديما، وما يميز

1- ألكسندر ستيبتشفيتش، تاريخ الكتاب، مرجع سابق، ص15.

2- بارندي جيفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص 33.

الخطاب عند المصريين أنه كان يحوي التناقضات وبالأخص فيما تعلق بعملية الخلق التي تصل في بعض الأحيان إلى حد الخلط؛ إلا أن هذا الأمر لاح بإفرازات اكتسبت طابع الايجابية من خلال إضفائها للتنوع المتعلق بالمعتقدات، مما أثرى الجانب الروحي وزاد في دعمه. كما أن الخطاب لديهم كان في مجمله مرتبطا بسيادة الآلهة وسلطتها المطلقة على الإنسان وغيره من الكائنات، هذا ما تؤكده جل أساطيرهم وبالأخص أساطير الخلق كعقيدة منفيس، ولهذا نجد المصريون يعطون السيادة باستمرار للآلهة، وهذا ما أكدته قوة إيمانهم بالحياة بعد الموت؛ بحيث نجد أن الخطاب الديني لا يزال قائما وإحدى صوره ما هو موجود على مستوى الأهرامات التي تعد بمثابة شواهد أثرية على هذه المسألة.

هـ - تمثلات الخطاب لدى الحضارة اليونانية:

1 - العقلانية اليونانية والخطاب:

تعد الحضارة اليونانية من بين الحضارات الأكثر ازدهارا فيما يخص الإنتاج الفكري والفلسفي ومن بين أهم الرموز نجد هوميروس وهوزيود في مجال الشعر، وأفلاطون وأرسطو في مجال العقل الفلسفي وغيرهم. والبداية تكون من خلال تركيزنا على أشعار هوميروس التي تجسد معنى التفوق البشري وما يميز الخطاب الإغريقي هو أنهم "تميزوا بالقدرة الفائقة على أن يصنعوا مما يأخذون عن الغير شيئا جديدا يتفق مع طبائعهم وميولهم، ورؤيتهم للحياة وأسلوب معيشتهم...واتجه الدارسون إلى القول بأن ما أخذوه عن الآخرين يقل بكثير عما أضافوه"[1]. سعى هوميروس إلى إرساء الجوانب الفنية ضمن خطاباته الشعرية وركز بالخصوص على تقنية الإنشاد الشفوي وأيضا على ما يعرف بالوزن السداسي، وهذا ما كان له أثرا كبيرا على الخطابات الإغريقية، بالإضافة إلى تناوله بعض القضايا الإنسانية والتي تثيرها هذه الملاحم وبالأخص ما يرتبط بالعلاقة بين الإنسان والكون وحتى الآلهة. كما أن هوميروس استطاع تحقيق ما نسميه وحدة الموضوع وتحقيق تمايزها عن المواضيع الأخرى ضمن أشعاره. كما نجد أيضا هوزيود هو الآخر اهتم بالخطاب الشعري، ومن بين الخصائص التي يتميز بها هي اتسامه بالروح الفردية وذلك من خلال الإشادة بالقيمة الشخصية للإنسان الحي والعناية بكيان الفرد الذي لا يزال حيا

[1]- أحمد عثمان، الشعر الإغريقي (تراثا إنسانيا وعالميا)، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1984، ص 19.

على وجه الأرض، كما اهتم أيضا بالخطاب التعليمي الذي هو انعكاس لجملة من المتغيرات التي خصّ بها المجتمع خلال تلك الفترة الزمنية. كما نجد أيضا السفسطائية هي الأخرى اهتمت بمسألة الخطاب وأعطته أهمية بالغة ضمن مجالات الدراسة، وذلك بغية تحقيق النجاح الدنيوي والسياسي عن طريق التحكم في الخطابة. "وهذه الحاجة هي التي أخذ السفسطائيون على عاتقهم إتباعها، فأخذوا يطوفون باليونان...وحصلوا مقابل هذه الخدمات على أجور باهظة"[1]. من الواضح أن اهتمام السوفسطائيين بالخطاب كان من الناحية اللغوية والبلاغة وذلك قصد التمكن من الفصاحة، وهذا الاهتمام يعود إلى الجانب النفعي الذي يعود على دارسه، كما يعدون هم المؤسسون لعلم الخطابة ومن بين أبرز السوفسطائيين المعروفين نجد بروتاجوراس صاحب المقولة الشهيرة: "الإنسان هو معيار كل الأشياء، معيار ما هو موجود فيكون موجودا، معيار ما ليس بموجود فلا يكون موجودا"[2].

ومن خلال هذا القول تظهر أهم الصفات والميزات الأساسية التي تميز الخطاب السوفسطائي عموما ومن أهمها تركيزهم على الإنسان الفرد الذي يعتبر مقياسا لحقيقة الأشياء كلها، والحقيقة في مجملها ليست سوى إحساسات وانطباعات كل إنسا، فما يبدو لي صادق فهو صادق بالنسبة لي، وما يبدو صادق لغيري فهو صادق بالنسبة لهم. كما أنهم ميزوا بين الانطباع الذاتي والموضوعي والمقصود بالأول هو الأنا التي تفكر أما الانطباع الموضوعي فهو موضوع الفكر. ويركزون على الفكرة التي مفادها أنه لا توجد حقيقة موضوعية ، وأيضا ليست هناك حقيقة مستقلة عن الذات الفردية، وبهذا فإن الحقيقة لديهم تتطابق مع الإحساسات والانطباعات الذاتية.

كما نجد أيضا أفلاطون وأرسطو اهتموا بالخطاب الفلسفي وسعوا إلى إثراء الدراسات ضمن الحقل الفلسفي وكانت مؤلفات كل منهما خير دليل على هذا الأمر، ومن بين العموميات التي يتميز بها الخطاب الأفلاطوني هو ارتكازه على التفكير العقلاني وبالأخص قاعدة المثل ونفيه للحقائق التي يكون مصدرها الحس، كما استطاع أفلاطون أن يجعل من الخطاب الفلسفي خطابا يرقى إلى درجات متقدمة من الوعي بعيدا عن الإطار النفعي الذي كان يحتكم إليه خلال الفترات الزمنية السابقة؛ إلا أن هنا النمط المثالي للخطاب الفلسفي لم

[1]- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، مصر، دط، 1984، ص99.
[2]- المرجع نفسه، ص 102.

يدم طويلا حيث جاء تلميذه أرسطو وجعل من الخطاب الفلسفي ينحو منحى أكثر واقعية، ويسعى إلى خدمة الإنسان بعيدا عن القيم والمثل العليا التي قام أفلاطون بتسييج الخطابات الفلسفية وفقا لها.

و ـ تمثلات الخطاب فترة القرون الوسطى:

1 ـ الدين والخطاب: *الخطاب لدى اليهودية والمسيحية:

كانت الحظوة في فترة القرون الوسطى لصالح الخطاب الديني الذي في أغلبه كان يحوي المواضيع التي تناقش المسائل الدينية الصرفة، والأدعية بما فيها ما يقدمه الرهبان والأساقفة المسيحيين وأيضا اليهود المتأثرين بالثقافة اليونانية التي وجدوا فيها ضالتهم، وبالأخص فيما يتعلق بالخطاب الديني وذلك بغية إزالة التعارض الموجود في نصوص التوراة بحيث يرون أن: "فكرة الوسائط بين الله المتعالي والإنسان...والوسيط الأول هو اللوغوس أو الكلمة...وأخيرا القوى الإلهية وأهمها قوة الخير"[1].

الفكر اليهودي خلال هذه الفترة وهو ممثل في الخطاب الديني كان يسعى إلى استخدام التفكير العقلاني خدمة لمصالحه ولتجاوز التناقضات الموجودة على مستوى النصوص التراثية. أما فيما يخص مسار الخطاب الديني المسيحي فهناك العديد من النماذج التي سعت إلى الاهتمام بالمسألة الدينية بالإضافة إلى أن بعض كتب القدماء كشيشرون، وبلاوت (PLOUT)، وليفي كانت تصور الشخصية الروحية التي تميز المسيح وفي هذا الصدد يقول أنجلز: " لقد كان العصر الوسيط يتطور على أساس ساذج تماما. فقد مسح عن وجه الأرض كلا من الحضارة القديمة والفلسفة القديمة، والسياسة والقوانين، لكي يبدأ في كل شيء من البداية"[2]. الخطاب خلال فترة القرون الوسطى وبالأخص عند المسيحيين هو عبارة عن محاولة لإعادة فهم المسيحية كمشاهد تمثل العالم الآخر ورحلات الروح عبر الآلام، كما أن من بين خصائصه أي الخطاب أنه عبارة عن تعبيرات مجازية مستوحاة من قوة الخيال، وهذا ما يعبر عنه بانتقال المعاناة الجمالية إلى مجال التأمل فيما يخص هذا الخطاب، بالإضافة إلى أن الفنان هو الذي يتحكم في مسألة المعنى.

---

[1]- أحمد عبد المهين، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، مرجع سابق، ص67.
[2]- غيور غي غاتشق، الوعي والفن، تر: نوفل نيون، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1993، ص 108.

كما أن الارتجال الحر هو منطلقها الأساسي بالإضافة إلى تميزه بالنزعة الذاتية الروحية التي أصبحت تضم تحتها جميع الحقوق المعرفية، إلا أنه بفضل هذه القوة والتماسك أصبحت المسيحية فيما بعد من بين العوائق أمام التطور الاجتماعي.

*** الخطاب في الإسلام:**

أما فيما يخص الحضارة الإسلامية فهي الأخرى شهدت نقلة على مستوى الخطاب؛ لكن قبل التطرق إلى هذا الأمر كان إلزاما علينا الإحاطة بطبيعة الخطاب، وخصائصه قبل ظهور الرسالة المحمدية؛ بحيث أن هذه الفترة تميزت بجملة من الخصائص وهي كالآتي: إن من بين أهم ما يميز الحياة قبل الإسلام هو اعتمادهم على نظام القبيلة ومن دواعي هذا النظام أنه يحتاج إلى ناطق رسمي، وكان الشاعر هو من يتقلد هذا الدور؛ بحيث يتكلم عن خصالهم الحميدة ومن المعروف أن هناك ثلاثة أمور كانت مصدرا لقوة الحياة العربية. ويقول ابن الرشيق في هذا المقام: "كانت القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة...وكانوا لا يهنئون إلا بغلام يولد، أو شاعر ينبغ فيهم، أو فرس تنتج"[1]. فالعرب تنشّد الشعر للتغني بمكارم الأخلاق وأعراقها. وبالتالي فإن الخطاب الشعري كان حاضرا بقوة لدى العرب بناءا على الدور الذي تم إناطته به باعتباره وسيلة لتخليد مآثرهم. كما أنه كان يتميز بقوة نظمه، وبلاغة معانيه، ودقة أوزانه، وقوافيه. ويقول ابن السلام: "وكان الشعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم به يأخذون وإليه يصيرون"[2]. فالشاعر في تلك الفترة كان بمنزلة الحاكم والحكيم، كما يعد الشعر من أشرف الكلام عند العرب وأقدسه. كما أن الخطاب الشعري كان يتخذ كوسيلة للتقرب إلى الله في موسم الحج، كما أن للشعر أثر كبير على نفوس الناس ومشاعرهم. أما بعد ظهور الإسلام فبدأت الدراسة الخطابية ترقى إلى مستوى البحث في النظريات الخطابية وبالأخص ما تناول منها البلاغة. ونجد الجاحظ هو الآخر اهتم بالخطاب بحيث في "كتابات الجاحظ ملاحظات عن ممارسات الخطاب في المجتمع وتأثيراتها. هذه الممارسات يعبر عنها أحيانا بألفاظها من قبيل الالتماس أو الاقتناع أو التحريض "[3].

---

[1]- سامي مكي العاني، الإسلام والشعر، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1993، ص108.
[2]- المرجع نفسه، ص08.
[3]- مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1995، ص285.

لتبقى البلاغة باعتبارها بحثا في الممارسات المتعلقة بالخطاب. كما نجد أيضا من قدماء العرب "عبد القاهر الجرجاني" تطرق إلى المسألة الخطابية وذلك من خلال دراسة نظريات الاستعارة؛ بحيث سعى إلى وضع إجرائين أساسيين هما: "الأول الاشتراك في جنس الصفة. الثاني الاشتراك في الحكم والمقتضى"[1]. فالأول معناه أن يكون الحدان محسوسين مثل الوردة والخد لهما صفة مشتركة هي الاحمرار، أما الشرط الثاني فمثلا الحلاوة في العسل مقوم جوهري أما حلاوة الكلام فهي مجرد عرض ناتج عن مدى قبولنا الكلام وفي هذه الحالة ستكون الاحتمالات مفتوحة؛ لأن وجه الشبه مبني على العرض وإلى أن يصل المتلقي إلى المطلوب ويقوم بضبطه.

م- تمثلات الخطاب الفترة المعاصرة:

ولدت الفلسفة المعاصرة كما هو معروف على تخوم الفلسفة الحديثة؛ بحيث ظهرت حركات فكرية تعارضها ولم يقتصر هذا التغيير على ميدان الفلسفة بل امتد إلى العديد من العلوم الأخرى ويتفق المؤرخون "على أن بداية القرن العشرين الميلادي ليست وحسب نهاية مرحلة، بل إنها إسدال للستار على مرحلة تاريخية طويلة، انتهى أمرها الآن وكان إلى درجة أن العصر الجديد في الحضارة الغربية لم يعد ينتمي إلى عصرها الحديث"[2]. ونتيجة لهذه التغيرات تمكنا من أن نحقق تطور عظيم على مستوى الفكر خلال هذه الفترة والبداية تكون مع الفكر الغربي المعاصر.

1- تمثلات الخطاب في الفكر الغربي المعاصر: أما فيما يخص الفكر الغربي المعاصر فإنه شهد حركة فكرية تجديدية على مستوى الخطاب ومن بين هذه النظريات التي اهتمت بالخطاب النظرية التي تعتبر الخطاب بمثابة حدث "أي أن شيئا مّا يحدث عندما يتكلم أحدنا. وتفرض هذه النظرية نفسها بمجرد ما نأخذ بعين الاعتبار العبور من لسانيات الكلام أو الرموز، إلى لسانيات الخطاب أو الإرسالية. ومصدر التمييز، كما نعلم هو فرديناند ديسوسير (عالم لسانيات فرنسي 1857- 1913) ولويس يلمسليف (عالم لسانيات دنماركي

[1]- محمد عبد الفتاح، تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1985، ص98 .

3- بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص33، ص 34.

1899- 1965). يميز الأول بين اللغة والكلام، والثاني بين التصور والاستعمال"[1]. انطلاقا من هذه الثنائية يمكن التوصل إلى أن نظرية الخطاب استنتجت جميع خلاصتها الابستيمولوجيا، حيث يذهب لويس يلمسليف الذي يرى بأنه إذا كانت العلامة الصوتية وحدة أساس اللغة فإن الجملة هي وحدة أساس الخطاب. كما أن اللغة تعتبر بمثابة شرط ليتم التواصل في نظره.

أما الخطاب فهو أساس تبادل كل الإرساليات وهذا ما يجعل للخطاب عالم خاص به. ظهر الاهتمام بالخطاب وتحليله في فرنسا خلال سنة 1968م نتيجة الالتقاء الذي تم بين علم اللسانيات والعلوم الأخرى وبالأخص العلوم الإنسانية. ويقول: "تودوروف" الذي هو من بين الممثلين للبنيوية بأن السيميولوجيا يمكن أن تفهم باعتبارها بلاغة معاصرة، وكان ذلك عام 1979م بحيث يقول: "اتضح أن مفهوم بلاغة الخطاب مرهون بالاعتداد بها كعلم لكل أنواع الخطاب. علم عالمي في موضوعه وفي منهجه، مهما اختلفت الأسماء التي تطلق عليه "[2]. كما نجد أيضا ميشال فوكو هو الآخر قد اهتم بالخطاب من خلال دراساته الفلسفية بحيث يعتقد أن بإمكانه الخروج بمجموعة من الإجراءات من خلالها يتم التوصل إلى مبادئ التصنيف والتنظيم، وبالتالي التحكم في إبعاد الخطاب بعد التوصل إلى معرفتها وهي: الحدث، والصدفة، والتعليق. "من الأكيد أن هذا التفاوت ليس قار ولا ثابتا ولا مطلقا، ليس هناك، من جهة الفئة النهائية من الخطابات الأساسية أو المبدعة، ثم من جهة أخرى كتلة الخطابات التي تردد وتشرح وتعلق. فكثير من النصوص الأساسية تتعتم وتختفي، وتأتي التعليقات أحيانا لتحتل المكانة الأولى"[3].

بالرغم من أنه يرى التفاوت في تطبيقه؛ إلا أن الوظيفة هي ما يؤكد وجود التفاوت. كما يرى بأن التعليق هو عبارة عن لعبة نقد والمقصود به أنه يقوم بالبحث عن ما كان منطوقا بصمت أي ما لم يكن قيل، كما أن التعليق في نظره يعد من إمكانيات صدفة الخطاب التي تسعى إلى إبراز الاحتمالات، والتعددية المفتوحة والتي تم تجاوزها عن طريق التعليق. ويضيف إلى المبدأ الذي ذكرناه المؤلف وهو لا يقصد المؤلف كفرد؛ وإنما يقصد المؤلف

[1]- بول ريكور، من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، مرجع سابق، ص 79.
[2]- فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، مرجع سابق، ص66.
[3]- ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، د(ط، س)، ص12.

باعتباره مبدأ تجميع للخطابات وكنقطة تنسيق لها إلا أن هذا المبدأ ليس ثابتا ولا يعمل في كل مكان كما يقول: "إن الفرع المعرفي (La discipline)، مبدأ لمراقبة إنتاج الخطاب. فهو يعين له حدودا بواسطة لعبة هوية تأخذ شكل عملية بعث دائم للقواعد "[1]. ويضيف إلى هذه النقاط التي تم ذكرها مجموعة ثالثة وهي جملة من الشروط يفرضها الأفراد الذين يقومون بإلقائها، وبالتالي ليس بإمكان كل الذوات الولوج إلى هذا الأمر نظرا للتعقيدات والقواعد التي تم إلزامه بها.

إذن العملية الخطابية أصبحت مضبوطة بالطبع من ناحية ممارسيها. كما يتطرق أيضا إلى دراسة الوحدات الخطابية ويؤكد على أنه هناك وحدات لا بد من التشكيك فيها والتي تتميز بصفة البداهة أكثر من غيرها وهي : الكتاب، والأثر وفي هذا الصدد يقول: "فثمة تميز مادي للكتاب، من حيث أنه يشغل حيز إمكانية محددا، ويملك قيمة اقتصادية، ويرسم بنفسه، من خلال عدد من العلاقات...وثمة إقرار بوجود الأثر، وإقرار بأنه لمؤلف ما، وذلك بحصره نسبة عدد من النصوص إليه "[2]. إلا أنه يرى بأن الوحدة المادية للكتاب والأثر تبقى ناقصة وتابعة للوحدة الخطابية التي تمثل المركز بالنسبة لها.

أما الأثر فهو الآخر يثير جملة من التساؤلات التي هي بحاجة إلى التحليل والمناقشة وبالأخص فيما يتعلق بنسب الأثر إلى شخص ما فهل هو حقيقة له؟ أو تم ربطه به أو هو مجرد شروحات للمتتلمذين على يديه؟. وفي الأخير يصل إلى النتيجة التي مفادها أن هاتين الوحدتين هي مجرد مظهر لوحدات أخرى أكثر متانة منها. وذلك بعد تحرير وقائع الخطاب من كل التجمعات التي ينظر إليها باعتبارها وحدات بديهية، وشمولية مما يتيح لنا إمكانية وصف وحدات أخرى أكثر أهمية منها وإثباتها اعتمادا على الدراسة النقدية كما قلنا سابقا. كما أن ميشال فوكو اكتشف "أن موضوعه الرئيسي كان يدور حول ما يعتبره نوعا من الوظيفة اللغوية المجهولة حتى ذلك الحين، التي هي الملفوظة، فهي ليست بيانا ولا قضية ولا كيانا سيكولوجيا أو منطقيا، ولا حدثا أو إشكالا مثاليا"[3].

---

[1]- ميشال فوكو، نظام الخطاب، مرجع سابق، ص 19.

[2]- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط2، 1987، ص23.

[3]- عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطا ب التاريخي العربي (المعرفة، السلطة، والتمثلات)، ابن النديم، الجزائر، ط1، 2012، ص55.

لقد قام بحصر مجال الخطاب في الممارسات اللفظية، التي هي بحاجة إلى الضبط فيما يخص شروط إنتاجها وحتى كيفية ظهورها وتشكلها، كما أنه يعتبر الأركيولوجيا استراتيجية من خلالها يتم تحليل الممارسات الخطابية كما يشير إلى أن التحليل الأركيولوجي يقوم بدراسة الوحدات الخطابية من حيث تراكماتها حتى نتمكن من الوصول إلى ميدان الممارسة الخاص بها. كما أن بول ريكور هو الآخر اهتم بالدراسات الخطابية، حيث يؤكد على الفكرة الأساسية التي مفادها أن السمة القديمة التي تتميز بها بدايات الخطاب هي الأساس كما أنه يضع الخطابات محل النقد، والتحليل، والتحقيق. ضمن هذه الدراسة فهوالآخر يشير إلى فكرة الخطاب كحدث والخطاب كأثر.

وفيما يخص النقطة الأولى فهو يسعى إلى دراسة الحدث ليس ضمن نطاق انفلاته؛ وإنما ضمن دلالته المقامة. أما فيما يخص النقطة الثانية وهي الخطاب كأثر فاقترح ثلاث سمات مميزة له و هي: "كون الأثر متوالية أطول من الجملة، وتثير مشكلة جديدة للفهم...ثانيا يخضع الأثر لشكل تقنين ينطبق على البناء نفسه الذي يصنع الخطاب، سواء كان رواية، قصيدة، أو بحثا إلخ"[1].

وفي الأخير يمكن أن يخرج بنتيجة مفادها أن الأثر يستقبل تشخيص مميز نسميه أسلوبا. وبالتالي فإن كلمة الأثر نفسها تعبير عن أصناف للإنتاجيات والأعمال وانطلاقا من هذا فإن الخطاب يصبح موضوعا للتطبيقات العملية والتقنية. بالاضافة إلى أنه لا يوجد تعارض بين العمل الفكري والعمل اليدوي، كما أن نظرية الأثر لعبت دور الوسيط بين الحدث واللاعقلانية المرتبطة به وبين عقلانية المعنى.

2 ـ تمثلات الخطاب في الفكر العربي المعاصر: أما في سياق حديثنا عن الفكر الإسلامي المعاصر فهناك العديد من الاتجاهات الفكرية التي اعتمدت المشاريع كنقطة انطلاق لمعالجة الواقع العربي؛ إلا أنه ومثلما تتوالى السنين وهي تجلب معها متغيرات كثيرة تصيب الصحة فإن الأمر رافق الأنساق الفكرية حتى هي الأخرى؛ إلا أن هناك أمر إيجابي نلمسه من خلال هذا التوالي والتتابع؛ بحيث كان بمثابة المحرك والدافع لتقديم عجلة النقد التي أصبحت أكثر فعالية من السنين التي سبقتها، وهذا ما أدى إلى إغناء الدراسات في

[1]- ريكور بول، من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، مرجع سابق، ص 82.

مجال الخطاب وغيرها من الميادين الأخرى. ومن بين المفكرين العرب المعاصرين المهتمين بالخطاب نجد المفكر محمد أركون وأيضا المفكر نصر حامد أبو زيد وغيرهم من المفكرين؛ إلا أننا سوف نقتصر على نماذج معينة بغية تحقيق نوع من الدقة والبداية ستكون مع المفكر المصري نصر حامد أبو زيد الذي قدم العديد من القراءات فيما يخص الخطاب من بينها مؤلفه" نقد الخطاب الديني" الذي تطرق فيه إلى الخطاب وذلك من خلال دراسته لآليات ومنطلقات الخطاب الفكرية، ويخص هنا بها الخطاب الديني ويشير في كتابه إلى أن المسألة ليست سهلة وذلك لتداخله مع عدة منطلقات من جهة، ولصعوبة ميدان الدراسات اللغوية من جهة أخرى. كما يضيف قائلا بأنه يستوقف على دراسة خمس آليات وذلك حسب القدرة على استخراجها من ميدانها الخطابي الذي يتميز بالعمق والدقة، ويمكن أن تلخص هذه الآليات فيما يلي:

1- التوحيد بين الفكر والدين

2- رد الظواهر إلى مبدأ واحد.

3- الاعتماد على سلطة التراث والسلف.

4- اليقين الذهني والحسم الفكري.

5- إهدار البعد التاريخي.

ففي الآلية الأولى يقول نصر حامد أبوزيد: "ولا يكتفي الخطاب الديني بذلك، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها، وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني ولا يلغي المسافة المعرفية بين الذات والموضوع فقط، بل يتجاوز ذلك إلى إدعاء ضمني بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص"[1]. ويرى بأن هذا الإدعاء في غاية الخطورة وذلك لعدة اعتبارات من بينها: أنه بهذا يدخل نفسه في مناطق شائكة بحيث يتحدث باسم الله. أما فيما يخص الآلية الثانية فإنه يتم توظيفها باعتبارها إحدى مسلمات العقيدة والتي ليس بالإمكان النقاش حولها، كما أن الخطاب الديني يسعى إلى جعل الله موجودا في الواقع المباشر لنا ويرد إليه كل ما يقع ضمن هذا الواقع الذي يتواجد فيه. أما فيما يخص النقطة

[1]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994، ص75.

الثالثة فهو يرى بأنه تم تحويل السلف إلى نصوص ليس بالإمكان مناقشتها ويتعدى الأمر إلى جعلها في نفس مكانة الدين ذاته، وكذلك نجد أن الخطاب الديني المعاصر يعتمد في العديد من النقاط على التراث وفي خضم هذا يتعمد تجاهل الجوانب الأخرى مقابل اختياره لاتجاه معين.

أما فيما يخص الآلية الرابعة يؤكد على أن هذه الآلية هي التي تقود الخطاب الديني المعاصر إلى المسارعة بإعطاء أحكام تكفيرية في بعض الأحيان إما لأنها تخالفها جذريا، وإما لأنها تهدد حقيقة أنها تمتلك الحقيقة لوحدها ويختم بقوله: "وهكذا يكون على المسلم المعاصر أن يحيا بجسده في الحاضر معتمدا في تحقيق مطالبه المادية على أوروبا، وأن يحيا بروحه وعقله وعاطفته في الماضي مستندا إلى تراثه الديني، ويتم تكريس هذا الوضع المتردي لواقع المجتمعات الإسلامية باسم الإسلام ذاته"[1].

أما فيما يخص الآلية الخامسة فهو يرى بأن الخطاب الديني لا يقتصر على إغفال البعد التاريخي الذي يكون الفاصل بين الخطاب وزمان النص، بل يتعدى ذلك إلى قدرته على حيازة الحقيقة وذلك للوصول إلى القصد الإلهي، كما أن هذا العنصر يتم تغييبه أيضا ضمن الآلية الثالثة من الخطاب الديني. كما يحاول نصر حامد أبو زيد من خلال مشروعه المقدم لفهم علوم القرآن إلى تقديم تجربة خاصة تعبر عن هاجس إبداعي. "وهو بذلك يضع ثنائية تميز الخطاب الديني من المنهج العلمي، هذا التمييز يجده أبو زيد في الأيديولوجية التي تحكم الخطاب الديني ويتحرر منها المنهج العلمي"[2].

ومن خلال هذا فهو يرى بأن الدراسة الأدبية للنص تحقق وعيا عاميا بإمكانه تجاوز التقليد، وينتقل إلى جعل التاريخية والواقع أساسين من خلالهما يتم تشكيل الوعي العلمي. ويكون للعقل التاريخي وآلياته الدور الأساسي في بناء هذا الوعي. وهذه الدعوة إلى تكوين الوعي العلمي بالتراث هي نتيجة الخطاب الناقد للخطاب الديني المعاصر والآلة الأساسية لهذا الوعي هي علم تحليل الخطاب؛ كما أن هذا الوعي في نظره يساهم في العديد من الأمور التي يلح عليها الوقت الراهن ونصر حامد أبو زيد يرى بأن "الخطاب الديني خطاب

[1]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص92.

[2]- حيدر حب الله وآخرون، دراسات في تفسير النص القرآني(التأويل والأفهوم القرآني)، تر: فريق الترجمة في مركز الحضارة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط2، 2010 ، ص251.

إيديولوجي لا علمي، وأنه ينبهر ظاهريا بالعلم ولكنه يحمل عداء عميق له لا في الباطن، لأنه يزاحمه ويحتل مواقعه أولا بأول"[1]. ومن واجبنا الإشارة إلى أن هذا التوجه الأيديولوجي الذي يشير إليه نصر حامد أبو زيد هو تقديم بدأ مع بدايات فترة تدوين القرآن الكريم. وهذا ما أدى إلى عزل النص عن سياقه وحتى عن البعد الموضوعي والتاريخي. كما نجد أيضا المفكر الجزائري محمد أركون تطرق إلى المسألة الخطابية ومن بين الأفكار التي خلص إليها: هو أنه من بين الموظفين لإستراتجية الزحزحة le déplacement والتي طبقها على كل يقيني ضمن الخطابات الدينية الإسلامية، كما أن هذه العملية ليست سوى تأسيس مبدأين للتساؤلات حول ما يتعلق بالمسائل التي كانت تعتبر بمثابة يقينيات ضمن الخطاب الديني، وهذا ما يحيلنا إلى بعث روح النقد لدى القارئ وجعله لا يثق بأي معلومة مهما كانت إلا بعدما يعرضها على محك النقد وبعد تبيان إمكانية مطابقتها للواقع يمكن التأكد من مدى مصداقيتها.

كما أن محمد أركون يعمد إلى الاهتمام بأحدث المناهج، وذلك بغية قراءة الخطابات التي تعد مرجعا أساسيا بالنسبة للتاريخ الإسلامي العربي عبر استخدامه للدراسات اللسانية المعاصرة، إضافة إلى التركيز على عامل التلقي أو الاستقبال، ويركز اهتمامه هنا على الفئات الاجتماعية التي تلقت هذا التراث كما أن محمد أركون هو الآخر اشتغل على مفهوم الخطاب الديني، ومميزاته وحتى أنواعه؛ بحيث يرى بأن الخطاب يمثل تشّكلات المعنى، كما يذهب إلى حصر بعض الخصائص التي تميز الخطاب الديني وهي كما يلي:

1- العملية التواصلية قائمة بين أطراف بدايتها تكون من المرسل وهو المؤلف ليستقر هذا الخطاب عند المرسل إليه، وفي نظر محمد أركون هو النبي، وأما المرسل إليه النهائي هم البشر ليتشكل المعنى ضمن هذه الشبكة التواصلية. أ- الخطاب الديني مشكل وفق نظام من العلامات أو ما يعرف بالمجاز ويرى محمد أركون بأن الدارس لهذا الموضوع إما يتبنى النظرية التقليدية التي ترى بأن هذا المجاز يعود إلى البلاغة الإعجازية، وبهذا يكون عمل المجاز ينحصر في إضافته للزينة الجمالية والشكلية للخطاب الديني. وإما يتبنى النظرية الفلسفية اللغوية والتي تتأسس على علم اللسانيات؛ وهذه النظرية ترى بأن هناك إمكانية

[1]- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني(في الحطاب الحداثي العربي المعاصر)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص180.

لإقامة علاقة مباشرة بين الكلمات والأشياء عكس النظرية الأولى التي يرى بأنها تجعل الوعي مرتبط بكل ما هو أسطوري كما أنه يخلط بين الواقعي والخيالي.

2- نجد أن القيم المعنوية لها طابعا أخروي. وبذهب محمد أركون إلى أن هناك أنواع للخطاب الديني وهي كالآتي: أ- الخطاب الديني التأسيسي (الموحد أوالتوحيدي) ويقول: "نقصد بالخطاب الديني تأسيس القرآن بالنسبة للصوفية والأناجيل بالنسبة للمسيحيين والنصوص الأخرى بالنسبة لليهودية"[1]. ومن خلال ما تقدم يتضح أن الخطاب الديني التأسيسي هو ما كانت مرجعيته تعود إلى إحدى هذه النصوص التأسيسية الكبرى، كما يذهب محمد أركون إلى أن الخطاب الديني التأسيسي ينقسم إلى نوعين: خطاب نبوي وتشترك فيه الأديان السماوية الثلاث(التوراة، الإنجيل، القرآن)، الثاني خطاب ديني ثانوي وهو يضم أنواع الخطابات التي أنتجها الفكر الإسلامي بصفة عامة، وفيما يخص الخطاب النبوي فهو بالإضافة إلى ما قلنا سابقا هو خطاب يعنى بالوحي ومجلاته، كما أنه وضح بعض الخصائص التي يتميز بها الخطاب النبوي ومن جملتها:

1- أن هذا النوع الخطابي يقوم على نقطتين أساسيتين

2- يستخدم المجاز والقصص كأساليب بلاغية.

3- يقوم على أساس المزج بين القيم الثلاث الكبرى (الحق، الخير، الجمال).

4- خطاب موجه للفكر قصد تحقيق الانصهار المطلق والموافق لصورة المؤمن المطلقة .

كما هناك العديد من الخطابات التي تجاور هذا الخطاب وهي: التشريعي، الأخلاقي الصوفي، الأدبي، الفقهي وكلها تتفرع عن الخطاب النبوي في نظره. كما نجده أيضا يتحدث عن الخطاب القرآني حيث أن محمد أركون يرى: "بأن الخطاب القرآني هو خطاب ديني من جهة وخطاب نبوي من جهة أخرى. فالقرآن يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية وكلية تخص البشر أينما كانوا: كالحياة، الموت، الآخرة...الخ. وفيه مبادئ أخلاقية ذات طابع كوني"[2]. ومن المعروف أن القرآن خطاب ديني قبل كل شيء. بالإضافة إلى تميزه بجملة من الخصائص من بينها:

[1]- أركون محمد، الفكر الإسلامي(النقد والاجتهاد)، دار الساقي، لبنان، ط3، 1998، ص163.
[2]- المرجع نفسه، ص91.

1- الخطاب القرآني يختلف عن جميع بقية الخطابات من حيث الجانب الشكلي، النحوي، وحتى الأسلوبي.

2- أنه يتناول مواضيع تتطرق إلى أمور كونية ترتبط بالمخلوقات.

3- يربط الأحداث بالتاريخ الأخروي والزمن العادي بالأبدي.

4- يمثل نوع من النظام المعرفي المنفتح على الإنسان والكون.

ومن خلال ماسبق يتضح أن محمد أركون قام بدراسة التراث والخطاب دراسة تفكيكية مفصلة مكنته من الوصول إلى أعمق النقاط الحساسة مما جعله يكسر ذلك الطابع القداسي الذي اعتاد المفكرون تحاشي الولوج إليه، كما أنه سعى إلى تحقيق هدف أساسي وهو يتمثل في أشكلة المعنى قصد نزع البداهة والكشف عن تاريخية الخطاب، كما أن الغرض من هذه الآليات والمناهج خلق فضاء فكري يقوم على تعدديه الرأي، بالإضافة إلى أنه ظل مشدودا إلى الآفاق التي افتتحتها علوم الإنسان والمجتمع من خلال أعمال ميشال فوكوا وباشلار.

وفي الأخير يمكن الخروج بجملة من الاستنتاجات العامة التي تم الوصول إليها بعد إنجازنا لهذه الدراسة والتي تتلخص فيما يلي: - أن دراستنا للخطاب لم يكن الغرض منها دراسة تطورات اللغة ومحاولة المحافظة عليها بل بغية الوصول إلى أقصى حد ممكن من مستويات التحليل ضّمن المجال التداولي للمنجزات اللفظية، وللانتظامات الخاصة بالخطاب. وهذا ما جعلنا نتمكن البشرية من إدراك الاختلافات التي كان يقوم عليها الخطاب وكيف تمكنت البشرية من إدراك هذا الأمر. كما يجب إبراز أن التغيير الذي يشمل نظام الخطاب ليس نتيجة وجود أفكار جديدة؛ وإنما هو عبارة عن تحولات أصابت الجانب الممارساتي للخطاب وحتى المجالات الأخرى المجاورة لها. أما فيما يخص الاستنتاجات العامة التي يمكننا أن نستخلصها من خلال هذا الفصل فهي مجملا تتعلق بوجود تكامل بين المفاهيم الثلاثة: التأويل، النص، والخطاب وبالأخص فيما يتعلق بموضوع بحثنا لذا ركزنا على الجينالوجيا الخاصة بهذا من جهة، بالإضافة إلى أن هذه المفاهيم مرت بعدة مراحل كانت مفصلية بالنسبة للعديد من الحقول المعرفية؛ بحيث كل فترة هي مهمة ولها مكانتها الخاصة رغم تواضع بعض البدايات وبساطتها؛ إلا أنها شملت حلقة مهمة بالنسبة للمعرفة الإنسانية عامة. إضافة إلى أن الخصائص العامة للمفاهيم الثلاثة كانت بمثابة الدليل الذي

يحرك بحثنا قدما. كما لا يمكن إغفال السياق العام لتناول هذه المفاهيم والذي تمكننا من الولوج إليه اعتمادا على آلية التحليل والنقد لما تعلق بمجالات تشكل هذه المفاهيم.

الفصل الثاني

الإطار العام لمشروع محمد عابد الجابري الفكري

المبحث الأول

الروافد الفكرية لمحمد عابد الجابري

تمهيد: حمل محمد عابد الجابري جملة من المشاريع الفكرية تصاحب التطورات الحاصلة، إما ضمن مجريات الواقع بمختلف تجلياته، وإما على مستوى المناخ الفكري السائد وأعطى فيها للعقل دورا محوريا، لذا تتجه دراستنا نحو البحث في المواضيع التي كانت بمثابة البداية لمباحثات محمد عابد الجابري على المستوى الفلسفي. وبهذا فإن بحثنا سوف يكون موجه صوب القول الفلسفي على مستوى مشروعه الفكري ولتحقيق هذا المطلب كان لزاما المرور بجملة من المحطات من بينها: المرجعية الفكرية التي كانت المؤسس المباشر لهذه المشاريع الفكرية التي اكتسحت الساحة الثقافية العربية.

المبحث الأول: الروافد الفكرية لمحمد عابد الجابري

للحديث عن أي مفكر من الضروري التطرق إلى السياقات التي تشكل ضمنها فكره للتمكن من تحليله بطريقة دقيقة، وهذا ما يساعدنا للوصول إلى المرجعيات التي تأسس عليها هذا الفكر ومحمد عابد الجابري كغيره من المفكرين المشتغلين في الحقل الفلسفي تأثر بجملة من المفكرين والفلاسفة ضمن مساره الفكري منذ بداياته الأولى وهذا ما ستوضحه دراستنا لهذا العنصر. كما أنه يمكننا الاعتماد على مساراته كمفكر من أجل التوصل إلى جملة المفكرين والفلاسفة الذين تأثر بهم: **1- معالم الخلدونية في فكر محمد عابد الجابري:** كانت بداية تأثر محمد عابد الجابري بابن خلدون من خلال رسالة الدكتوراه التي كان موضوعها ابن خلدون وذلك عام 1970م والتي تم إصدارها في شكل كتاب بعنوان "العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي" بحيث نجد محمد عابد الجابري يصرح قائلا: "بعد أكثر من عشر سنوات قضيتها في صحبة مقدمة ابن خلدون، متتبعا كل ما أمكنني تتبعه أنواع الدراسات الخلدونية هذه، كنت أشعر أنه لا يزال هناك مجال للبحث...بل إن كثرة الشروح والتأويلات، اختلافها وتناقضها، قد ولد في نفسي اعتقادا قويا بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية تصحيح تعود بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي، وتحتفظ له بكليته وهويته الحقيقية"[1]. من خلال قوله

[1] ـ الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 1992، ص07. -

يتضح بأنه متأثر بابن خلدون في إطار جملة من المعطيات شملت الجانب السياسي وهذا ما يمكن استنتاجه من خلال عنوان هذه الأطروحة بالإضافة إلى ما يتعلق بالجانب الاجتماعي والاقتصادي وهذا ما تؤكده عناوين الفصول لهذا الكتاب، ومن جملة الأفكار التي توضح لنا هذا الأمر ما أكد عليه محمد عابد الجابري تدعيما لما قال به ابن خلدون فيما يتعلق بالمصطلح الذي هو بطبيعة الحال وليد العصر الذي ظهر فيه، وفهمه لا يتم إلا إذا اعتمدنا على فهم أبناء ذلك العصر لهذا اللفظ إذ يقول محمد عابد الجابري: "إن المصطلح كيفما كان، هو دوما وليد العصر الذي ظهر فيه، يجب تحديد معناه، اعتمادا على ما كان يفهمه منه أبناء ذلك العصر، أو كما يقول ابن خلدون نفسه: إن المصطلح لا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل في عصرهم"[1].

ويرى بأنه بالإمكان الاعتماد على ما قدمه ابن خلدون على مستوى التاريخ وبالأخص ما جاء في المقدمة لذا نحن في رأي محمد عابد الجابري بحاجة إلى إعادة الدراسة لما ألفه ابن خلدون من جديد دون الإخلال بالمعارف التي قدمها وبهذا نكون حددنا نقطة البداية التي سوف ننطلق منها. كما أشار محمد عابد الجابري إلى ما تبقى من الخلدونية ضمن كتابه "نحن والتراث" بحيث اعتبر مقدمة ابن خلدون من بين المقدمات التأسيسية لما يتعلق بالمسألة الابستيمولوجية وذلك لكونها تجعل دراسته ومناقشاته تقوم على مبادئ واضحة وهي جزء من استدلالاته بالإضافة إلى أن محمد عابد الجابري اعتبره من المساهمين في نقل السرد الخبري من مستوى السرد إلى مستوى التحليل العلمي وهذا بالنسبة إلى محمد عابد الجابري بمثابة الطفرة المعرفية لما يتعلق بالتاريخ موضوعا ومنهجا.

