الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم التاريخ

نهج الأرخنة في القراءة الحداثية للتراث

الخلفيات، التجليات، المآلات

مذكرة مكمّلة لمتطلبات نيل شهادة الماستر

تخصص: تاريخ القرون الوسطى

إعداد الطالب:

إسماعيل قرين

إشراف الأستاذ:

لخضر بولطيف

السّنة الجامعيّة: 1438-1439هـ/2017-2018م

الإهـــداء:

إلى الذين أناروا بقبس من الفكر ليل دروبنا..

وبالفكر فضحوا عبثية الزيف..

وللفكر عاشوا وماتوا..

وما خانوا شرف العقل..

إليهم وحدهم!!

الشكر والعرفان:

في فاتحة هذا العمل أنا مدين بشكر خاص

لأستاذي المشرف الدكتور لخضر بولطيف

عرفانا لما بذله من جهد طوال فترة إنجاز

هذه الدراسة متابعا وناصحا وموجها

ثم إلى سائر أساتذة التاريخ الوسيط

بجامعة المسيلة

المقدمـــة

إننا نؤمن بضرورة التغيير للأفضل، والتجديد وأهمية مواكبة العصر، كما نؤمن بأهمية عدم الخروج عن الحق، والتمسك بالقيم، والموضوعية في القراءة، مما أحدث علاقة للإنسان بالتراث، تأرجحت بين القطيعة والتواصل، تأرجح عدد من المفكرين الذين اهتموا بنقد التراث، في محاولتهم اللحاق بالركب الفكري والمنهجي الذي يمثله الغرب.

ولعل التأخر التاريخي الذي تمر به الأمة العربية على مستوى الوقائع الاجتماعية والثقافية، هو ما حرك المفكرين للتعامل مع النص الديني تأويلا ودراسة، اعتمادا على منهج نشأ في بيئة غربية، ووجد أرضية خصبة في التراث الديني، ما يجعل الباحث في مواجهة عصرية مع مصطلح الحداثة "الأرخنة"، الذي تكوّن في رحم التحولات المعرفية والثقافية التي شهدتها الساحة العربية الإسلامية في طورها التاريخي الراهن.

ساهمت "الأرخنة" باعتبارها نهجا فكريا أو نزعة كما يفضل البعض تسميتها في تفكيك الأنساق الثقافية للنص الديني تفسيرا وتأويلا، ولعل أهم ما ميزها وعيها النقدي، وإيمانها بالقدرة الإنتاجية والإبداعية للأنتليجنسيا العربية في مجال النقد والفكر الديني، وقد أمسى تفحص بعض الكتابات العربية التي استثمرت "الأرخنة" في مجال الخطاب الديني بحاجة إلى بحث مستقل، يُعنى بإعادة النظر في ماهية المفاهيم الإستراتيجية المؤطرة لها؛ وفي طبيعة الأدوات التي تسند إليها تنظيما وتطبيقا.

إن التوجه المتزايد نحو احتذاء هذا النهج في دراسة النص الديني، خاصة في ظل ما يعرفه الخطاب الإسلامي من تجديد على مستوى الرؤية والتصور والمقصد، كان رافدا لمحاولتنا الوقوف على الأسباب الموضوعية لتراجع وتخلف الفكر العربي

الإسلامي عن المسيرة الحضارية، وقصوره عن تحقيق الإسهامات العلمية التي توصل إليها الغرب، وعما يمكن أن يعد به نهج "الأرخنة" من إضافة للفكر والتراث الدينيين. وفي هذا السياق جاء اختيارنا لموضوع بحثنا الموسوم بـ: "نهج الأرخنة في القراءة الحداثية للتراث.. الخلفيات–التجليات–المآلات".

أهمية ورهانية الموضوع:

يعد موضوع "الأرخنة" والنص الديني من بين المواضيع التي طرحت من قبل، وخاصة على مستوى الفلسفة الغربية؛ إلا أن طرح هذا الموضوع على مستوى الفكر الإسلامي، وخاصة في علاقاته بالمناهج الغربية يعد طرحا ورهانا جديدا، وانطلاقا من هذا فلا جدوى علمية لأي بحث ما لم يعالج مشكلات راهنة. وقد ظهر مشروع "التاريخانية" كمحاولة للإجابة عن الأسئلة الراهنة التي تطرحها المجتمعات الإسلامية، وعلى الرغم من كونها منتجا، نشأ في سياق غربي؛ إلا أنه يتطلع من خلاله إلى تجديد الفكر، وجعله مسايرا لما يقتضيه العصر من حداثة فكرية.

نطمح من خلال هذه الدراسة إلى إعادة فتح ملف إسهام المنهج التاريخاني في مجال التأسيس لحداثة إسلامية