يقول محمد عابد الجابري: "لقد كان غرض ابن خلدون من مقدمته أن تكون مقدمة نظرية، ابستيمولوجية منهجية...ولقد كان ابن خلدون واعيا كل الوعي بأن الانتقال بالتأريخ- ولأول مرة في التاريخ ـ من مستوى السرد الإخباري القصصي إلى مستوى التحليل العلمي"[2].

[1] - الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، مصدر سابق، ص10.

[2] - الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط6، 1993، ص264.

ومحمد عابد الجابري من خلال قوله هذا يؤكد بأنه قد تأثر بابن خلدون من خلال وجهة النظر فيما يتعلق بالتاريخ ومنهجه الذي أسس لظهور علم جديد هو "علم العمران".

2- معالم الرشدية في فكر محمد عابد الجابري: إضافة إلى ابن خلدون هناك فقيه وفيلسوف آخر كان له أثر بالغ الأهمية فيما يتعلق بمشروع محمد عابد الجابري الفكري حيث كتب كتبا حول هذه الشخصية وهو ابن رشد. وقدم دراسة مفصلة لسيرة وفكر هذا الفيلسوف، وهذا ما يشهد عليه مؤلفه الموسوم بعنوان: "ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص" والذي عالج ضمنه جملة من المواضيع أبدى من خلالها تأثره الجلي بهذا الفيلسوف وبالأخص ما تعلق منها بمشروعه الفلسفي الذي ينطلق من فكرة أساسية هي الفصل بين الفلسفة والدين حتى يكون بإمكاننا الحفاظ على هوية كل منهما بحيث يقول محمد عابد الجابري: "ومن هنا كانت القطيعة بينهما، وهي قطيعة لا تمس لا الفكر الفلسفي ولا الفكر الديني، بل الطريقة التي يقرأ بها هذا وذاك... وبدون هذا الفهم، وبدون هذا التواصل سيبقى تراثنا الثقافي، كما كان منذ قرون، تراثا ميتا"[1].

وهو بهذا يشيد بالطريقة التي استعملها ابن رشد لقراءة كل من الدين والفلسفة كما يؤكد على مصطلح القطيعة الذي هو مجرد وسيلة لتحقق الفهم الشامل لا غير. كما قدم محمد عابد الجابري كتابا آخر بعنوان "المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" وعالج من خلاله أسباب المحنة التي تعرض لها ابن رشد. بالإضافة إلى أن محمد عابد الجابري صرح قائلا من خلال كتابه ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص "بقي الاهتمام بابن رشد في الفكر العربي الحديث المشدود إلى الأسئلة التي طرحها المستشرقون، وجميعها يدور حول الموضوعات التي يطرحها في مؤلفاته الأصلية والتي تتناول قضايا من صميم الفكر العربي الإسلامي، كالاجتهاد في الفقه...فقد بقيت مغيبة مهجورة"[2]. وهو بهذا الصدد يؤكد على أننا بحاجة إلى إعادة مناقشتها قصد فهمها والاستفادة منها على مستوى واقعنا المعاش مثلا كما قلنا سابقا قدرته على تحليل العلاقة القائمة بين الفلسفة

[1]- الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص213.
[2]- الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1998، ص10.

والدين. كما نجد أيضا أن محمد عابد الجابري أشاد بابن رشد من خلال كتابه "نحن والتراث" على مستوى جملة من المواقف النقدية وبالأخص ما تعلق منها بنقد ابن سينا والفارابي وذلك برفضه للمفاهيم الأساسية التي قام بتوظيفها كلا الفيلسوفين من خلال محاولتهما التأكيد على وجود علاقة قائمة بين الفلسفة والدين بحيث يقول: "فلسفة الفارابي مشروع إيديولوجي وظف الفلسفة وعلومها للدفاع عن قضية. فعلا كان المشروع حالما، بل كان حلما"[1].

فمحمد عابد الجابري يرى بأن الفارابي استعمل الفلسفة كوسيلة وليس كغاية في حد ذاتها وهو بهذا يؤكد على أن المهمة الأساسية في مشروعه هي تحرير الفلسفة من التأويلات الخاطئة وذلك من خلال الرجوع إلى الأصل وهو قراءة أرسطو ونطبق نفس الأمر فيما تعلق بالدين؛ بحيث نبتعد عن أقوال المتكلمين ونعود إلى الأساس وهو القرآن ويقول محمد عابد الجابري: "ليس من الممكن دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين فلكل منهما مقدماته وأصوله"[2]. وهو بهذا يشيد بابن رشد فيما تعلق بفكرة أساسية وهي أن كتب هذا الأخير في معظمها إذا ما استثنينا منها شروحه لأرسطو كانت عبارة عن مقالات في المنهج كونها تسطر الخطوط العامة للعلاقة القائمة بين الدين والفلسفة.

كما يرى بأن ابن رشد سعى للبحث في كيف يجب أن يقرأ القرآن؟ كيف تقرأ فلسفة أرسطو؟ وبناء على هذا يتم تحديد طبيعة العلاقة بينهما فمحمد عابد الجابري من خلال هذه النقاط الثلاثة يتحدد تأثره بحيث سعى هو الآخر إلى إعادة قراءة القرآن وذلك من خلال كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم" الجزء الأول أما الجزء الثاني فبعنوان: "فهم القرآن الحكيم" ويقول محمد عابد الجابري: "إن كتابة مقال جديد في المنهج يجب أن تنطلق من نقد المناهج السابقة" وهذا ما قام به ابن رشد. ففي فصل المقال عمد فيلسوف قرطبة إلى نقد الأطروحة السائدة في عصره، أطروحة النصيين الذين حرموا تأويل النصوص الدينية واعتبروا ذلك ضلالة وبدعة وكفرا"[3]. من الجلي أن إعجاب محمد عابد الجابري بابن رشد

[1]- الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص38 - ص 39.
[2]- المصدر نفسه، ص42.
[3]- الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص237.

يشبه إلى حد كبير إعجاب ابن رشد بأرسطو إلى أن الدوافع تختلف فلكل منهما دوافعه يمكن أن تطرح كالتالي وهي أن دافع ابن رشد فلسفي محض في حين محمد عابد الجابري كان بغية الضرورة التي تفرض عليه مواجهة الاتجاه السلفي والاستشراقي حسب عبد النبي يذهب محمد عابد الجابري إلى حد "الجزم بأن الرشدية هي ما يصلح لنا اليوم مما تبقى من تراثنا كله، حيث ميز الجابري في تراثنا بين محتواه المعرفي ومضمونه الأيديولوجي ليستبعد ذلك المحتوى المعرفي، لعدم فائدته بالنسبة لعصرنا...وظف كل عتاده الحجاجي لإثبات هذه الأطروحة من خلال رسم صورة لأبي الوليد ابن رشد تبوئه مكانة الفيلسوف الأصيل"[1].

ومن خلال هذا يتضح أن محمد عابد الجابري جعل الرشدية محصورة في نقطتين أساسيتين هما: 1- القطيعة مع السينوية التي تقوم على المعرفة العرفانية. 2- بناء مشروع فكري بديل فهو يرى بأن الروح الرشدية هي مفتاح تحررننا. كما أنه من بين الباحثين المهتمين بالبحث فيما يتعلق بفكر فيلسوف قرطبة، أبي الوليد ابن رشد، بحيث يتضح موقعه داخل الرؤية العامة لمحمد عابد الجابري المتعلقة بالمسألة التراثية، والتي هي بمثابة منطلق من منطلقات قراءته للتراث وذلك من خلال كتابه "نحن والتراث". أما فيما يخص الفكر الغربي فبدا تأثره واضحا بالمعالم الأساسية لهذا الفكر منها: فكرة القطيعة، والبنيوية.

3- معالم الفكر البنيوي على مستوى مشروع محمد عابد الجابري: يبدوا تأثر محمد عابد الجابري واضحا فيما يتعلق بالبنيوية وبالأخص على مستوى تحليلاتها، بحيث نجد أن التحليل البنيوي كان حاضرا بقوة على مستوى الدراسات التي قدمها وبالأخص فيما يتعلق بكتبه من بينها قوله: "أضف إلى ذلك كله أن معظم الدراسات للخلدونية قليلا ما تنظر إلى الفكر الخلدوني ككل، بل إنها كثيرا ما تنظر إلى آرائه في هذا الميدان، في استقلال وانفصال عن آرائه في ميادين أخرى"[2]. وبهذا فإن محمد عابد الجابري يقصد بالمعالجة البنيوية وجهة النظر التي تعتمدها دراسة التراث كدراسة النصوص كما هي معطاة أي

[1]- الحري عبد النبي، طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري (صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الدار البيضاء، ط1، 2014، ص20.

[2]- الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، مصدر سابق، ص10.

بشكلها الكلي، ويتحقق ذلك من خلال جميع أنواع الفهم المرتبطة بقضايا التراث بين قوسين، ومن خلال هذا سوف نتعامل مع النص بعيدا عن ما تم وضعه بين قوسين وفي نفس الوقت ضمن إطاره الكلي الذي تتحكم فيه جملة من الثوابت والمتغيرات والتي هي الأخرى يتحكم فيها محور واحد وهذا ما نطلق عليه اسم الإشكالية التي تستوعب هذه التحولات التي يتحكم إليها النص، وبهذا فإن كل فكرة من أفكار النص تعود بالضرورة إلى هذا الكل الذي تحدده الإشكالية وبهذا نتوصل إلى أن معنى النص انطلاقا من علاقته القائمة بين أجزائه وفي هذا الصدد يقول محمد عابد الجابري: "وحين يقدم لنا نفسه مفككا، مثلما هو الحال في البيان والتبيين للجاحظ لابد لنا أن نكشف بنيته لنفهمه، ثم نفككه فيما بعد، لا بد من المعالجة البنيوية كمرحلة أولى"[1].

وانطلاقا من هذا يظهر تركيزه على المعالجة البنيوية باعتبارها تجعلنا نستخلص معنى النص من النص نفسه وذلك من خلال الاعتماد على العلاقات القائمة بين أجزائه ويتحقق هذا إذا ما اعتمدنا نقطة أساسية يركز عليها محمد عابد الجابري وهي بمثابة الخطوة الأولى بحيث يرى بأنه علينا "تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ بوصفها عناصر في شبكة من العلاقات وليس بوصفها مفردات مستقلة بمعناها"[2]. ويقصد بهذا أنه من الضروري عدم التطرق إلى المعنى والذي لا يتحقق إلا إذا تمكنا من فهم الألفاظ انطلاقا من العلاقة القائمة بينها وليس انطلاقا من فهم كل مفرد بشكل منفصل عن بقية المفردات الأخرى، وبناء على ما سبق نتمكن من التحرر من الفهم المسبق لما يتعلق بتراثنا.

ومن جملة التوظيفات التي قام بها محمد عابد الجابري لما يتعلق بمفهوم البنية ما هو متوفر ضمن كتابه "نحن والتراث"والذي من خلاله وظف القراءة البنيوية بحيث قام بإطلاق اسم عناصر الرؤية والتي من ضمن عناصرها ما أسماه "وحدة الفكر" والذي تحققه الإشكالية الواحدة وكمثال لهذا الأمر قدم لنا الفلسفة الإسلامية والتي حسب رأيه تنقسم إلى قسمين: الفلسفة الإسلامية المشرقية وتأطرها إشكالية واحدة هي علاقة الدين بالفلسفة، والفلسفة

[1]- سحبون علي رحمومة، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي (نموذجا) دراسة تحليلية مقارنة، منشأة المعارف، مصر، دط، 2007، ص167.
[2]- المرجع نفسه، ص166.

الإسلامية المغربية والتي تأطرها إشكالية علاقة الفلسفة بالعلم. ولدراسة أي فلسفة منهما لابد أن نعي هذه الإشكاليات لنتمكن من تحليلها تحليلا يستوفي جميع الجوانب. وضمن هذا الإطار يقول محمد عابد الجابري: "إن الحقيقة هنا هي الكل، لا الأجزاء، وما الأجزاء إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل...وحدة الفكر، في المنظور الذي نتحدث عنه لا تعني وحدة الإشكالية"[1]. وبناء على الموقف الذي طرحه فإن الدراسات التي لم تعتمد هذا الطرح (النظرية الكلية) هي دراسات انتقائية وبحاجة إلى إعادة النظر كانتقاء الدارسين لبعض النصوص من مقدمة ابن خلدون ويطلق عليه اسم تجزئة الفكر.

4- معالم القطيعة الابستيمولوجية على مستوى فكر محمد عابد الجابري: بمجرد ذكر اسم غاستون باشلار يتبادر إلى الذهن مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية ومحمد عابد الجابري من جملة المفكرين الذين استعاروا هذا المفهوم وطبقوه في إطار دراساتهم بحيث أنه قام بتوظيفه فيما يتعلق بقراءته للفلسفة الإسلامية والتي كما أشرنا سابقا قد قسمها إلى قسمين: وهو يعتبر أن الفلسفة المغربية والتي يمثلها ابن طفيل وابن باجة وابن خلدون استطاعت إحداث قطيعة ابستيمولوجية مع الفلسفة المشرقية والتي يمثلها الفارابي وابن سينا وغيرهم على مستوى الإشكالية بحيث يقول: "ابن رشد قد حقق قطيعة ابستيمولوجية مع ابن سينا معناه أن فكر داخل إشكالية غير إشكاليته وبجهاز معرفي غير جهازه"[2].

بحيث أن الفلسفة المشرقية كانت تؤطرها إشكالية واحدة وهي العلاقة بين الدين والفلسفة وذلك ضمن ما يعرف بإطار علم الكلام، أما الفلسفة المغربية استطاعت أن تحقق ما يعرف بالقطيعة مع سابقتها أي تجاوزت الإشكالية الآنفة الذكر إلى إشكالية العلاقة بين الفلسفة والعلم. ويقول محمد عابد الجابري: "ومع هذا كله فلا شيء يمنعنا من طرح هذا السؤال المنهجي الذي يخص ميدان بحثنا: هل حقق الإسلام بالفعل قطيعة معرفية مع العصر الجاهلي؟ إن أهمية هذا السؤال بالنسبة لموضوعنا ترجع، لا إلى مضمونه، بل إلى وظيفته"[3]. وهذا ما يؤكد أن محمد عابد الجابري استخدم مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية

[1]- الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص27.
[2]- المصدر نفسه، ص09.
[3]- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط7، 1998، ص58.

وقدم مؤلف بعنوان "مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصر وتطور الفكر العلمي" والذي هو عبارة عن دراسة مفصلة لما يتعلق بالإبستيمولوجيا وعلاقتها بالدراسات المعرفية الأخرى.

5- معالم شلاير ماخر وهيجل على مستوى فكر محمد عابد الجابري: كما يرى مصطفى الحسن أن محمد عابد الجابري كان متأثرا بشلاير ماخر وهذا ما سنحاول توضيحه، بحيث أنه عالج في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم" وبالأخص فيما يتعلق بالقسم الثاني منه والذي هو تحت عنوان "القرآن مسار الكون والتكوين" والذي يرى بأنه من الناحية النظرية استلهمه من نظرية شلاير ماخر والتي تركز على أمرين: أولهما هو "التأويل اللغوي، والثاني هو التأويل السيكولوجي، ويعني علاقة المؤلف للوثيقة بالنص، فالنص مرتبط بالمؤلف وبنفسيته وتجربته...بمعنى أنك تعيش الحالة النفسية للمؤلف وتعيد ترتيب نصوصه من بدايتها حتى النهاية...والبحث هنا ليس عن الدوافع والأسباب، فهو ليس بحثا نفسيا وإنما هو بحث عن تجربة الكاتب وأفكاره وقصده في النص"[1].

سعى محمد عابد الجابري للكشف عن الظروف التي تكون فيها القرآن بغية استعمالها لفهم القرآن اعتمادا على السياق الذي تشكل فيه، وبالأخص مرحلة التدوين. كما نجد أيضا عبد السلام بن عبد العالي يشير إلى أن محمد عابد الجابري كان متأثرا بهيجل وبالأخص فيما تعلق بمؤلفاته الأخيرة بحيث يقول في هذا الصدد: "حتى هذه اللحظة نتبين أن الجابري يستمد مقومات فكره من المعين ذاته. مفهومه للزمان، مفهومه للاتصال والانفصال، مفهومه لعلاقة النظر بالعمل، للمعرفة ووظائفها، لجدلية الأنا والآخر، وللتاريخ وتطوره، كل ذلك ولا شك يجعلنا نشعر أننا أمام تلميذ وفي لهيجل ودائرته"[2].

تأثر بهيجل على مستوى جملة من النقاط إلا أنه استطاع الانفلات من حبال الفكر الهيجلي وكمثال على هذا الأمر تغييره لنظرته عن مفهوم الزمان التاريخي، والعلاقة مع الآخر بحيث أنه نتيجة لهذا قام بإرساء مفهوم مغاير للأصل والذي ليس القصد منه هو البداية

[1]- مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص43.
[2]- عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث (دراسات في أعمال محمد عابد الجابري)، دار توبقال، المغرب، ط1، 2011، ص61.

الزمنية وإنما باعتباره يعطي للبداية معناها كالأصل. ومن جملة الأمثلة التي توضح هذا الأمر ما قاله عن العصر الجاهلي: "لقد تشكلت بنية العقل العربي، في ترابط مع العصر الجاهلي فعلا، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه كإطار مرجعي لما قبله وما بعده"[1]. وبهذا نجد أن محمد عابد الجابري وضعنا أمام منظومات الفكر العامة والتي ضمن إطارها الداخلي تتحدد آليات الفكر.

6- معالم فكر غرامشي عند محمد عابد الجابري: نهل محمد عابد الجابري أيضا من فكر غرامشي على مستوى فكرة أساسية وهي علاقة الذات مع التراث والآخر، بحيث أن استقلال الذات التاريخي ليس القصد منه عدم التفتح على الفكر العالمي والتراث بل القصد هو التعامل معهما تعاملا نقديا بحيث أن الذات هي من تقوم بالتحكم في هذه العملية ويقول محمد الشيخ في هذا الإطار: "ويحدد الجابري هذا المفهوم على جهة السلب وعلى جهة الإيجاب، فعلى جهة السلب: إن الاستقلال التاريخي لا يعني رفض التفتح، لما يعني التقوقع داخل التاريخ القومي والثقافة القومية...وعلى جهة الإيجاب: لقد ربطت هذا الاستقلال التاريخي بالتحرر من الآخر أي الفكر الأوروبي ومن التراث معا"[2]. من خلال ما سبق يتضح أن محمد عابد الجابري يركز على التعامل النقدي مع جميع الجوانب دونما استثناء.

7- أهم المرجعيات الفكرية لمحمد عابد الجابري خلال الفترة الكلاسيكية:

أ- ابن تيمية: الذي يعد من أهم المرجعيات الفكرية التي استند إليها محمد عابد الجابري التي ارتبط ذكرها بفكرة أساسية تتعلق بآلية القراءة التي اقترحها لتكوين فهم فيما يتعلق بالنص القرآني، وهي القاعدة التي تقول: "القرآن يفسر بعضه بعضا" وهو يعتبرها المدخل لجعل القرآن معاصرا لنا ومعاصرا لنفسه، وهذا ما يؤكده محمد عابد الجابري لنفسه من خلال كتابه مدخل إلى القرآن الكريم ج1 "فإن الذين اختصوا في هذا النوع من التعامل التكويني مع النص القرآني هم علماء باحثون ظهروا في مرحلة متأخرة نسبيا أطلقوا على

[1]- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص61.
[2]- الشيخ محمد، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2011، ص26.

نتائج أبحاثهم أسماء، واصطلاحات يضمها اسم جامع هو علوم القرآن. يقصدون بذلك أنواع المعارف التي تدور حول مختلف جوانب النص القرآني"[1]. رغم هذا فإن محمد عابد الجابري لم يصرح بأنه تأثر بابن تيمية، إلا أن هذه المقولة تشير إلى ابن تيمية باعتباره من قال القرآن يفسر بعضه بعضا، والتي أخذها محمد عابد الجابري واعتمدها كقاعدة أساسية وضرورية تساهم بجعل القرآن معاصرا لنا على مستوى الفهم والمعقولية من جهة. ومعاصرا لنفسه من جهة أخرى.

ب- الزمخشري والطبري: يقول محمد عابد الجابري ضمن مقدمة كتابه فهم القرآن الحكيم القسم الأول: "والتفسيرين اللذين يمكن اعتبارهما بحق عمدة التفاسير اللاحقة لهما وهما: جامع البيان في تفسير القرآن، الذي كتبه العالم، الفقيه، المقرئ، المؤرخ، اللغوي المفسر محمد بن جرير الطبري (225 – 310 ه) تغلب فيه المرويات حتى إنه يكاد يستقصيها، من جهة، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لأبي القاسم جار الله محمود والذي يمكن وضعه على رأس التفاسير البيانية"[2].

ويؤكد محمد عابد الجابري على أن باقي التفاسير هي مجرد تكرار لهذين الكتابين وبالتالي يمكن الاستغناء عنها. وهو بموقفه هذا يسعى إلى التركيز على هذين المفسرين لإلقاء الضوء على ما يرى بأنه يمثل الخلفية التي تؤطر النص القرآني بحيث نجد أن كتابه يحفل بما استقاه من عند الزمخشري والطبري وبالأخص ما يحفل به كتابه فهم القرآن الحكيم بحيث يعود محمد عابد الجابري في محاولته لتفسير سورة الفاتحة إلى الزمخشري، وذلك فيما يتعلق بمسألة القراءة باعتبارها مسألة لغوية بامتياز، حيث يستقر إلى ما قاله الزمخشري وهذا ما يوضحه الشرح الذي قدمه على مستوى التهميش كتعليل لما تعلق بالقراءة التي استند إليها بحيث يقول: "قال الزمخشري قرئ: ملك يوم الدين، ومالك، وملك، بتخفيف اللام. وقرأ أبو حنيفة: ملك يوم الدين، يلفظ الفعل ونصب اليوم، وقرأ أبو هريرة:

[1]- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم (في التعريف بالقرآن الكريم)، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص20.

[2]- الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، القسم الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2008، ص11.

مالك بالنصب. وقرأ غيره: ملك، وهو نصب على المدح، ومنهم من قرأ: مالك، بالرفع.وملك هو الاختيار(اختيار الزمخشري)، لأنه قراءة أهل الحرمين، ولقوله تعالى: "لمن الملك اليوم" (غافر 16)، ولقوله "ملك الناس" لأن الملك يعم، والملك يخص. ويوم الدين: يوم الجزاء"[1]. من خلال ما سبق وباعتمادنا على ما ذهب إليه محمد عابد الجابري فيما يتعلق بمسألة القراءة لسورة الفاتحة وجدنا أنه يؤيد ما قال به الزمخشري وقرأ: "ملك يوم الدين" واستند أيضا إلى الحجج التي قدمها الزمخشري والتي مفادها أن هذه القراءة هي قراءة أهل الحرم من جهة، أما من جهة أخرى فهي أن الملك يعم، أما الملك يخص لذا وجب أن تقرأ ملك كون الله هو من يخص دون غيره بملك يوم الدين، والذي القصد به هو يوم الجزاء. أما الملك فهو يعم بحيث من الممكن أن يتم التداول عليه وهذا المعنى قد ألغاه الزمخشري لأنه لا يجري لا على سياق ولا على معنى السورة ككل.

أما فيما يتعلق بالطبري فاستند عليه محمد عابد الجابري هو الآخر على مستوى العديد من المواقف الخاصة بمشروعه تفسير القرآن وكمثال يوضح هذا الأمر تفسيره لسورة سبأ وبالأخص لقوله تعالى: "لقد كان لسبأ في مسكنهم آية" بحيث نجد محمد عابد الجابري يقدم تفسير لما يتعلق بهذه الآية ويوظف ما قدمه الطبري من مرويات وفي هذا الصدد يقول: "روى الطبري أن رجلا سأل الرسول عليه السلام قائلا: يا رسول الله أخبرني عن سبأ ما كان؟ رجلا كان أو امرأة، أو خيلا، أو دواب؟ فقال: "لا، كان رجلا من الغرب وله عشرة أولاد، فتيمن منهم ستة (أقاموا باليمن)، وتشايم أربعة (رحلوا إلى الشام)، فأما الذين تيمنوا منهم فكندة، وحيمر، والأرد، والأشعريون، ومدحج، وأنصار الذين منهم خثهم، ويجليه، أما الذين تشايموا، فعاملة، وجذام، ولخم، وغسان (أسماء قبائل)"[2].

ومن خلال هذا فمحمد عابد الجابري يستند إلى المرويات التي في الغالب هي عبارة عن أحاديث قام الطبري بتوظيفها في كتابه "جامع البيان في تفسير القرآن".

[1]- الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، القسم الأول، ، مصدر سابق، ص11.

[2]- الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، ج2، مصدر سابق، ص75.

ج- الشاطبي: يصرح محمد عابد الجابري من خلال مقدمة كتابه "فهم القرآن الحكيم" أن قراءته "لكتاب الموافقات" ـ لصاحبه أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي من علماء الأندلس ـ الذي كان له الفضل في توضيح بعض الأفكار التي كان محمد عابد الجابري لا يولي لها الأهمية ومن بينها المدني والمكي من السور والتي لها أهمية بالغة إذا ما أردنا فهم القرآن الكريم بحيث يقول الشاطبي: "المدني من السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل وإلا لم يصح"[1].

ومحمد عابد الجابري هو الآخر يرى بأن الترتيب هو الذي يساعد في فهم القرآن، بحيث كلما اعتمدنا على الترتيب كان الفهم متاحا لنا بشكل أوضح. ويؤكد محمد عابد الجابري على أن ما يتعلق بترتيب النزول فهو يعود إلى ما سمعه من الشاطبي ولهذا فمحمد عابد الجابري يرى بأنه لم يتمكن من التفطن لهذا الأمر إلا بعدما اطلع عليه عند الشاطبي. وبناءا على هذا فإن معنى القرآن المكتوب في نظر محمد عابد الجابري يحتاج فيما يتعلق بعملية فهمه إلى خطوة أساسية وهي تتبع ترتيبه ككتاب.

ووفقا لهذا فإن فهم القرآن على المستوى العقلاني يتطلب جهد أكبر بكثير، وذلك راجع حسبه إلى أنه علينا الاستناد إلى جميع المرويات التي تتحدث عن تاريخ النزول للسور، كما يجب الفصل بين ما هو مدني ومكي فيما تعلق بالسور. يتضح من خلال الدراسة التحليلية التي قدمناها والتي تتعلق بالأصول الفكرية لمحمد عابد الجابري بحيث نجد أنه نهل من عند أبرز الفلاسفة والمفكرين رغم اختلاف انتماءاتهم الفكرية، وحتى الجغرافية، وباختلاف المرجعيات التي ينطلقون منها ويدافعون عنها، كما أنه مر بالعديد من التحولات على المستوى الفكري، والتي كانت بمثابة السند لمشروعه الفكري المتعلق بالتراث. بحيث تأثر في بداية حياته بفلاسفة قام بالقراءة لهم من بينهم ابن خلدون الذي كان موضوعا له فيما يتعلق برسالته للدكتوراه، وأكد محمد عابد الجابري على أن مقدمة ابن خلدون هي بمثابة مقدمة من المقدمات للابستيمولوجيا، وذلك باعتباره أنه قام بتأسيس دراسته على مبادئ

[1]- الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، ج1، مصدر سابق، ص12.

واضحة كما أنها جزء من استدلاله وساهمت هذه الأخيرة في نقل السرد الخبري من هذا المستوى إلى مستوى التحليل العلمي. وإضافة إلى ابن خلدون فمحمد عابد الجابري تأثر بفيلسوف آخر وهو ابن رشد الذي يبدوا تأثره به واضحا، وبالأخص على مستوى كتاباته التي حضي فيها باهتمام كبير فمحمد عابد الجابري أشاد بابن رشد فيما يتعلق بالعقلانية على مستوى الطرح ومناقشته للعديد من القضايا الفلسفية، وأيضا ما تعلق بالقطيعة الإبستيمولوجية التي أحدثها مع سابقيه كابن سينا. أما فيما يتعلق بالفكر الغربي فتأثر محمد عابد الجابري باتجاهين تجسدهما كل من البنيوية، والابستيمولوجية باعتبارهما من جملة الآليات التي اعتمدها محمد عابد الجابري خلال قراءته للتراث، بحيث نجد التحليل البنيوي حاضرا على مستوى طريقة التحليل من خلال فكرة وحدة الإشكالية. أما فيما يتعلق بالإبستيمولوجيا فكانت حاضرة بقوة من خلال تداوله لمفهوم أساسي وهو القطيعة التي استقاها من عند غاستون باشلار وطبقها هي الأخرى فيما يتعلق بقراءته للفلسفة الإسلامية. كما أشرنا إلى تأثره بشلاير ماخر وذلك من خلال فكرة علاقة المؤلف بالنص، وهذا ما سعى محمد عابد الجابري من خلاله للكشف عن الظروف التي تكّون فيها القرآن قصد استغلالها في محاولته لفهم القرآن. كما أشرنا أيضا إلى تأثر محمد عابد الجابري بالفكر الهيجلي وشمل ذلك التأثر مفهومه للزمان. كما تطرقنا أيضا إلى تأثره بابن تيمية فيما يتعلق بآلية "القرآن يفسر بعضه بعضا". بالإضافة إلى عودته إلى نموذجين اعتبرهما أساسيين فيما يتعلق بالتفسير وهما الطبري، والزمخشري. كما تناولنا أيضا الشاطبي ويمكن التماس هذا الأمر فيما يتعلق بمؤلفه مدخل إلى القرآن الكريم، وفهم القرآن الحكيم بأقسامه الثلاثة.

المبحث الثاني

المسار الفكري لمحمد عابد الجابري

تمهيد: قدم محمد عابد الجابري مشروعا فكريا فيما يتعلق بمسألة قراءة التراث من جديد وذلك في إطار ما دعت إليه الحاجة، وهي أن التراث تمت معالجته بمناهج مختلفة، وبالرغم من تزايد القراءات إلا أننا ما زلنا نحس بأن هناك حاجة لإعادة قراءة هذا التراث من جديد، ومن بين المشاريع التي سعت إلى تحقيق هذا المطمح نجد مشروع محمد عابد الجابري، والذي مر بعدة مراحل جعلت منه في نهاية الأمر مشروعا مكتمل وينطبع بأهم المراحل والتموجات التي مر بها محمد عابد الجابري كمفكر عاش ضمن فترات زمنية تحتكم إلى ظروف وتطورات سياقاته الفكرية لكي يتماشى مع الواقع، وهذا ما دفعنا إلى تخصيص مبحث نقوم من خلاله بتحليل أهم مراحله الفكرية، والانعطافات الأساسية التي كان لها الأثر البالغ على مستوى مشروعه وبالأخص علاقتها بكتابه مدخل إلى القرآن الكريم، وفهمه.

المبحث الثاني: المسار الفكري لمحمد عابد الجابري: علينا التطرق إلى السيرة الفكرية لمحمد عابد الجابري وذلك من خلال مشروعه الفكري الذي كان مشروعا توسطيا بين موقفين فكريين هما: أ- اتجاه يدعو لقبول التراث جملة، وهذا يجعل من الماضي منافس لحاضرنا بحيث أن التراث هو من يملكنا ويحيا فينا حسب أصحاب هذا الطرح. ب- اتجاه يدعوا إلى أن نقف من التراث موقف الرفض الكامل، وهذا ما يجعل الوعي يتجه إلى الإقبال غير الواعي على تراث الآخر واعتباره من ضمن منظومتنا المعرفية وبهذا فإن محمد عابد الجابري انطلق من إشكال مركزي هو كيف نقرأ تراثنا الإسلامي؟. **1 - المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري:** صنفت مجمل مؤلفات محمد عابد الجابري تحت اسم "المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري" وذلك بالنظر إلى مجالات اهتمامها بحيث يقول محمد الشيخ: "تقسم هذه الكتابات بنيويا من حيث مجالات اهتمامها أو ما سماه الجابري نفسه فضاءات وذلك إلى أربع فضاءات: فضاء قراءة التراث...فضاء مناقشة قضايا الفكر العربي المعاصر...فضاء المستجدات في الفكر العالمي...فضاء الشأن الخاص"[1]. كما هو ملاحظ قسم الإنتاج الفكري الخاص بمحمد عابد الجابري إلى أربع محطات أساسية وهي كما ذكرنا سابقا كالتالي:

[1] ـ محمد الشيخ، محمد عابد الجابري مسارات مفكر، مرجع سابق، ص 13، ص 14.

أ- فضاء قراءة التراث: شمل العنصر جملة من مؤلفات محمد عابد الجابري والتي كان ضمنها كتاب العصبية والدولة (1971)، وكتاب نحن والتراث (1980)، والثلاثية النقدية والتي تمثل مقدمة مشروعه وهي: تكوين العقل العربي (1984)، وبنية العقل العربي (1986)، والعقل السياسي العربي (1990)، والعقل الأخلاقي العربي (2001)، إضافة إلى كتابه مدخل إلى القرآن الكريم (2006)، وفهم القرآن الحكيم (2007). أما فيما يخص القسم الثاني فكان تحت عنوان:

ب- فضاء مناقشة قضايا الفكر العربي المعاصر: والذي تندرج ضمه جملة من المؤلفات وهي كالتالي: الخطاب العربي المعاصر (1982)، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (1988)، المشروع النهضوي العربي (1996)، وجهة نظر: نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر (1998)، أما فيما يخص الفضاء الثالث فكان تحت عنوان:

ج- فضاء المستجدات في الفكر العالمي: والذي يتناول مواضيع العصر الراهن كالديمقراطية، وحقوق الإنسان، والهوية...إلخ ومن جملة المؤلفات التي تم رصدها تحت هذا الفضاء كتاب: المسألة الثقافية (1994)، وكتاب المسألة والهوية (1995)، وكتاب الديمقراطية وحقوق الإنسان (1998)، أما الفضاء الرابع والأخير فهو كالتالي:

د- فضاء الشأن المغربي الخاص: ومن جملة الكتب التي تم تصنيفها ضمن هذا المجال "أضواء على مشكل التعليم بالمغرب (1973)، من أجل رؤية جديدة لبعض مشكلتنا الفكرية والتربوية (1988)، المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية...الحداثة والتنمية (1988)"[1]. هذه جملة الكتب التي توظف معلم المسار الفكري لمحمد عابد الجابري.

2- التحولات الفكرية الكبرى لمحمد عابد الجابري: من خلال حديثنا عن المسار الفكري لمحمد عابد الجابري فنحن سوف نتوقف عند الأدوات المفاهيمية التي يعتمدها في لحظتين أساسيتين من ضمن كتاباته المتعلقة بقراءة التراث والتي يمكن أن تحدد في إطارين هما:

[1]- محمد الشيخ، محمد عابد الجابري مسارات مفكر، مرجع سابق، ص 14.

لحظة نحن والتراث، ولحظة نقد العقل العربي وكلاهما مهم بالنسبة لمؤلفه "مدخل إلى القرآن الكريم"، و"فهم القرآن الحكيم".

أ- نحن والتراث: من جملة الأدوات الأساسية التي تقوم عليها القراءة الجابرية هي أن هذه القراءة تسعى للاستجابة للوضع الذي تعيشه الذات العربية وبالأخص على مستوى وضعنا الراهن كما أنه لا ينطلق منهجيا من نقطة الهدم وهذا بمثابة تحول يتميز به محمد عابد الجابري عن غيره، كما أنه لا يركز على الجانب المعرفي أي المادة المعرفية بحيث يقول: "إن المحتوى المعرفي يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد أما بالنسبة للمضمون الأيديولوجي فالأمر يختلف. إن له بشكل من الأشكال حياة أخرى يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة"[1]. بناءا على هذا فإن المحتوى المعرفي موجود خارج تاريخ الحقيقة ومعنى هذا أن الفلسفة الإسلامية الجديد فيها يكون على مستوى الجانب الأيديولوجي المتعلق بالفلسفة الإسلامية ومن خلال هذا الموقف فمن الطبيعي أن تذوب الفوارق إذن "الحقيقة هنا هي الكل، وليست الأجزاء إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل "[2].

هذا التحول مهم بالنسبة لمحمد عابد الجابري ويعد من بين أهم آليات قراءته والتي تتميز بها سيرته الفكرية وهو بهذا يسعى للبحث في التراث عن جوانب عقلانية يمكن إعادة توظيفها من جديد وفي نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أي نفس الغاية، ويمكن أن نلمس هذا الجانب من خلال كتابه مدخل إلى القرآن الكريم بحيث يقول: "إننا لا نهدف لمسألة هذه التعريفات عن خلفياتها المعرفية والمذهبية والإيديولوجية، لا نريد الدخول معها في جدال يعطيها الدفاع الإيديولوجي عن نفسها...نريد استعادة الأسئلة القديمة التي كانت وراء كونها وطرح أخرى جديدة تتجاوزها "[3]. فمن خلال مقولته يصرح بأنه لا يريد الدخول في جدال، إنما هو يسعى إلى استعادة ما يمكن الاستفادة منه وذلك بالعودة إلى مرحلة التكوين والتي تتعلق بالظاهرة القرآنية حسب محمد عابد الجابري . كما يبدوا التحول الذي يمس فكره واضحا

[1]- عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث (دراسة في أعمال محمد عابد الجابري)، مرجع سابق، ص 18.
[2]- المرجع نفسه، ص 19.
[3]- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مصدر سابق، ص 19.

على مستوى هذا الكتاب وذلك من خلال قوله: "فإن الذين اختصوا في هذا النوع من التعامل التكويني مع النص القرآني هم علماء باحثون ظهروا في مرحلة متأخرة نسبيا أطلقوا على نتائج أبحاثهم أسماء واصطلاحات يضمها اسم جامع هو علوم القرآن "[1]. ومن خلال ما سبق يتضح أن محمد عابد الجابري يحاول الاستفادة من استراتيجيات القراءة التي اقترحها والأمر يبدوا واضحا من خلال الفكرة الماضية التي أشار إليها وهي تتعلق بمسار تكوين القرآن ومن جملتها أسباب النزول، والتي اختص بها جملة من العلماء وأطلقوا عليها اسم "علوم القرآن" وبهذا فإننا حسب محمد عابد الجابري اليوم أيضا مطالبين بتجديد هذه الأسئلة لنفسح المجال أمام أخرى يتطلبها عصرنا.

كما يشير أيضا إلى خطوتي الفصل والوصل حيث أن الوصل يقصد به اتصالنا بالموضوع على مستوى الفهم، أما الفصل فهو تمايز الموضوع عن الذات وخصوصيته التي يتميز بها بناءا على أن لها زمان خاص بها وظروف تحكم تكونها بحيث يقول: "ذلك لأنه بغير تجديد التفكير في الأسئلة القديمة وطرح أخرى جديدة لن يتأتى لنا الارتقاء بمستوى فهمنا للظاهرة القرآنية إلى الدرجة التي تجعلنا معاصرين لها وتجعلها معاصرة لنا"[2]. ومحمد عابد الجابري من خلال دراسته للظاهرة القرآنية لا يتحدث عن القرآن وحده بل يتطرق إلى مختلف أنواع الفهم التي تم تشييدها، وذلك بغية الاقتراب من مقاصد القرآن، كما علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن الظاهرة القرآنية حتى وإن كانت في جوهرها تجربة روحية فلا يمكن أن نفصلها عن جانبها اللغوي والاجتماعي لذا يشترط في الدارس للقرآن أن يكون عارفا باللغة العربية، وأن يتم حصر فهمه وفقا لما يعتمده العرب خلال تلك الفترة.

ب- تكوين العقل العربي: سوف نتطرق إلى ما يعرف بالتاريخ التكويني الذي نشأ في ارتباط مع الأفكار، ومن الواضح أن مؤلف محمد عابد الجابري يسعى إلى إقامة تاريخ يتعلق بالجانب التكويني للعقل العربي. وهو من خلال مؤلفه يسعى إلى تدشين عصر تدوين جديد وذلك قصد بلوغ الوحدة والتقدم "هذا بالضبط ما ميز عصر التدوين، الإطار المرجعي للعقل العربي، أي الفترة التي رسمت فيها في الوعي العربي صورة العصر الجاهلي

[1]- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، المصدر السابق، ص 20.
[2]- المصدر نفسه، ص 23.

والعصر الإسلامي الأول"[1]. انطلاقا مما سبق فإن هذا العصر يعد بمثابة المرحلة التي وحدت المناهج ومن خلالها تم تشكل اللغة العربية الفصحى، وبالتالي هذه المرحلة مهمة لأي إعادة قراءة أو كتابة للتاريخ الإسلامي وهو بهذا يسعى إلى العودة للبداية باعتبارها كأصل يعطي لهذه البداية معناها "ينقلها توا من المفهوم التاريخي للأفكار إلى المفهوم التكويني الجينالوجي. من تلك النظرة إلى الثقافة العربية الإسلامية كفضاء تاريخي أصيل "[2]. وبهذا فمحمد عابد الجابري يسعى إلى دراسة تكوين هذا العقل العربي قصد معرفة الطريقة التي من خلالها تم ترسيخ أساليب الإقناع التي انتهجها هذا العقل، ويبدوا هذا التحول بشكل جلي على مستوى كتابه المعروف " بمدخل إلى القرآن الكريم ".

بحيث نجده وظف هذا الأمر من خلال القسم الثاني والذي كان بعنوان: "مسار الكون والتكوين" والذي تطرق من خلاله إلى ما يعرف بأسئلة التكوين والتي هي تدور حول كيفية تكّون المصحف الذي هو موجود أمامنا اليوم والذي يجمع القرآن بعدما نزل مفرقا وضمن مدة زمنية تقدر بأزيد من عشرين سنة وهذا السؤال يحوي جملة من الأسئلة التي تكونه منها "كيف كانت تتم عملية نقل القرآن من حالة الوحي...إلى قلوب الذين كان يقرأه عليهم؟...وكيف ومتى بدأت كتابته؟"[3]. كل هذه الأسئلة تحيل إلى العودة إلى الأصل أي إلى مرحلة التكوين التي رسمت المعالم الأولى لها في فكر محمد عابد الجابري من خلال هذا الكتاب وهو "تكوين العقل العربي" الذي يعد من بين أهم نقاط التحولات التي مست الجانب الفكري للجابري، والتي لا يمكن إغفالها أو إقصاؤها من حيز الدراسة.

من الملاحظ أن طرحنا لهذه الأسئلة يتطلب بطبيعة الحال الإجابة عنها وحسب محمد عابد الجابري هذه الأسئلة مستمدة من التاريخ والإجابة عنها تكون بالطريقة التي تتم بها عملية التأريخ، بالإضافة إلى أن الأمر من ناحية الموضوع له مستويين: مستوى زماني، ولا زماني كون طرح عملية نقل القرآن تتم من حالة الوحي على مستوى قلب النبي إلى قلوب من يقرأ عليهم من طرف الرسول وهو انتقال من المستوى المطلق الخاص بكلام عربي أي

[1]- عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث (دراسة في أعمال محمد عابد الجابري)، مرجع سابق، ص 211.
[2]- المرجع نفسه، ص 27.
[3]- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مصدر سابق، ص 211.

مستوى نسبي. ومن جهة أخرى تطرح كيفية ترتيب هذه الأجزاء حسب مناسبات نزولها والأسبقية، وهذا يتم تحديده اعتمادا على زمن النزول أي الزمن التاريخي حسب رأي محمد عابد الجابري بحيث يقول: "الأمر يتعلق بموضوع يقع على مستويين: مستوى زمني تاريخي، ومستوى لا زمني ما ورائي... بل يطرح أيضا علاقة الطابع الزمني التاريخي للحادث الذي استوجب نزول جزء من القرآن مع الطابع اللازمني لهذا الجزء نفسه"[1]. وحسبه رغم أن هذه الأسئلة طرحت قديما وهي تنسجم مع مستواهم العلمي والفكري والاجتماعي، فنحن وفق رأيه بحاجة لأن نبني حسب فهمنا للقرآن أجوبة لهذه الأسئلة التي يتطلبها تعاملنا مع الوحي، وبالتالي نتمكن من جعله معاصرا لنا ولنفسه ويتحقق ذلك على مستوى الفهم بالنسبة لنا، أما معاصرته لنفسه فتتمثل في كونه ينتمي لعالم المطلق.

ج- نقد العقل العربي (نقد العقل النظري والعملي):

إن المحلل لثوابت العقل حسب القراءة الجابرية سوف يكتشف أن العقل العربي محكوم بسلطات ثلاثة تمثل نظم معرفية هي: "النظام البياني، والنظام العرفاني، والنظام البرهاني، ولكل واحد أصوله وآلياته"[2]. والأصل الأول هو ما تمثله نصوص التراث الجاهلي وأيضا النص القرآني، والمبادئ يمكن إجمالها فيما يعرف بالانفصال والتجويز والقياس والاستدلال بالأثر من أقوال وعلامة وأصله الثاني العرفاني، والثالث البرهان أرسطو. وبدا هذا الأمر جليا من خلال كتابه مدخل إلى القرآن الكريم الذي سعى من خلاله إلى التأكيد على أن الأمر يتعلق بتجديد ثقافتنا من الداخل، وبالتالي العودة إلى النص القرآني الذي تـأسـس عـليه ثقافتنا واتبع لتحقيق هذا الأمر استراتيجية تقوم على النقد وطبقها فعليا على مستوى كتاب المدخل إلى القرآن الكريم من خلال دراسته للفظ الأمي والأميون في القرآن الكريم والحديث، بحيث هناك آيات من القرآن تصف الرسول بأنه أمي، وأخرى تصف العرب بهذا الأمر وحتى منهم أهل الكتاب. ويورد محمد عابد الجابري في كتابه هذا الآيات حسب التسلسل الزمني لها والذي يتحدد بناءا لمراعاتنا لأسباب النزول أي تاريخ نزولها.

[1]- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مصدر سابق، ص 212.
[2]- الشيخ محمد، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مرجع سابق، ص 30.

وبعد ذلك يقوم بمناقشة هذا الأمر انطلاقا من تحديده للفهم السائد والذي يقوم بانتقاده بناءا على مقابلة المفاهيم فيما بينها وهي طرف الأمي والأميون، وطرف ثالث يمثله أهل الكتاب ليتضح أن الفرق هو أن هناك طرف يعد من أهل الكتاب، والطرف الآخر ليس لديهم كتاب سماوي وبالتالي الأمي هو من ليس له كتاب سماوي بحيث يقول محمد عابد الجابري: "الأمي من لا يعرف القراءة والكتابة، فهل يصدق هذا على الآيات السابقة؟ الجواب عندنا بالنفي،...الأميون إذا هم الذين ليس لديهم كتاب سماوي.

وقد جاء القرآن ليكون لهم كتابا خاصا بهم"[1]. وهو بهذا قام بممارسة النقد العقلاني لهذا المفهوم كما أنه أيضا يؤكد على أن الحداثة لها أصول تاريخية عربية ولاتينية لينتقل بعدها إلى التأكيد على هذا المفهوم، وبهذا فهو يسعى إلى تأسيس عقلانية مستمدة من تراثنا لكي ننجح في التأسيس لحداثة خاصة بنا وهذا ما يعرف بالتجديد من الداخل.

نعلم أن محمد عابد الجابري بدأ مشروعه نقد العقل بمؤلفين أساسيين: "تكوين العقل العربي" لمعرفة الكيفية التي ترسخت بها العقلانية، أما الثاني فيدرس "بنية العقل العربي" وبالتالي فالجانب النظري يسمح بفصل التكوين عن البنية في نظر الجابري ووضحنا سابقا كيف تم توظيف هذه التحولات الفكرية على مستوى قراءة الجابري للقرآن أما "العقل العملي يرفض مزجا آليا بين الرؤيتين. فإن كان العقل الأخلاقي العربي متعددا في تكوينه، فإنه واحد في بنيته"[2]. ومحمد عابد الجابري يحتكم إلى هذا المنطلق كبداية لدراسة الظاهرة القرآنية وقام برسم خطواتها من خلال نقد العقل العربي. وبهذا فهو لا يريد لمشروعه أن يكون مجرد تأريخ للأفكار، وإنما متابعة لترسخها أي أصول الفكر والتي تكّون مفهوم الموروث الثقافي.

وبالتالي فإن طريق الحداثة عندنا ينطلق من النقد لهذه الثقافة نفسها والتي يعد القرآن جزءا منها نحن نسعى إلى إحداث تغيير يمس الداخل وفي هذا السياق يقول الجابري: "التحديث لا يعني القطيعة مع الماضي بقدر ما يعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث

[1]- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مصدر سابق، ص 82.
[2]- عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث دراسة في أعمال لمحمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 58.

إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة"[1]. ويبدو الأمر جليا بحيث أن محمد عابد الجابري ينطلق من التراث وبالأخص من النص القرآني وهو لا يسعى إلى إحداث قطيعة مع الماضي بل يؤكد على أن الجدة تكون على مستوى التعامل فقط، وهذا ما يمكن تسميته بالمعاصرة. ويحضر أيضا الجانب العملي والمتمثل في الجانب الخلقي والذي تمثله على مستوى كتاب محمد عابد الجابري مدخل إلى القرآن الكريم القصص القرآني، بحيث أنه وجد من خلال دراسته للمنظومة الأخلاقية العربية أنها تبلورت على مستوى العصر الأموي ولخصها في قيم الطاعة، والسعادة، والفناء "ورد هذه القيم إلى أصولها: أصل الطاعة موجود في الأخلاق الفارسية، وأصل السعادة مردود إلى الأخلاق اليونانية، وأصل الفناء مستقى من الهرمسية"[2].

لذا يرى محمد عابد الجابري أنه من الضروري إعادة إحياء الموروث الخالص على مستوى القيم وذلك يرجع إلى أن قيمنا الإسلامية تتوقف على ما يعرف بقيمة "العمل الصالح" وهذا ما نلمس بوادره من خلال كتابه الذي يركز على دراسة الظاهرة القرآنية، والذي كما أشرنا سابقا يلخصه عنصر القصص القرآني الذي يحوي عبر تمس الجانب الخلقي كونها تصور أخلاق الأمم والأقوام التي هي محل الدراسة ليتم الاستفادة منها وجعلها تنعكس بالإيجاب على مستوى سلوكات أفراد المجتمع الإسلامي.

ويقول أيضا في هذا السياق: "هذا ينسجم مع الغرض من القصص القرآني جملة، بوصفه وسيلة تذكير وبيان ودعوة لقريش لاستخلاص العبرة من تجارب التاريخ، تجارب الرسل السابقين مع أقوامهم، تماما مثلما تدعوهم إلى استخلاص العبرة من آثار وبقايا قرى الأمم السابقة، ومن انتظام الظواهر الكونية انتظاما يخدم الإنسان في نهاية المطاف"[3]. من الواضح حسب محمد عابد الجابري أن هذه القصص وردت بصيغة العموم، وذلك لأنها تنتقل بالقارئ من الحالة الجزئية التي يعيشها إلى الحالات التي عاشها الأنبياء الذين

[1]- الجابري محمد عابد ، التراث والحداثة (دراسات...ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، 1991، ص 16.
[2]- الشيخ محمد، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مرجع سابق، ص 31.
[3]- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم(في التعريف بالقرآن الكريم)،ج1، مصدر سابق، ص300.

سبقونا، وهي بهذا تعبر عن القيم التي يمكن أن نستقيها من هذه القصص رغم طول الفترة الزمنية التي تفصلنا عنها فالقيمة والعبرة تبقى ثابتة. كما أن الجانب السياسي كان أيضا حاضرا بحيث نجده يفسر بعض الأمور بالعودة إلى هذا الجانب ودوره في الدعوة المحمدية أي تأسيس الدولة وهذا الأمر نجد له حضورا على مستوى كتاب مدخل إلى القرآن والذي ساير المرويات السنية والشيعية التي تبرر الموقف السياسي.

من خلال تتبعنا للمسار الفكري الذي مر به محمد عابد الجابري نلاحظ بأننا ركزنا على جملة من الخطوات الأساسية التي مثلت تحولا كبيرا على مستوى فكره من بينها: المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري والذي ينقسم حسب الدراسات إلى أربع فضاءات هي: فضاء قراءة التراث، وفضاء مناقشة قضايا الفكر العربي المعاصر، وفضاء المستجدات في الفكر العالمي، وفضاء الشأن المغربي الخاص، ونظر الكون موضوع أطروحتنا مرتبط بفضاء قراءة التراث اقتصرنا التركيز على أهم الكتب التي كانت بمثابة المنطلقات التي ووفقا لها تم التمهيد لظهور هذا الكتاب الذي يأخذ من جملة تلك الأسس التي قومت الدراسات المتعلقة بالتراث، لذلك كانت البداية مع أهم كتب محمد عابد الجابري خلال هذا المجال وهو "نحن والتراث" والذي يحوي جملة من الأدوات الأساسية التي تقوم عليها القراءة الجابرية، إضافة إلى هذا الكتاب تطرقنا إلى إسقاطات كتابة "تكوين العقل العربي" الذي تناول ما يعرف بالتاريخ التكويني المتعلق بالعقل العربي، ويركز بالدرجة الأولى على مرحلة التدوين التي من غير الممكن إغفالها أو إقصاؤها من حيز الدراسة، لننتقل بعدها إلى بقية كتب نقد العقل العربي المتبقية والتي من جملتها بنية العقل العربي والكتابين العلميين اللذين يركزان على العقل الأخلاقي والسياسي وعلاقتها بكتابة مدخل إلى القرآن الكريم. ومن بين أهم الاستنتاجات العامة التي خرجنا بها من خلال هذه الدراسة هي أن ما يشغل المنظومة الفكرية الجابرية هو إعادة بناء الذات العربية وهو السؤال الذي لطالما أرق محمد عابد الجابري: "كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية في تراثه، ويوظفها توظيفا جديدا؟"[1]. هذا من جهة إضافة إلى أنه يسعى إلى استعادة الجوانب العقلانية الموجودة على مستوى تراثنا الثقافي، وبالتالي التجديد يكون من الداخل، أي

[1]- عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث (دراسة في أعمال محمد عابد الجابري)، مرجع سابق، ص 71.

انطلاقا من تراثنا ولا يجب أن ينغلق على ذاته وبالتالي ينفتح على الحداثة لنقدها. واستعادة التراث ليس القصد منها إحياء المادة المعرفية التي تم تداولها، وبالتالي التجاوب مع الجانب الإيديولوجي مع إمكانية توظيفه بشكل مغاير.

كما أن رؤيته تنطلق من الكل نحو الأجزاء لا العكس، وهذا ما يجعل الدارسين لفكر محمد عابد الجابري يقعون في سوء الفهم إن لم ينطلقوا من هذه الفكرة. وهذا ما يعبر عنه بوحدة الإشكالية. بالإضافة إلى أن محمد عابد الجابري كنقطة أخرى يمكننا أن نستنتجها وهي أنه لا يهدف إلى إقامة أساسيات للمعرفة، وإنما يسعى للكشف عن الطرق التي ترسخت بها أصول الفكر العربي والمقصود بها أساليب الإقناع. وانطلاقا مما سبق هذه هي أهم المنطلقات التي لا يمكن لأي قراءة جادة أن تتغاضى عنها وبالأخص نحن نقصد قراءة أعمال محمد عابد الجابري وذلك من أجل أن نفهم أعماله، ونتمكن من الوصول إلى مقاصده ومراميه الأساسية.

المبحث الثالث

محمد عابد الجابري وإشكالية التراث

تمهيد: تثير القراءة الفلسفية التي قدمها محمد عابد الجابري للتراث أسئلة متعددة ليس فقط على مستوى الشكل والمحتوى، بل لأنها تسعى إلى تشكيل استثناءات فيما يتعلق بقراءة التراث، وقبل المباشرة في عملية القراءة لهذا الفكر وما يطرحه من تساؤلات على مستوى الفكر المعاصر، لابد من الإشارة إلى الدور البارز الذي لعبه محمد عابد الجابري على مستوى الدرس الفلسفي، بحيث ساهم بجدية مكنته من تطوير الدراسة المتعلقة بالقول الفلسفي، والسؤال الذي يفرض نفسه علينا هو ما هي طبيعة القراءة التي يقترحها محمد عابد الجابري فيما يتعلق بالتراث؟ وما هي الآليات المقترحة لتحقيق هذه القراءة؟

المبحث الثالث: محمد عابد الجابري وإشكالية التراث.

يرى محمد عابد الجابري بأن تحقيق نهضة الأمة العربية التي نأملها لا يمكن أن تحدث إلا إذا حققنا حسب رأيه ما يعرف بالانتظام في التراث، وذلك لعدة اعتبارات من بينها أن الفرد غير قادر على التنكر لما فيه، وكذلك لأنه يرى بأن نهضتنا يجب أن تستلهم من ماضيها لكي لا تنفصل عن واقعنا الحقيقي، وبالتالي تصل إلى ما يعرف بالانغلاق والجمود وهي بهذا سوف تفقد ما يعرف بعنصر الانتماء وفي هذا الصدد يقول محمد عابد الجابري: "إنه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانيزمات النهضة في كل العصور والأوطان، ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها عبرت أيديولوجيا عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى الأصول"[1].

والسؤال الذي يطرح على مستوى هذا المقام الذي نحن بصدده هو رغم أن محمد عابد الجابري يؤكد أن التراث يهيمن على مستوى فكرنا المعاصر إلا أنه يدعونا إلى الانتظام فيه فكيف يمكن تحقيق ذلك؟. وقبل الإجابة عن هذا السؤال سوف نحاول التعرف على تعريفه للتراث؛ حيث أنه قام أولا بعرض توظيف كلمة التراث ضمن ثقافتنا العربية، والتي من بين نتائجها أن تداول كلمة التراث لم يعرف مسبقا ضمن تاريخنا العربي المتعلق بحضارتنا وإنما كان وليد القرن العشرين مما جعل إمكانية نقل مفهوم التراث إلى أي لغة أخرى أمر

[1]- الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1989، ص21.

غير ممكن؛ كونه يجعل هذا المفهوم يفقد الجانب الوجداني والأيديولوجي. هذا ما يوضحه القول التالي: "أن كلمة التراث من المادة (و، ر، ث) وهي ترادف الإرث، والورث، والميراث وهي مصادر تدل، عندما تطلق اسما، على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب"[1]. وأكد محمد عابد الجابري على أن اللغويين القدامى فرقوا بين الإرث باعتباره أساس خاص بالحسب؛ أما الورث والميراث فهما مرتبطان بالمال. أما تداول مفهوم التراث في فكرنا المعاصر أصبح يمتلك مدلول غير الذي عرفناه سابقا وهو ما يوضحه قوله: "لا كلمة تراث، ولا كلمة ميراث، ولا أيا من المشتقات من مادة (و، ر، ث) قد استعمل قديما في معنى الموروث الثقافي والفكري ـ حسب ما نعلم ـ وهو المعنى الذي يعطى لكلمة تراث في خطابنا المعاصر"[2].

وبالنظر إلى ما سبق فإن معنى الموروث الثقافي والفكري لم يستخدم قديما فيما يتعلق بمعنى الكلمة (و، ر،ث)؛ بحيث أعطي هذا المعنى للكلمة فقط من خلال الفكر المعاصر. وبعد ضبطنا لمفهوم التراث من خلال وجهة نظر محمد عابد الجابري. ومن الواضح أنه استند إلى التراث فيما يتعلق بتحديه لمفهوم التراث وهذا لأنه ليس بالامكان لأي شخص مهما كان التنكر لماضيه، وهذا ما يستدعي القول بأنه ليس بالإمكان أن نحقق النهضة دون الانتظام في التراث. وفي هذا الصدد يقول الجابري: "إنه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانيزمات النهضة في كل العصور والأوطان. ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت أيديولوجيا عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في التراث، وبالضبط إلى العودة إلى الأصول"[3]. يجب الإشارة إلى أن مقصود الجابري ليس الذوبان في الماضي بالمعنى التقليدي الذي لطالما عهدناه؛ وإنما مقصده العودة الواعية واليقظة التي تساهم في فهمه مما يساعد في الكشف عن آلياته المعرفية بقصد الاستفادة منها ضمن ما نسعى إلى تحقيقه وهو مشروعنا

[1] ـ الجابري محمد عابد، التراث والحداثة (دراسات...ومناقشات)، مصدر سابق، ص22.

[2] ـ المصدر نفسه، ص22.

[3] ـ الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص21.

النهضوي الذي نحن بحاجة ماسة إلى تشييده وهو أمر لا يتحقق حسب الجابري إلا من خلال داخل هذه الحضارة الإسلامية كما أن البحث في كتابات الجابري المتعلقة بموضوع التراث يوصلنا إلى نتيجة مفادها أنه يهدف للانتظام في التراث لكن ليس بغرض الغرف فيه، بل يدعونا إلى تحقيق ما يعرف بالعودة اليقظة قصد المساهمة في الكشف عن آلياته المعرفية والنظرية، والتي بالإمكان إعادة استثمارها من جديد على مستوى ما يعرف في نظر محمد عابد الجابري بالانتظام العقلاني النقدي على مستوى تراثنا، ووفقا لهذا فإن تجديد الفكر لا يتحقق إلا إذا كانت الانطلاقة من الداخل وهذا ما يدعونا إلى طرح التساؤل التالي: كيف وظف محمد عابد الجابري العقلانية النقدية فيما يتعلق بمسألة فهمه التراث؟

1- العقلانية النقدية ومسألة فهم التراث : يقصد محمد عابد الجابري فيما يخص مسألة علاقة التعامل العقلاني النقدي بفهم التراث أن قراءة التراث يجب أن تكون قراءة تاريخية، وهو بهذا يستبعد طرق القراءة التي عهدناها سابقا والتي تقوم بتجزئة موضوع الدراسة وتجعله يحتكم لأطر أيديولوجية، كما أن محمد عابد الجابري يركز على فكرة أساسية والتي تفيد بأن تراثنا لازال بحاجة الفهم والنقد على حد السواء وهذا الأمر يمكن أن يكون متاحا إذا سمحنا بوجود مجال للحوار مع التراث.

وهذا ما يؤكده قوله "إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولا إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معا...وعندما يتعلق الأمر بفكر شعبي أو أمة فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها"[1]. وفقا لما سبق فإن محمد عابد الجابري هدفه الأساسي هو تقديم قراءة تختلف كلية عن القراءات السابقة مبتعدا بذلك عن التقليد الأعمى الذي مارسته القراءة السلفية على اختلاف مشاربها، والتي تعد عائقا أمام أي محاولة للتجديد والسبيل الوحيد لتحقيق هذا المطلب هو ممارسة النقد العقلاني الواعي بحيث يقول: "القراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث. التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها: التراث يطرد

[1] الجابري محمد عابد، التراث والحداثة (دراسات...ومناقشات)، مصدر سابق، ص33.

نفسه"[1]. ولم يقتصر محمد عابد الجابري تطبيق هذا الأمر على تراثنا الإسلامي بل جعله يشمل حتى تراث غيرنا، ولكنه أشار إلى ضرورة احترام الشروط الموضوعية والمبررات التي ترتبط بمسألة قيامه. وبهذا فإن العقلانية النقدية من الضروري أن تكون حاضرة إذا أردنا أن نفهم تراثنا ونقدم قراءة جديدة له تحافظ على خصوصيته وتتلاءم مع متطلبات عصرنا.

أ- التراث وفكرة النهضة عند محمد عابد الجابري: ركز محمد عابد الجابري على الفكرة التي تشير إلى أنه يجب توفر العامل النهضوي إذا تحدثنا عن التراث وهو بهذا الارتباط يسعى للعودة إلى الأصول وقدم ماستخدمته الحضارة العربية الإسلامية الأولى من معطيات كمثال على ذلك. فحسب وجهة رأيه هذه العملية تتوقف على ما يعرف بالعودة الواعية إلى الأصول قصد تأسيس فكر أصيل ومعاصر والذي يتطلع لمواكبة العصر والمحافظة على الخصوصية ويقول:" أخذت آلية العودة إلى الأصول بداية لها ومنطلقا... في صورة إحياء الآداب الرومانية والإغريقية وما أعقب ذلك من قيام النزعة الإنسانية...كانت النتيجة أن تفكك بنية نظام القرون الوسطى الذي كان بناؤه وحدة عضوية متكاملة فانفتح الباب أمام انبثاق فكر جديد فلسفة وعلوما "[2]. محمد عابد الجابري اختار هذه الخطوة كمنطلق لأنها قدمت نتائج يثبتها تاريخنا الإسلامي بمعنى ساهمت في إحياء الماضي وحافظت على المعاصرة التي تجعلنا قادرين على مواكبة مستجدات العصر. وبهذا فإنه لم يقم برفض التراث جملة وتفصيلا ولم يغرق فيه أيضا.

ب- مستويات تعامل محمد عابد الجابري مع التراث: قدم محمد عابد الجابري جملة من المستويات الخاصة بقراءة النصوص التراثية والتي سنقوم بتوضيحها خلال دراستنا. كما وضح أيضا أن التعامل مع التراث ينبغي أن يكون تعاملا علميا وهو يشمل مستويين أساسيين هما: مستوى الفهم، و مستوى التوظيف أو الاستثمار. فيما يتعلق بالمستوى الأول فإن محمد عابد الجابري يؤكد على لضرورة استيعابنا لتراثا بكل توجاهاته مما يساعد على

[1] الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص13

[2] ـ سحبون علي رحمومة، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي (نموذجا) دراسة تحليلية مقارنة، مرجع سابق، ص 150.

فهمه "هكذا يدعوا الجابري إلى أن التعامل مع التراث بكل مستوياته كمادة للفكر والعبرة وكوثيقة في دراسة التاريخ الفكري والحضاري. أما المستوى الثاني وهو الأهم هو الاستثمار والتوظيف أي إحياؤه والاستفادة من خبراته "[1]. وبخصوص المستوى الثاني فبالنسبة لمحمد عابد الجابري هو الأهم لأنه من خلاله يمكن استثمار ما بقي من خبرات من سبقونا، وهذا لا يتحقق إلا إذا كانت لدينا القدرة على الاستعادة النقدية مثلا كعقلانية ابن رشد وغيرها من الأفكار الضرورية الموجودة على مستوى فكرنا الإسلامي، وهذا يتحقق من خلال إعادة ترتيب علاقتنا بتراثنا مما سوف يسمح لنا بالانتظام فيه ويفتح المجال أمام الإبداع الفكري.

بناءا على ما سبق فإن محمد عابد الجابري ينطلق من نقطة أساسية والتي ترتكز على كل ما هو عقلاني في ثقافتنا العربية، وذلك لإحداث التغيير انطلاقا من العودة إلى التراث، وعلى هذا الأساس فإن الحداثة حسب وجهة نظره ترتبط بالمنهج بداية لينتقل بعدها إلى فكرة الحداثة التي تلي خطوة المنهج بحيث يقول: "لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف: تحرير تصورنا للتراث من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا، طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية"[2]. ووفقا لما سبق فإن ممارسة العلانية تقترن بتأسيس فكرة الحداثة فإن لم نمارس العقلانية ليس بإمكاننا التأسيس لحداثة خاصة بنا، وبالتالي اكتفينا بالانفعال ولم نقدم شيئا جيدا يعبر عن ذواتنا المفكرة ،إذن مسؤولية التغيير والتجديد تعتبر مطالبا أساسيا وإذا ما أردنا التأسيس لفكرعربي أصيل ومعاصر يواكب التطورات علينا ممارسة العقلانية النقدية.

2- القطيعة الإبستيمولوجية عند محمدعابد الجابري: من بين الخطوات التي اتخذها محمد عابد الجابري فيما يتعلق ببمشروعه الفكري تبنيه لفكرة "القطيعة الابستيمولوجية "والتي استعارها من الفكر الغربي والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما مقصوده بمفهوم

[1] ـ سحبون علي رحمومة، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي (نموذجا) دراسة تحليلية مقارنة، مرجع سابق، ص154.
[2] ـ الجابري محمد عابد، التراث والحداثة (دراسات...ومناقشات)، مصدر سابق، ص16.

القطيعة الابستيمولوجية؟ وكيف وظف هذا المفهوم؟. عبر عن مفهوم القيعة الابستيمولوجية من خلال قوله: "الفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما و بواسطة أدوات هي المفاهيم، داخل عقل معرفي معين قد يظل موضوع المعرفة هو هو ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية...كل ذلك قد يختلف ويتغير عندما يكون الاختلاف عميقا وجذريا، أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع...نقول إن هناك قطيعة ابستيمولوجية"[1].

وبهذا فإن محمد عابد الجابري لايدعوا إلى القطيعة مع التراث؛ وإنما مقصده منها هو القطيعة مع الفهم التراثي للتراث وبناءا على هذا فإن القطيعة بالنسبة له تشمل الشق المنهجي والمفاهيمي والإشكالي أي خاصة بفهم الموضوع (طريقة التفكير)، وليس الموضوع في حد ذاته.، وهو بهذا لا يدعوا إلى التخلي عن التراث كلية.

جسد محمد عابد الجابري مفهوم القطعية من خلال مشروعين فكريين يشملان كل من ابن سينا صاحب المشروع اللاعقلاني وابن رشد صاحب المشروع العقلاني وهناك نوع من الانفصال بين المشروعين رغم أنه هناك اتصال ظاهري بينهما. يقول صايم عبد الحكيم: "المنهج حسب رأيه مهما كان هو أداة والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها...وانطلاقا من هذا الفهم البراغماتي للمسألة الإبستيمولوجية...من أجل تحريرنا من السؤال: ماذا نأخذ ؟ وماذا نترك ؟ وأشار إلى ضرورة إعادة ترتيب علاقتنا التاريخية بالفلسفة والعلم "[2]. وحسب هذا فإن القطيعة التي دعانا إلى ممارستها ليست قطيعة كلية مع جميع ماسبقها وإنّما يقصد بها القطيعة مع مالم يعد صالح ومفيد لنا كباحثين عن أي آلية تساهم في التجديد، بحيث لا يمكن أن ننطلق من الصفر في أي دراسة نقوم بها. كما أن ليس مقصده من القطيعة التخلي عن الفكر الذي فكر فيه من سبقنا وإنما المقصود هو القطيعة على مستوى طريقة التفكير.

بالإضافة إلى أن المفكر ليس من الضروري أن يخرج عن الفكر الذي فكر فيه غيره حتى نقول بأنه أحدث قطيعة بل إن القطيعة تحدث داخل نفس الفكر بمعنى طريقة التفكير. ويرى

[1] ـ سحبون علي رحمومة، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن أحنفي(نموذجا)، مرجع سابق، ص159.
[2] ـ صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، كنوز الحكمة، الجزائر، ط1، 2011، ص154.

محمد عابد الجابري بأن "الانخراط الواعي الذي يمكننا من إحداث واستيعاب مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي للتراث. فإن خضع الأول المحتوى المعرفي للظروف الاجتماعية والمعرفية فيحيا معها ويندثر باندثارها فإن الثاني المضمون الأيديولوجي يحمل جانبا متغيرا ونسبيا مثل المحتوى المعرفي وجانبا خالدا"[1]. وهو بهذا يؤكد على أن انخراطنا الواعي هو من بإمكانه فهم واستيعاب مفهوم القطعية الإبستيمولوجية.

وبهذا نجده يركز على مهمة أساسية وهي ما مثله ضمن ما يعرف بنقد العقل العربي، والذي يهدف من خلاله إلى ممارسة القطيعة مع القراءات السابقة لتراثنا الفكري وذلك نتيجة النقص الذي تعاني منه على المستوى المنهجي، والجانب الموضوعي. بحيث يقول: "ولذلك فقد اعتبر، أن مشروعه الفكري هذا يهدف إلى نقد العقل من زاويتين: فمن جهة يمكن النظر إلى العقل العربي بوصفه عقلا سائدا قوامه جملة مبادئ وقواعد...يعني أنه بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة وبالتالي قيام عقل سائد جديد"[2]. وهو بهذا يؤكد على أنه من الضروري أن نطور ونعدل لكي نحقق ما يعرف بالتجديد، وهذا الأمر لن يتحقق إلا إذا استخدمنا العقل نفسه، وأسسه.

وذلك من خلال لاستعانةا بمفاهيم جديدة، وعلى هذا الأساس فإن العقلانية هي الخطوة الضرورية التي يبني عليها محمد عابد الجابري مشروعه الفكري، كما يجب الإشارة إلى تأكيده أن مسألة غياب نقد العقل على مستوى الخطاب العربي نقطة لها خطورة على المشاريع النهضوية العربية، وبهذا فإن أي محاولة للنهوض ب لا بد وأن تكون من لحظة انبثاق التفكير العقلي (عصرالتدوين حسبه)، لذا طرح التساؤل التالي: كيف نتعامل مع التراث في كليته تعاملا نقديا يعيد له انسجامه؟

محمد عابد الجابري يؤكد أن العقلانية النقدية دشّنها كل من ابن الحزم وابن الرشد وابن خلدون، ومثلما تمكنو من تطبيقها أيضا بالإمكان إعادة ممارستها ضمن ثقافتنا التي هو ينتمي إليها وهذا ما يفتح المجال أمام تدشين عصر تدوين جديد خاص بنا. بحيث يقول:

[1] ـ الكبسي محمد علي ، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد، سورية، ط2، 2007، ص170.
[2] ـ الشياب محمد خالد، رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا، الأردن، ط1، 2007، ص140.

"العقلانية النقدية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا من أجل تمجيدها أو الاغتراب فيها أو رفضها، بل من أجل نقلها إلى حاضرنا والتعامل معها على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل بالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه"[1].

3- فصل التراث...والموضوعية: نقصد بها فصل الذات عن الموضوع، وذلك لتحريرها من سلطة وهيمنة النص التراثي التي لطالما عهدناها، ولا يمكن أن يتحقق هذا الأمر إلا إذا طبقنا المنهج الثلاثي الذي نادى به محمد عابد الجابري وهو كالتالي:

أ- المعالجة البنيوية: يرى محمد عابد الجابري بأن المقصد من هذه الخطوة هو أن أي دراسة للتراث ونصوصه من المفروض أن تدرسها كما هي معطاة لنا دون إضافة للمعارف السابقة الموجودة على مستوى الفهم بمعنى يجب وضع جميع أنواع الفهم بين قوسين والاكتفاء بالتعامل مع النص كما هو معطى. مما يقتضي مما يقتضي أن نجعل النص يتمحور حول إشكالية أساسية. وهنا نتعامل مع التراث باعتباره كل يحتكم لمجموعة من الثوابت بحيث يرى بأنه من الضروري "محورة فكرة صاحب النص حول إشكالية واضحة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي الرأي المبرر أو القابل للتبرير، داخل الكل، إذن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي بتجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ"[2].

وبهذه الطريقة حسبه بالإمكان التحرر من الفهم السابق الذي طالما أعاق محاولات التجديد. ولهذا فإنه لا بد من المعالجة البنيوية كخطوة ضرورية لفهم النصوص التراثية.

ب- التحليل التاريخي: تعد هذه المرحلة الثانية بعد المعالجة البنيوية، بحيث تتمثل وظيفتها في أنها تقوم بربط الفكرة، أو الإشكالية العامة التي يدور حولها مضمون النص ككل خلال المعالجة البنيوية وبالسياق التاريخي وجميع أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية. وهذه الخطوة مهمة جدا وتكمن أهميتها في أنها ضرورية من حيث كونها تساعد على معرفة

[1]- الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1986، ص572.

[2]- سحبون علي رحمومة، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي (نموذجا)، مرجع سابق، ص166.

تاريخية الفكرة التي نحن بصدد دراستها بالاضافة إلى أنها الوسيلة الوحيدة لمعرفة صحة المعالجة البنيوية التي قد قمنا بها. يقول: "إلى أن التحليل التاريخي هو مخبرنا الذي يقيس النتائج، ورجوعنا إلى التاريخ هنا يختلف عن رجوع المؤرخ يبدأ التاريخ من البداية، ولا يهمه إلا التسلسل...أما نحن، فنرجع إلى التاريخ في كليته، السابق واللاحق"[1]. من الملاحظ أنه يسعى من خلال هذا العنصر إلى إيجاد الشواهد التي تساعد في الكشف عن القوانين التي استخدمت.

ج- الطرح الأيديولوجي: وهي الخطوة التي تلي خطوة التحليل التاريخي والتي من خلالها يتم اكتشاف الوظيفة الأيديولوجية وغيرها من الوظائف الأخرى السياسي، والتاريخي التي كان الفكر يطمح لآدائها. وبشكل آخر نقصد بها المعنى الذي يسعى الفكر لتأديته من خلال هذا الطرح، والذي يعد بمثابة الوسيلة الوحيدة التي تمكننا من جعله معاصرا لنفسه، وبهذا نتمكن من إعادة التاريخية لهذا النص بحيث يقول: "ليس من الضروري أن أبدأ بالتحديد بهذا أو بذلك، فأنا أحيانا أبدأ بالمعالجة البنيوية وأحيانا بالتحليل التاريخي، حسب الموضوع، والمناهج بالنسبة لي كلها صالحة، لكن كل فيما يمكن أن يصلح له"[2]. رغم هذا إلا أن محمد عابد الجابري لم يركز على ضرورة ترتيب هذه المستويات المقترحة في معالجته للتراث وترك المسألة للموضوع فهو من يحدد هذا الأمر فكل موضوع وطبيعته فهناك من يستدعي المعالجة البنيوية هي الأولى يقصد من هذا أن المستويات التي اقترحها لقراءة أو معالجة وهناك من يستدعي التحليل التاريخي كبداية.

4- وصل التراث...ومشكل الاستمرارية: تلي هذه اللحظة لحظة الانفصال وهي تسمى لحظة الاتصال مع التراث الذي فصلناه عنا لتتم إعادته إلينا، ولكن إعادته تكون على مغاير للحظة الأولى قبل أن نقوم بالفصل مما يحقق إمكانية جعله معاصرا لنا على مستوى صعيد الفهم والمعقولية، وعلى مستوى التوظيف الأيديولوجي. بحيث يقول محمد عابد الجابري: "جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعناه فصله عنا، وجعله معاصرا لنا ومعناه وصله

[1] ـ سحبون علي رحمومة، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي (نموذجا) دراسة تحليلية مقارنة، مرجع سابق، ص167.
[2] ـ الجابري محمد عابد، التراث والحداثة (دراسات...ومناقشات)، مصدر سابق، ص332.

بنا...قراءتنا تعتمد إذن الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين"[1]. تسمى القراءة التي قدمها قراءة تاريخية تهدف لإحداث القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، ويتحقق ذلك وفق تحرير فهمنا التراث من الأيديولوجيات التي جعلته مشوه، وضبابي، ولإزالة هذا الغموض يجب إزالة هذه الأغطية التي أضيفت إلى التراث لتليها بعد ذلك مرحلة تسمى بالوصل، وامن خلالها يتم اتصال القارئ بالمقروء، بحيث تقوم الذات بملامسة إشكالاته، وبهذا فإن القراءة التي قدمها "قراءة تاريخية تدعوا إلى ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهم التراث وليس مع التراث في حد ذاته. أما اللحظة الثانية فيسميها وصل القارئ بالمقروء...فتتم عن طريقة الحدس الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة"[2]. وهو لا يقصد الحدس الصوفي الفينومولوجي بل يقصد حدس خاص وهو أقرب إلى الحدس الرياضي، والذي يتم بناءا على المعطيات الموضوعية التي تم التوصل إليها من خلال اللحظة الأولى من المنهج. وهذا ما يجعل طبيعة الفكر الغربي يتميز عن غيره من أنماط التفكير كونه متصل بحاضره ومستقبله مما يساهم في تكوين صورة خاصة عن تراثه.

أما على مستوى التراث الإسلامي فنجده بعيد عن واقعه وحتى تراثه بعيد عن واقعه. وهذا ما دفع بمحمد عابد الجابري إلى محاولة الإستعانة بالمعقولية كوسيلة لتجاوز هذا النقص، ويتيح المجال أمام إعادة بناء فكرعربي نقدي ممزوج بالحس الإبداعي. كما عالج أيضا مسألة العقل الأخلاقي العربي الذي يقول حوله بأنه: "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، وفي نفس الوقت تأريخا للفكر الأخلاقي العربي"[3]. ومن خلال هذا يتضح بأن العقل الأخلاقي العربي تعدد المصادر التي ساهمت في تكوينه؛ بحيثنجدها يتشمل ما بتعلق بالموروث الإسلامي الخالص، والفارسي، والعربي ماقيل ظهور الإسلام، و حتى اليوناني.

[1] ـ الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص12

[2] ـ إبراهيم أعراب، سؤال الإصلاح والهوية من السياق السلفي إلى المشروع الحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2007، ص291.

[3] ـ الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي(دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2001، ص57.

4 ـ قراءة محمد عابد الجابري للتراث (نماذج من الفلسفة الإسلامية): قدم محمد عابد الجابري مقارنته بين نموذجين تراثيين أحداهما مشرقية، والآخر مغربي وكان ذلك من خلال كتابه:"نحن والتراث". وهذا ما سوف توضحه هذه الدراسة:

أ ـ قراءة محمد عابد الجابري للفلسفة المشرقية: يرى محمد عابد الجابري بأن الفلسفة المشرقية تطرقت إلى إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين، أما جانبها المعرفي فلم يحوي الجديد بل كان مجرد جملة من الآراء والأقاويل المستمدة من الواقع وهذا ما جعل الجدة تنحصر على مستوى المضمون الأيديولوجي. ومن بين النماذج التي قام بدراستها ماهو ضمن كتابه "نحن والتراث": ابن سينا، الفارابي، ابن باجة، ابن رشد، ابن خلدون. بحيث يقول: " لقد عالج الفلاسفة الإسلاميون إشكالية نظرية واحدة هي ما يعبر عنه عادة بالتوفيق بين العقل والنقل هذا التوفيق الذي انطلق مع المعتزلة من شعار العقل قبل ورود السمع وأصبح مع المدرسة الفلسفية في المشرق، التي بلغت أوجها مع ابن سينا، محاولة متواصلة لدمج بنية الفكر العلمي (اليونانية) في بنية الفكر الدينية(الإسلامية) باعتبار أن الأولى تمثل الرؤية العقلية العملية للكون والإنسان، والثانية تمثل الحقيقة المطلقة وأيضا الهوية الحضارية "[1].

وهو بهذا يؤكد على أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مجرد قراءة لفلسفات أخرى هي الفلسفة اليونانية، ووفقا لها تم توظيف الأهداف الأيديولوجية. ووفقا لهذا تم التمييز بين الجانب الأيديولوجي والمعرفي لمعرفة الجديد على مستوى فلسفنا الإسلامية. يقول هي: "قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة"[2]. كما يجب الإشارة إلى أن محمد عابد الجابري لا ينكر ما تم تحقيقه من منجزات على مستوى الميدان العلمي ويتضح هذا من خلال ما حققته الرياضيات والطب ولكن رغم هذا إلا أنها لم تغير من الفضاء الفكري الفلسفي السائد؛ بمعنى لم تقدم تصورات جديدة بل كانت تركز على مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة. يعتبر الكندي من الأوائل الذين دشنوا حركة الترجمة المتعلقة بالفلسفة وهذا ما يؤكده قوله التالي: "كان الكندي، أول فيلسوف في الإسلام، منخرطا بشكل مباشر

[1] ـ الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص31.
[2] ـ المصدر نفسه، ص31.

في الصراع الأيديولوجي الذي كان محتدما في عصره بين المعتزلة، أيديولوجيي الدولة آن ذاك من جهة، وبين أهل الغنوص وأهل السنة من جهة أخرى"[1]. وبناءا على ما سبق فإن الكندي وظف المادة المعرفية المتعلقة بالفلسفة اليونانية لخدمة الصراع الأيديولوجي الذي خاضه. ووفقا لما سبق فإن هذه الأفكار التي أوردها محمد عابد الجابري توصل إليها من خلال تطبيق خطوات القراءة على الكندي باعتباره أحد النماذج التراثية؛ بحيث حدد الإشكالية العامة التي تندرج ضمنها إنتاجاته الفلسفية، وكيف وظفها أيديولوجيا، وخلال هذه الخطوة جعل المقروء معاصرا لنفسه.

أما فيما يتعلق بجعله معاصرا لنا فحقق ذلك من خلال الاعتماد على عنصر الموضوعية في الطرح. أما فيما يتعلق بالفارابي فسعى إلى توحيد المجتمع وفقا لما يعرف بوحدة الفكر وبطبيعة الحال هذا مطلب أيديولوجي؛ دفعة واقعة المتأزم لاختياره (فكرة الكونية). بحيث يقول محمد عابد الجابري: "صورة جديدة تقدم لنا الفارابي، لا منعزلا ولا منقطعا عن الدنيا...بل منشغل بمشاكل مجتمعه مثقل بهموم معاصريه غير يائس ولا متألم ولا متضجر. لقد كان الفارابي متفائلا يؤمن بالتقدم وبقدرة العقل على حل جميع المشاكل فعاش المدينة الفاضلة، مدينة العقل"[2]. نستنتج أن القراءة التي سعى محمد عابد الجابري لتحقيقها تختلف عن القراءات الأخرى فالفارابي كنا نعرفه بأنه ذلك الفيلسوف البعيد عن أرض الواقع والمنشغل بمدينته الفاضلة، ساهمت قراءة محمد عابد الجابري في إعطائنا صورة مغايرة للصورة التي عهدنا أن نعرف بها الفارابي.

أما الجانب الأيديولوجي فتمثله فكرة العقل الكوني التي مثلت الحل للصراع الذي عاشه مجتمع الفارابي، وبهذا فإن محمد عابد الجابري استطاع جعل المقروء معاصرا لنفسه، ومعاصرا لنا من جهة الفهم وهو ما تبرره الصورة الجديدة التي انطلاقا منها فهمنا الفارابي. أما بخصوص ابن سينا فأقام فلسفته على أساس نظرية الفيض، وهذا الاختيار جعل الجسم يبقى على مستوى الواقع أما الروح فتنتقل إلى هذا العالم المفارق للواقع، وهذا

[1] ـ الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص37.

[2] ـ المصدر نفسه، ص38.

هو الوجه الجديد الذي تكشفه لنا قراءة محمد عابد الجابري لفلسفة لابن سينا يقول: "لقد كان من الضروري إبراز ذلك الوجه الظلامي الغنوصي في ابن سينا حتى نتمكن من تصحيح صورته في وعينا ونتعود على قراءة تاريخنا على ضوء معطياته الفعلية...لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاها روحانيا غنوصيا كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المنفتحة"[1]. ابن سينا هو الآخر لم يتمكن من التحرر من إشكالية الفلسفة والدين، أما المستوى الأيديولوجي فيتمثل في المنظومة الفيضية كحل للصراعات التي عايشها.

ب ـ قراءة محمد عابد الجابري للفلسفة في المغرب: أما فيما يتعلق بالفلسفة في المغرب، اختار محمد عابد الجابري أيضا جملة من النماذج وأكد على فكرة أساسية بعد قراءته لهذه الفلسفة وهي أنها لم تواصل في نفس الإشكالية العامة التي كانت تصب فيها جل الفلسفة المشرقية؛ كونها أنها استطاعت إحداث ما يعرف بالقطيعة مع الفلسفة المشرقية على مستوى الإشكالية، بحيث أنه يقول: "إن إعراض ابن باجة عن الفلسفة المشرقية السينوية وتجاوزه للعرض الذي قدمه الشيخ الرئيس في كتابه الشفاء...ورجوعه إلى الأصول إلى مؤلفات أفلاطون وأرسطو...كل ذلك كان بمثابة إعادة تأسيس للفلسفة في الفكر العربي والثقافة العربية... لقد استعاد ابن باجة وعي الفارابي لكن بروح نقدية"[2].

يتضح مما سبق أن البداية التي انطلقت منها الفلسفة في المغرب كانت بممارسة القطيعة، وهذا من بين الأسس التي تقوم عليها القراءة الجابرية، كما أكد على أن ابن باجة استعاد مدينة الفارابي ولكن بالاستناد على الروح النقدية قصد تجاوز أخطاء من سبقوه. والإشكالية التي كانت تأطر فلسفة ابن باجة تهتم بمعالجة العلاقة بين الفلسفة والعلم بناء على عقلانية واقعية؛ بحيث تم نقل الإشكالية العامة من حقل الدين والفلسفة إلى حقل الفلسفة والعلم وهذا ما يؤكده القول التالي: "ذلك لأنه إذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام، أوعلى الأقل ظهرت في كنفه وترعرعت بجانبه فشاركته مهمته إشكاليته، فإن الفلسفة في الأندلس فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، قد تأسست على العلم، والرياضيات

[1] ـ الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص 39.
[2] ـ المصدر نفسه، ص40.

والمنطق، مما سوف يجعل منها فلسفة علمية علمانية"[1]. وبناء على هذا تمت إعادة الفلسفة إلى ما كانت عليه قبل الفلسفة المشرقية مع أرسطو وغيره أي علاقتها بالعلم فنصوص ابن باجة وابن رشد تعود إلى أرسطو، وأفلاطون أي الأصل، وهي دعوة للفصل بين الدين والفلسفة وربطها بالعلم كون الدين يحوي حقائق ثابتة أما العلم فحقائقه نسبية مما يجعل لكل واحد منهما مجاله الخاص ومفاهيمه الخاصة بحيث يقول: "ولنتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به لأن العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولنتجنب تقييد العلم بالدين لنفس السبب. إن العلم لا يحتاج لأية قيود تأتيه من خارجه لأنه يصنع قيوده من داخله"[2].

وفي الأخير يمكن الخروج بجملة من النتائج من بينها أن : أن محمد عابد الجابري يهدف من خلال مشروعه الفكري النقدي إلى محاولة تحقيق ما يعرف بالنهضة التي سوف تغير الواقع العربي إلى الأفضل، ولا يمكن أن يتحقق هذا كله إلا من خلال تحديث العقل العربي ليتمكن من التماشي مع متطلبات الواقع الحالي، وهذا هو الشرط الضروري بالنسبة لمحمد عابد الجابري لنتمكن من إيجاد الحلول لمشاكلنا المستعصية، وعلى هذا الأساس فإن الفكر العربي المعاصر اليوم مطالب أكثر من أي وقت ماضي بإعادة التأسيس لتصوراته وقضاياه بشكل نقدي وجديد.

كما يجب علينا إعادة بناء التراث وذلك وفقا لمفاهيم وتصورات يقوم عليها الفكر الفلسفي والعلمي المعاصر وهذا هو المخرج الوحيد بالنسبة لمحمد عابد الجابري من مأزق وإشكالية التراث والحداثة؛ بحيث أن هذا الأمر سوف يؤكد على مفهوم الاستمرارية للتراث من جهة وسوف يحررنا من سلطة التراث من جهة أخرى وهذا هو "المطلوب التحرر من سلطة النموذج السلف بصورتيه التراثية والمقتربة وهذا ما سيحقق الاستقلال التاريخي للذات الثقافية العربية...والتحرر من سلطان النص، كسلطة اللفظ والمعنى، وسلطة الظاهر والباطن بإتباع طريقة حديثة في التعامل مع النصوص، طريقة تقوم على استخلاص معنى النص ذاته بوصفه شبكة من العلاقات"[3]. وبناءا على ماسبق فإن العودة إلى العقلانية حسب

[1] ـ الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص147.
[2] ـ المصدر نفسه، ص 50.
[3] ـ علي رحمومة سحبون، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي (نموذجا)، مرجع سابق، ص190.

محمد عابد الجابري سوف يفسح لنا المجال أمام حرية التفكير مما يساهم في قبول رأي الآخر، وهذا متوقف فقط على رؤيتنا النقدية الجديدة والعقلانية التي أشرنا لها سابقا، وهذه هي العوامل المهمة حسب محمد عابد الجابري إذا أردنا القيام بأي عملية تحديث أو تجديد وبطبيعة الحال النخبة المثقفة هي من تحمل هذا الهّم الفكري.

الفصل الثالث

مقاربة العصور الكلاسيكية للنص الديني

المبحث الأول

الطبري وقراءة النص الديني

تمهيد: تعد ظاهرة قراءة النص الديني من أهم الظواهر النظرية فيما يتعلق بتاريخ الفكر الإسلامي، وبالأخص على مستوى الفكر الديني، وكان هذا الأمر منذ أن بدأ المسلمون يحاولون فهم القرآن الكريم، مرّ ما يعرف بعصر الفهم خلال تشكله عبر عمليات تحول كبرى، انتقلت فيها قراءة النص الديني بالتدرج حتى تشكل ما يعرف بعلم الدراسات القرآنية، ومن بين جملة هذه القراءات المقدمة للنص الديني والتي نعطيها الأولوية فيما يتعلق بمجال دراستنا وهما نموذجين من العصر الكلاسيكي ممثلين في قراءة كل من الطبري والزمخشري للنص الديني ففيما تتمثل ميزة كل قراءة؟ وما أهم الآليات المعتمدة؟

المبحث الأول: الطبري وقراءة النص الديني

تعتبر الدراسات التي أنتجت حول القرآن الكريم جزءا من تراثنا الفكري والإسلامي، والذي هو مستمد من القرآن ذاته، وهذا ما تؤكده الدراسات القرآنية الموضوعية والتي هي بمثابة المعيار الثابت الذي من خلاله يمكن غربلة ذلك التراث، وبالتالي نتمكن من تحديد مدى اقترابها من روح القرآن وحقيقته. ومن جملة هذه القراءات نجد القراءة التي قدمها الطبري للنص القرآني وقبل أن نخوض في هذا الأمر بالتفصيل سوف نتطرف إلى عنصر مهم وهو تحت عنوان:

1- الأسباب التي كانت وراء نشوء هذه القراءات: كانت وراء نشوء هذه القراءات التي تعددت بتعدد الاتجاهات التأويلية والتفسيرية، التي تحكمها جملة من العوامل من بينها: **أ- طبيعة القرآن:** بحيث أن مسائله متعددة ومتنوعة، بالإضافة إلى أن الآيات القرآنية مرتبطة ببعضها البعض وبالتالي من غير الممكن أن تؤول الآيات وهي منفصلة عما تقدمها أو ما يليها من الآيات، وهذا هو الأمر الذي دفع بمنهج تفسير القرآن بالقرآن يظهر فيما يتعلق بالدراسات القرآنية. **ب- ما يطلق عليه الأمر القرآني:** أكد القرآن الكريم على أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو المفسر للقرآن وهذا هو الدافع لنشوء المنهج الروائي في التفسير. **ج- ظهور ما يعرف بالفرق والمدارس الكلامية:** كان هذا الأمر بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، ومن بين هذه الفرق التي ظهرت السنة والشيعة ليتفرع عن كل اتجاه العديد من التوجهات فمثلا السنة نجد (الحنفية، الحنبلية، المالكية، الشافعية)، أما فيما يخص

الفرق الكلامية فظهرت المعتزلة، والأشاعرة وغيرها من الفرق و سارعت هذه التوجهات لتشمل الساحة القرآنية بمختلف تأويلاتها التي تقوم عليها. **د- الاعتماد على الرأي:** اعتمد البعض فيما يتعلق بمسألة تفسير القرآن على ما يعرف بالآراء الشخصية، وذلك بقصد إما الدفاع عن مذهب معين أو اتجاه معين. **هـ- بروز أفكار وعلوم غير المسلمين على مستوى الساحة الإسلامية:** حدث ذلك تزامنا مع حركة الترجمة والتي شملت كتب اليونان وإيران بحيث يقول ماركس مايرهوف: "إن المدرسة الإسكندرية كانت ولا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر فكانت تبعا لهذا هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى"[1]. ومن أهم الكتب التي تمت ترجمتها خلال هذه الفترة كانت كتب متعلقة بعلوم الطبيعة والفلسفة، حيث أن النزعة التفسيرية الفلسفية امتدت إلى القرآن ومن ممثلي هذه النزعة التأويلية نجد ابن سينا. **و- اختلاف وتنوع المصادر وأدوات التفسير:** من المعروف أن لكل اتجاه أدوات ونتائج خاصة ساهمت في تطوير الدراسات القرآنية.

2- الطبري وقراءته التراثية: يعتبر الطبري من بين الممثلين للنموذج التراثي فيما يتعلق بقراءة النص القرآني، ومن بين أهم مؤلفاته في هذا الأمر نجد كتابه الشهير"جامع البيان في تفسير آي القرآن" والذي يعد مرجعا لما يعرف بالتفسير عن طريق المورث وهذا هو موضوع بحثنا، بحيث أننا تناولنا طبيعة العلاقة بين التفسير والتأويل في نظر الطبري، والتي مرت بجملة من المراحل تحدد وفقا لبداية ظهور تداولات المفهومين داخل ثقافتنا الإسلامية والتي كانت في البداية وصلت إلى حد مطابقة اللفظين والطبري كان من أنصار هذا الطرح، إضافة إلى أنه رغم وجود بعض المواقف التي رجحت وجود إمكانية التمايز بينهما خلال تلك الفترة كالسيوطي مثلا، إلا أن العديد من الفقهاء استخدموها بمعنى واحد وما يدل على ذلك هو العديد من عناوين التفسير. وهذا ما يمكن أن يبدوا بشكل واضح إذا قمنا بحصر مراحل تطور التفسير والتي يمكن أن تحصر في خمس مراحل أساسية وهي كالتالي: "دور النشأة، دور النضج، دور بداية التقليد، دور التقليد المطلق والجمود، دور

[1] ـ تركي إبراهيم محمد، الفلسفة والفلاسفة في المشرق الإسلامي، دار الوفاء، مصر، ط1، 2008، ص14.

اليقظة والنهضة"[1]. وهذه هي أهم مراحل تطور التفسير، والتي نحن بحاجة إلى معرفتها وذلك للتمكن من فهم عناصر الموضوع الذي نحن بصدد دراسته وبشكل معمق. عالج الطبري هو الآخر ما يعرف بإشكالية قراءة النص الديني (القرآن) ومن المعروف عن تجربة أنها قدمت تفسيرا يجسده كتابه الذي قمنا بذكره سابقا وهو "جامع البيان في تفسير آي القرآن". ومن المعروف عن منهج الطبري أنه يعد تفسيرا بالمأثور بحيث يقول: "والصواب عندي في ذلك كذا وكذا"[2]. بمعنى في طريقته التفسيرية يعتمد على آيات القرآن الكريم بحيث يقوم بذكر الروايات في معنى الكلمة التي هو بصددها مع إضافة السند الخاص بهذه المرويات ولا يكتفي بهذا بل يستشهد أيضا بكلام العرب وحتى شعرهم المتعلق بهذه المعاني ليختار في الأخير الصواب من كل هذا مع الإدلاء بالدليل، والطبري كغيره من النحاة "فقد اعتمد في الاستشهاد على آيات القرآن، وتراه يقدم الشواهد القرآنية على غيرها في توجيهاته وإعرابه"[3].

ومن خلال هذا يتضح أن الطبري يتعرض لدراسة القرآن الكريم وذلك من خلال الاعتماد على عدة جوانب من بينها: القرآن ذاته، وأقوال النبي، والصحابة والتابعين، بالإضافة إلى الجانب اللغوي وهذا بالترتيب فالأولوية للقرآن وتليه بقية الجوانب كما يدرج الرأي في بعض الأحيان وهو بهذا "يمثل قمة التكامل في هذا المجال بحيث لا يقف عمله عند ذكر الروايات فقط ولا تنتهي مهمته عند رصدها فحسب، وإنما تبدوا فعاليته في اتجاهه إلى المرويات بعينها يجمعها حول الآية الواحدة، وفي الترجيح بين المرويات، من كلام العرب، أو الرجوع إلى الدلالة اللغوية في عصر النبوة، وغير ذلك مما يعين على القول في القرآن برأي"[4]. بحيث أنه يبدأ يذكر الآية ثم يقول ما ذكر فيها سواء من أقوال النبي أو الصحابة وحتى التابعين وفي بعض الأحيان يستخدم شواهد اللغة وإن لم يتوفر ما ذكرناه سابقا يستعين بشعر العرب وكلامهم حول هذه المعاني، كما يلجأ في بعض الأحيان إلى الرأي وذلك بعد أن يختم نقاشه حول من سوف يرجح من بين تلك الآراء التي قام بعرضها،

[1]- عبد الله شحاتة، التفسير بين الماضي والحاضر، دار أبو سلامة، تونس، د ط، 1981، ص18.
[2]- زكي فهمي، وأحمد شوقي الألوسي، الطبري النحوي من خلال تفسيره، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2002، ص30.
[3]- المرجع نفسه، ص35.
[4]- الشحات السيد زغلول، من مناهج التفسير، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 1999، ص82.

بالإضافة إلى أن الترجيع لا يكون بشكل عشوائي بل يبنى على ما يعرف بالتناسق المتعلق بآيات القرآن الكريم وهذا ما يجعل طريقة تفسيره واضحة لآيات القرآن كونه يتعرض حتى إلى القراءات التي وردت فيما يتعلق بتلك الآية التي هو بصدد تفسيرها ليرجح في الأخير القراءة التي يراها تمثل الصواب ورغم هذا إلا أن الطبري يؤكد على فكرة أساسية وهي أنه من غير الممكن الخروج عن الإجماع وهذا ما توضحه "تخطئة الطبري لكثير من القراءات السبع أو العشر ووصفها بالشذوذ أو الخطأ وعدم الصحة يعود إلى مخالفتها الإجماع، وللإجماع في نظره أهمية بالغة لا يمكن أن تضاهيها"[1].

أ- بعض النماذج من القراءة الطبرية: من أجل توضيح القراءة التي يقدمها الطبري للنص القرآني سوف نقوم بانتقاء بعض النماذج التي تبين هذا الأمر ومن بينها ما ورد من خلال كتابه في التفسير، والذي استخدم فيه الجانب اللغوي كتفسيره لـ"بسم الله" في الآية الأولى من سورة الفاتحة بحيث يقول في هذا الصدد: "...وإنما معنى قوله (بسم الله) أبدأ بتسمية الله وذكره قبل كل شيء، أو أقرأ بتسميتي الله...ثم قال: فإن قال أي معترض: فإن كان الأمر على ما وصفت فكيف قيل "بسم الله" أبدأ بتسمية الله وذكره قبل كل شيء، أو اقرأ بتسميتي الله....ثم قال: فإن قال أي معترض: فإن كان الأمر على ما وصفت فكيف قيل "بسم الله" وقد علمت أن الاسم اسم وتسميته مصدره. قيل أن العرب قد تخرج المصادر مبهمة على أسماء مختلفة كقولهم: أكرمت فلانا كرامة، وإنما بناء مصدر (أفعلت) إذ أخرج على فعله (الأفعال). ولقولهم: أهنت فلانا هوانا، وكلمته كلاما، وبناء مصدر (فعلت) التفعيل"[2].

من خلال ما سبق يتضح أن الطبري اهتم أيضا بإدراج الجانب اللغوي ضمن تفسيره للقرآن الكريم، وذلك بطريقة منسجمة ومنظمة وذلك مع كلمات القرآن التي نحن بصدد قراءتها ومحاولة فهمها، وأدلى الطبري بجملة من الأدلة فيما يتعلق بحديثه عن التفسير ومراتبه وهذا ما نقل عن عبد الله بن عباس أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: "أنزل القرآن على

[1]- زكي فهمي، وأحمد شوقي الألوسي، الطبري النحوي من خلال تفسيره، مرجع سابق، ص59.
[2]- أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج1، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1954، ص34.

أربعة أحرف: "حلال وحرام لا يعذر أحد بالجهالة به، وتفسير العرب، وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله، ومن إدعى عمله سوى الله، فهو كاذب"[1].

ووفقا لما سبق الطبري يعطي الأولوية للنص القرآني أولا وبعدها أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام. ومن الملاحظ أنه قدم الشواهد القرآنية على غيرها من بقية الشواهد الأخرى، كما أن التعامل مع النص تجربة يتفاوت فيها الدارسون لذا وجب إعادة النظر في هذه الدراسات التي هي تعبير عن فهم بشري ونسبي. وعطفا على ما سبق فيما يتعلق بتأويل الطبري للآية الأولى عن سورة الفاتحة وهي تتمثل في قوله تعالى: (الحمد لله رب العالمين) بحيث يقول الطبري: "معنى الحمد لله الشكر الخالص لله، جعل ثناؤه دون سائر ما يعبد من دونه، ودون كل ما يرى من خلقه، بما أنعم على عباده من النعم التي لا يحصيها العدد، ولا يحيط بعدها غيره أحد، ويضيف قائلا: حدثنا محمد بن العلاء...قال بن العباس: "الحمد لله: هو الشكر، والاستحذاء لله، والإقرار بنعمته، وهدايته، وابتدائه، وغير ذلك"[2]. من الواضح أن الطبري حينما يتطرق إلى تحديد المعنى العام للآية والذي يتمثل في أنه دعوة لأن نحمد الله على جميع ما أنعم به على جميع خلقه؛ بحيث من غير الممكن لنا تحديد كم هذه النعم التي لا يعلمها إلا الله وحده، ويؤكد موقفه هذا انطلاقا من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا قلت الحمد لله رب العالمين فقد شكرت الله فزادك" كما أنه لا يكتفي بهذا التأويل بل يضيف على ذلك قائلا: "ولا تمانع بين أهل المعرفة بلغات العرب، من الحكم لقول القائل (الحمد لله) شكرا بالصحة، فقد تبين إذ كان ذلك عن جميعهم صحيحا، إن الحمد لله قد ينطق به في موضع الشكر...فيخرج من قول القائل الحمد لله مصدر أشكر ووجه إدخال الألف واللام دلت على الشكر على حمد واحد فقط دون النعم والمحامد كلها"[3].

وهو بهذا يرى بأن الفهم المرجح هنا هو أن جميع المحامد لله، وبالتالي فإن القراءة تكون برفع الحمد، بحيث لو قمنا بنصبها فسوف تكون دلالتها أحمد الله حمدا ومعناها يحيل صاحبه إلى استحقاق العقوبة على هذه القراءة، وحتى وإن لم يقصد ذلك وهذا حسب رأيه

[1]- أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج1، مرجع سابق، ص59.
[2]- المرجع نفسه، ص59.
[3]- الزرقاوي محمد عبد العظيم ، مناهج العرفان في علوم القرآن، ج1، دار الحديث، مصر، دط، 2001، ص25.

يعد إفسادا للتأويل، كما أنه يبدوا من الواضح استخدامه للجانب اللغوي فيما يتعلق بالمسألة التأويلية، بحيث أن هناك فرق بين الحمد إذا استخدمنا الألف واللام كونها تعني الجمع لشكر الله على جميع النعم، في حين أن الحمد بدون الألف واللام تستدعي معنى خاص هو شكر الله عن نعمة واحدة دون بقية النعم الأخرى. كما سوف نأخذ أيضا نموذج آخر فيما يتعلق بالتفسير الذي قدمه الطبري لقوله تعالى "مصدقا بكلمة من الله" بحيث نجد أنه قام بعرض أربع روايات فيما يتعلق بهذه الآية أولها ما قاله ابن عباس: "كان عيسى ويحي ابني خالة، وكانت أم يحي تقول لمريم: إني أجد الذي في بطني يسجد للذي في بطنك، فذلك تصديقه بعيسى: سجوده في بطن أمه، وهو أول من صدق بعيسى وكلمة عيسى، ويحي أكبر من عيسى"[1].

وهو بهذا يقصد بأن أول من صدق بعيسى هو يحي كونه سجد له وهو لا يزال في بطن أمه وهذا هو تصديقه له، كما أنه أول من صدق بعيسى وكلمة عيسى ويحي أكبر من عيسى، أما فيما يتعلق بمضمون الرواية الثانية فهي تحتوي نفس المعنى الموجود في الرواية الأولى وهذا ما ينطبق أيضا على الرواية الثالثة من خلال هذه الروايات الأربع تم الخروج بجملة من النتائج المهمة وهي كالـتالي: "1- كلمة من الله: بمعنى عيسى، 2- مصدقا بكلمة من الله بمعنى مصدقا بعـيسى. 3- وطريقة التصديق هي سجوده في بطن أمه"[2].

من خلال هذا يبدوا واضحا أن الطبري استخدم الموروث التراثي كنقطة أساسية في تفسيره، وهذا يبدوا واضحا من خلال الاستعانة بالمرويات سواءا على مستوى النموذج الأول المقدم أو على مستوى النموذج الثاني الذي قدم لتفسيره أربع مرويات، وبهذا فإننا نصل من خلال هذه القراءة إلى جملة من النتائج التي هي بحاجة إلى المزيد من التحليل للتأكيد على مدى مصداقيتها على المستوى الفكري ومن بينها: أن القرآن يحوي الحقيقة المطلقة من جهة أخرى الفهم النسبي الذي يقدمه العلماء والدارسون المتخصصون باعتبارهم بشر يمكن أن يتوصلوا إلى الفهم المطلوب ويمكن ألا يتمكنوا من هذا وبالتالي إمكانية وقوعهم في الخطأ، ومن جهة أخرى القرآن الكريم خطاب موجه إلى البشرية

[1]- بوهندي مصطفى ، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2004، ص134.
[2]- المرجع نفسه، ص134.

جمعاء دون استثناء وبالتالي فبإمكاننا السعي إلى محاولة فهمه مثلما قام بذلك من سبقونا "وهذا يعني أن تأويله من قبل العصور السابقة كالقرن الهجري الأول وما بعده إنما كان تفاعلا أوليا مع هذا القرآن بحسب أرضيتهم المعرفية والحضارية...وعلى من بعدهم أن يصنفوا لأنفسهم تأويلا جديدا بحسب أرضيتهم المعرفية الجديدة"[1].

وبناءا على هذا فإننا بحاجة إلى بناء تأويل خاص بنا يتكيف مع عصرنا من حيث الجانب المعرفي والحضاري لكي نكون تراثا لمن سوف يخلفوننا، وبهذا يمكن أن نكون حققنا الفكرة التي تؤكد بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان. وبهذا فإن للنص أهمية تتعلق ببنيتنا الثقافية الإسلامية وبمقتضى هذه المرجعية التي اكتسبها النص حاول الدارسون تحليل هذا النص لفهمه والعمل به وذلك من خلال الرجوع إلى الأصول الأولى التي قام عليها هذا النص المؤسس.كما أنه يجب الإشارة إلى نقطة مهمة فيما يتعلق بفهم القرآن بحيث هناك اختلاف بين العلماء في هذه المسألة فمنهم من يرى بأن النبي بين لأصحابه كل معاني القرآن، ومنهم من يرى بأنه لم يبين إلا القليل ورغم هذا إلا أن السؤال القرآني يكون هو المؤسس للتنظيرات والأسئلة التي تتعلق بالقرآن والتي يطرحها الإنسان الذي يحاول فهم هذا النص. وبالتالي إن كان "كثير من الصحابة يكتفون بالمعنى الإجمالي للآية فلأن السؤال كان مستعاضا في تجربة إيمانية متكاثفة، واكتمال الدين لم يكن مانعا من استمرار السؤال تحت ظل علم الفقه"[2].

ب- أهم الآليات التي اعتمدها الطبري في تفسيره: اعتمد الطبري في تفسيره للقرآن على فكرة أساسية وهي: تفسيره للقرآن انطلاقا من القرآن نفسه، وذلك لأن جميع المعارف والأحكام الدينية الضرورية يمكن الحصول عليها من خلال التدبر في الآيات وملاحظة بعضها ببعضها الآخر. "ومن هذا المنطلق فإن أهم وسائل تفسير القرآن هو القرآن نفسه... لتفسير آياته بالتدبر بها والاستعانة بغيرها من الآيات"[3]. وهذا يؤكد على أن الاستعانة بالقرآن فيما يتعلق بالاجتهاد في التفسير يعد أمرا ضروريا لا يمكن إنكاره، وذلك قصد

[1]- الموسوي محمد جواد، مكانة العقل في الفكر العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص52.
[2]- عمارة الناصر، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص111.
[3]- البابائي علي أكبر ، مدارس التفسير الإسلامي، ج2، تر: كمال السيّد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص302

الوصول إلى معانيه ومقاصد آياته. وهذا ما هو معروف عن القرآن بحيث "أن الخطاب القرآني، كما هو معلوم، متجرد من مقومات الخصوصية، فالتعبير القرآني يتميز باستيعاب وعمومية يتمكن به من اجتياز كل زمن وكل ظرف"[1]. ولتحقيق هذا المطلب هناك طرق فرعية يقوم عليها تفسير القرآن بالقرآن وهي كالتالي: **1- إرجاع المتشابهات إلى المحكمات:** بحيث أن آيات القرآن تنقسم إلى آيات محكمة، وأخرى متشابهة...والآيات المحكمة تعتبر الأساس والمرجع للآيات القرآنية، ولا بد من إرجاع الآيات المتشابهة إليها، لكي يتضح معناها، أو يتعين أحد احتمالاتها"[2].

ومن جملة الأمثلة التي توضح هذا الأمر ما نجده ضمن الآية 10 من سورة الفتح وهي قوله تعالى: "يد الله فوق أيديهم" والتي من الضروري إرجاعها إلى الآية المحكمة من سورة الشورى الآية 11 وهي قوله عزّ وجل "ليس كمثله شيء". ومن خلال هذه المقاربة يتضح التأويل الذي يبتغيه الدارس وهو ما تمثله قدرة الله وليس اليد الجسمية. **2- الجمع بين الآيات المطلقة والمقيدة:** والقصد من هذا هو أن بعض الآيات تكون بصورة مطلقة، أي بدون قيد، وفي المقابل هناك آيات مقيدة وكمثال يوضح هذا الأمر نأخذ الآية 43 من سورة البقرة وهي قوله تعالى "وأقيموا الصلاة" وتم تقيد هذا الإطلاق بالآية 78 من سورة الإسراء وهي قوله تعالى "أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر". **3- الجمع بين العام والخاص:** "جاءت ألفاظ بعض الآيات على جهة العموم والشمول لأفراد كثيرين، وذلك باستعمال بعض ألفاظ العموم، مثل كل، في حين خصصت آيات أخرى هذا العموم...هذا لا يحصل إلا بوضع الخاص إلى جانب العام"[3].

والمقصد من هذا هو هناك آيات جاءت في شكل عام وتفسيرها لا يحصل إلا إذا تم وضع الخاص إلى جانب العام. **4- توضيح الآيات المجملة بواسطة الآيات المبينة:** بحيث أننا نجد آيات ترد بشكل مختصر، وفي المقابل هناك آيات أخرى لها نفس الموضوع وهي

[1]- ميرزائي نجف علي، العودة إلى القرآن بوصفه مرجعية لإنقاذ الأمة، دراسات في تفسير النص القرآني (أبحاث في مناهج التفسير)، ج1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2010،ص10

[2]- الرضائي محمد علي ، مناهج التفسير واتجاهاته (دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن الكريم)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، تع: قاسم البيضائي، بيروت، ط3، 2011، ص75.

[3]- المرجع نفسه، ص77.

بشكل مفصل، وهذا ما سوف يساعد في تفسير تلك الآيات المختصرة. **5- تعيين مصداق الآية بواسطة الآيات الأخرى:** هناك بعض الآيات من القرآن وهي تحتوي على مطالب وبصورة كلية، وفي المقابل تذكرها آيات أخرى بشكل أوضح وعندما نقوم بمقابلتها يتضح ما ورّد على مستوى الأولى. **6- الاستفادة من سياق الآيات:** المقصود بالسياق تموضع الكلمات مع بعضها البعض محدثة سياقا للكلام. **7 ـ الالتفات إلى الآيات المتشابهة إما على مستوى اللفظ أو المحتوى:** نجد السور تطرح نفس الموضوع والمفسر مطالب بضرورة الالتفات إلى هذه المواضيع المتشابهة على مستوى عملية التفسير.

8- رفع الاختلاف الظاهري بين الآيات المختلفة: تبدوا بعض الآيات متعارضة، إلا أن هذا التعارض سوف يزول بمجرد أن نقوم بمراجعة التفاسير وهذه هي مهمة المفسر الذي من وظيفته أن يقوم بإزالة هذا التعارض. **9- تحديد معاني المصطلحات القرآنية بالاستعانة بالآيات الأخرى:** توجد هناك بعض المصطلحات لا يمكن أن نوظف معناها اللغوي بمعنى هي خارجة عن معناها اللغوي، ولا يمكن الاعتماد على كتب التفسير ولذا نستعين ببعض الآيات الأخرى فمثلا في الكتب اللغوية الجن معناها اللغوي المستور، أما غير اصطلاح القرآن فهي كائنات عاقلة لا ترى بالعين. **10- تعيين أحد احتمالات معنى الآية بالآيات الأخرى:** من الممكن أن تكون هناك آيات لها عدة احتمالات فيما يتعلق بالمعنى ونتأكد من صحة الاحتمال بالاعتماد على آية أخرى تقوي أحد الاحتمالات. **11- جمع الآيات الناسخة والمنسوخة:** هناك آيات موجودة في القرآن ونزلت أخرى حسب إما المصلحة أو الظروف وقامت بنسخ الآيات السابقة وبالتالي تم تشريع أحكام جديدة، بالإضافة إلى وجود آلية أخرى قد استخدمها الطبري(فيما يتعلق بدراسة للنص الديني (القرآن) وهي: * **تفسير القرآن بالسنة** والمقصود هو استفادة المفسر من سنة النبي عليه الصلاة والسلام، والحصول على نصوص السنة هناك طرق من بينها: "أ- الأخبار المتواترة: المتواتر في اللغة هو المجيء الواحد بعد الآخر على وجه الترتيب... ب- أخبار الآحاد: وهي الروايات التي لم تصل إلى حد التواتر، أي الروايات المنقولة بطريق أو بطريقتين"[1]. من خلال ما سبق يتضح أن من

[1]- الرضائي محمد علي ، مناهج التفسير واتجاهاته (دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن الكريم)، مرجع سابق، ص123، 124.

بين أول الطرق: **أ- أخبار التواتر:** الذي ينقسم إلى لفظي وهو الاتفاق على نقل الخبر بلفظ واحد، أما التواتر المعنوي فهو حينما تشترك مجموعة من الأحاديث في مضمون واحد. **ب- أخبار الآحاد:** وهي الأخرى تنقسم إلى ثلاث أقسام: أولها خبر آحاد محفوف بالقرائن غير متواتر: إلا أن هناك شواهد تفيد صدق الراوي مثل خطب نهج البلاغة وموافقتها لظاهر القرآن.

وثانيهما أخبار الآحاد الضعيفة ليست متواترة وليس لها سند معتبر ونجدها ترد في التفاسير وقد تكون موضوعة، أو من الإسرائيليات، وثالثهما أخبار الآحاد المعتبرة وهي ليست متواترة وتفيد الضن بالصحة وليست موثوقة وفيها ثلاثة أنواع صحيحة، وحسنة، وموثوقة. ومن بين أهم النتائج التي نصل إليها هي أن فهم التفاسير والاستفادة منها مرهون بمعرفة مناهج التفسير، وهذا لا يتاح إلا في ظل معرفة هذه المناهج. "هناك ضرورة لتأسيس رؤية جديدة للنص الديني الإسلامي ومناهج تأويله، ولا يتم هذا التأسيس إلا من خلال التعامل والتعاطي النقدي مع التراث"[1]، كما أن التفسير الذي قدمه الطبري يعد عملا فكري لابد من الإشادة به، بحيث لازلنا إلى حد الآن نعتمد عليه فيما يتعلق بالدراسات المتعلقة بالنص القرآني، كما أنه يعد إضافة مهمة فيما يتعلق بعلوم القرآن التي هي من بين أهم الإنتاجات التراثية التي خلفها لنا أجدادنا. كما أننا نصل إلى نتيجة أخرى مفادها أن تفسير النص القرآني تأثر هو الآخر بمحيط المتلقي لهذا النص كاليهودية والمسيحية "كما تأثر تأثرا كبيرا بالخلافات السياسية التي نشأت بين المسلمين الأوائل والقتال الذي نشأ من هذه الخلافات والمصالح الشخصية والقبلية للمتقاتلين"[2].

إضافة إلى هذا فقد وصلنا إلى نتيجة أخرى وهي أن الدارس أو الباحث فيما تعلق بالدراسات الخاصة بالنص القرآني عليه أن يكون على وعي بأنه بحاجة إلى إيقاظ ما يعرف بالتجربة الحية عند المتعلم لكي يحيي لديه عملية التفكير بدل قتلها من خلال التلقين. وهذا ما يؤكده أبو يعرب المرزوقي من خلال قوله بأن: "يكون إيقاظ التجربة الحية عند المتعلم

[1] ـ مجدي عز الدين حسن، إشكالية فهم النص الديني، (حوارات في الدين واللغة أعمال ملتقى دولي)، مطبعة وهران، الجزائر، دط، 2013، ص32.

[2]- نظال عبد القادر الصالح، المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006، ص60.

بجعل المتعلم يتفكر ويتدبر بنفسه أما قتلها بتلقيه أفكارا أو تصورات موهما غيره بزعم الخوف عليه من الزلل والضلال فهو ليس تعليما بل تهديم"[1].

[1]- المرزوقي أبو يعرب، الثورة القرآنية وأزمة التعليمي الديني، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2009، ص25.

المبحث الثاني

الزمخشري وآليات تأويل النص الديني

تمهيد: من المعروف أن الدراسات القرآنية مرت بأطوار مثيرة حتى أصبحت على هذه الصورة التي نجدها عليها اليوم، وهذا ما تؤكده بطون التصانيف والمؤلفات؛ بحيث بدأت تظهر مبكرا وكان ذلك مع النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان أول شارح لكتاب الله عز وجل، وبعده الصحابة الذين قاموا بقسط قيم يتعلق ببيان وتوضيح ما فهموه. والمفسرون من الصحابة كثيرون من جملتهم ابن العباس، وزيد بن ثابت، وابن مسعود...الخ. ليتلقي بعد ذلك جمع من التابعين ويتم إنشاء ما يعرف بطبقة المفسرين الذين جمعوا أقوال من تقدمهم وصنفوا التفاسير ومن جملتهم نجد الزمخشري فما هي أهم الآليات التأويلية التي بنى عليها الزمخشري قراءته التأويلية للنص الديني.؟

المبحث الثاني: الزمخشري وآليات تأويل النص الديني

يعد الزمخشري من بين أتباع الفكر المعتزلي، واسمه الكامل هو محمود بن عمر أبو القاسم الزمخشري، ومن بين أهم كتبه والذي نحن بحاجة إليه فيما يخص هذه الدراسة التي نحن بصدد إنجازها وهو: "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيوب الأقاويل في وجوه التأويل" وهو كتاب في التفسير. ما يميز الزمخشري إضافة إلى إتباعه شرعة المعتزلة هو المنهج الذي استخدمه في التفسير وهو ما يعرف بمنهج التأويل الدلالي الذي يركز على علمي المعاني، والبيان؛ بحيث يرى بأنهما ضروريان للتمكن من الغوص فيما يتعلق بموضوع العملية التفسيرية، ولهذا نجده يركز خلال دراسته التفسيرية للنص القرآني على علوم اللغة العربية كما أنه يهتم أيضا بإبراز ثروة القرآن البلاغية.

1- منهج التأويل الدلالي عند الزمخشري: استمد الزمخشري هذا المنهج من عند المعتزلة الذين يراهنون على المواصفة باعتبارها المفتاح الأساسي فيما يتعلق بالعملية التأويلية "فالمواصفة هي نظام من التواصل والتفاهم القائم على الرموز والعلامات، لذلك فهي تنسيق المادة التي تتوسل بها بالتعاقد على رموز معينة"[1]. وبالتالي الموافقة مهمة فمن دونها النظام ليس له أي أهمية ومن غير الممكن التوصل إلى معنى واضح، وبالتالي المواضعة هي المصدر الأساسي لما يعرف بالنظام الدلالي فمن خلالها يستطيع المؤول أن

[1] ـ سرحان هيثم، إستراتيجية التأويل عند المعتزلة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2003، ص63.

يكشف القصد الذي تم بناؤه، كما أن الدلالة تسعى إلى إغناء العقل وهو في نهاية المطاف بحاجة لهذه الدلالة التي تقوم بإغنائه، وهذا ما سوف يستدعي من المؤول ضرورة امتلاك زوادة فكرية على المستوى الدلالي من أجل أن تكون العملية التأويلية ناجحة، وهذا الأمر يجعل لها دلالات متعددة لذلك توجب تعيين القصد، والمعنى هو الآخر ليس منفصل على بنية الكلام والدلالة هي المسؤولة عن تحقق المعنى ويكون هذا بالبحث الدلالي على مستوى الكلام، وهذا لأن الكلمة الغامضة تتحقق دلالتها وفق التركيب الذي تم وضعها فيه وذلك بناءا على الاستناد لما قبلها وبعدها، وهي التي تقي المؤول من الزلل والخطأ ومن خلال هذا كله يظهر الدور الفعال الذي تكتسبه الدلالة إذا ما تعلق الأمر بمسألة الفهم الواضح. يقول الزمخشري فيما تعلق بمسألة البيان وعلم المعاني: "...والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لما تصدى منهم احد لسلوك تلك الطرائق، ولا يفوض على شيء من تلك الدقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان"[1].

أ- التأويل الدلالي ومستوياته عند الزمخشري: يتميز التأويل الدلالي بأن له مستويات وهي كالتالي: أولا التأويل باعتبار الدلالة العقلية، والثاني التأويل باعتبار الدلالة اللغوية، والثالث التأويل باعتبار الدلالة النحوية. وسوف نتطرق أولا إلى التأويل باعتبار الدلالة العقلية: ومعناه هو أن الدلالة العقلية تنطبق مع ما يعرف بالواقعة اللغوية قبل انفصال اللغة عن العقل، ووظيفة التأويل فيما يتعلق بهذا المستوى أنه يسعى لإعادة الاتصال بين الدلالة اللغوية وبين ما يوصف بالواقعة اللغوية. أما فيما يتعلق بالمستوى الثاني فهو التأويل باعتبار الدلالة اللغوية: وفيما يخص هذا العنصر فإن العلامة اللغوية تحتكم إلى قانون إشاري يتكون من دال ومدلول وضمن هذا الإطار فإن ما يعرف بسياق الدال لا يعطي للمدلول معناه الحقيقي؛ إلا إذا تكفل المدلول الذهني بإعطاء المدلول معناه وذلك باعتبار أن المدلول الذهني ما هو إلا تصور رمزي للمدلول الحقيقي، وهذا ما سوف يقلل الاختلاف بين الرمز وما يدل عليه، وهذا ما تؤكده المعتزلة في تأويلاتها؛ بحيث أن تأويلاتهم تقوم

[1]- الزمخشري جار الله محمود بن عمر ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، دار الكتاب العربي، لبنان، د(ط، س)، ص2.

على "بنية اللسان ومواصفاته، معتمدين في ذلك على أسبقية قوانين اللساني ورسومها من ناحية، وعلى قانون الإحالة الذي هو بنية الكلام"[1]. أما فيما يتعلق بالمستوى الثالث من التأويل الدلالي فهو التأويل باعتبار الدلالة النحوية: والقصد منه هو أن المكانة التي يتصدرها النحو هي الأهم لنتمكن من تحديد حقيقة المعنى؛ بحيث أن التحليل يقوم على تحليل الجمل وتراكيبها ونتوصل إلى ذلك الأمر من خلال التعريف بالفعل، والفاعل، والمفعول به، وهذا يعد بمثابة النقطة الضرورية والتي من غير الممكن تجاهلها فيما يخص علوم اللغة وذلك لأن النحو يسعى إلى إيضاح دلالة واضحة للعيان ولا تقل عن باقي العناصر اللسانية الأخرى.

ب- بعض النماذج من القراءة الزمخشرية: أما فيما يخص ما تعلق بالتفسير الذي قدمه الزمخشري فهو يقوم على الطابع العقلي، وهذا ما ذهبت إليه المعتزلة والتي يقوم مذهبها الكلامي على القاعدة المشهورة: "الحسن ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه العقل"[2]. ومن خلال التفاسير التي قدمها الفكر المعتزلي نلحظ أن النصوص النبوية ترد بشكل ثانوي والزمخشري هو من جملة من يمثلوا هذه النزعة، ومن المعروف عن تفسيره أنه خال من الإسرائيليات التي نجدها بكثرة في جملة من كتب التفسير وبالأخص فيما تعلق بالمأثور. كما أن العبارات التي يستخدمها تكون بشكل وجيز بعيدة كل البعد عن الحشو، وهذا ما سوف نتوصل إليه من خلال النموذج الذي نحن نحاول التطرق إليه وهو قوله الذي حاول من خلاله بيان قوله عز وجل "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوه" (سورة البقرة 7). وهو ما يلخصه قوله التالي: "لم أسند الختم إلى الله تعالى وإسناده إليه يدل على فعل القبيح ... بدليل (وما أنا بظلام للعبيد). (وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين) (إن الله لا يأمر بالفحشاء). ثم أول إسناد الختم إلى الله بأن الكلام استعارة أو مجاز، على معنى أن الشيطان هو الخاتم أو الكافر، وأسند إلى الله تعالى لأنه هو الذي أقدره ومكنه"[3]. من خلال ما سبق ذكره يتضح أن الزمخشري يقدم تفاسير معقولة وهذا ما تؤكده طريقة بنائه للاستدلالات التي تقوم على عنصر التحليل والعقل بالدرجة الأولى. كما أن المعاني

[1]- هيثم سرحان، التأويل الدلالي عند المعتزلة، مرجع سابق، ص154.
[2]- الصالح صبحي، في علوم القرآن، دار العلم للملايين، لبنان، ط25، 2002، ص294.
[3]- المرجع نفسه، ص295.

التي يستمدها من هذه الآية بعيدة كل البعد عن ما يعرف بالتكلس الذي كثيرا ما شهدناه عند أغلب المفسرين الذين يقومون فقط بإعادة التعبير عن نفس المعنى، وهذا ما أدى بنا إلى أن ننجز المعاني السابقة دون محاولة البحث عن الجديد وهذا ما يدفعنا إلى القول بأننا مسؤولون عن قتل ما يعرف بالحس الإبداعي، أو بصيغة أخرى تهميشه وبالتالي هذا من جملة الأسباب التي كانت وراء طول فترة التدهور التي أصابت الأمة الإسلامية لذا علينا إعادة النظر من جديد فيما يتعلق بمسألة قراءة النص، وبالتالي إعطاؤه المكانة التي يستحقها فيما يتعلق بحقول الدراسات الفلسفية التي تسعى إلى التركيز على ما يعرف بالجانب النقدي، الذي يدفعنا إلى الخروج بجملة من الآليات التي بإمكانها المساهمة في بعث الروح الإبداعية من جديد وهذا كله بقصد دفع الحركة التطورية للفكر. وكنموذج آخر عن القراءة التي قدمها الزمخشري هو ما قاله من خلال كتابه الكشاف "فإن قلت: لم قدرت المحذوف متأخرا قلت لأن الأهم من الفعل والمتعلق به هو المتعلق به، لأنهم كانوا يبدون بأسماء آلهتهم فيقولون: باسم اللات... فوجب أن يقصد الموحد معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء، وذلك بتقديمه وتأخير الفعل كما فعل في قوله (إياك نعبد)، حيث صرح بتقديم الاسم إرادة الاختصاص والدليل عليه قوله (باسم الله مجراها ومرساها)"[1]. وتوصل الزمخشري إلى هذا المعنى من خلال ما أطلق عليه الفكر المعتزلي الانحياز إلى العقل، وذلك بناءا على أن الإنسان قادر على التوصل إلى الفهم والإدراك وبهذا تحدد الوظيفة الخاصة بالعقل وهي الفهم لما تخفيه اللغة من دلالات. أما فيما يتعلق بالفكر المعتزلي والذي يعد الزمخشري من بين أعلامه يقوم على أسس فما هي أسس فهم النص عند المعتزلة؟

2- أسس فهم النص عند المعتزلة: يمكن إجمال هذه الأسس والضوابط إذا أشرنا إلى مواضيعها بعيدا عن التفصيلات المرتبطة بالطباع المنهجي وهي كالتالي:

أ- تحديد تسلسل المرجعيات: والتي هي بمثابة الغطاء الفكري والذي من خلاله يستمد المعتزلي أصوله، بالإضافة إلى أن مرجعيتهم تقوم على رباعية العقل، والكتاب، والرسول، والإجماع.

[1]- الزمخشري جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مرجع سابق، ص03.

ب- "تحديد ملامح العلاقة بين العقل والشرع وإثبات عدم التناقض بينهما. ج- أولوية مرجعية العقل، وأصالته في الاستدلال ... فما وافق العقل أخذ به، وما خالفه يؤول"[1]. د- تحديد أبعاد العقيدة، وتثبيت أصولها والتي هي المعيار الذي من خلاله يتم القياس. هـ- الأخذ بظاهر النص ما دام يتوافق مع الأصول وصرفه للتأويل إن خالف هذه الأصول.و- تحديد معيارية الأصول الأم في النص القرآني مع تفعيل منهج تفسير القرآن بشرط إخضاع الاستدلال بالقرآن إلى النظر العقلي الحاكم. ل- الاستفادة من مرجعية اللغة في الكشف عن دلالة النص القرآني: والتي من خلالها يتم "تحديد أصول الاستفادة من الروايات والأخبار....واستبعاد ما يخالف ظاهره منها والاستفادة من الأخبار فيما لا طريق آخر غيرها في بيانه"[2].

وهذه هي أهم الأسس التي يقوم عليها عنصر الفهم لما تعلق بالنص القرآني فيما يتعلق بالفكر الاعتزالي وبناءا على هذا فالزمخشري يرى بأن التأويل لأي نص ومهما كان لابد وأن يرتكز على المعرفة الإعرابية وذلك لأن الإعراب هو القادر على الكشف عن الدلالات "إذ يرى أن من يقوم باستخراج دلالات النص دون معرفة الإعراب فإنه سيكون مبتورا ومن ثم فإن أي تأويل للنص لابد أن يرتكز على معرفة إعرابية، لأن الإعراب هو الكشاف عن موطن الدلالات"[3]. وهذا ما يؤكد ما ذهبنا إليه وهو أن الإعراب هو من يساعد في الإبانة عن المعنى، وذلك كونه يعطي للكلمة دلالتها التي تستحقها وبشكل كامل مما يبعدنا عن التأويل الفاسد. وهذا ما يؤكد أن النحو نقطة مهمة ليس بالإمكان تجاهله على مستوى علوم اللغة فمن خلاله يتلاشى الغموض، وبهذا تكون للغة المكانة والحضوة فيما يتعلق بالدراسات التي قدمها الزمخشري من خلال قراءته للنص القرآني. وركز الزمخشري على ما يسمى بعلم الدلالة "(Semantics) والذي يعرف بأنه علم يعنى بظاهرة المعنى بأوسع معاني الكلمة"[4]. وهذا ما سوف يدعونا إلى التركيز على علم اللغة بحيث أن الكلمات

[1] - العراقي ستار جير محمود، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، مر: رفعت كاظم السوداني، بيت الحكمة، العراق، ط1، 2008، ص249.
[2]- المرجع نفسه، ص251.
[3]- هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، مرجع سابق، ص170.
[4]- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن الكريم(علم دلالة الرؤيا القرآنية)، تر: هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص31.

القرآنية تمثل مفاهيم ضمن السياق القرآني وتستمد معانيها من نظام العلاقات التي تربطها ببعضها البعض، وبناءا على ما سبق فإن "علم دلالة القرآن ينبغي أن يفهم فحسب بمعنى الرؤية القرآنية للكون، ولابد لعلم دلالة القرآن أن يبحث بشكل رئيسي في مسألة كيفية تبني عالم الوجود في منظور هذا الكتاب الكريم"[1].

وبناءا على ما سبق فإن التفسير الذي قدمه الزمخشري هو تفسير عقلي يقبله أي إنسان عاقل، بالإضافة إلى أن هناك جملة من النقاط الأخرى التي قمنا باستنتاجها من خلال قيامنا بهذه الدراسة وهي: أن القراءة التي قدمها الزمخشري بحاجة إلى البحث وذلك قصد الاستفادة منها وإعادة توظيفها من جديد وذلك حسب احتياجات العصر، كما أن هذه القراءة تتميز بالعمق والجدية، بحيث بالإمكان لو استثمرت بشكل جيد لكانت الباعث لتحريك الروح الإبداعية ضمن إطارنا الفكري الذي هو بأمس الحاجة إلى هذه النماذج المبدعة. بالإضافة إلى أن العقل هو الأداة المثلى لمحاولة فهم النص القرآني وذلك لأن العقل هو من يسعى إلى الكشف والإبانة عن ما يشوبه من غموض فمثلا الغموض البسيط الذي تمثله الجملة يمكن فكه بواسطة أدوات البيان والإعراب ومن خلال تحليل الجملة، أما ما بقي غامض نتيجة أنه عميق فهو بحاجة ماسة إلى التدبر والتفكير العميق المبني على طول النظر ويتحقق هذا الأمر من خلال التأويل الذي يعتمد على العقل، وفي هذا الصدد يقول هشام جعيط: "صحيح أن اللغة وضعت قواعدها...نحويا وصرفيا وأن القرآن في أغلبه يتماشى مع هذه القاعدة، لكنه ينفلت منها في بعض الأحيان...وهو يحتوي على تعابير من زمانه تطور معها فيما بعد"[2].

كما أن العلاقة بين العقل والدين شهدت العديد من المنعطفات مما ساهم في جعل قراءة النص الديني مقترنة بالتدبر والتعقل كما ساهمت في بعث الإيمان المتعقل وهذا ما يؤكده القول التالي: "واضح أن العلاقة بين العقل والدين شهدت في العالم الإسلامي توترا ومنعطفات أقل مما كانت عليه في العالم المسيحي، فقد أوصت التعاليم القرآنية والسنة دوما

[1]- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن الكريم(علم دلالة الرؤيا القرآنية)، مرجع سابق، ص32.
[2]- جعيط هشام، في السيرة النبوية (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007، ص25.

بالتدبر والتعقل، وصدت المؤمنين عن الإيمان اللامعقول"[1]. ولذلك نجد العلماء والمفكرون يسعون إلى استخلاص المعارف المتعلقة بالدين وذلك من خلال اكتشاف مراد الله على مستوى مختلف المواضيع. كما أنه من غير الممكن نفي الاختلاف بين الأفهام المتعلقة بهذا النص القرآني. كما أن الدراسات القرآنية وبالأخص الموضوعية منها بإمكانها أن تساهم في التغيير وتكون بمثابة المعيار لذلك الأمر وبالأخص على مستوى التراث الذي نحن مطالبون بإعادة غربلته من جديد وذلك للتخلص من جميع الشوائب التي تمت إضافتها إما بغرض إخفاء الحقيقية، أو التلاعب بها، أو بغرض تشويهها، ولهذا نحن مطالبين بأن نعيد للعقل مكانته الأصيلة والأصلية التي أعطاها له القرآن ذاته، والتي تمثلها الواقع الفكري للحضارة الإسلامية وبالأخص فترة الازدهار.

ولهذا فعلى الدراسات القرآنية أن تلتزم بالموضوعية لكي يستطيع المسلم أن ينطلق من القرآن لفهم قضايا العصر والحياة المعاصرة التي نجد القرآن ككتاب ليس ببعيد عنها بل سعى إلى معالجة جميعها وحاول الالتزام بها أمام قضايا الإنسان والحضارة. كما يجب الإشارة إلى نقطة أساسية وهي أن المؤول يلجأ في شرحه للنص عامة إلى آليات تسمى بالإجراءات التأويلية، والتي تشكل منحى مهم فيما يتعلق بعملية الفهم. كما أنه من غير الممكن أن ننكر أن القراءة التي قدمها الزمخشري فيما يتعلق بالنص القرآني حاولت الابتعاد عن التأثر بالمحيط الفكري لليهود والمسيحيين.

[1]- جعفري محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، مركز الحضارة لتنمية الفكر، بيروت، ط1، 2010، ص43، ص44.

المبحث الثالث

الطبري والزمخشري قراءة نقدية

تمهيد: إن التعامل مع النص القرآني تجربة يتفاوت الناس في خوضها فمنهم من هو ليس قادر على الاستفادة من هذه التجربة، والبعض الآخر يحس بالمتعة لكنه لا يدرك ما الذي أضافته له هذه التجربة أي ما تم إحداثه من تغيير، ومنهم من يمتلك القدرة بحيث بإمكانه التعبير شفويا أو كتابيا عن هذه التجربة ولكن بدرجات متفاوتة ولا يقتصر هذا الأمر على العلماء، والمفسرين، والباحثين وإنما يتعداه إلى كل من يأخذ من القرآن ولو بشيء وسعى لتبليغه ولكن محاولة الفهم هذه محفوفة بجملة من العوائق التي تعرقل عملية الفهم، وبناءا على هذا ما هي أهم الانتقادات الموجهة إلى كل من القراءة التفسيرية للطبري والزمخشري؟ وفيما تتمثل أيضا محاسن هذه القراءة؟

المبحث الثالث: الطبري والزمخشري قراءة نقدية

تعرض كل من الزمخشري والطبري إلى جملة من الانتقادات، والتي تتفاوت في الدرجة، بالإضافة إلى أن قراءتهما أيضا لم تخلوا من النقاط الايجابية والتي يمكن حسابها لصالحهما. والبداية سوف تكون مع الطبري الذي تعرض لانتقادات لاذعة من طرف الدارسين المتخصصين والتي سوف نتطرق لها بالتفصيل.

1- دراسة نقدية لمواقف الطبري التفسيرية: كان بن جرير بن يزيد الطبري فريد عصره، علما وعملا وذلك لحفظه لكتاب الله وخبرته بمعانيه مما دفع العديد من العلماء إلى الإشادة به منهم أبو حامد الأسفراني شيخ الشافعية الذي قال: "لو رحل أحد إلى الصين ليحصل تفسير ابن جرير لم يكن ذلك كثيرا عليه"[1]. بالاضافة إلى أنه من الضروري العودة إلى هذا المؤلف لو أردنا تقديم أي دراسة تتعلق بالتفسير. هذه من بين بعض ايجابيات التفسير الذي قدمه الطبري، ولكن رغم هذه المحاسن إلا أنه لم يسلم من الانتقادات من جملتها أنه خلال هذا الكتاب يسوق أخبار بالأسانيد غير صحيحة، ولم يكتفي بهذا بل لا ينبه أيضا على عدم صحتها مع العلم أن هذا التفسير موجود إلى اليوم ومنتشر، كما أنه يعد عمدة لأكثر المفسرين، كما من المعلوم أن الروايات بالمأثور تتناول تفسير القرآن بما ينسب إلى الصحابة والتابعين. وبالإمكان أن يتعرض هذا التفسير للإضافة على عدة مستويات من

[1] ـ الزرقاوي محمد عبد العظيم، مناهج العرفان في علوم القرآن، ج2، تح: أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، دط، 2001، ص27.

بينها: ما يتم دسه من قبل أعداء الإسلام كاليهود وغيرهم وذلك بقصد هدم الدين، بالإضافة إلى اختلاط الصحيح بغير الصحيح، كما أن تلك الروايات مليئة بالإسرائيليات وهذا ما يؤكده القول التالي: "يلاحظ على ما روي عن التابعين اعتبارات مهمة، تثير الطعن فيه، وتوجه النقد إليه منها: أنهم لم يشاهدوا عهد النبوة .... ومنها: أنه يندر فيه الإسناد الصحيح. ومنها: اشتماله على إسرائيليات وخرافات انسابت إليه تارة من زنادقة الفرس، وأخرى من بعض مسلمة أهل الكتاب، إما بحسن نية أو بسوء نية"[1].

كما يرى البعض أنه لم يأت بالجديد في هذا المنحى وذلك لأنه اكتفى بإعادة الأفكار التي توصل إليها غيره من الدارسين الذين سبقوه، بالإضافة إلى أن الطبري "يحصر المناقشة في مجال ما لله من حدود، وما لرسوله من حدود، وما للعباد من حدود في تفسير القرآن ويرى أن ثمة آليات أخرى معدودات وفق الله رسوله على تفسيرها وبيانها وثمة مجالات في آي كثيرة من القرآن للعباد الذين أخذوا بأسباب الثقافة التفسيرية"[2]. وهو بهذا يجعل مسألة فهم القرآن الكريم مقسمة إلى ثلاث أجزاء، جزء منه تكفل الله بإيضاحه، والجزء الآخر الرسول هو من تكفل ببيانه، أما الجزء المتبقي فهو للعباد وبالتالي يحتمل الفهم النسبي. وبناءا على ما سبق فإنه يجب الإشارة إلى أن القراءة التي قدمها الطبري بطبيعة الحال هي قراءة بشرية وبالتالي تحتمل النسبية مما يجعلها بحاجة إلى النقد والتصويب وكل هذا قصد تجنب الانغلاق والتكلس الذي يعد من بين أهم العوائق أمام عنصر الإيداع المتعلق بالدراسات القرآنية.

ويقول يوسف شخت: "إن الفقه الإسلامي في معظمه لم ينطلق من النص القرآني بل أنه عمل بشري ابتعد عن مقاصد القرآن ونصه، وهذا الوضع هو الذي أدى إلى بروز رجال من أهل الورع حاولوا التوفيق بين المبادئ القرآنية وما هو معمول به في الفترة الأموية...لم يكن للإسلام أن يكون بمعزل عن المؤثرات التاريخية"[3]. وبهذا فإن النص القرآني لم يحافظ على صورة الفهم التي كان عليها خلال المرحلة الأولى لذا كان من الضروري على من يقبل على دراسة هذا الموضوع بأن يراعي هذا الأمر فيما تعلق

[1] ـ الزرقاوي محمد عبد العظيم، مناهج العرفان في علوم القرآن، ج2، مرجع سابق، ص22.
[2] ـ الصاوي الجويني مصطفى، مناهج في التفسير، منشأة المعارف، مصر، د(ط،س)، ص351.
[3] ـ حمامي نادر، إسلام الفقهاء، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006، ص14-45.

بالقراءة التأويلية للنص القرآني، وبهذا فإن الطبري يعد من بين الدارسين الذين سعوا إلى استخلاص المعارف الدينية من النص القرآني، ولم تقف الانتقادات الموجهة للطبري عند هذا الحد، بحيث يذهب فريد الزاهي ضمن كتابه "النص والجسد والتأويل" إلى وصفها بأنها قراءة أفقية ومحدودة وذلك كونها تعتمد على التفسير بالمأثور ونادرا ما يقوم بإيراد استعمال التفسير بالرأي وذلك لعدة أسباب من بينها: أنه يرجع ما هو متشابه إلى ما هو محكم بطبيعة الحال في القرآن، وهذا ما يحيل إلى أن المتشابه مختزل فيما تم تحديده بناءا على المحكم، وبهذا لا يمكن إنكار أن القراءة الطبرية للنص القرآني تحتاج إلى إعادة التصويب، وهذه هي مهمة الناقد بحيث من خلال النقد سيتوصل إلى التنقيب عن عناصر جديدة تساهم في بعث الروح الإبداعية ضمن مستوى عالي يضاهي ما وصلت له البحوث المتطورة على مستويات الساحة الفكرية المعاصرة. ويقول الشافعي: "لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمائه حديث"[1].

هذا الأمر يؤكد أن المرويات الإسرائيلية كان لها أثر سلبي على مستوى التفسير بالمأثور عموما وعلى تفسير الطبري بشكل خاص بحيث أن هذه الإسرائيليات تنقسم إلى ثلاثة: "الأول ما يعلم صحته بالنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو صحيح مقبول. الثاني ما يعلم كذبه فلا يصبح قبوله ولا روايته. الثالث مسكوت عنه لا هو من الأول ولا من الثاني، فلا تؤمن به ولا نكذبه"[2]. وهذا ما أشرنا إليه سابقا وكأمثلة تؤكد ورود الأفكار المسيحية والإسرائيلية قصة القفز والسجود المتعلقة بسيدنا عيسى ابن مريم، والتي لا وجود لدليل عليها على مستوى النص القرآني، ولا حتى المرويات التي نسبت إلى النبي عليه الصلاة والسلام، والتي بالإمكان أن تنسب إلى السلف الذين من المعروف عنهم أنهم كانوا يأخذون إما عن اليهود أو المسيحيين. وتكمن الخطورة في أننا نقوم بتحميل الآية القرآنية معاني مستوحات من الإنجيل مما سوف يتسبب في جعل الفهم ينحرف عن مقصده الرئيسي وهذا ما أكده قول مصطفى بوهندي: "والحقيقة أن هذه المرويات ساهمت فيها المفاهيم والأفكار المسيحية والنصوص الإنجيلية التي بين أيدي المسيحيين. ومن ذلك ما ورد في إنجيل لوقا...فدخلت بيت زكريا وسلمت على إلياصابات، ولما سمعت سلام مريم قفر الجنين

[1] ـ مرعشلي يوسف، علوم القرآن الكريم، دار المعارف، بيروت، ط1، 2010، ص420.
[2] ـ المرجع نفسه، ص422.

داخل بطنها، وامتلأت إلياصابات من روح القدس، وهتفت بصوت عال قائلة: مباركة أنت بين النساء"[1]. وبناء على هذا فإن المفسر يتحمل مسؤولية سوء الفهم التي تنجم عن هذه المرويات التي ليست لها أي علاقة بالقرآن لا من قريب ولا من بعيد، كما أن الطبري يغض النظر عن ذكر هذا الأمر بل يستخدم هذه المرويات مع العلم بعدم مصداقيتها ولا يشير حتى إلى ذلك. وفي هذا الصدد يقول نظال عبد القادر الصالح: "وبناءا على ذلك، فلقد تأثر تفسير النص القرآني بكل الأيديولوجيات السابقة عليه والتي كانت دارجة في محيط متلقي النص القرآني الأول كالتوراة وقصصها والأيديولوجيا النابعة عنها كاليهودية والمسيحية.

كما تأثر تأثرا كبيرا بالخلافات السياسية التي نشأت بين المسلمين الأوائل"[2]. وبهذا فإن النص القرآني تحول إلى نص موجه للبشر بلغة البشر، بحيث أنه أصبح يتفاعل حتى مع الظروف التاريخية المتعلقة بالبشر، وبالتالي فإن النص القرآني ليس قالبا متحجرا يجب التقوقع داخله بل هو نص مرن يصلح لكل زمان ومكان، ويرتبط بالأحداث والوقائع. وهذا ما سوف يدفع الباحث الناقد الذي من خلال هذه العملية النقدية المتواصلة للتنقيب عن أهم العناصر الجديدة التي تساهم في بعث حركة الإبداع الفكري الفلسفي على هذا المستوى العالي الذي حققته البحوث المتطورة على نطاق الساحة الفكرية بمختلف تشكيلاتها.

2- دراسة نقدية لمواقف الزمخشري التفسيرية: ذكرنا سابقا أن ما يميز الزمخشري هو أنه من بين أتباع الفكر المعتزلي، بالإضافة إلى أن المنهج الذي استخدمه هو منهج التأويل الدلالي والذي اعتبره ضروريا قصد التعمق فيما يتعلق بموضوع التفسير. ومن خلال قراءتنا النقدية فإننا سوف نقوم أولا بذكر أهم السمات العامة لقراءته التفسيرية وذلك من خلال كتابه "الكشاف عن الحقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل". بحيث أنه خلال هذه الدراسة التفسيرية التي قدمها يركز على علوم اللغة العربية بالدرجة الأولى، كما أنه أيضا يحاول إبراز ثروة القرآن البلاغية، إضافة إلى اعتباره بأن النصوص النبوية ليست من بين الحجج الأساسية التي يركز عليها خلال عملية التفسير التي يقوم بها، ورغم

[1] ـ بوهندي مصطفى، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دار الطبيعة، بيروت، ط1، 2004، ص135

[2] ـ الصالح نظال عبد القادر، المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، مرجع سابق، ص60.

هذا إلا أنه في بعض الأحيان يلجأ إلى استعمالها ولكن إذا ما قارناها مع نسبة الاستدلالات اللغوية والبلاغية فإنها قليلة ويقال في هذا الصدد: "غلب عليه إظهار ثروة القرآن البلاغية التي لها أثر كبير في عجز العرب عن معارضته وقد تأثر بهذه الطريقة جميع المفسرين الذين جاؤوا بعده"[1].

إلى جانب أن كتابه في التفسير إذا ما قمنا بمقارنته مع كتاب الطبري فهو لا يحوي الإسرائيليات التي أضيفت إلى جملة من الأحاديث التي تعرف بالأحاديث الموضوعة، والتي هي موجودة بكثرة على مستوى كتب التفسير بالموروث. رغم ذلك إلا أن الزمخشري لم يسلم هو الآخر من الانتقادات التي وجهت له فيما يتعلق بمجال قراءته للنص القرآني باعتباره من ممثلي التيار الاعتزالي من بينها: الانتقادات التي وجهها له أهل السنة وذلك بسبب التكلف فيما يتعلق بالتأويل ومنها القول التالي: "كان للمعتزلة مفسرون يستمدون من مبادئ مذهبهم تفسير بعض آليات القرآن ويتكلفون في تأويل هذه الآليات لتطابق تلك المبادئ ومن أشهرهم الزمخشري، والقاضي عبد الجبار"[2].

ومن بين الأمثلة التي استخدمها أهل السنة لانتقاد الزمخشري تفسيره لقوله تعالى: "الذين يؤمنون بالغيب..."(البقرة 3) بحيث يقول: "فإن قلت ما الإيمان الصحيح؟ قلت: أن يعتقد الحق، ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعلمه، فمن أخل بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق، ومن أخل بالشهادة فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق"[3]. نلاحظ بأنه يفسر الإيمان من خلال إثباته لحالة المنزلة بين المنزلتين وهي منزلة الفاسق التي بين منزلة المؤمن والكافر، بحيث ينفي الإيمان عن سليم العقيدة بحكم أنه أخل بالعمل. واعترض أهل السنة على هذا التفسير وذلك كونه لا يتوافق لامع الشرع ولامع اللغة، ويبررون موقفهم هذا باعتبار أن معنى الإيمان لغة التصديق ولا وجود لمعنى آخر، أما شرعا فهو معطوف على العمل، وهذا المذهب يلزمه حسب نظر أهل السنة أمور كلها باطلة من جملتها: 1- مخالفة الدليل العقلي القائم على وحدانية الله تعالى، بحيث كل الكائنات من آثار الخالق عز وجل لا غير، وذلك لأنه في تفسيره لقوله تعالى: "ومما رزقناهم ينفقون" (البقرة 3) يقول: "وإسناد الرزق

[1] ـ مرعشلي يوسف، علوم القرآن الكريم، مرجع سابق، ص434.
[2] ـ زيد مصطفى، دراسات في التفسير، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1967، ص10.
[3] ـ الزرقاوي محمد عبد العظيم، مناهج العرفان في علوم القرآن، ج2، مرجع سابق، ص61.

إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال المطلق الذي يستأهل أن يضاف إلى الله"[1]. والمقصود من هذا أن الرزق الحلال من الله أما الرزق الحرام فمن العبد.

2- مخالفة الدليل النقلي كقوله تعالى: "الله خالق كل شيء" (الرعد 16). 3- القول بأنه يتم تنفيذ مراد الشيطان أو الكافر، على خلاف مراد الله وهذا الأمر غير ممكن. 4- بالإضافة إلى أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة من قبل الله لما عاقبهم عليها ولكانت بمثابة الحجة لهم.

5- كما أنه يقول في تفسير قوله تعالى: "زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز" (آل عمران 185): "ولا غاية للفوز وراء النجاة من سخط الله والعذاب السرمدي ونيل رضوان الله والنعيم المخلد"[2]. والقصد من هذا هو إنكار رؤية الله عز وجل بحيث الغاية القصوى هي الفوز ولا وجود لغاية بعده كما أنه صرح بإنكارها من خلال تفسيره لسورة الأنعام، بحيث يرى بأنه متعال عن الأبصار وبالتالي لا يتم إدراكه، ورد عليه أهل السنة بأن الأمر المنفي هو الإحاطة وليست الرؤية ومعنى هذا أن العقل قاصر عن الإحاطة بالله. 6- الجهل بحقيقة الظلم، وحقيقته أنه التصرف في ملك الغير بدون أخذ الإذن، ولا ملك إلا لله.

كما نجد أيضا انتقاد آخر وجه إلى الزمخشري باعتباره أحد ممثلي الاتجاه الاعتزالي وهو: "دعى المعتزلة في تطبيق هذا المنهج بتقليب النص على كل الوجوه المعنوية المحتملة في إطار مبادئهم الفكرية"[3]. وهو ما يبدوا واضحا من خلال الانتقادات التي قمنا بتوضيحها والتي تم تقديمها من طرف أهل السنة، والتي توحي إلى سعي الزمخشري المحافظة على المبادئ الأساسية للفكر الاعتزالي باعتباره واحد منهم. كما نجد أيضا ابن قتيبة تصدى للفكر الاعتزالي وذلك من خلال كتابه "تأويل مختلف الحديث" بحيث أن هذا الكتاب كان القصد من تأليفه الرد على المعتزلة بحيث يقول: "وإنما كان غرضنا الرد على من ادعى على الحديث التناقص والاختلاف واستحالة المعنى من المنتسبين إلى المسلمين"[4].

كما نجد أيضا ابن حنبل هو الآخر يرى بأن المعتزلة مبتدعة، وذلك لأنهم غالوا في استعمال العقل وأهملوا التفسير بالموروث كالأحاديث، وآثار السلف كما أنهم وقفوا من

[1] ـ الزرقاوي محمد عبد العظيم، مناهج العرفان في علوم القرآن، ج2، مرجع سابق، ص62.
[2] ـ المرجع نفسه، ص63.
[3] ـ الصاوي الجويني مصطفى، مناهج في التفسير، مرجع سابق، ص111.
[4] ـ المرجع نفسه، ص116.

ظاهر النص موقفين متعارضين، بحيث إذا ساند الظاهر مذهبهم قبلوه وإذا خالفه رفضوه ونادوا بالتأويل، وذلك من خلال استعمال العقل تحقيقا لما في رؤوسهم من أفكار وهذا ما أدى إلى وقوعهم في التعصب المذهبي. ويقول ابن حنبل في هذا الصدد: "أنهم يعتمدون على العقل واللغة ولا يعتمدون على كتب التفسير بالمأثور، والحديث، وآثار السلف وإنما يعتمدون على كتب الأدب، وكتب الكلام وضعتها رؤوسهم"[1].

وفي الأخير يمكن استنتاج جملة من النقاط الأساسية فيما يتعلق بمقارنة العصور الكلاسيكية للنص الديني، والتي من خلالها يمكن أن نستفيد باعتبارنا باحثين ضمن هذا الميدان والتي تتلخص فيما يلي: قدم كل من الطبري والزمخشري آليات تتعلق بقراءة النص القرآني من بينها تفسير القرآن بالقرآن، والاعتماد على الجانب اللغوي لذا نحن بحاجة إلى إعادة دراسة هذه النماذج من جديد بقصد البحث عن أهم النقاط التي يمكن الاستفادة منها أي إعادة توظيفها حسب احتياجات العصر، كما أن الفكر الإسلامي خلال الفترة الكلاسيكية قدم نماذج مبدعة وجادة، بالإضافة إلى أن العقل هو الأداة المثلى لمحاولة فهم النص وبالتالي فإن وظيفته تتمثل في الكشف عن ما يشوبه من غموض وذلك من خلال وعي ظاهر النص، حيث أن هذا الغموض الظاهر الذي نلمسه على مستوى الجملة يمكن فكه بواسطة أدوات البيان، أما الغموض العميق فهو الذي يحتاج إلى إطالة النظر والتأويل اعتمادا على العقل، كما أن العلاقة بين العقل والنص القرآني شهدت العديد من المنعطفات مما ساهم في جعل قراءة النص الديني مقترنة بالنظر وساهمت في بعث ما يعرف بالإيمان العقلاني، كما أن الدراسات القرآنية وبالأخص الموضوعية منها بإمكانها أن تمثل معيارا لذلك التراث الذي تمت غربلته من جميع الشوائب التي تمت إضافتها إما بغرض التشويه، أو إخفاء الحقيقة والتلاعب بها، وعليه فإن القراءات المعاصرة مطالبة بأن تعيد للعقل مكانته الأصلية التي أعطاها له القرآن والتي تمثلها الواقع الفكري للحضارة الإسلامية وبالأخص فترة ازدهارها.

[1] ـ الصاوي الجويني مصطفى، مناهج في التفسير، مرجع سابق، ص117.

الفصل الرابع

قراءة محمد عابد الجابري للنص القرآني

المبحث الأول

آليات الفهم الواضح للنص الديني عند محمد عابد الجابري وعلاقتها بمسألة التعريف بالقرآن

تمهيد: من المعروف أن التراث التأويلي المرتبط بالنص القرآني هو تراث على درجة كبرى من التشعب. وكل من يسعى من الباحثين إلى دراسته والتعامل معه لن يتمكن من الوصول إلى نتائج مقنعة ما لم يتمكن من التقوقع ضمن زاوية محددة من زواياه المتعددة، وذلك من أجل أن يتجنب أن تكون دراسته لهذا التراث مجرد استعراض سطحي لقضاياه، وهذا ما قد أدى إلى اختلاف كتب التفسير وتنوعها وتعدد حتى مسمياتها، ولقد قمنا باختيار إحدى هذه الدراسات والتي يمثلها تفسير محمد عابد الجابري للقرآن وبناء على هذا نطرح الإشكال التالي ما طبيعة القراءة التأويلية التي يقترحها محمد عابد الجابري فيما يتعلق بالنص القرآني؟ وما تداعيات ذلك؟

المبحث الأول: آليات الفهم الواضح للنص الديني عند محمد عابد الجابري وعلاقتها بمسألة التعريف بالقرآن.

سعى الفكر الديني الحديث هو الآخر إلى تأسيس مجموعة من المفاهيم الجديدة، والتي تتعلق بدراسة القرآن الكريم وشرحه. وكان محمد عابد الجابري من بين الذين تطرقوا لهذا الأمر وذلك من خلال كتابه: "مدخل للقرآن الكريم" في جزئه الأول، أما الجزء الثاني فكان بعنوان: "فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول" والذي هو مقسم إلى أقسام. وانطلاقا من هذا الكتاب نحاول معرفة أهم التقنيات التي اعتمدها في تفسيره. وقبل الخوض في التفاصيل فإنه من الضروري الإشارة إلى محتوى كتاب محمد عابد الجابري الجزء الأول والذي هو خاص بالتعريف "بالقرآن" وهو مقسم إلى ثلاث أقسام، بحيث اهتم في القسم الأول بوحدة الأصل التي نجد لها حضور على مستوى الديانات الثلاث، أما القسم الثاني فكان حول تكون وتكوين القرآن، أما القسم الثالث فتم تخصيصه للقصص القرآني. واعتمد على ترتيب النزول كوسيلة للكشف عن التساوق التاريخي بين السيرة المحمدية ومسار تطور تكوين القرآن، أما الجزء الثاني والذي هو تحت عنوان: "فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول" والذي هو تتمة للجزء الأول وينقسم إلى ثلاث أقسام، ومن خلاله يقوم محمد عابد الجابري بتفسير النصوص القرآنية معتمدا في ذلك على ترتيب النزول والتسلسل التاريخي الذي يساير نزول السور والدعوة المحمدية. بناءا على ما سبق نطرح الإشكال التالي: هل التفسير الذي قدمه الجابري يعد تفسيرا بكل مقاييس

التفسير المعمول به من طرف العلماء أم أنه قدم مستوى من مستويات الفهم؟ وفيما تتمثل الآليات التفسيرية التي اعتمدها محمد عابد الجابري؟.

قبل الولوج إلى آليات التفسير التي اعتمدها محمد عابد الجابري يجب الإشارة إلى منطلقات هذه القراءة والتي كانت تحت عنوان: القطع مع الفهم التراثي للقرآن وذلك من خلال خطوتين أساسيتين هما: 1- القطيعة مع التفاسير والأيديولوجيات القديمة. 2- القطيعة مع لوائح الترتيب المعتمدة.

1 ـ القطيعة مع التفاسير والأيديولوجيات القديمة: أثارت مسألة تدوين القرآن الكريم العديد من الاختلافات بين المسلمين، وذلك خلال الفترة التي تلت وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وارتكز الاختلاف حول مسألة فهمه وهذا "ما يبرره إذا ما علمنا أن أصحاب الرسول الملمين بالتفسير قد أخذ عددهم في النقصان بالإضافة إلى اتساع الفترة الزمنية، مما أدى إلى اتساع سلسة ناقلي الأخبار والرواة وهو ما انعكس على الصيغة الفنية والمضمونية للخير المروي المتعلق بتفسير الآيات القرآنية وفهم مواقيت نزولها ومبرراتها"[1].

وفقا لما سبق فإن الرواية معرضة للتغيير مهما كان ناقل الخبر، وهذا ما سوف يحيل إلى الشك في مدى صحة هذه المرويات، كما أن تعدد المذاهب والفرق التي تسعى هي الأخرى إلى جعل الروايات تخدم مذاهبهم نظرا لاختلاف فهم كل فرقة للنص القرآني، ما جعل التفسير يساير هذه الأوضاع السائدة. هذا الاختلاف جعل محمد عابد الجابري يبحث لنفسه عن توجه مخالف لهذه التوجهات التفسيرية، وذلك من خلال الاعتماد على ترتيب النزول واتخاذه لمصدرين أساسيين من التفاسير هما: لمحمد بن جرير الطبري، والآخر للزمخشري الأول بعنوان: "جامع البيان في تفسير القرآن"، أما كتاب الزمخشري فبعنوان: "الكشاف عن حقائق التنزيل وغوامض التأويل".

هذا الاختيار الذي قام به محمد عابد الجابري يوضح لنا أن المنهج الذي استخدمه يعتمد على التفسير بالمأثور والتفسير اللغوي. ولم يكن اختياره عشوائي وإنما نتيجة لدراسة فاحصة اعتمدت على آراء الدارسين والعلماء المتخصصين في هذا المجال من بينها: ما

[1] ـ جوادي أمة الله، في الفكر الديني الحديث محمد عابد الجابري أنموذجا، الدار التونسية للكتاب، تونس، ط1، 2011، ص25.

قاله "النووي في تهذيبه كتاب ابن جرير في التفسير لم يصنف أحد مثله، وقال أبو حامد الأسفراني شيخ الشافعية: لو رحل أحد إلى الصين ليحصل تفسير ابن جرير لم يكن ذلك كثيرا عليه، ومن مزاياه أنه حرر الأسانيد وقرب البعيد"[1]. ولهذا نجد العديد يعتبره من أجلّ التفاسير بالمأثور، أما فيما يخص اختياره لكتاب الزمخشري فكان أيضا نتيجة دراسة معمقة كشفت له عن أهمية هذا الكتاب على مستوى الدراسة اللغوية البيانية ويقول يوسف مرعشلي في هذا الصدد: "غلب عليه إظهار ثروة القرآن البلاغية التي لها أثر كبير في عجز العرب عن معارضته وقد تأثر بهذه الطريقة جميع المفسرين الذين لجؤوا بعده....ويقال من الروايات الإسرائيلية"[2].

يعد وقوفنا عند المرحلة الأولى في نظر محمد عابد الجابري فيما يتعلق بموضوع التفسير بمثابة تحديد لمصادره التي تتوقف عليها قراءته التفسيرية والتي توضح القطيعة التي مارسها مع جل التفاسير وهي مرحلة أولى فيما يتعلق بفهمه للقرآن وهو الأمر الذي ذكره في كتابه "نحن والتراث" بحيث يقول: "إن ما ندعوا إليه هو: التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث....إن القطيعة التي ندعوا إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث"[3]. بهذا فإن مشروعه التنظيري يعلن القطيعة مع كتب التفسير، وأيضا مع اللوائح التي قدمت ترتيبا للسور.

2 - القطيعة مع لوائح الترتيب المعتمدة: اعتبر محمد عابد الجابري التفاسير في جلها بمثابة الفهم التراثي للتراث ولتأكيد هذه القطيعة معها لابد أيضا من ممارسة القطيعة حتى مع لوائح الترتيب الخاصة بالسور، والتي يعتمد عليها المصحف والتي كانت منذ فترة عثمان ابن عفان تقوم على معيار شكلي وهو حسب تدرجها من الأكثر إلى الأقل طولا ويتضح ذلك من خلال قوله: "إن صور القرآن في المصحف مرتبة في الأغلب الأعم حسب تدرجها من الطوال إلى القصار. وهذا الترتيب من الأطول إلى الأقصر هو المنحى العام"[4].

[1] ـ الزرقاوي محمد عبد العظيم، مناهج العرفان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص27.
[2] ـ مرعشلي يوسف، علوم القرآن الكريم، مرجع سابق، ص434.
[3] ـ الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص21.
[4] ـ الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مصدر سابق، ص233.

ولهذا وضح محمد الجابري أن هذا المعيار الفني الذي استخدم لترتيب سور المصحف ليس بإمكانه الكشف عن الأحكام وكيفية تطبيقها، ولا حتى تسلسل نزولها، ولم يكتف بهذا بل أكد أن قراءة القرآن وفهمه حسب هذا الترتيب سوف يقدم قراءة مشوهة ليست دقيقة لأنها لا تربط بين جميع أجزاء القرآن كمعرفة الحكم الأول من الثاني لتحديد الناسخ له، ونتيجة لهذا رفض أن يعتمد ترتيب المصحف في إطار التفسير الذي سوف يقدمه كونه يفصل بين تسلسل سور القرآن من جهة وبين مراحل نزوله من جهة أخرى، ولا يجعل القارئ قادر على تتبع مسار الدعوة المحمدية بناء على مبدأ نزول السور ويبعدنا عن السياق التاريخي لها، وإعلان محمد عابد الجابري عن القطيعة مع التفاسير واللوائح الخاصة بترتيب السور كان يهدف لتقديم تفسير خاص بالقرآن يعتمد فيه على ترتيب اقترحه من خلال العودة إلى جملة من المعايير تسمح لنا بالوصول إلى نص تفسيري واضح بإمكان القارئ المعاصر الاعتماد عليه.

أ – السور بين المكي والمدني:

إن مسألة التمييز بين المكي والمدني ساعد المسلمين في البدايات الأولى على تحديد حكم الناسخ وحكم المنسوخ، كما أنه مكّن قارئ النص القرآني المعاصر من معرفة كيفية التفاعل الأول للمسلمين الأوائل مع القرآن رغم أن الفترة الزمنية بعيدة. وهذا ما يؤيده القول التالي: "فائدة العلم بالمكي والمدني تكمن في 1- تمييز الناسخ من المنسوخ فيما إذا وردت آيتان أو آيات من القرآن في موضوع واحد للفصل انطلاقا منه. 2- معرفة تاريخ التشريع وتدرجه الحكيم بوجه عام. 3- الثقة بالقرآن وبوصوله سالما إلينا"[1]. هذا فيما يتعلق بفوائد التمييز بين المكي والمدني، وإضافة إلى هذا تعددت طرائق علماء هذا الفن في كيفية التمييز بين القرآن المكي والمدني والتي يمكن حصرها في ثلاث نماذج: "المذهب الأول زماني، والثاني مكاني، أما الثالث فهو حسب إلى من وجه الخطاب، المقصود بزماني هو أن القرآن المكي هو ما نزل قبل الهجرة، والقرآن المدني هو ما نزل بعد الهجرة. أما المكاني، وهو أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة. المذهب الثالث: أن المكي ما وقع

[1] ـ محمود مطلوب عبد المجيد، مباحث في علوم القرآن والحديث، مؤسسة المختار، مصر، دط، 2004، ص25.

خطابا لأهل المدينة"[1]. غير أن محمد عابد الجابري يرى بأن هذه المعايير التي قدمها القدماء غير كافية لنبني وفقا لها الحد الفاصل بين المدني والمكي، كما أنها غير دقيقة وذلك لأن الفترة الزمنية بين زمن النزول وزمن تدوين القرآن بعيدة وهذا ما جعل الأفراد المدوّنين له غير قادرين على ضبطه ضبطا دقيقا بحيث يقول: "وهذا الاختلاف الكبير راجع إلى أن التمييز بين المكي والمدني من السور لم يقع الاهتمام به إلا في المائة الثانية للهجرة، في عصر التدوين، والذين اهتموا به في ذلك العصر كان مستندهم في الأعم الأغلب جملة وقائع أو أمارات جزئية متعارضة لا تسمح باستنتاج يتعدى مجرد الظن والتخمين"[2]. لم يكتفي محمد عابد الجابري بتوجيه هذه التوضيحات فقط بل قام باقتراح تقسيم جديد مع عدم التخلي عن فكرة المدني والمكي، وبهذا فإنه أدخل تغييرات شملت بعض السور التي اعتبرها وضعت ضمن إطار غير إطارها الأساسي وهذا ما يبرره قوله التالي: "وبناءا عليه فقد ينبغي نقل السور التالية إلى لائحة السور البينة، سورة الحج"[3]. وبعدما أن قام بإلحاق هذه السور بالجانب المكي قام أيضا بتقسيم هذه السور المكية إلى مجموعات حسب الموضوع الذي تقوم عليه، وذلك لكون أن هذا التقسيم يتساوق مع مراحل الدعوة المحمدية. أما فيما يتعلق بالسور المدنية فوضعها تحت قسم واحد وذلك لأن موضوعها واحد، ومحمد عابد الجابري فيما يتعلق بمسار تنزيل القرآن وبالأخص فيما يتعلق بالسور المكية التي وزعها إلى ست مراحل تتنوع بين القسم الأول والثاني بحيث نجد أن القسم الأول كالتالي: المرحلة الأول في النبوة والربوبية والألوهية، أما المرحلة الثانية ففي البعث والجزاء ومشاهدة القيامة. أما المرحلة الثالثة ففي إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام، أما المرحلة الرابعة ففي الصدع بالأمر والاتصال بالقبائل، أما المرحلة الخامسة ففي حصار النبي وأهله في شعب أبي طالب وهجرة المسلمين إلى الحبشة، أما المرحلة السادسة ففي ما بعد الحصار، ومواصلة الاتصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة، أما القسم الثالث من الكتاب فخصصه للصور المدنية التي جعلها في مجموعة واحدة والفائدة من ذكر هذه المراحل هي معرفة مدى التزام محمد عابد الجابري بالتقسيم والترتيب الذي

[1] ـ مرعشلي يوسف، علوم القرآن الكريم، مرجع سابق، ص113.
[2] ـ الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مصدر سابق، ص237.
[3] ـ المصدر نفسه، ص246.

أقرّ به من خلال الجزء الأول الخاص بالتعريف. بحيث أنه اعتبر السور سواءا كانت مكية أو مدنية والترتيب الجديد الذي قدمه يؤكد ما ذهب إليه. والجدول التالي يحدد أبرز التغييرات الطارئة على ترتيب السور اليوم.

توزيع السور بين الأزهر والجابري ونودلكيه

المدونة / السورة	ترتيب الأزهر	ترتيب محمد عابد الجابري	ترتيب نودلكه
الزلزلة	93: مدينة	29: مكية	11: مكية
الرحمان	97: مدنية	21: مكية	28: مكية
الإنسان	98: مدنية	مكية وترتيبها الدقيق حسب القسم الثاني من الكتاب هو 69	35: مكية
البينة	100: مدنية	مكية من خلال ما أقربه ضمن الجزء الأول من الكتاب أما في القسم الثالث فهي مدنية وترتيبها101.	94: مدنية
الحج	104: مدنية	مكية وترتيبها الدقيق حسب القسم الثاني من الكتاب هو 90	109: مدنية

الجدول ([1])

من خلال الجدول نلاحظ أن ترتيب محمد عابد الجابري يتفق مع الأزهر في سورة واحدة وهي سورة البنية، أما مع المستشرق نود لكه فيختلف في سورة وهي الحج، كما أنه هناك ملاحظة ثانية وهي أن ما أسس عليه تفسيره ضمن القسم الخاص بالتعريف يقوم بتنفيذها من خلال الأجزاء التي تلتها وهذا الأمر واضح من خلال الجدول المقدم رغم أنه لا يذكر هذا التراجع. ويجب الإشارة إلى أن محمد عابد الجابري لم يخالف المفسرين كلية على

[1] ـ جوادي أمه الله، في الفكر الديني الحديث "محمد عابد الجابري أنموذجا"، مرجع سابق، ص77.

مستوى أسس ومعايير التمييز بين السور المكية والمدنية وهذا ما يبرره قوله التالي: "أشرنا قبل إلى أن هناك سورا أدرجت في الترتيب المعتمد في القرآن المدني مع أن مضمونها وأسلوبها مما ينتمي إلى القرآن المكي، فضلا عن ورود أقوال ترجع مكيتها"[1].

وبهذا فإن معيار المضمون استخدمه العديد من المفسرين إضافة إلى محمد عابد الجابري ومن خلاله سوف نحاول معرفة المنهج الذي استخدمه لفهم معاني السور بحيث أنه اعتمد على المعيار الأسلوبي وأشار إلى أن سور هذه المرحلة "في لائحة ترتيب النزول تتميز بقصرها وقصر آياتها وأسلوبها الخاص، كما يتوجه الخطاب فيها أساسا إلى النبي عليه الصلاة والسلام، ويكاد مضمونها يختص به"[2]. فالإيجاز على مستوى النصوص المنزلة وغياب الإسهاب يبين أن هذه السور ينتمي إلى فترة بداية النزول والخطاب في بداياته موجه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضا للرد على خصومه، وبالتالي البداية تسعى للتعريف بصاحب الشأن، ومواضيع هذه المرحلة تتحرك في مضمون النبوة والربوبية والألوهية.

أما فيما يخص المرحلة الثانية فانتقل من موضوع الوحدانية إلى البعث والجزاء ومشاهدة القيامة، حيث تحول الخطاب إلى أن الكفر بالنبي يحيل صاحبه إلى العذاب والتصديق به يوصل صاحبه إلى الخير يقول: "ينتقل بن خطاب القرآن المكي، في هذه المرحلة: من التركيز على محور التوحيد إلى التركيز على محور البعث والجزاء...إن الأمر يتعلق بالانتقال من خطاب التسلية والتثبيت والتعامل مع قريش...إلى خطاب الوعد والوعيد وتحميل المسؤولية"[3]. يؤكد محمد عابد الجابري من خلال هذا أن موضوع القيامة هو الموضوع الأبرز على مستوى هذه المجموعة كما أن الخطاب تميز بكونه يقوم على الترغيب والترهيب الأول خاص بمن سار في اتجاه اعتناق الدين الإسلامي، أما الثاني فيوضح مآل من عصا وكفر، ويجب الإقرار أنه لا وجود للجدة فيما يتعلق بالتفسير الذي قدمه لهذه الآيات وذلك لأنه اكتفى بالمعايير التي استخدمها المفسرون، وهذا ما نلحظه أيضا فيما يتعلق بالمعاني والمضامين بحيث اكتفى على مستوى كل سورة بشرح الكلمات على

[1] ـ الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، مصدر سابق، ص245.
[2] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2008، ص23.
[3] ـ المصدر نفسه، ص141.

المستوى اللغوي وبشكل بسيط. ومحمد عابد الجابري يرى بأن المقاربة البنيوية لنص ما تتلخص في كونها "تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل هذا الكل...إن العملية ليست سهلة، لكن الحرص على ربط أفكارصاحب النص بعضها ببعض، والانتباه إلى طريقة- أو طرائق- التعبير لديه، واستحضار مخاطبيه، كل ذلك يجعل المهمة أقل صعوبة وأقرب منالا"[1]. رغم هذا إلا أن هذه المقاربة التي طرحها محمد عابد الجابري فيما يتعلق بالنص القرآني لم يتم تحقيقها بالشكل الدقيق وبالرغم من أن النص ذو بنية لغوية خاصة.

أما المجموعة المكية الثالثة فموضوعها يتعلق بإبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام التي كانت منتشرة خلال تلك الفترة ومن خلال دراسته التفسيرية لهذه المجموعة من الصور نلاحظ اعتماده على الأسلوب الفني كمعيار لها والذي يمثله الفن القصصي وفي هذا الصدد يقول: "وفي هذا الإطار نفسه دشنت السورة التي نحن ضيوف عليها توظيف قصص الأنبياء بالصورة التي يجد فيها البني وصحبه ما يسليهم ويثبت أفئدتهم. فتجارب الأنبياء تعطي المثل والدرس والعبرة والأمل"[2]. وبناء على هذا فإن المعيار المضموني المعتمد لتبرير هذه المجموعة يرتكز على ما يعرف بموضوع توحيد الله التي دعمت من خلال نفي بقيت الآلهات الموجودة. أما فيما يخص المرحلة الرابعة فكانت بعنوان: "الصدع بالأمر والاتصال بالقبائل" وذلك نتيجة التعذيب الذي لحق بأصحاب النبي ليأمر فيما بعد أصحابه بالهجرة ويوجه دعوته إلى المواسم والأسواق والتي من خلالها ذاع صيت النبي وهو ما يؤكده قوله التالي: "فاتجه النبي بالدعوة إلى المواسم والأسواق، وخرجت قريش على أثره فجعلوا يجلسون بسبل الناس حين قدموا الموسم، ولا يمر بهم أحد إلا حذروه إياه، وذكروا لهم أمره، فكان من نتيجة ذلك أن انتشر خير الرسول عليه السلام، من خلال ذلك موسم في بلاد العرب كلها"[3]. والجديد على مستوى هذه المرحلة هو أن السورة تبدأ بالواقع لتليها الدعوة بعدها، أو تبدأ بالدعوة ليليها التدليل بالواقع وهذا المنهج يسمى منهج المحامي يقول: "تسلك هذه السور منهج المحامي تارة تواجه خصمها بالدعوة مباشرة ثم تدلل على صحتها

[1]- الجابري محمد عابد، نحن والتراث(قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، مصدر سابق، ص24.
[2]- الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق1، مصدر سابق، ص219.
[3]- المصدر نفسه، ق2، ص27.

بوقائع...وتارة تذكر الواقع أولا، ثم تأتي بالدعوة بعدها"[1]. هذا فيما يخص المرحلة الرابعة. أما بخصوص المرحلة الخامسة فهي بعنوان: حصار النبي وأهله في شعب أبي طالب وهجرة المسلمين إلى الحبشة بحيث تم التركيز على عنصرين أساسيين هما التوحيد والمعاد وذلك باستخدام العقل كوسيلة من خلالها يتم وصف الأمر وبيانه يقول محمد عابد الجابري: "كما أسهمت في الدعوة إلى التوحيد باستعمال العقل، وفي وصف مشهد للقيامة والجزاء، هو يحق آية للبيان"[2].

أما المرحلة السادسة فكانت بعنوان: ما بعد الحصار مواصلة الاتصال بالقبائل. والاستعداد للهجرة إلى المدينة، وذلك نتيجة الظروف الصعبة التي كان يعاني منها الرسول عليه السلام وبالأخص من قبل قريش. وبعد إتمام ما تعلق بالقرآن المكي فإنه سوف نقوم بذكر أهم النتائج التي جاءت على لسان صاحب الكتاب محمد عابد الجابري من خلال قوله: "الجديد الذي نعتبر أنه يسم عملنا في هذين القسمين من الكتاب، سواء على صعيد المنهج أو على مستوى المضمون، والثانية في الخطاب الأخلاقي في القرآن المكي: قرآن الدعوة"[3]. والبداية سوف تكون على مستوى المنهج بحيث أن محمد عابد الجابري اعتمد خطوات منهجية على مستوى عملية التفسير التي قام بها ضمن القسمين وهي كالتالي: "اعتبار التساوق بين مسار التنزيل وبين مسيرة الدعوة، اعتبار وحدة السورة، القرآن المكي قسمان"[4]. فيما يتعلق بالخطوة الأولى فهي تتعلق بضرورة الاتصال بين الذكر الحكيم ومسيرة الدعوة المحمدية، أما الخطوة الثانية فالمقصود منها الحفاظ على وحدة السورة بغض النظر عن تعدد المرويات. أما فيما يخص الخطوة الثالثة فهي تعود إلى وحدة كل سورة وهي مكتملة بالإضافة إلى المراحل الستة التي قسمها إلى قسمين ويتضح الأمر فيما يتعلق بالمضمون. أما فيما يتعلق بمستوى المضمون وربطه بالخطوة الثالثة التي تخص المنهج وتتعلق بمرحلة الكون والتكوين على مستوى القرآن المكي، وهو ما تلخصه المراحل الستة التي قمنا بالتفصيل فيها أثناء الدراسة بالعودة إلى السيرة وأسباب النزول، وهنا تتضح النتيجة التي تؤكد وجود علاقة بين الآليات وتعريف القرآن في حد ذاته.

[1] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول،ق2، مصدر سابق، ص37.
[2] ـ المصدر نفسه، ص95.
[3] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق2، مصدر سابق، ص383.
[4] ـ المصدر نفسه، ص385.

بالإضافة إلى وجود "ما يعرف بفكرة الوصل والفصل بين المراحل الثلاثة الأولى التي تتصل فيما بينها كونها تشكل أركان العقيدة، النبوة، التوحيد، والمعاد وتنفصل عن المراحل الثلاث كونها موجهة إلى قريش وحدها أما ثلاث مراحل التي تليها فوجه الخطاب لأن يكون فرديا ويعم إلى وجود نوع من علامة الفصل والوصل بين المراحل الثلاث الأولى والمراحل الثلاثة التالية لها"[1].

أما فيما يتعلق بالخطاب الأخلاقي في القرآن المكي فإنه من المعروف عن الإيمان بالنسبة للإسلام كدين فهو ليس منفصل عن السلوكات الأخلاقية بل مرتبط أشد الارتباط بالعمل الصالح والفضائل، كما أنه يدعوا النبي إلى ممارسة الفضائل الأخلاقية كالصبر الذي تمثله قصص الأنبياء والحث على العناية باليتامى والفقراء بحيث يقول: "الإيمان في الإسلام ليس مجرد تسليم أو تقليد بل هو مرتبط بما يجعله سلوكا أخلاقيا في الدرجة الأولى"[2]. أما فيما يخض القرآن المدني فكان ضمن القسم الثالث من الكتاب الثاني الخاص بالتفسير وهو يشكل مرحلة واحدة بحيث يقول: "أما القرآن المدني فهو يشكل مرحلة واحدة، تتداخل فيها المراحل أو اللحظات سواءا على مستوى مسار التنزيل، أو مسيرة الدعوة التي صارت ترافقها وتتداخل مسيرة تشييد الدولة. أما المخاطبون فقد تضاعف عددهم"[3].

الجديد هو أن هذا الخطاب خلال هذه المرحلة يسعى لبناء الدولة وحتى المخاطبون من قبله تعددوا وهم: المشركين، واليهود، والنصارى، والمنافقين، والنبي، والمؤمنين الخ.و أكد محمد عابد الجابري أيضا على ضرورة جعل القرآن معاصرا لنفسه، ومعاصرا لنا في نفس الوقت ويتم تحقيق المرحلة الأولى من خلال "ضرورة استحضار المرويات التي تساعد عليه وتحمل الحد الأدنى من المصداقية، مع تحري المساوقة بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة، ومعاصرا لنا بمحاولة تطبيق ذلك الفهم، في مجال العقيدة والشريعة، بالتمييز فيه بين العالم المطلق والعالم المقيد، والتزام الأول كخطاب معاصر لنا لتطبيقه، والتزام الثاني كخطاب أخلاقي لأخذ العبرة واستلهام الحلول"[4]. وهنا نلاحظ أنه أشار إلى أن الفهم سيكون

[1] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق2، مصدر سابق، ص386.
[2] ـ المصدر نفسه، ص390.
[3] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق3، دار النشر المغربية، المغرب، ط1، 2009، ص05.
[4] ـ المصدر نفسه، ص37.

أفضل إذا اعتمدنا صيغة العموم، والخصوص والتي تساهم في جعل المقروء معاصرا لنا ولنفسه.

ب- السور بين وحدة الجمع وتجزئية الفهم: لم يكتفي محمد عابد الجابري بتقسيم السور إلى مدنية ومكية بل عمد أيضا إلى تقسيم بعض السور إلى وحدات متخذا نفس المعايير كأسس لذلك، ومبرره هو تقديم فهم للقرآن من خلال التساوق التاريخي والسيرة، وسوف نقتصر على أخذ مثال يوضح هذا الأمر من خلال سورة العلق والمدثر المقسمتين حسبه إلى قسمين وذلك بالعودة إلى كل من المعيار المضموني والأسلوبي ولوجود فترتين زمنيتين تنظم نزولهما بحيث يقول: "يصدق هذا على سورة العلق والمدثر اللتين تحتلان المرتبتين الأولى والثانية في لائحة ترتيب النزول.... أما بقية هاتين السورتين فقد نزلت في مرحلة لاحقة"[1]. بحيث قام بتقديم تفسير لسورة العلق واكتفى بخمس آليات الأولى والبقية تركها للمرحلة المكية الثانية، وذلك بالنظر لتغير الأسلوب والموضوع حيث أن الآيات الخمس تكشف عن البدايات الأولى للوحي والكلام موجه للنبي. وأكد محمد عابد الجابري أن هذه السورة تؤسس لفكرتين أساسيتين هما: الخلق والتعليم بحيث يقول: "إنه كما خلق ربك الإنسان...جعل الكتابة والقراءة وسيلة لتعليمه. وهذه العلاقة بين اقرأ والتعلم"[2]. كما اعتبر محمد عابد الجابري أن لفظ القراءة يعود إلى أن الجهل متعلق بكتاب الله وليس القصد أن الرسول لا يتقن القراءة "وقد سبق أن أثبتنا أنه صلى الله عليه وسلم كان يعرف القراءة والكتابة"[3]. أما بقية آيات القسم الثاني من سورة العلق فإن موضوعها كان حول الوعيد الذي يمثل مشاهد يوم القيامة كجزء للرافضين من أهل قريش. وبهذا فإن التقسيم الداخلي للسور والذي أشرنا إلى مثال على ذلك يعتبر من مراحل المقاربة البنيوية التي اتبعها بغية تسهيل عملية الفهم بالنسبة للقارئ.

ج- **علامات الإفهام ووضوح التفسير:** من بين التقنيات التي اعتمدها محمد عابد الجابري في تفسيره الاعتماد على تقنية علامات الإفهام والتي حسبه تشكل جزء ضروري لتحقيق الوضوح في محاولته التفسيرية "فضلا عن دور تلك العلامات في عملية الإفهام....وهكذا

[1] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق1، مصدر سابق، ص24.
[2] ـ المصدر نفسه، ص27.
[3] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق1، مصدر سابق، ص27.

وزعنا مادة التفسير في كل سورة إلى ثلاثة أقسام: تقديم، وهوامش، وتعليق"[1]. فيما يتعلق بالتقديم فيهدف إلى تقديم عرض مختصر بداية كل سورة بالإضافة إلى المرويات التي تعبر عن أسباب النزول، أما الهوامش فقام بإدراج الشروحات التي تساعد على التوضيح، أما التعليق من خلاله يقوم باستعادة أهم الأمور مع إبداء الرأي. كما أن محمد عابد الجابري استخدام تقنية أخرى وهي تقنية الاستهلال والاستطراد (الاستشراف) الأول يكون في البداية والثاني في النهاية. بحيث أنه على مستوى الاستهلال يحدد طبيعة الخطاب على صعيد الموضوع وصعيد الأسلوب، في حين أن قسم الاستطراد يشير من خلاله إلى أبرز خصائص الموضوع والأسلوب. تعد هذه أهم الآليات التي اعتمدها محمد عابد الجابري قصد تحقيق الفهم الواضح فيما يتعلق بالنص القرآني ومن أجل تمكين القارئ المعاصر من الفهم دون وجود صعوبات كما كان الأمر سابقا ولكن الأمر الذي يدعونا إلى التساؤل ضمن هذا السياق هو هل فعلا الطريقة التي اتبعها محمد عابد الجابري قدمت لنا تفسيرا وفهما واضحا فيما تعلق بالظاهرة القرآنية؟

[1] ـ المصدر نفسه، ص16.

المبحث الثاني

محددات وتجليات الآليات التفسيرية

للنص القرآني عند محمد عابد الجابري

تمهيد: من الواضح أن المفسرين يشددون على ما يعرف بخاصية الموسوعية فيما يتعلق بعلم التفسير وهذا حسب وجهة نظرهم نابع من النص القرآني الذي يتميز بمعطياته اللغوية وبحقائقه العقدية. لذا قادهم ذلك إلى تصور يقضي بأن كل سعي إلى التعامل مع هذا النص لا يتأتى إلا باستحضار أوسع قدر من المعارف الكفيلة بفهمه وتمثل عوالمه كونه نص لا يمنح نفسه للمفسر كما لو كان بالإمكان استقصاء معانيه ومحاصرتها، إنه على العكس من ذلك كونه نص يتفاوت بين الحقيقة والمجاز المحكم والمتشابه، الظاهر والباطن...الخ لذا على المفسر الانفتاح على أوفر عدد ممكن من العلوم المتكاملة فيما بينها وأن يتصف بالقدرة على استثمارها مما يتيح له إمكانية الإطلاع على عوالم النص وحقائقه الدلالية وتبعا لهذا نطرح الإشكال التالي: فيما تتمثل تبعات الفهم الواضح الذي اقترحه محمد عابد الجابري فيما يتعلق بالنص القرآني؟ أو بصيغة أخرى فيما تتجلى تبعات الآليات التفسيرية للنص القرآني عند محمد عابد الجابري؟

المبحث الثاني: محددات وتجليات الآليات التفسيرية للنص القرآني عند محمد عابد الجابري

1- الفهم العقلي والتاريخي للقرآن عند محمد عابد الجابري: أشار محمد عابد الجابري إلى أن قراءته للنص القرآني سوف تكون قراءة خالية من تأثير ما يعرف بالاتجاهات الإيديولوجية، كما أنه يؤكد بأنه سوف يحافظ على نفس المنهجية التي اعتمدها فيها يتعلق بمشروعه الذي أعطى منهجيته التي سوف يعتمدها فيما يتعلق بهذا الأمر وهو كتاب "نحن والتراث" وأيضا رباعية العقل العربي والتي يقول في مجملها: "أسئلة تستعيد المنهج (الرؤية) الذي تبنيته منذ "نحن والتراث" والذي يتلخص في جملة واحدة، جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الوقت ذاته"[1]. وبناءا على هذا فهو يتبنى نفس التوجه العقلاني وبهذا نحن أمام عملية تطبيقية على مستوى التفسير الذي قدمه، وإضافة إلى هذا فإنه يرفض جميع القراءات السابقة كونها سلفية بمعنى تقوم على مبدأ يعرف "بقياس الغائب على الشاهد" والذي يجعل من الماضي حاضرا باستمرار ويسيطر على الحاضر وهنا يكرر التراث نفسه، وأشار محمد عابد الجابري إلى أن من أبرز مراحل فهم التراث

[1] ـ الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ج1، مصدر سابق، ص16.

نقد العقل الذي تتم العملية فيه على مراحل من بين أهمها رفضه لكل ما هو راكد ومتكرر دون العودة إلى النقد والتعديل. ومن بين أهم الشروط الأولية لتحقيق ما يعرف بالقراءة العقلية للقرآن والتي من خلالها يتم "التخلي بصفة كلية عن جميع القراءات التي لا تحقق فهما معاصرا، وإنما هي عبارة عن سلسلة من القراءات المتكررة، وأقر الجابري أن مثل هذه الخطوة قد تساعد على إعادة النظر في النص القرآني نظرة موضوعية، وهو ما لا يتحقق إلا عبر فصله عن جميع القراءات، وفهمه بعيدا عن الميولات الذاتية وعن القراءات التراثية التي من شأنها أن تقدم لنا فهما انطباعيا مذهبيا بعيدا عن الفهم العملي والعقلي"[1]. وبهذا فإنه فيما يتعلق بالفهم العقلي استخدم تعريف لالاند للعقل وحاول أن يطوع هذا التعريف بحسب منهجيته على مستوى الفهم لذا طبق هذا التقسيم على العقل العربي. كما أنه أشار إلى أن الفكر العربي لم يستطع الخروج من الحال الراكد والمتواتر لهذا العقل، ولم يشّكك في هذه الثقافة التي استنفذت ولم تعد صالحة، لذا لابد من تجديد هذه الأفكار حتى يتمكن لنا الخروج من القديم ونواكب الحاضر. وبهذا يتحدد دور العقل العربي قديما وحديثا مواكبة للتطورات والمستجدات. كما أكد على أنه سوف يقوم بتجاوز التفاسير السابقة مع استثناء البعض منها وهذا يؤكد أنه سيواصل ما ذهب إليه على مستوى العقل العربي كونه عقل متغير لذا وجب تجاوز وجوه الفهم المتكررة لما يتعلق بالنص القرآني، كما يدعوا أيضا إلى إعادة النظر في المبادئ والقوانين المستخرجة من هذه النصوص التراثية ومن جملتها "القرآن"، وذلك من أجل إيجاد التواصل، بين النص الديني وقت نزوله والحاضر ليتكيف مع النوازل الخاصة بالإنسان المعاصر، ويرى بأنه مطالب بإعادة النظر في طرح أسئلة طرحت من قبل، وذلك قصد استعادة المناقشات من أجل الابتعاد عن الحقل الذي تم التعود من خلاله مناقشة هذه الأسئلة مما سوف يكسبنا رؤية جديدة تستجيب لروح العصر يقول: "أما السؤال الذي نستعيده هنا، كالارتفاع بسؤال المدخل(التعريف)، فهو يقع على مستوى آخر، إنه لا ينطوي كسابقه على أي تحد لأي واقع، باعتبار أن فهم القرآن مهمة مطروحة في كل وقت ومطلوبة في كل زمان، ويكفي التذكير بأن إقناعنا بأن القرآن يخاطب أهل كل زمان ومكان يفرض علينا اكتساب فهم متجدد للقرآن بتجدد الأحوال في كل

[1] ـ جوادي أمة الله، في الفكر الديني الحديث محمد عابد الجابري أنموذجا، مرجع سابق، ص159.

عصر"[1]. وهو بهذا يحاول أنسنة النص القرآني وذلك من خلال إخضاعه لسلطة العقل بدل التفسير الغيبي، كما أنه يرفض حصول الخوارق أثناء نزول القرآن ومن بين هذه الخوارق التي رفضها انشقاق القمر ومسألة الإسراء والمعراج، وما يجب التنبيه إليه ابتداءا في هذه المسألة هو "أن المعراج لم يرد ذكره في القرآن وإنما ذكر الإسراء وحده....وقد اختلف الرواة في كيفية حدوثه"[2]. وبهذا حاول أن يقوم بتحرير النص القرآني من السلطة التي أسستها المرجعية الدينية مما يسمح بتناوله بشكل منطقي أي عقلاني.

كما أن محمد عابد الجابري سعى إلى تفسير القرآن تفسيرا تاريخيا، وذلك من خلال الرجوع إلى ما يعرف بالتسلسل التاريخي للنزول والتي اقتصر فيها على بعض المرويات التي تتعلق بأسباب النزول والظروف المحيطة، بهذا النص. حيث أن "العلماء حاولوا قديما تلمس العلاقة بين النص والزمان والمكان الذي نزل فيه، أي النسق الثقافي والتاريخي، وقد قلنا سابقا إن هذا جزء من الطبيعة اللغوية للنص القرآني"[3]. وهذا يؤكد أن حتى القرآن الكريم بحاجة إلى أن تكّتشف السياقات الاجتماعية والسياسية وحتى الثقافية الخاصة به، مما سوف يتيح لنا معرفة وإدراك الجهاز المفاهيمي قصد إدراك وجهة نظر العرب للوجود والعالم أثناء نزول القرآن وبعده، وبهذا فإن ما يسمح لنا بفهم النصوص القديمة تاريخيا لا يتأتى إلا بمعرفة مسار التكوين. والقرآن نزل أيضا ضمن وعاء لغوي يقول مصطفى الحسن ضمن هذا السياق: "نحن الآن أمام نص نزل في سياق تاريخي معين، وهو الآن نص مكتمل أمامي، كما أنني لا أرى أن محاولة قراءة القرآن وكأنه ينزل علي الآن ستفيدنا، لابد من أن أعي أنه نزل في ذلك الزمان والمكان...هنا لن أجد إشكالا حين أقرأ القرآن باعتباره نصا هدائيا وجوديا، لأن هذه النصوص لا تضعف بسبب قدمها، بل هي على العكس تكسب قيمة أكبر كلما كانت أقدم تاريخيا"[4].

إذن جميع الظروف التي تحيط بالنص القرآني ونزول سوره تعتبر جزءا مهما على مستوى عملية الفهم والتفسير التي سعى محمد عابد الجابري إلى القيام بها، كما يجب الإشارة إلى أن وعينا ببعض المفاهيم الدينية التي جاء بها القرآن الكريم ليس بالإمكان أن

[1] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق1، مصدر سابق، ص09.
[2] ـ الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ج1، مصدر سابق، ص189.
[3] ـ الحسن مصطفى، موجز في طبيعة النص القرآني، مرجع سابق، ص66.
[4] ـ المرجع نفسه، ص73.

يتم تحقيقه ما لم نستعن بالقصص والمرويات التي ساهمت في إزالة الفهم الضبابي ومن بين هذه المفاهيم سوف نأخذ مثال هو مفهوم الخلق الذي يظهر من خلال قوله تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق" (سورة العلق) إن مفهوم الخلق مفهوم جديد على الفكر القريشي، وكانت هذه السورة بمثابة إعلان للناس عن أن الكون والبشر من خلق هذا الإله الذي جعل من العلق إنسانا. وليس بمقدور الذهن البشري الإلمام بحقيقة الفهم ما لم يستند إلى الإيمان والعقل، ويجب الإشارة إلى أن القرآن لم يقدم تفاصيل كاملة عن هذه العملية بل أعلن الأمر. وهذا يشرحه قول محمد عابد الجابري كالتالي: "ابدأ القراءة بذكر (اسم ربك) تيمنا وتبركا. وهذا يجري مجرى عادة العرب في التبرك بذكر واحد من آلهتهم. فكانوا يقولون: باسم اللات، باسم العزة..."[1]. يتبادر إلى الأذهان السؤال التالي: كيف يمكن لحدث مقدس وهو القرآن الكريم أن يدشن تاريخ المسلمين وهو تاريخ عادي كأي تاريخ؟ اعتبر المسلمون ومنذ القديم أن تاريخهم المقدس والآخر العادي توافقا خلال فترة الإسلام الأولى لكن لم يبقى هذا الاتصال دائما بل انفصلا، وبقي هذا الماضي المقدس حي على مستوى ذاكرة المسلمين ليكون كمعيار يقيسوا من خلاله تاريخهم "ويلجؤون أيضا إلى التذكير به لغرض النقد السياسي والاجتماعي، فما من دعوى لنقد أحوال المجتمع وأحوال السياسة، إلا وكان المعيار هو الفترة المقدسة، وكذلك ما من صاحب سلطة إلا ويدعي أن مرجعه هو هذه الفترة الأولى"[2]. وهذا ما جعل العديد من القراءات تكون قراءة سلفية تتعاطى مع الماضي كواقع حقيقي يحيا عبر الأزمان بحيث يرى محمد عابد الجابري أنها تسعى لاستعادة الصراع والأيديولوجيا "الذي كان في الماضي وتنخرط فيه القراءة السلفية كقراءة التاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للنص هو الفهم الأحادي النص، والسلفية الدينية تصدر في قراءتها من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان"[3].

وبالتالي فإن طبيعة الذات تتخذ وفق معيار الإيمان والعقيدة، وهذا ما سوف يجعل العامل الروحي المحرك للتاريخ في حين تبقى بقية العوامل ثانوية. يقول علي المخلبي: "إن جدة

[1] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق1، مصدر سابق، ص25.
[2] ـ عبد اللاوي عبد الله، حفريات الخطاب التاريخي العربي المعرفة السلطة والتمثلات، مرجع سابق، ص195.
[3] ـ عزالدين حسن مجدي، مجلة دراسات فلسفية (إشكالية فهم النص الديني الإسلامي)، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، العدد 4، 2015، ص72.

قراءة الجابري لا تكمن، إذن، في منهجيتها ولا في طرحها الأيديولوجي ولا حتى في نفض الغبار عن الوجوه المشرقة في تراثنا، بل تكمن أساسا في تلك المقدمات النظرية المبعثرة، تلك التي خانها التطبيق والتي منها أساسا نوعية تصوره للعلاقة بين الموضوع والمنهج وطرحه لمشكلة الموضوعية وتساؤله عن العقل واعتبار قراءته لا قراءة نهائية بل هي مجرد تأويل مقترح لتراثنا"[1].

2- النص القرآني بين التطور والصيرورة: ذكرنا سابقا بأن محمد عابد الجابري قام بتقسيم السور القرآنية إلى مجموعات وذلك باعتبار أن كل مجموعة تشترك في موضوع معين، ولم يكتفي بهذا الأمر فحسب بل أخذ بعين الاعتبار التسلسل الزمني، وكل هذا كان من أجل أن يبين أن هناك طرح جديد للأفكار على مستوى المفاهيم والأسس. وذكرنا المجموعات مع موضوعاتها سابقا، بحيث اهتم في المجموعة الأولى بمفهوم الرب وكانت سورة العلق تحوي هذا المفهوم الذي يربط بين الخلق والتعليم، فهذا الرب خلق الإنسان والعالم ككل وهو من له القدرة على تعليم الإنسان هذا النص المنزل. وفي هذا الصدد يقول: "اعلم يا محمد، أن ربك الذي خلقك من علق، هو الذي أكرمك بالوحي الذي سيصير كتابا، والذي ستعلم من خلاله ما لم تكن تعلم. هناك عدة آيات تسند هذا المعنى"[2].

ومحمد عابد الجابري يهدف إلى التأكيد على أن مفهوم الرب كان حاضرا منذ بداية نزول الوحي وهو حاضر من خلال نص هذه السورة وحتى وإن كان بشكل غير مفصل، وهذا يعود إلى خصوصية المرحلة الأولى التي لا تسمح بالدخول في الجزئيات. ولم يكتفي محمد عابد الجابري بهذا بل سعى إلى تتبع تطور هذا المفهوم بين بقية السور القرآنية، والتي من خلالها جعل مفهوم الرب يكون في سياق جعله أكبر من كل شيء والذي يؤكده قوله تعالى: "وربك فكبر" (سورة المدثر الآية الثالثة) والتي تعبّر عن المقصد الجديد لمفهوم الرب. ويوضح العلاقة التي تربط الرب بالنبي محمد كون الأول صاحب الرسالة أما الثاني فمهمته تكمن في الإبلاغ بها. لينتقل بعدها إلى المراحل التي تلتها من التطور والتي كانت من خلال سورة الإخلاص بحيث انتقل من اسم الرب إلى اسم آخر هو الله يقول محمد عابد الجابري

[1] ـ المخلبي علي، في نقد الفكر العربي التحليل والتأويل قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، منشورات كارم الشريف، تونس، ط1، 2010، ص138.

[2] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق1، مصدر سابق، ص28.

في هذا الصدد: "تدشن هذه السورة الانتقال من استعمال لفظ الرب كاسم للإله الذي تبشر به الدعوة المحمدية إلى استعمال اسم آخر هو الله مع الاحتفاظ بالأول"[1]. يتضح لنا بأن مفهوم التوحيد انتقل إلى المرحلة الثانية من تطوره، كما لم يكتفي بهذا الأمر فقط بل بحث فيما يتعلق بالمنظومة الفكرية الخاصة بقريش قبل الإسلام ليؤكد أن هذا المفهوم كان حاضرا لديهم، لكن الفرق أنهم جعلوا الأصنام تشاركه مما يعني أنه لم يكن بنفس الصورة وهذه هي نقطة الإختلاف. يقول محمد عابد الجابري: "قال عامر: إلام تدعونا يا محمد؟ قال: إلى الله، قال: صفه لنا: أمن ذهب هو، أم من فضة، أم من حديد، أم من خشب؟ (ومن هذه المواد كانوا يصنعون آلهتهم) فنزلت هذه السورة"[2]. ولم يكتفي محمد عابد الجابري بهذا بل بحث أيضا في المنظومة اليهودية رغم أن الإشارة كانت موجزة.

لينتقل بعدها إلى المرحلة الثالثة والتي تعبر عنها سورة الفاتحة بحيث أصبح الاسم هو الرحمن والذي ورد لأول مرة في هذه السورة يقول: "الرحمن اسم ذات ولا يطلق إلى على الله تعالى...يجيب الفخر الرازي عن الله واسم الرحمن كالفرق بين الاسم الأول والوصف الغالب الذي يصبر كالاسم بعد الاسم الأول"[3]. كما أن محمد عابد الجابري من خلال تتبعه لتطور المفاهيم الإسلامية بالاعتماد على ترتيب النزول أثبت أن هذه المفاهيم تتعلق بالذات الإلهية والتي انتقلت من مستوى التعريف إلى تحديد صفات أخرى تتعلق بالإله، وهي تؤكد على أن مفهوم الإله يرمز للواحد الأحد الذي يسيّر أمر العباد، وبالتالي فإنه بعد التعريف يقوم بالضبط والتحديد، والمقصود بالضبط هو ضبط أفعال الإنسان من أجل تمييزها، أما التحديد فهو النتيجة التي نصل إليها بعد الضبط والغاية هي معرفة أن الخلق يكون بأمر منه والجزاء أيضا وهذا ما يثبته قوله التالي: "لقد بدأنا هذه المرحلة بسورة فرضت علينا نفسها، بما تضمنه من إشعار بالانتقال من التركيز على موضوع النبوة والألوهية إلى التركيز على ركن المعاد: البعث والحساب"[4]. وبعد هذه المرحلة ينتقل محمد عابد الجابري إلى مرحلة أخرى ترتقي بنا من مفهوم الوحدانية إلى القطع مع جميع أصناف الأصنام خلال تلك الفترة الزمنية. كما أن ما يميز هذا الخطاب أنه يرفض جميع أصناف الآلهة وهو بهذا يمارس

[1] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق1،امصدر سابق، ص85.
[2] ـ المصدر نفسه، ص86.
[3] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق1، مصدر سابق، ص135.
[4] ـ المصدر نفسه، ص192.

القطيعة مع كل معتقدات قريش السابقة دون البحث عن الخلفية التاريخية لها يقول: "أما الآن فسيكون علينا أن نتعرف على المرحلة الثالثة التي انتقلت فيها الدعوة المحمدية من التركيز على المعاد إلى التركيز على التوحيد وإبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام"[1].

كما تطرق أيضا إلى مفهوم آخر وهو الصلاة وتناولها بالعودة إلى تلك الفترة وخصوصيتها كونها كانت تعتبر دعاء يتقرب به المسلم من خالقه دون تأدية أي حركات، وأكد على أن هذا الأمر كان يشابه طريقة دعاء أهل قريش. يقول محمد عابد الجابري: "أما الصلاة فيمكن أن يكون المقصود بها في السورة هو الدعاء أو العبادة على العموم أو الصلاة كما مورست في العهد المكي"[2]، وهو يؤكد على أن المنظومة الفكرية الخاصة بالمسلمين لم تخرج وتبتعد عن سياقات الفكر القريشي وذلك من خلال العديد من بعض أوجه التشابه وهذا الأمر ميز المرحلة الأولى.

ليواصل تتبع المفهوم على مستوى سورة هود وذلك من خلال إشارته إلى طريقة فهمهم للصلاة وحتى كيفية أدائها والوقت المخصص لها "أجمع المفسرون على أن الصلاة المطلوبة هنا هي الصلاة المفروضة....واختلفوا في تحديد طرفي النهار مع الصلوات الخمس التي ترسمت في المدينة....يروى أن نافع بن الأزرق زعيم أكبر فرق الخوارج سأل ابن عباس (هل تجد ميقات الصلوات الخمس في كتاب الله؟ قال: نعم: فسبحان الله حين تمسون المغرب، وحين تصبحون الفجر، وعشيا العصر، وحين تظهرون الظهر"[3]. بعد أن قمنا بالبحث على مستوى صيرورة المفاهيم وحتى المواضيع فيما يتعلق بتفسير محمد عابد الجابري يمكن الخروج بجملة من الاستنتاجات والتي من بينها: أنه قام بتقديم رؤية تعبر عن النسق الذي من خلاله تم تطور بعض المفاهيم وحتى المواضيع مما يساهم في إيضاح المعنى لدى القارئ. كما أنه راعى من خلال هذا التفسير الذي قدمه للقرآن إعادة ترتيب النزول وذلك انطلاقا من الفصل بين السور وجعلها مقسمة إلى مراحل.

3- تجلي قاعدة أو مبدأ تفسير القرآن عند محمد عابد الجابري: تندرج دراسة محمد عابد الجابري للقرآن الكريم ضمن إطار الأفق المنهجي والتصور الذي سبق وأن

[1] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق1، مصدر سابق، ص209.
[2] ـ المصدر نفسه، ص71.
[3] ـ الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ق1، مصدر سابق، ص362.

تمت بلورته من خلال نصوصه السابقة وهذا ما يتلخص في إطار المعالجة البنيوية، والمعالجة التاريخية، والوظيفة الأيديولوجية، والجديد بالنسبة لمحمد عابد الجابري هو التفكير في الظاهرة القرآنية. وبهذا فإن أفق تفكير محمد عابد الجابري يمثل لحظة من لحظات التفكير الإبستيمولوجي التي دفعت به إلى البحث عن القاعدة أو المبدأ الذي وفقا له يقوم بتفسير النص القرآني وهو مبدأ "القرآن يفسر بعضه بعضا" ففيما تتمثل المعطيات التي وفقا لها طبق هذه القاعدة؟ وفيما تتجلى النتائج المترتبة عنها؟

أ- القرآن يفسر بعضه بعضا: أو بعبارة أخرى تفسير النص بالنص ذاته. اعتبر محمد عابد الجابري هذه العبارة بمثابة المدخل لجعل القرآن كنص معاصرا لنفسه ومعاصر لنا يقول: "إن أحسن طريق إلى تطبيق هذا المنهج الرؤية (يقصد جعل المقروء معاصرا لنفسه ولنا) إذا كان الأمر يتعلق بالقرآن هو ذلك المبدأ الذي نادى به كثير عن علماء الإسلام مفسرين وغيرهم وهو أن القرآن يشرح بعضه بعضا"[1]. واستخدم هذه القاعدة كسبيل لإبعاد التفسيرات القرآنية عن الموروث القديم كالإسرائيليات، والقراءات التي جعلت القرآن يوظف لخدمة الأغراض السياسية وغيرها من الوجهات الأخرى. وهذا ما يجعل قراءة محمد عابد الجابري قراءة تاريخية تبين بأنه دين العقل بالدرجة الأولى وهذه العقلانية بالنسبة له تتأسس على هذه القاعدة، كما أنه دعى إلى ضرورة إتباع "استراتيجية تقوم على تقديم قراءات لموروثنا الثقافي تفسح المجال لعملية التجديد من الداخل"[2]. فما هو مقصده من التجديد على المستوى الداخلي؟ وما هي آليات ممارسته؟ مقصده التجديد من الداخل كردة فعل لمجابهة المد الثقافي الغربي الذي يفرض علينا التغريب لذا فإن العودة إلى التراث واستخدام آليات القراءة بالعودة له هو من سوف يجررنا للابتعاد عن التبعية لهيمنة الفكر الغربي على جميع الأصعدة من بينها صعيد الفكر وبمختلف توجهاته، وهذا ما سوف يسمح لنا بإعادة بناء الذات الحضارية العربية. وفي هذا السياق يقدم تعريفا للحداثة يقول فيه: "إن الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه لأن ذلك وحده هوالسبيل إلى تدشين سلسلة من القطائع معه، إلى تحقيق تجاوز عميق، له إلى تراث تصنعه تراث جديد فعلا متصل بتراث الماضي

[1] ـ أعراب إبراهيم، سؤال الإصلاح والهوية من السياق السلفي إلى مشروع الحداثة، مرجع سابق، ص296.
[2] ـ المرجع نفسه، ص295.

على صعيد الهوية والخصوصية منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية"[1]. ومن بين الأمثلة التي تؤكد أن القراءة الجابرية تقوم على عنصر أساسي وهو ما أسماه بالعقلانية وهو تحريره المعجزة المحمدية من المعنى الساذج لمفهوم النبي الأمي، مما يسمح بتأسيس خطاب عقلي مركزي يربط الدعوة المحمدية بمحيطها الداخلي والخارجي وهذا ما يؤكده قوله التالي: "الفهم السائد هو أن الأمي من لا يعرف القراءة والكتابة، فهل يصدق هذا على الآيات السابقة؟ الجواب عندنا بالنفي، لأن التقابل في كثير من هذه الآيات هو بين طرف هو الأمي والأميون من جهة، وبين طرف آخر هم أهل الكتاب والمقصود بهم اليهود والنصارى، من جهة أخرى، وما به يفترق الطرفان هو أن الطرف الثاني لديه كتاب هو التوراة والإنجيل، والطرف الأول ليس لديه كتاب. فالأميون إذا هم الذين ليس لديهم كتاب سماوي. وقد جاء القرآن ليكون لهم كتابا خاصا بهم"[2].

ولم يكتفي محمد عابد الجابري بهذا بل ذهب إلى أبعد من ذلك قصد التفصيل في الموضوع وكان ذلك من خلال الرجوع إلى المعنى اللغوي، والاصطلاحي لكلمة أمي ليصل إلى نتيجة مفادها أن الأمي ليس لفظ عربي بل معرب ويعني الذين ليس لهم كتاب ديني سماوي، وهم بهذا في مقابل أهل الكتاب اليهود والنصارى كما أشار إلى ذلك محمد عابد الجابري من خلال المقولة التي استندنا إليها. من المعروف عن النص القرآني أنه النص المحوري للحضارة الإسلامية والعودة إليه ساهمت في إنتاج العديد من الدراسات العقلانية النقدية والتي توظف العديد من الآليات التي تساهم في إنتاج المعارف الجديد يقول مصطفى شريف: "القرآن نص مقدس ووحي إلهي يعبر عن مثالية اللغة العربية ويعرضها في شكل كتاب...يحوي آيات واضحة لا لبس فيها وأخرى ليس من السهل فهمها مما يجعلها بحاجة إلى جهد قصد تفسيرها وفهمها"[3]. هذا يؤكد الحاجة إلى الدراسات الحديثة الخاصة بالنص القرآني والتي تساهم في جعل الفهم أكثر وضوحا للقارئ المعاصر. كما أن مسألة القراءة ليست بالأمر الهين بل تحتاج إلى الجهد الفكري وضرورة الإلمام بجميع ما يحيط بالظاهرة القرآنية بحيث أن محمد عابد الجابري يذكّر "بصعوبة المقاربة المنهجية للتراث عموما

[1] ـ أعراب إبراهيم، سؤال الإصلاح والهوية من السياق السلفي إلى مشروع الحداثة، مرجع سابق، ص296.
[2] ـ الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ج1، مصدر سابق، ص82.
[3] - Cherif Mustapha, Le coran et notre temps, Dar Albouraq, Liban, 2012, P23.

والظاهرة القرآنية خصوصا، وبذلك يلتقي مع محمد أركون في أن المشروع النقدي للتراث الإسلامي مشروع شديد الجدة وشديد التعقد إلى حد أنه يتعذر إنجازه تماما منذ المحاولات الأولى، أكثر من ذلك تفرض على الباحث البيئة الاجتماعية والثقافية الرافضة والمشككة للقراءات والخطابات العلمية الجديدة المتمركزة حول الظاهرة الدينية والنص القرآني"[1].

ومحاولة محمد عابد الجابري هذه تهدف إلى جعل قراءته التفسيرية تقوم بتوظيف أدوات جديدة على المستوى المنهجي وترفض أي توظيف أيديولوجي مما يساهم في تجاوز سلبيات القراءات السابقة له، والتي حسبه تفتقد إلى الموضوعية وغياب النظرة التاريخية. وفي مقابل هذا فإن محمد عابد الجابري فيما يتعلق بقراءته الجديدة للنص القرآني يقوم باستحضار التجربة الروحية وهذا تأكيد لخصوصية الظاهرة القرآنية بحيث لا يتعامل مع النص القرآني بمثل تعامله مع التراث وهذا ما يؤكده قوله: "فعلا لكل مقام مقال. ومقام نقد العقل العربي ليس هو مقام مدخل إلى القرآن. لقد أكدنا مرارا أننا لا نعتبر القرآن جزء من التراث. وهذا شيء نؤكده هنا من جديد"[2].

كما يؤكد محمد عابد الجابري أن قراءته للنص القرآني تسعى للتعريف بهذا النص من حيث موضوعاته، وبالعودة إلى آلية أساسية وهي القرآن يفسر بعضه بعضا "لا تهدف القراءة الجابرية للظاهرة القرآنية إلى تقديم تفسير للقرآن، بل إن هدف هذه القراءة هو التعريف بالقرآن بوصفه من الخارج وتبيان مسائله وموضوعاته، وإبراز حديثه عن نفسه وفق مبدأ القرآن يفسر بعضه بعضا"[3]. تبقى قاعدة تفسير القرآن بالقرآن آلية منهجية إجرائية لا غير في حين أن الأساس يقوم على العقل الذي يسعى إلى عدم إحداث أي تعارض بينه وبين المنقول، مما سوف يسمح بتحقيق التجديد على مستوى الخطاب الديني وسمح بفتح المجال أمام العقل حيث أصبح بالإمكان التعامل مع حياة الرسول وتعاليم الكتاب القرآني على أنها موضوع مفتوح أمام هذا العقل. وفي هذا الصدد يقول مصطفى شريف: "واستنادا إلى مفهوم الوحي أسس نموذج حضارة تضمن توازن الإنسان وتحقق إمكانية العيش

[1] ـ عرباوي عمر، مجلة المواقف البحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ (قراءة منهجية جديدة للظاهرة القرآنية عند محمد عابد الجابري)، منشورات جامعة معسكر، عدد خاص، 2008، ص63.

[2] ـ الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ج1، مصدر سابق، ص26.

[3] ـ عرباوي عمر، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ (قراءة منهجية جديدة للظاهرة القرآنية عند محمد عابد الجابري)، مرجع سابق، ص65.

المشترك.... دون معارضة الإيمان للعقل أو تحييده"[1]. من الواضح أن محمد عابد الجابري كان يسعى للتأسيس لخطاب جديد يبرز من خلال ربطه بين فهمها للقرآن وبين وقائع السيرة النبوية، وأيضا محاولة الاستعانة بترتيب السور بالعودة إلى النزول بدلا من ترتيب المصحف. كل هذا الأمر ساهم في إبراز الفهم المعقول لطبيعة الشريعة والعقيدة على حد سواء، وهذا ما يثبت لنا أن محمد عابد الجابري يركزعلى العقل مستعملا آلية النقد والتفكيك لنظم المعرفة. كما يشير إلى أن "تجديد الدين لا يعني الإتيان فيه بجديد لم يكن فيه، فذلك هو البدعة بعينها، بل يعني الرجوع به إلى جدته الأولى أو إعادة الجدة له، والجدة ضد البلى فكأن الدين يبلي ويتقادم بما يتراكم في سلوك المسلمين من أعراف وتقاليد... فيأتي المجدد ليقطع هذه التراكمات ويعود بالدين إلى حالته الجديدة الأولى التي جسمتها سيرة السلف الصالح"[2].

وبهذا فإنه يعتبر التجديد على مستوى الحقل الفكري الإسلامي أمر ضروري وحتمية لابد منها كون الدين يبلى ويتراكم من خلال تراكمات سلوك المسلمين، وفي هذه الحالة نحن بحاجة إلى مجدد يساهم في إحداث القطيعة مع هذه التراكمات، ولا يكتفي بهذا فحسب بل يذهب إلى أن "ربط آية من آي الذكر الحكيم بكشف من الكشوف العلمية ينطوي على مجازفة خطيرة، لأنه لا أحد يضمن أن هذا الكشف العلمي سيظل يشكل بالنسبة إلى العلم والعلماء حقيقة علمية، حتى لو كان واضح وضوح النهار"[3]. وبهذا ليس بالإمكان اعتبار القرآن معبر عن الكشوف العلمية المبنية على نظريات، وذلك لأنه سرعان ما سوف تظهر نظريات أخرى تقوم على أنقاض النظريات السابقة، وهذا الأمر لا يمكن أن ينطبق على آي القرآن حسب محمد عابد الجابري. من الملاحظ أنه أقال جزءا من العقل، وفي المقابل أبقى على جزء كونه حسبه يتجدد، وقادر على التماشي مع العصر، وبالتالي بالإمكان أن يكون صالح كمنطلق لتفكير إسلامي جديد، وقادر على التماشي مع العصر. وبالتالي بالإمكان أن يكون صالح كمنطلق لفكر إسلامي جديد ولكن السؤال الذي يطرح هو لماذا استقال هذا

[1]- Cherif Mustapha, Le prophète et notre temps, Dar Albouraq, Liban, 2012, P315.

[2] ـ الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1996، ص125.

[3] ـ الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992، ص193.

العقل العربي؟. يعيد محمد عابد الجابري السبب إلى كون هذا العقل العربي اتجه نحو السياسة والتي أصبحت شغله الشاغل وحصر المشروع الفكري ضمنها، وبهذا تبقى أفكار التجديد الديني عادة تتنازع مع وجهات نظر مختلفة ومتباينة، ولكن رغم هذا الواقع السائد فإننا نبقى بحاجة إلى فكرة التعبير، وهذا ما سوف يجعل المسلم بحاجة إلى استلهام تجارب إنسانية جديدة مليئة بإرادة الحياة والرؤية المتحررة.

المبحث الثالث

رؤية نقدية لآليات القراءةعند محمد عابد الجابري

تمهيد: تعتبر إشكالية قراءة النصوص الدينية واحدة من الإشكالات النظرية البارزة التي تخوض فيها التأويلات المعاصرة وتنشغل بها. وعلى الرغم من أن الخوض في هذا الإشكال هو من صميم اهتمام هذه التأويليات، ومن انشغالاتها الاستفادة من هذه العلوم على مستوى آلياتها المعتمدة في القراءة كالمنطق، والإبستيمولوجيا، واللسانيات وغيرها من العلوم الأخرى. ومحمد عابد الجابري يعد من بين المهتمين بقراءة النص القرآني حيث أفرزت هذه القراءة التي قدمها العديد من ردود الفعل والتي تنوعت بين مؤيد ومنتقد والسؤال الذي يطرح هو ما هي أهم المزالق التي وقع فيها محمد عابد الجابري من خلال قراءته التفسيرية للنص الديني (القرآن)؟

المبحث الثالث: رؤية نقدية لآليات القراءة عند محمد عابد الجابري

أفرزت دعوة محمد عابد الجابري إلى فهم النص القرآني كتعبير عن قراءة حداثية ردود أفعال متباينة البداية سوف تكون مع ردود الأفعال الإيجابية.

ا- ردود الأفعال الداعمة لقراءة محمد عابد الجابري فيما يتعلق بالنص القرآني:

تعد إشكالية التفسير أهم مقومات دراسة التاريخ، إذ تتعلق بالكشف عن الأسباب والعلل التي تحرك الأحداث والوقائع، وتحولها إلى مقولات تتم الأحكام العامة، وتتفاوت قيمة إنجازات المؤرخين في هذا الصدد، فيكتفي البعض بتحقيق الروايات لإثبات مصداقية الحدث، دون الولوج إلى باب التفسير أو حتى التعليل. ومحمد عابد الجابري من بين الباحثين الذين سعوا إلى إعادة البريق للتفكير العقلاني على مستوى الفكر العربي بحيث يقول محمد علي الكبسي: "لقد اعتمد الجابري تأويل التراث ماضيا وحاضرا لاكتشاف ثوابته ومتغيراته كشفا يجعل من السهل مد جسور الحوار بين النص والناقد لا لقراءة ما يعلنه بل لقراءة ما لا يعلنه"[1]. وهذا يؤكد أنه كان يعي حقيقة الواقع الذي تعيشه أمته والتي لطالما عانت على العديد من المستويات. يقول على رحمومة سحبون: "من المعلوم أن الجابري انشغل مثل غيره من المفكرين العرب المعاصرين بهموم أمته التي ترزح تحت نير التبعية الفكرية والتجزئة السياسية، وهذا الانشغال دفعه لأن ينفعل بما يجري في الساحة العربية من

[1] ـ الكبسي محمد علي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص152

أطروحات فكرية تتصل بمشكلة النهضة"[1]. من الواضح أن محمد عابد الجابري هدفه الأساسي هو إصلاح علاقتنا بماضينا وسبيله لتحقيق ذلك كان من خلال العودة الواعية إلى الماضي مستخدمين آلية النقد العقلي. كما تحدث يحي محمد على المسار المنهجي الذي اختاره محمد عابد الجابري "فيرى أن أهم ما يميز مشروعه النقدي هو الطرح المنهجي لدراسة تاريخ الفكر العربي كموضوع في ذاته بغض النظر عن اعتبارات مهمة تتعلق بكون هذا الفكر ليس منفصلا عن فهمه للخطاب أو الشريعة"[2].

لم يكن محمد عابد الجابري كغيره من المفكرين الذين سبقوه يسيرون على نفس درب من سبقهم بل استطاع دراسة تاريخ فكرنا كموضوع منفصل عن بقية المجالات الأخرى التي تحيط به وهذا ما فشل في تحقيقه غيره وهذا يعتبر إضافة على مستوى الجانب المنهجي. بالاضافة إلى أن المشروع المقدم من قبل محمد عابد الجابري ليس كبقية المشاريع كونه يجعل من تراثنا ذاكرة جماعية نحتاج إلى تنظيم علاقتنا بها فقط لكي تتناسب مع واقعنا وتفكيرنا الحالي. ويقول أحمد البرقاوي: "إن بحث الجابري في القارة التراثية لا يندرج ضمن البحث التراثي التقليدي، إنه يشتغل في الجبهة التراثية ليعلن أولا أن المجال التراثي ذاكرة جماعية... ومن حق الجميع أن يرتبوا نوعية علاقتهم بمنتوجها...بالشكل الذي يناسب اهتماماتهم واختياراتهم الفكرية العامة، ويناسب في الوقت نفسه طموحهم التاريخي"[3]. وهذا ما يجعل المنطلق الذي اعتمده في قراءته هو من عزز من موقفه كون العقلانية النقدية تختلف عن بقية الاختيارات الأخرى التي جعلت التفكير يبقى محصورا في زاوية من زوايا تحول المجتمع وفصله عن الدور الذي يلعبه المتغير السياسي. كما يقول علي حرب: "المهم عند الجابري العدة المنهجية التي يوظفها ويحسن استثمارها. المهم ليس المعارف التي ينحتها بل قدرته على الإنتاج المعرفي"[4]. وبهذا يؤكد علي حرب إضافة إلى ما سبق أن محمد عابد الجابري من خلال قراءته النقدية للنص القرآني يركز على نقد الخطابات التي

[1] ـ سحبون علي رحمومة، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر (بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي أنموذجا)، مرجع سابق، ص86.

[2] ـ يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، دط، 1997، ص09.

[3] ـ البرقاوي أحمد، التراث والنهضة (قراءة في أعمال محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص24.

[4] ـ حرب علي، نقد النص (النص والحقيقة)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005، ص117.

نشأت وانتظمت حول نص الوحي والحدث القرآني. ومن بين الإيجابيات التي يمكن أن تنسب إلى محمد عابد الجابري المساهمة في إغناء تراثه ونشر المعرفة العلمية وذلك من خلال الدفع بالجامعيات لمسايرة هذا المنحى بحيث يقول صايم عبد الحكيم: "دفع بمدارسنا وجامعاتنا إلى مسايرة تطور الفكر العلمي وملاحقة خط العلم والمساهمة في إغنائه وإثرائه من جهة والعمل على نشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق من جهة ثانية اعتمد على التحليل الإبستسمولوجي"[1]. وبناءا على هذا فإن هاجس محمد عابد الجابري كغيره من المفكرين العرب هو الوصول إلى إعادة تقييم قراءة التاريخ والتراث، وهذا الأمر يعد بمثابة شكل من أشكال البحث عن تجديد الفكر، وهي أيضا إشارة إلى أن العقل العربي الإسلامي ما يزال يبحث عن الطرق التي من خلالها يمكن تعقل تاريخه. هذا فيما يخص ردود الفعل الإيجابية التي أثارتها قراءة الجابري.

ب- ردود الأفعال الناقدة لقراءة محمد عابدالجابري فيما يتعلق بالنص القرآني:

إن الثورات العلمية ومستلزماتها الأخلاقية والأدبية والدينية كلها تدفعنا إلى إعادة صياغة الأسئلة الفلسفية وإشكالات الفكر الإستراتيجية من أجل إعادة بناء الإنسان مما يسمح له بالانفتاح ومحمد عابد الجابري من خلال قراءته التي قدمها للظاهرة القرآنية والتراث أفرزت ردود أفعال ناقدة من بينها أنه على الرغم من النجاح الذي حققته قراءته إلا أنها تطرح اليوم العديد من التساؤلات منها ما يرتبط بمحدوديتها في ظل واقعنا الذي تتجاذبه العديد من المتغيرات، أي ليس بإمكانها القدرة على المحافظة على الذات ورفع جميع التوترات عنها. ورغم استخدامه لفكرة التحليل الإبستيمولوجي فهو حسب الدارسين لهذا المجال لم يتمكن من التخلص من الحس الأيديولوجي الذي مانعا أمام ممارسته للنقد الحيادي بحيث انتقد التراث لكي يوظفه لخدمة الذات الوطنية وهذا يعد توظيفا أيديولوجيا. وهذا ما يؤكده القول التالي: "إن نظرة الجابري إلى التراث لم تكن محايدة مجردة من أي هاجس إيديولوجي، حتى عندما قرر الالتزام بالتحليل الإبستيمولوجي وقال في حواراته إننا لا نمارس نقدا حياديا بل نمارس نوعا من النقد الذاتي بمعنى إننا ندرس التراث من أجل أن

[1] ـ صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر،2011، ص154.

توظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية"[1]. بالإضافة إلى أن طه عبد الرحمن يرى بأن الآليات التي استخدمها محمد عابد الجابري فيما يتعلق ببناء نسقه الفكري المتماسك الخاص بقراءته لم يرقى إلى المستوى الذي كان ينشده والأمر راجع إلى الآليات التي استند إليها في قراءته هذه. كما أنها لا تشكل نسق متماسك، ولتعارضها مع المبادئ التراثية أيضا من جهة أخرى بحيث يقول طه عبد الرحمن: "الآليات الاستهلاكية التي استخدمها الجابري في تقويم التراث تنبني على مبادئ ثلاثة تعارض المبادئ التراثية الأصلية، وهذه المبادئ المعارضة هي مبدأ الموضوعية، ومبدأ العلمانية، ومبدأ النظر المتوحد، كما اتضح أن الجابري لم يباشر قط نقد هذه المبادئ المنقولة....حق للقارئ أن يتحفظ في النتائج التي توصل إليها وسائله، إن لم يذهب به هذا التحفظ إلى حد التشكيك في قيمتها الإجرائية"[2].

وطه عبد الرحمن يرى بأن محمد عابد الجابري لم يقم بنقد الآليات التي قام باستخدامها ضمن قراءته للنص القرآني، وهذا راجع لعدم تمكنه منها وهذا ما جعله حسب طه عبد الرحمن يسيء استعمالها. "واضح مما سبق أن قراءة الجابري للتراث ليست قراءة بريئة، وهي ليست محاولة في فهم بعض الظواهر النصية بمبضع التحليل الموضوعي الصرف"[3]. كما هناك من أشار إلى أن الجابري قد قام بجعل وظيفة الفكر محصورة في التاريخ في مقابل إقصاء بقية القيم الفكرية الأخرى، وهذا ما جعله يستثنى طرح الأسئلة التي من المفروض أن يقوم بطرحها حينما يتعلق الأمر بقراءة القرآن، ولهذا السبب يتم استغلال نصوصه من طرف العديد من الجبهات الفكرية التي تتناقض. "أقصد بذلك أن الأستاذ الجابري يريد أن يقصر وظيفة الفكر في التاريخ...وربما لهذا السبب أيضا لم يطرح الأسئلة الأخرى، الأسئلة التي تملأ بياضات نصه الفارغة. وربما لهذا السبب تحتضن نصوصه من طرف جبهات فكرية متناقضة"[4]. ومحمد عابد الجابري يحمل مشروع نسقي محدد، يصنف المعرفة وفقا لمنهج اعتبره الأنسب وهو منهج ابن رشد العقلاني الذي وجد فيه الحل

[1] ـ يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص465.

[2] ـ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، ص41.

[3] ـ علي زهرة أحمد، العقل العربي بنية وبناء دراسة نقدية لموضوع الجابري، نور للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2007، ص25.

[4] ـ عبد اللطيف كمال، الحداثة والتاريخ (حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي)، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، 1999، ص84.

للمعضلات التي تعاصره والتي تجعل الإنسان يتخبط ضمنها وكان الحل حسب محمد عابد الجابري هو العودة إلى ابن رشد وعودته هذه أثارت العديد من الانتقادات من بينها أنه "بمعنى آخر أنه شخص المرض ووصف العلاج قبل المباشرة بالمعاينة الدقيقة أو البدء بالحوار مع المريض، هذا الحوار الذي كان بإمكانه أن يقوده ربما إلى حل آخر"[1]. كما يجب الإشارة إلى أنه لم يهتم بالجانب التاريخي أي قام بتغييبه لما يعرف بالظروف التاريخية التي كانت تحف بالعديد من سور القرآن الكريم، وهذا ما تم اعتباره زلة من زلات التفسير الذي قدمه فلو ركز عليها لساهمت في ضبط موضوع السور وحتى فيما يتعلق بمسألة ترتيبها. "أما فيما يتعلق بالمنهج التاريخي فإن تغييبه للظروف التاريخية الحافة بالنزول للكثير من السور يمثل هنة من هنات التفسير"[2]. هذا يوضح مدى تغييب محمد عابد الجابري لأمور التوثيق التاريخية سواءا كانت مشافهة أو غيرها من وسائل التوثيق فعلى مستوى العديد من السور لا يعود إلى المرويات التي تتعلق بأساس النزول، ويغيب حتى الأسانيد في بعض ما يورده من روايات وأخبار.

كما أن المعايير التي يعتمدها فيما يتعلق بتبرير ترتيب السور غير كافية "فالجابري لا يفكك السور وآياتها فنيا وسويا وفق ما يقتضيه الفهم الفني للنص، وإنما يكتفي بشرح بعض الكلمات بين قوسين أمام اللفظ المعني دون أن يقدم لنا مصدر هذا الشرح ولا حتى سبب اختياره لهذا الفهم"[3]. وهذا الأمر لا محالة سوف يحول بين الفهم الواضح للنص القرآني لأنه لا يقوم بالتفكيك الفني للسور كما يجب ووفقا لما تقتضيه عملية الفهم الفني للنص. وأشرنا إلى أن غياب التفصيل في الفهم لكامل المعاني التي تحملها الآيات والسور يعود لتغييب الفهم الفني "كما أن أمر مناقضته للتقسيم الذي اقترحه في قسم التعريف يعتبر ثغرة من ثغرات التفسير خاصة وأنه أكد أن قسم التعريف هو الذي دفعه إلى تناول جميع النصوص القرآنية بالتفسير"[4]. فمحمد عابد الجاري قدم تقسيم معين هو وارد ضمن كتابه الخاص بالتعريف لكن مع بقية الأقسام الأخرى التي قام فيها بالممارسة الفعلية للتفسير لم يلتزم بما تطرق له مسبقا، وهذا ما اعتبره النقاد إحدى الثغرات الموجودة على مستوى

[1] ـ أبي نادر نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث، لبنان، ط1، 2007، ص467.
[2] ـ جوادي أمة الله، في الفكر الديني الحديث محمد عابد الجابري أنموذجا، مرجع سابق، ص95.
[3] ـ المرجع نفسه، ص105.
[4] ـ جوادي أمة الله، في الفكر الديني الحديث محمد عابد الجابري أنموذجا، مرجع سابق، ص108.

التفسير المقدم من قبله. وهذا ما يجعل ما قام به لم يرقى إلى مستوى القراءة المعاصرة للقرآن، كما لم نلحظ أي جديد يذكر إذا ما قارنا تفسيره ببقية التفاسير المقدمة على مستوى الشرح. أما على مستوى تتبعه للمفاهيم الجديدة على الثقافة القرشية ومن بينها مفهوم الخلق اكتفى بشرح موجز لهذا اللفظ وهذا يعني أن القارئ المعاصر أمام قراءة "قراءة لا تعبأ بكل ما من شأنه أن يدعم فكرة الخلق ويثبتها داخل المنظومات الدينية السابقة وصولا إلى المنظومة الإسلامية"[1]. بحيث نجد أن فكرة الخلق كانت متداولة لدى الثقافات السابقة والتي تجمع على أنها تعني أن الإنسان صنيع إلهي حتى وإن كانت هناك اختلافات جزئية بين الديانات.

كما أن محمد عابد الجابري لم يتمكن من ضبط ترتيب دقيق لسور القرآن وذلك بالاعتماد على أسباب النزول وهذا ما يؤكده القول التالي: "إن مجموعة التقسيمات التي اعتمدها محمد عابد الجابري في تفسيره للقرآن لم تحقق إضافة تذكر إذ كررها ألفنا عليه كتب التفسير فلم يدفق ترتيبه للسور بضبط نزول كل قسم تواترت الأخبار بشأن انفصاله زمنيا عن السورة بأكملها"[2]. كما يجب الإشارة إلى أن النقد الموجه لقراءة محمد عابد الجابري قد مس العديد من المناحي من بينها الأرضية التي انطلق منها، والمفاهيم التي استخدمها، وحتى كيفية تطبيقها، بالإضافة إلى مساسها بقداسة النص كونها تقوم على الانتقاد دون الاعتقاد وهذا ما يؤكّده القول التالي: "أما الجابري تكون التاريخية عنده تحتوي الكثير من التذبذب والاضطراب، وتبقى وفيّة للرّؤية التجزيئية التي تتميز بها إذ يفرق فيها بين وقائع غير تاريخية تمثّل القصص القرآني، وأخرى تاريخية تتعلق بالدعوة المحمدية وهذا التفريق يجعلنا ننفي التاريخية والصدق عن قصص القرآن، ونثبتها لأحداث الدعوة المحمدية التي حفظتها السيرة لا يستقيم منهجا علميا بل لا يجوز شرعا"[3]. نلاحظ بأن محمد عابد الجابري من خلال هذه النظرة التجزيئية التي تقوم عليها قراءته أصبح يفرق بين العديد من الوقائع مما جعله يقع في التناقض وهو نفي صدق القصص، وإثبات صحة أحداث الدعوة المحمدية، وبالتالي ليس بالإمكان أن يكون منهجا صالح لقراءة النص القرآني. وذلك لأن

[1] ـ جوادي أمة الله، في الفكر الديني الحديث محمد عابد الجابري أنموذجا، مرجع سابق، ص119.

[2] ـ المرجع نفسه، ص134.

3 ـ حمادي الهواري، أطروحة لنيل الدكتوراه بعنوان: النص القرآني وآليات الفهم المباشر، جامعة وهران، الجزائر، د ط، 2013/2012، ص268.

القرآن يعتبر كتابا شاملا ويحوي الحقائق وهو دستور بالنسبة لحياة المسلمين الدنيوية والأخروية. كما أن محمد عابد الجابري يشكك فيما هو مأثور كحديثة عن إعادة ترتيب الآليات ونزولها، وهذا ما سوف يستدعي إبقاء الباب مفتوح أمام التأويلات وهذا الأمر يحيل المسلمين إلى الشك في عقيدتهم، كما يرى قاسم شعيب "أن قراءة الجابري هي الأخرى انتقائية تختار ما يناسبها من المناهج والتراث وما يتناسب معها من مرجعيات لتدعم آرائها أليست ذات إيديولوجية تنتصر لما هو عقلي ولو كان استشراقيا على حساب ما هو نقلي ولو كان توفيقيا ومأثورا؟"[1]. وهذا الانتقاد الذي يقدمه له قاسم شعيب يعبر عن فكرة أساسية وهي أن محمد عابد الجابري مثله مثل غيره من الدارسين للتراث والنص القرآني قاموا بتوظيفه توظيفا أيديولوجيا ينتصر لتوجهه العقلاني دون الأخذ بعين الاعتبار أنه نص نقلي وله خصوصيته وقدسته. يقول وليم دوكونينغ في إحدى في إحدى مقابلاته: "وحدهم الأشخاص السطحيون لا يحكمون من خلال المظاهر. إن سر الكون في ما ظهر لا في ما لا يظهر...إنه انتقام الفكر من العالم، فالتأويل يعني الإفقار، استنفاذ العالم من أجل رسم عالم يتكون من ظلال المعاني، لقد جف العالم عالمنا، وأضحى فقيرا بما فيه الكفاية فلنضع جانبا كل مستنسخاته إلى أن نختبره ثانية"[2].

يقدم وليم دوكونينغ انتقاده بشكل صريح فيما يتعلق بمسألة التأويل، حيث اعتبرها انتقام من العالم كون الأمور واضحة لذا لسنا بحاجة للتأويل كونه يساهم في تظليل المعاني وبالتالي إبعاد القارئ عن الفهم الواضح الذي غيبه التأويل، ولا يكتفي بهذا فحسب بل يرى بأنه من الضروري أن نقوم باختيار العالم بصورة أكثر مباشرة بعدما نبتعد عن ممارسة التأويل الذي تعبر عنه القراءة للنصوص من بينها القراءة التي قدمها محمد عابد الجابري. ونجد جورج طرابيشي صاحب كتاب "نقد نقد العقل العربي" الذي خصصه لنقد القراءة التي قدمها محمد عابد الجابري من بينها أنه وقع في تناقض ويظهر هذا الأمر من خلال أنه قام بالاستدلال بالغائب على الشاهد في حين من المفروض الاستدلال يكون بالشاهد على الغائب وهذا يتنافى مع قواعد المنطق الاستدلالي. يقول: "إن هذه المفارقة تأخذ بعدها الحقيقي متى أدركنا أن الشاهد المستدل عليه هنا هو الكل، في حين أن الغائب المستدل به

[1] ـ شعيب قاسم، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007، ص45.
[2] ـ سونتاغ سوزان، ضد التأويل ومقالات أخرى، بيضون، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، ص15، ص21.

هو الجزء. وهذا ما يتنافى مع أبسط قواعد المنطق الاستدلالي"[1]. وبهذا فإن جورج طرابيشي حاول تفسير المنظومة الفلسفية ككل بناءا على مبدأ قياس الغائب بالشاهد. وهذا ما يؤكده القول التالي: "وهكذا فإنه بدلا من أن يستدل بالمشاهد على الغائب، فقد استدل بالغائب على الشاهد"[2]. كما أن من بين الانتقادات التي تم توجيهها لمحمد عابد الجابري تتعلق بمسألة العقلانية المعاصرة التي يدعوا لها، والتي تحتكم إلى مبدأ نفي حصول المعجزات على مستوى الدعوة المحمدية وقد أشار إلى هذا الأمر كل من عبد السلام البكاري والصديق بوعلام من خلال كتابهما المعنون بـ: "الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري" (رؤية نقدية) بحيث أنهما صرحا بأن الحقيقة تقول بأن النبي محمد عليه السلام جاء بالعديد من المعجزات ولا يمكن أن تحصر معجزاته في القرآن وفقط، فحقيقة هو أعظم هذه المعجزات لكن ليس المعجزة الوحيدة وهذا ما يؤكده القول التالي: "ألم يتحدث القرآن عن إسراء الله بنيته من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي بارك الله حوله....ألم يتحدث عليه السلام عن المعراج والصعود إلى السماء؟ ألم ترد أحاديث مختلفة عن تكثير الطعام وإبرام المرضى، وغير ذلك مما صرح العلماء بأن مجموعة ثابت ثبوت التواتر المعنوي؟ وإذن فما الموجب لإنكار أن يكون للرسول عليه السلام معجزة، وهي ليست بدعا من أخلاق الرسل ولا مما جاؤوا به؟ ولماذا نؤمن بمعجزات موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء ولا نؤمن بمعجزات محمد؟"[3].

من خلال هذا يتضح أنه حتى القرآن الكريم يصرح بوجود معجزات غير القرآن الكريم، وهذا عكس م أقر به محمد عابد الجابري وهذه من بين النقاط التي يؤاخذ عليها فيما يتعلق بالقراءة التي قدمها للنص القرآني. كما أنه من الواضح اعتماده على القاعدة الأساسية وهي: "جعل المقروء معاصرا لنا ومعاصر لنفسه" وهذا الأمر يقصد جعل أي محاولة لإصلاح واقعنا ترتبط بضرورة فهمنا لماضينا وإصلاحه والانتقاد الموجه لمحمد عابد الجابري فيما يتعلق بهذه الفكرة يرتبط بأنه من أجل تحقيق هذا المطلب قام بخلخلة الثوابت التي يقوم عليها الفكر الإسلامي بدل أن يقوم بتصحيح الأخطاء ومراجعتها الأمر الذي أثار النقاد

[1] ـ طرابيشي جورج، نقد نقد العقل العربي(نظرية العقل)، ج1، دار الساقي، لبنان، ط1، 2002، ص27.
[2] ـ المرجع نفسه، ص27.
[3] ـ عبد السلام البكاري والصديق بوعلام، الشبه الإشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للذكتور محمد عابد الجابري (رؤية نقدية)، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص19.

وذلك من خلال القول التالي: "إلا أننا نقول إن إصلاح فهمنا لماضينا لا ينبغي أن يكون خلخلة لثوابت الفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية، بل يجب أن يكون تصحيحا لأخطاء، وتوجيها نحو مستقبل أفضل لهذا الفكر ولهذه العلوم، وأما ما أجمع عليه العلماء وكان حقائق علمية ثابتة فلا سبيل إلى نقده أو خلخلته كما أراد المؤلف"[1].

محمد عابد الجابري حسبهما من جملة الذين دعوا إلى حق الاختلاف في الأفهام، ولكن هل ينبغي أن يتعارض هذا الفهم مع الثابت القطعي ومع ما أجمع عليه علماء المسلمين. وأشار أيضا إلى فكرة أخرى وهي أن النص القرآني حسب محمد عابد الجابري مر بمراحل نمو وفي الأصل هو نص كامل في اللوح المحفوظ وهذا ما يؤكده القول التالي: "لقد كان الأولى بالمؤلف أن يستعمل عبارة "تنجيم نزول القرآن الكريم" بدل نموه لأن هذه كلمة يفهم منها أن القرآن العظيم كان ينمو شيئا فشيئا حتى اكتمل. بينما هو كامل أصلا، وله عدة تنزلات كاملا: التنزل الأول إلى اللوح المحفوظ، والتنزل الثاني إلى بيت العزة في السماء الدنيا والتنزل الثالث وهو المرحلة الأخيرة كان بوساطة أمين الوحي جبريل عليه السلام يهبط به على قلب النبي صلى الله عليه وسلم"[2].

فيما يتعلق بالمرحلة الثالثة فمدة نزولها كانت منذ بعث النبي إلى انتهاء حياته. والأمر المؤكد حسب رأي النقاد أن القرآن لم يكن ينمو خلال هذه المرحلة الثالثة والتي قدرت بمدة 23 سنة، بل هو كامل ليس بحاجة إلى نمو.أما فيما يتعلق بحديثة عن الكون والتكون فهذا الأمر يشير إلى مدى تأثره بالمنهج البنيوي الذي استمده من الفكر الغربي "لكن المؤلف الجابري يأبى إلا أن يتحدث عن تكون القرآن ومساره التكويني وهذا كله يشير إلى تأثره بالمنهج التكويني البنيوي في دراسة النصوص، وهو منهج إن جاز للبعض تطبيقه على النصوص التي ينتجها الإنسان، فإننا نعتقد أن محاولة دراسة القرآن أو التعريف به بناءا على هذا المنهج مما لا يتوافق مع جلال وعظمته وإعجاز وخصائص هذا الكتاب العزيز"[3].

ومن جملة الأفكار التي أثارت نقاد الجابري فكرة حقيقة أمية النبي التي اعتبرها من بين

[1] ـ عبد السلام البكاري والصديق بوعلام، الشبه الإشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للذكتور محمد عابد الجابري (رؤية نقدية)، مرجع سابق، ص22.

[2] ـ المرجع نفسه، ص31.

[3] ـ عبد السلام البكاري والصديق بوعلام، الشبه الإشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للذكتور محمد عابد الجابري (رؤية نقدية)، مرجع سابق، ص33.

العوائق المعرفية، ولم يكتفي بهذا بل قدم مبررات تأكد صدق أن يكون النبي أمي، إلا أن منتقديه يرون غير هذا الأمر وهو أن الأمية من بين الحجج التي تؤكد على أن القرآن لا يمكن نسبته إليه لأنه أمي، وهذا ما حاول العديد من المستشرقين توظيفه لخدمة أغراضهم وهذا ما يؤكده القول التالي: "وبالتالي فهذا الدليل الأمية كانت الحاجة إليه قائمة بين قوم فصحاء بلغاء، ولاشك أن أمية النبي صلة الله عليه وسلم تدحض نسبة القرآن إليه، وقد حاول كثير من المستشرقين أن يحوموا حول هذه النقطة لعلهم يجعلون منها شبهة يضللون بها العقول، ولكن علماءنا كانوا لهم دوما بالمرصاد"[1]. ومحمد عابد الجابري يصرح بعدم أمية النبي قبل النبوة وبعدها وهذا الأمر يتناقص مع ما صرح به القرآن وهو أن النبي كان أمي قبل النبوة وهذا ما يثبته قوله تعالى: "وما كنت تتلوا من قبله من كتب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون" (سورة العنكبوت الآية 48) كما أن عدد القراء والكتاب كان محدودا مما يؤكد أن الكتابة والقراءة لم تكن منتشرة في مكة زمن النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن بين التساؤلات التي طرحها نقاد محمد عابد الجابري ما الجديد الذي قدمه الجابري من خلال إتباعه لهذه المنهجية فيما يتعلق بقراءة القرآن الكريم؟ وهل منهجه منهج علمي محض؟ ولمعرفة الإجابة عن هذه التساؤلات سوف نستعين بما قدمه الدكتور عبد الرحمن بدوي. من المعروف أن محمد عابد الجابري اتبع في دراسته لمسار تكّون وتكوين القرآن الكريم تتبع آياته حسب ترتيب نزول السور، والبحث فيما إذا كانت هناك ألفاظ تدل على ما نزل من القرآن يقول عبد الرحمن بدوي: "هذه هي المحاولات التي قام بها علماء المسلمين والمستشرقين لترتيب سور القرآن حسب النزول ولكنها تعتبر محاولات يشوبها الفشل، ولكن محاولات الكتاب المسلمين أقل شططا، لأنها تكتفي بتقسيم السور إلى عهدين المكي والمدني، ومع ذلك فإن ترتيب السور افتراض يفتقر في كل مرة إلى المصادر التاريخية"[2] وهو بهذا يدحض أي إمكانية مهما كانت لإعادة ترتيب سور القرآن، وذلك لعدم توفر المعايير العلمية الدقيقة وخاصة افتقارها لمصادر التاريخية التي تدعم أي تقسيم جديد للسور القرآنية وهذا ما يؤكد أن القرآن مرتب تاريخيا في كتاب واحد كان في حياة النبي. كما أننا

[1] ـ عبد السلام البكاري والتصديق بوعلام، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للذكتور محمد عابد الجابري، مرجع سابق، 131.
[2] ـ المرجع نفسه، ص173.

أشرنا سابقا إلى أن محمد عابد الجابري ينفي وجود أي نص في القرآن يوضح وجود معجزات تخص النبي عدا القرآن نفسه إلا أن هناك آيات صريحة من القرآن الكريم تؤكد وجود معجزات أخرى منها قوله تعالى: "اقتربت الساعة وانشق القمر(1) وإن يروا ءاية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر(2)" (سورة القمر الآية 1 و 2). وهذا دليل على أن معجزة انشقاق القمر من بين الأدلة على صدق النبي وبالتالي معجزة من معجزاته، وهي دليل على عناية الله ونصرته لنبيه قصد تحقيق النجاح لهذه الدعوة. كما نجد أيضا في القرآن قوله تعالى: "وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثا فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرف بعضه وأعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير" (سورة التحريم الآية الثالثة). ومن بين المعجزات التي تؤكد وجودها هذه الآية أن أخبار النبي بالغيب معجزة من خلالها تم التيقن من صدقه، ومن بينها أخبار القرون السالفة سواءا ما تعلق بالأمم أو الشرائع، وهذا ما يعجز بقية الناس من الإتيان به وهذا ما يدعم صحته القول التالي: "نعم ليس من اختصاص النبي فعل ذلك من لدن نفسه، لكن الله قادر على أن يريهم آياته، وبالفعل فقد أراهم الآيات ليصدقوا ويؤمنوا، فمنهم من آمن ومنهم من جحد. وهذه الآيات ومن بينها انشقاق القمر والإسراء والمعراج وغير ذلك، آيات معجزة خارقة للعادة ودالة على أنها من عند الله سبحانه"[1]. ولذا لا سبيل إلى نكران الروايات التي تؤكد وجود معجزات رغم أن محمد عابد الجابري لم يعتمد في فهمه لا على هذه المعجزات ولا على الأحاديث إلا على ما شاء منها والسبب الذي قدمه هو أنه يريد أن يفهم تعريف القرآن بالقرآن، واعتبر محمد عابد الجابري كل من معجزة انشقاق القمر والإسراء والمعراج بمثابة التراث الخاص بنا وبإمكاننا أن نقوم باختيار ما يتناسب مع الفهم العقلاني، والتطورات الحاصلة على مستوى عصرنا.

بناء على هذا فهو يحتكم في عملية الفهم إلى عقله وما وصل إليه العلم الحديث من تطورات. كما أن محمد عابد الجابري تجاوز العديد من الأسماء فيما يتعلق بالقراءة التفسيرية التي قام بتقديمها وبالأخص فيما يتعلق بإشارته إلى أسماء الإله وخصوصا على مستوى المجموعة المكية الأولى بحيث استثنى العديد من المعاني التي لها صلة مباشرة أو

[1] ـ عبد السلام البكاري والصديق بوعلام، الشبه استشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص200.

بشكل غير مباشر بمعنى الإله ومن بين هذه الأسماء التي لها صلة بهذا المعنى وقام بإقصائها لفظ الملك الذي هو موجود في سورة الفاتحة "لم يحدد بقية الأسماء التي لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بهذا المعنى، نذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر مفهوم الملك الوارد في سورة الفاتحة في الآية الرابعة والتي تشير جل التفاسير إلى أنها متصلة بالوحدانية الإلهية وأنها تفيد أنه هو الله الذي لا أحد يمكنه مشاركته في الملك"[1]. ويجب الإشارة إلى أن لفظ الملك تكرر أكثر من مرة على مستوى المجموعة المكية الأولى، كما أنه لم يقم بربط هذه الأسماء بطبيعة الحياة القرشية التي لم يكن بمقدورها أن تعي معاني هذه الكلمات. ويقول طه عبد الرحمن: "إن ما فعله أغلب كتابنا إلى حد الآن هو نقد تراثنا الفكري القديم، مقطعين لأوصاله، مخطئين لأصحابه، مجتزئين بالقليل من أقسامه، وليس هو نقد طرائقهم المبعثرة والمعوجة التي يستعملونها في هذا النقد والتي هي مستفادة من غيرهم، لا عن طريق الاستنباط والاجتهاد، إنما عن طريق الاستنساخ والإسقاط، والدعوة إلى التجديد التي يقومون بها إنما هي دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله، ومثل هذه الدعوة لا يمكن إلا أن تنال رضي القوى المهيمنة، بل تأييدها وتدعيمها"[2].

وهو بهذا يؤكد على أن الطريقة التي اعتمدها الدارسون لتراثنا الفكري مستوحاة من الفكر الغربي، ولا يكتفي بهذا بل يذهب إلى أنهم استعملوا الآليات كما هي دون أن يمارسون عليها حتى النقد وبالتالي التجديد أمر مستحيل وهو مجرد تقليد لفكر الغربي. ومن جملة الاستنتاجات الهامة التي يمكن الخروج بها من خلال هذا المبحث هو أن جل الانتقادات الموجهة إلى قراءة محمد عابد الجابري لا تسعى إلى جعل القرآن في منزلة القداسة، وإنما تسعى إلى ربطه بالواقع القريشي والثقافة السائدة التي ساهمت في بلورة النص وفق الاحتياجات المطروحة، أما فيما يتعلق بتحقيقه لفهم معاصر فإننا لا نلمس أي جديد كون المعاني التي قدمها لا تختلق عما قدمته كتب التفسير القديمة منها وحتى الحديثة، كما يجب الإشارة إلى أنه اكتفى ببعض تقنيات الكتابة الحديثة فيما يتعلق بتفسيره وأسقط منها ما لا يستجيب لأهدافه. وفيما يتعلق بوقوفنا على المآخذ التي تم توجيهها له فإنها لا تعني التقليل

[1] ـ جوادي أمة الله، في الفكر الديني الحديث محمد عابد الجابري أنموذجا، مرجع سابق، ص189.

2 ـ طه عبد الرحمن، قضايا إسلامية معاصرة (حوارات من أجل المستقبل)، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص159

من أهمية الإنتاج الذي قدمه، بل هي تعبير عن محاولتنا لتناولها تناولا علميا بغض النظر عن أي توجه كان.

خاتمة

يمكن القول في الأخير أنه لابد من إنجاز وعي علمي بالحضارة الحديثة بأصولها وأسسها، وبإنجازاتها الحقيقية مع ضرورة التمييز بين الإنجاز العلمي، والفكري، وبين الأيديولوجيات التي تلتبس بها عادة. كما أن الموقف من التراث هو الذي يعيننا هنا بصفة أساسية، حيث ظل الصراع محتدما حتى حسم لصالح النقل والتراث ضد العقل هكذا حددت قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من النصوص السابقة وهذه الآلية هي من جعلت من التراث الديني إطارا مرجعيا للعقل العربي، وساعد على تحقيق هذا الواقع العربي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وبناءا على هذا لابد من أن يستنفذ المفسر أدواته العلمية في الكشف عن الدلالات والتي يتجاوزها إلى كشف الممكن والمحتمل بالنفاذ إلى أعماق النص، واكتشاف أسراره الجديدة في إطار الواقع الحي المتطور وهي مهمة صعبة وتظل مشروعا لا يمكن استيعابه إلا من طرف الفلسفة كونها خطاب شمولي يسعى إلى إحداث التقارب. ومن جملة الاستنتاجات التي يمكن الخروج بها من خلال الدراسة التي قمنا بها لمشروع محمد عابد الجابري الذي يتعلق بقراءته التفسيرية للنص القرآني أن الفلسفة ممارسة متميزة عن الدين وعلومه، وبالخصوص فيما يتعلق بمسألة تعاملها مع القرآن وذلك باعتبارها نظرة عقلانية عميقة متحررة من التعصب المذهبي والأيديولوجيا والتي هي بمثابة عوائق أمام البحوث الهادفة، بالإضافة إلى أن الفلسفة أوسع وأشمل في طرح قضاياها وتقدم الطرق الكفيلة كالمنهاج والآليات لفهم القرآن وبالخصوص اعتمادها على الروح النقدية ورفضها للتقليد. كما يجب الإشارة إلى أن قراءة محمد عابد الجابري للظاهرة القرآنية تسعى إلى إبراز جملة من العناصر من بينها: أن الدعوة المحمدية نبيا وقرآنا لم تعرف أسرار كما لا يوجد فيها ما يدعوا إلى اعتبار العقل قاصر. كما أنه اعتبر أن القرآن موضوع مفتوح لإعمال العقل، بالإضافة إلى أن العلاقة بين القرآن والرسول تتحرك في حدود المعقول. كما أن القصص القرآني ليس مجرد حكاية وأخبار بل هو بمثابة برهان ووسيلة للإقناع بعيدا عن أساليب اللاعقل، بالإضافة إلى أن القرآن الكريم لا يحتاج لمعجزات تؤيد صدقه كأمية النبي وغيرها من المعجزات التي يزخر بها تراثنا، كما أكد محمد عابد الجابري على أنه لن يستعين بالروايات والتفاسير التي تعتمد المعجزات وسوف يكتفي بالقرآن كمعجزة للنبي.

وعملية التجديد حسبه تكون من داخل النص القرآني وذلك بالعودة إلى مبدأ تفسير النص بالنص (القرآن يفسر بعضه بعضا)، كما أن محمد عابد الجابري من خلال قراءته النقدية والعقلانية والتاريخية للقرآن عمد إلى جعله معاصرا لنا بشكل لا يجعله يتصادم مع الحداثة، وبهذا فإن الحداثة تتأسس في مجتمع يسعى إلى إعادة قراءة تراثه قراءة جديدة عقلانية وموضوعية، وبالتالي الحداثة تحتوي تراثنا لتتمكن من انتقاده وذلك من خلال ممارسة ما يعرف بالقطيعة الابستيمولوجية مع جميع الخطابات اللاعقلانية، وبهذا فإن قراءة محمد عابد الجابري للتراث عموما تقوم على ضرورة إحداث قطيعة مع الفهم التراثي (السلفي) للتراث ويتحقق هذا الأمر من خلال الاعتماد على الآليات المعرفية التي تساهم في إشراك القارئ ليتمكن من توظيف التراث وإعادة بنائه من جديد. كما أن محمد عابد الجابري يستحضر تجربته الروحية في قراءته الجديدة للظاهرة القرآنية وفي هذه الحالة يكون للتراث مقاله الخاص والظاهرة القرآنية أيضا لها مقالها الخاص بها، بالإضافة إلى أن القراءة الجابرية للقرآن لا تسعى لتقديم تفسير؛ بل تهدف إلى التعريف بالقرآن بناءا على موضوعاته ومسائله الخاصة. ولم يقف محمد عابد الجابري عند هذا الحد بل ذهب إلى أبعد من هذا وقام بإعادة قراءة التراث قراءة جديدة تستحضر التاريخ وتعتمد الموضوعية والعقلانية. كما أنه يعترف بأنه وظف قاعدة تفسير القرآن بالقرآن لتحقيق التجديد من الداخل وهو توظيف منهجي إجرائي. واعتمد على المنطلقات المنهجية التالية: 1- التعامل مع القرآن بحسب ترتيب النزول. 2- التأكيد على وحدة النص القرآني. 3- عدم فصل الدعوة المحمدية عن السياسة والتاريخ. وهذه المنطلقات الحسية هي من سوف تفتح الباب أمام التجديد وبالخصوص على مستوى الخطاب والنص القرآني. وبهذا فإن القرآن يعطي للناس الدور المركزي على مستوى أي عملية للنهوض، وبدون هذا الدور لا يمكن أن نحقق أي نهضة، ولذلك فإن العرب إذا أرادوا لأنفسهم فلاحا، فهم مطالبون بإعطاء الناس دورهم على مستوى أي عملية نهضوية، وإذا ما أقصينا هذا الأمر فإن كل المشاريع التي تدّعي النهضة سوف تفشل كما فشلت سابقا مشاريع قبلها، لذا يجب أن نعي بأن بناء الحضارة يبدأ من الأفراد والقرآن نفسه يوجه خطابه إلى هؤلاء الناس ويطرح عليهم مفاهيمه وحتى مبادئه الجديدة دون أن يخص بها فئة بعينها.

ووفقا لهذا فإن أي عملية تغييرا وبناء لحضارة ما يكون الدور المركزي فيها للأفراد وبدونهم لا يمكن إنجاز أي تغيير، كما لابد من وجود أيضا القيادة الفكرية والسياسية الواعية بقوانين حركة التاريخ، لأنها هي من تضمن الوعي والمعرفة لبقية الأفراد ما يسمح لهم بتحقيق آفاق جديدة على مستويات عديدة فيما يتعلق بالحياة وضمن أطر تضمن للإنسان كرامته وحتى دوره. وبناءا على هذا فإنه هناك مجموعة من العناصر التي لابد وأن تتفاعل فيما بينها لتحقيق هذه النهضة المنشودة. بالإضافة إلى أن هناك جملة من الاستنتاجات الأخرى التي أفرزت عن قراءة محمد عابد الجابري للظاهرة القرآنية من بينها: أن قراءته تحتاج أرضية تناسب خصوصية القرآن الكريم. كما أن القول بالتاريخية ونفي غيبية النص القرآني يستدعي التشكيك فيه، بالإضافة إلى فكرة أخرى وهي اعتماده على مناهج غربية من أجل قراءة الظاهرة القرآنية، كما أن أهدافه ليست واضحة من ممارسته للنقد. أما في سياق حديثه عن اللغة العربية فوصفها بأنها عبارة عن رؤية للعالم ونظام ثقافي أسسه الأعرابي "وبالتالي يمكن أن نستنتج من خلال حفريات الجابري بأن اللغة العربية هي مواطن اغتراب الحاضر الزماني، ومن ثمة فهي تظل رهينة لعالم الأعرابي كما تصوره وبناه عصر التدوين"[1]. وبهذا فإن القرآن عبارة عن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل مهما كان أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي، وبالتالي إذن القرآن هو السر الكامن خلف التاريخ العربي لذا علينا أن نفهمه اليوم لننهض من جديد هذه هي الخلاصة التي بالإمكان الخروج بها. وانطلاقا من هذا يمكن إعادة النظر في الخطاب القرآني بمقاييس النقد الحديث، وباستخدام أدوات التحليل الجديدة التي تمكن من إدراك ما لم يدركه القدامى وهذا ما سوف يمهد السبيل لإعادة فهم القرآن ويسمح للاحقين فهم القرآن على نحو مغاير.

[1] ـ بومسهلي عبد العزيز، أوراق فلسفية مجلة علمية (استعادة الحاضر في المشروع الفلسفي عند الجابري)، جامعة القاهرة، مصر، العدد 30، 2010، ص255.

قائمة المصادر والمراجع

1- قائمة المصادر:

1 - القرآن الكريم.

2- الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1998.

3- الجابري محمد عابد، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1991.

4- الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ط1، 1996.

5- الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2001.

6- الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1989.

7- الجابري محمد عابد، العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1986.

8- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط7، 1998.

9- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن الكريم، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.

10- الجابري محمد عابد، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط6، 1993.

11- الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 1992.

12- الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، القسم الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2008.

13- الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، القسم الثالث، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2008.

14- الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب)، القسم الثالث،مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2008.

15- الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2008.

2 ـ قائمة المراجع:

ا/ بالعربية:

1- إبراهيم أعراب، سؤال الإصلاح والهوية من السياق السلفي إلى مشروع الحداثة، افريقيا الشرق، المغرب، 2007.

2- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تق: نصري ألبيرنادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968.

3- أبي نادر نايلة، الحداثة والتاريخ حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، 1999.

4- أحمد عثمان، الشعر الإغريقي (تراثا إنسانيا وعالميا)، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1984.

5- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأهيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم الصالح، دار الساقي، لبنان، ط1، 1999.

6- أركون محمد، الفكر الإسلامي (النقد والاجتهاد)، دار الساقي، لبنان، ط3، 1998.

7- أركون محمد، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985.

8- أركون محمد، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم الصالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.

09- أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم الصالح، دار الساقي، بيروت، دط، 1993.

10- البابائي علي أكبر، مدارس التفسير الإسلامي، ج2، تر: كمال السيد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010.

11- البرقاوي أحمد، التراث والنهضة (القراءة في أعمال محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004.

12- الجبيري عبد الواسع، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المؤسسة الجامعية مجد، لبنان، ط1، 2013.

13- الحري عبد النبي، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري (صراع المشروعية على أرض الحكمة الرشدية) الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الدار البيضاء، ط1، 2014.

14- الحسن مصطفى، النص والتراث (قراءة تحليلية في فكر نصر حامد أبو زيد)، الشبكة العربية للأبحاث، لبنان، ط1، 2012.

15- الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، سورية، ط1، 1999.

16- الديداوي محمد، الترجمة والتواصل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2009.

17- الرضائي علي محمد، مناهج التفسير واتجاهاته (دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن الكريم)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، تع: قاسم البيضائي، بيروت، ط3، 2011.

18- الزاهي فريد، النص والجسد والتأويل، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2003.

19- الزرقاوي محمد عبد العظيم، مناهج العرفان في علوم القرآن، ج1، دار الحديث، مصر، دط، 2001.

20- الزرقاوي محمد عبد العظيم، مناهج العرفان في علوم القرآن، ج2، تح، أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، دط، 2001.

21- الزمخشري جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامش التزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، دار الكتاب العربي، لبنان، د(ط،س).

22- الطبري أبي جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج1، وطبعة الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1954.

23- الكبسي محمد علي قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد، سورية، ط2، 2007.

24- ألكسندر ستيبتشفيتش، تاريخ الكتاب، ج1، تر: محمد الأرناؤولا، عالم المعرفة، دط، 1993.

25- المرزوقي أبو يعرب، الثورة القرآنية وأزمة التعليمي الديني، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2003.
26- المخلبي علي، في نقد الفكر العربي التحليل والتأويل قراءة في مشروع محمد عابد الجابري، منشورات كارم الشريف، تونس،ط1، 2010.
27- الموسوي محمد جواد، مكانة العقل في الفكر العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996.
28- النشار مصطفى، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية، مصر، ط1، 2004.
29- الصالح صبحي، في علوم القرآن، دار العلم الملايين، لبنان، ط25، 2002.
30- الصاوي الجويني مصطفى، مناهج في التفسير منشأة المعارف، مصر، د(ط،س)
31- العراقي ستار جير محمود، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، مر: رفعت كاظم السوداني، بين الحكمة، العراق، ط1، 2008.
32- السواح فراس، مغامرة العقل الأولى (دراسة في الأسطورة سوريا أرض الرافدين)، دار علاء الدين، سورية، ط11، 1988.
33- الشحات السيد زغلول من مناهج التفسير دار المعرفة الجامعية العامة، كصر، دط، 1999.
34- الشياب محمد خالد، رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر، دار يافا، الأردن، ط1، 2007.
35- الشيخ محمد، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2011.
36- بارت رولان، هسهسة اللغة، تر: منذر عياش، مركز الإنماء الحضاري، سورية، ط1، 1999.
37- بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
38- بارندي جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، دط،1978.

39- بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كنتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، ط2، 2007.

40- بختي بن عودة، ظاهرة الكتابة في النقد الجديد (المقاربة تأويلية)، نق: عبد الفتاح فيدوح، دار صفحات، سورية، ط1، 2013.

41- بدوي عبد الفتاح محسن، الإبداع الفلسفي الروحي، دار المعارف، مصر، دط، 2008.

42- بن نبي مالك، الظاهر القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، دط، 2000.

43- بوزيد بومدين،الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي)، الدار العربية، بيروت، ط1، 2008.

44- بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: قرني عزت، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1991.

45- بوهندي مصطفى، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2004.

46- تركي إبراهيم محمد، الكلمة الإلهية عند مفكري الإلهية عند مفكري الإسلامية، دار الوفاء، مصر، ط1، 2002.

47- تركي إبراهيم محمد، الفلسفة والفلاسفة في المشرق الإسلامي، دار الوفاء، مصر، دط، 1981.

48- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن الكريم، (علم دلالة الرؤيا القرآنية)، تر: هلال محمد الجهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

49- جعفري محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، مركز الحضارة لتنمية الفكر، بيروت، ط1، 2010.

50- جعيط هشام، في السيرة النبوية (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007.

51- جوادي أمة الله، في الفكر الديني الحديث (محمد عابد الجابري أنموذجا)، الدار التونسية للكتاب، تونس، ط1، 2011.

52- حرب علي، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، لبنان، ط2، 1995.

53- حرب علي، نقد النص (النص والحقيقة)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، دس.

54- حلمي مطر أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشاكلها، دار قباء، مصر، دط، 1998.

55- حمامي نادر، إسلام الفقهاء، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006.

56- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنمل، المغرب، ط1، 1992.

57- حيدر حب الله وآخرون، دراسات في تفسير النص القرآني (التأويل والأفهوم القرآني)، تر: فريق الترجمة في مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان، ط2، 2010.

58- رولان بارت، نقد وحقيقة، تر: منذر عياش، مركز الإنماء الحضاري، سورية، ط1، 1994.

59- ريكور بول، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، المركز الثقافي الفرنسي، مصر، ط1، 2001.

60- زكي فهمي وأحمد شوقي الألوهي، الطبري النحوي من خلال تفسيره، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2002.

61- زيد مصطفى، دراسات في التفسير، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1967.

62- طرابيشي جورج، نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل)، ج1، دار الساقي، لبنان، ط1، 2002.

63- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، دس.

64- طه عبد الرحمن، قضايا إسلامية معاصرة(حوارات من أجل المستقبل) دار الهادي، بيروت، ط1، 2003.

65- كولر جون، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، مر: الإمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1978

66- مجدي عز الدين حسن، إشكالية فهم النص الديني، (حوارات في الدين واللغة أعمال ملتقى دولي)، مطبعة وهران، الجزائر، دط، 2013.

67- محمد عبد الفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1985.

68- محمد علي الرضائي، مناهج التفسير واتجاهاته دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن الكريم، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، تع: قاسم البيضائي، بيروت، ط3، 2011.

69- محمود زكي نجيب، المشرق الفنان، دار القلم، مصر، د(ط، س).

70- محمود مطلوب عبد المجيد، مباحث في علوم القرآن والحديث، مؤسسة المختار، مصر، دط، 2004.

71- مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني (في الخطاب الحداثي العربي المعاصر)، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2012.

72- مرعشلي يوسف، علوم القرآن الكريم، دار المعارف، بيروت، ط1، 2010.

73- منقور عبد الجليل، النص التأويلي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 2010.

74- مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011.

75- مصطفى عادل، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، دار النهضة العربية، لبنان، ط1 ، 2003.

76- مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1995

77- معيرش موسى، قضايا الفلسفة العامة، دار الأكاديمية، الجزائر، ط1، 2012.

78- مونتاغيو أشلي، البدائية، تر: محمد عصفور، عالم المعروفة، الكويت، دط، 1993.

79ـ ميرزائي نجف علي، العودة إلى القرآن بوصفه مرجعية لإنقاذ الأمة، دراسات في تفسير النص القرآني (أبحاث في مناهج التفسير)، ج1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2010،

80- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط2، 1987.

81- ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، د(ط،س).

82- نظال عبد القادر الصالح، المأزق في الفكر الديني بين النص والوقع، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006.

83- نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000.

84- نصر حامد أبوزيد، (النص، السلطة، الحقيقة)، المركز الثقافي، بيروت، ط1، 1995.

85- نصر حامد أبوزيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2001.

86- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، 1994.

87- صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، ط1، 2011.

88- عبد الرحمن بدوي، خلاصة الفكر الأوروبي (خريف الفكر اليوناني) شركة الطباعة الفنية المتحدة، مصر، ط4، 1979.

89- عبد اللاوي عبد الله، حفريات الخطاب التاريخي العرب (المعرفة السلطة والتمثلات)، ابن النديم، الجزائر، ط1، 2012.

90- عبد اللطيف كمال، الحداثة والتاريخ (حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي)، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، 1999.

91- عبد المهين أحمد، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء، مصر، ط1، 2001.

92- عبد السلام البكاري والصديق بوعلام، الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري (رؤية نقدية)، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

93- عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث (دراسات في أعمال محمد عابد الجابري)، دار توبقال، المغرب، ط1، 2011.

94- عبد الواحد محمود عباس، قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1996.

95- علي زهرة أحمد، العقل العربي بنية وبناء دراسة نقدية لموضوع الجابري، نور للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2007.

96- عمارة النصر، اللغة والتأويل (مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2001.

97- غيورغي غاتشق، الوعي والفن، تر: نوفل نيون، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1993.

98- فارب بيتر، بنو الإنسان، تر: زهير الكرمي، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1993.

99- فنك أويغن، فلسفة نيتشه، تر: إلياس بدوي، مؤسسة الوحدة السورية، دط، 1974.

100- فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعروفة، الكويت، دط، 1992.

101- قارة نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998.

102- قرني عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، دار ذات السلاسل، الكويت، دط، 1993.

103- سامي مكي العاني، الإسلام والشعر، عالم المعرفة، الكويت،دط، 1993.

104- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، مر: فؤاد زكريا، دار التنوير، لبنان، دط، 2008.

105- ستسروك جون، البنيوية وما بعدها من لفي ستراوس إلى دريدا، تر: محمد عصفور عالم المعرفة، الكويت، دط، 1996.

106- سحبون علي رحمومة، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي (نموذجا) دراسة تحليلية مقارنة، منشأة المعارف، مصر، دط، 2007.

107- سرحان هيثم، استراتيجية التأويل عند المعتزلة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2003.

108- سعيد عبد العزيز، المدخل إلى الإبداع، دار الثقافة، الأردن، ط1، 2006.

109- سونتاغ سوزان، ضد التأويل ومقالات أخرى، تر: نهلة بيضون، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2008.

110- شحاتة عبد الله، التفسير بين الماضي والحاضر، دار أبو سلامة، تونس، دط، 1981.

111- شعيب قاسم، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007.

112- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الإختلاف، الجزائر، د(ط، س).

113- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، مصر، دط، 1984.

114- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان دراسة معرفية تعني بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، دط، 1997.

ب/ بالفرنسية:

1) Arkoun Mohammed, la pensée arabe, 1ER edition, P.U.F, France, 1975.

2) Arkoun Mohammed, Penser l’islam aujourd’hui, laphonic, Alger, 1993.

3) Cherif Mustapha, le prophète et motre temps, dar albouraq, Liban, 2012.

4) Cherif Mustapha, le coran et Notre temps, dar albouraq, Liban, 2012.

5) Hans Georg Gadamer, l'art de comprende, herméneutique et traduction philosophique, édition seuil, paris, 2007.

6) Hans Georg Gadamer, vérité et méthode. Les grands lignes d'une hermieutique philosophique, édition seuil, paris,1996.

المذكرات:

1 ـ حمادي الهواري، أطروحة لنيل الدكتوراه بعنوان: النص القرآني وآليات الفهم المباشر، جامعة وهران، الجزائر، دط، 2013/2012.

المجلات:

1- بومسهلي عبد العزيز، أوراق فلسفية مجلة علمية (استعادة الحاضر في المشروع الفلسفي عند الجابري)، جامعة القاهرة، مصر، العدد 30، 2010.

2 ـ عرباوي عمر، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ(قراءة منهجية جديدة للظاهرة القرآنية عند محمد عابد الجابري)، منشورات جامعة معسكر، عدد خاص، 2008.

3 ـ عزالدين حسن مجدي، مجلة دراسات فلسفية(إشكالية فهم النص الديني الإسلامي)، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية الجزائرية، العدد04، 2015.

قائمة القواميس والمعاجم والموسوعات:

ا- بالعربية:

1- ابن منظور، لسان العرب المحيط، دار الصادر، لبنان، ط1، دس.

2 ـ جماعي، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، دط، 1983.

3 ـ جوليا دريه، قاموس الفلسفة، تر: فرانسوا أيوب، إيلي نجم، ميشال أبي فاضل، دار لاروس، باريس، ط1، 1992.

4- لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، دار عويدات، لبنان، ط2، 2001.

5- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب البناني، بيروت، دط، 1982.

ب- بالفرنسية:

1- Daw Zat- Albert, Larousse et y magique et historique, dictionnaire francise, Paris, 1971.

2- Philupe Anile- dictionnaire du français, Paris, 1987.

3- Nouveau- la rouse Encyclopédiques- dictionnaire, Paris, 1981.

الملخص:

إن الاحتكاك بالآخر عرّف العرب بأن النهضة هي طريقهم إلى التقدم، ومنذ بدء هذا الخطاب والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته يعيش مشكلة النهضة، وهذه المشكلة كانت ولا تزال وراء انبعاث الفكر العربي واستمرت الجهود الفكرية تبحث عن مخرج للنهوض والتغيير، وهذا ما دفعنا للإشارة إلى مشروع محمد عابد الجابري المتعلق بقراءته التجديدية للقرآن الكريم وذلك من خلال كتابه مدخل إلى القرآن الكريم نظرا لما له من مكانة بارزة على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر. ولكن في البداية يجب أن نحدد إشكالية البحث وهي كالتالي: ما الذي يفرض ضرورة تأويل النص الديني في نظر محمد عابد الجابري هل هو النص المنفتح على تعدد القراءات أم السياق الخطابي الراهن؟ ولمعالجة هذه الإشكالية اتخذنا الخطة التالية: المقدمة بالإضافة إلى مدخل تمهيدي للشبكة المفاهيم. أما الفصل الأول فبعنوان: جينالوجيا التأويل والنص والخطاب وينقسم إلى ثلاث مباحث: الأول حول جينالوجيا التأويل، لتليه جينالوجيا النص، وبعدها جينالوجيا الخطاب. أما الفصل الثاني فبعنوان: الإطار العام لمشروع محمد عابد الجابري الفكري والذي تطرقنا فيه إلى الروافد الفكرية لمحمد عابد الجابري، والمسار الفكري لمحمد الجابري، إضافة إلى محمد عابد الجابري والتراث. أما الفصل الثالث فبعنوان: مقاربة العصور الكلاسيكية للنص الديني وهو الآخر ينقسم إلى ثلاث مباحث الأول حول الطبري وقراءة النص الديني، إضافة إلى الزمخشري وآليات تأويل النص الديني، وثالثا الطبري والزمخشري قراءة نقدية. أما الفصل الرابع فبعنوان: الجابري وقراءة القرآن وهو الآخر مقسم إلى القراءات في محيط القرآن وعلاقتها بفهم النص الديني، بالاضافة إلى آليات الفهم الواضح للنص الديني عند الجابري وعلاقتها بمسألة التعريف بالقرآن، أما المبحث الثالث فحول رؤية نقدية لآليات القراءة الجابرية. وفي الأخير خاتمة البحث.

Introduction:

With an entry to the vocabulary Chapter one deals with Genealogy of interpretation passage address It was divided into three parts Genealogy of interpretation Genealogy of passage and Genealogy of address. Chapter two is about the origin sources of Med Abed Eldjaberi and his me theology (way) and also we deal with Med Abed Eldjaberi and the problematic of heritage Chapter three is entitled with the approach of the classical era of the Islamic passage It is composed of three parts firstly El Tabari and read ink the Islamic passage Secondly Zamakh char is Technics of the religious passage and thirdly commentary of Tabari and Zamakh Chari Chapter four is about Eldjaberi and contact with others leaded to the Arabs Enovation and development that there were a problem with the different fields of the Arabic thinking Many efforts and researches are still looking for a change therefore we had to indicate to the project of Mohamed Abed El djabiri which related to new Quoran sreadings through his book entitled " Entry to the holy Quoran " It has a big important on the level of the modern Islamic knowledge First of all the hypothese is as the following :

what has obliged us to the problematic of the Quoran passage in the opinion of Mohamed Abed Eljaberi ? is it the different readings or thespeechcontent?

To solve this problematic we have followed the plan above: reading Quoran It containts the relation between Ridings of the

Quoran and the relation between the understanding Technics of clear understanding the religious passage for Eldjaberi and defining Quoran issues and a commental view of Technics of Eldjaberian reading finally the conclusion of our research.

Résumé:

La confrontation avec loutre a enseigné aux Arabe sque lavoie vers le progréspasse par la Renaissansce. Depuis le début de ce discours, la question de la Renaissance n'a cessé d'occuper la pensée arabe avec ses diverses tendances et courants. Cette question était et demeure toujours derrière la résurgence de la pensée arabe.Les efforts intellectuels ont poursuivi la recherche d'une voie pour le progrès et le changement ; le projet de Mohammed AbedAl-Jabri est en ce sens une référence si on considère sa lecture novatrice du saint Coran dans son livre "Introduction au saint Coran" qui occupe une place prépondérante dans la penséeislamique contemproraine.

Nous aborderons donc en premier lieu la problématique qui a motivé notre recharche :Quelle est la nécessité d'interpréter le texte religieu au yeux de Mohammed AbedAl-Jabri ? Est-ce que le texte est ouvert aux lecture multiples et au contexte rhétorique actuel ?

Pour traiter cette problématique,nous avons adopté le plan suivant :un préambule et une introdution préliminaire au réseu conceptuel. Le premier chapitre est intitulém:Généalogies de l'interprétation, du texte et du discours, analysées respectivement en trois sections ; le deuxième chapitre traite du cadre général du projet intellectuel de Mohammed Abed Al-Jabri: nous y discutons des effluents intellectuels et de Mohammed Abed Al-Jabri, de son itinéraire intellectuel et de sa contribution au patrimoine. Le troisième chapitre analyse l'approche du texte religieux durant la

période classique: la première section traite de la lecture des textes religieux chez Tabari, la seconde section concerne Zamakhshari et les mécanismes d'interprétation du texte religieux, la troisème section donne une lecture critique de Tabari et Zamakhshari. Le quetrième chapitre, intitulé AL-Jabri et la lecture du Coran et divisé en trois sections traitant respectivement : les lectures aux alentours du Coran et leurs relations avec la compréhension du texte religieux, les mécanismes d'une compréhension claire du texte religieux chez Tabari et lqqeurs relations avec la diffusion du Coran puis une vision critique des mécanismes de lecture chez Tabari.

Nous terminons enfin notre recherche par une conclusion générale.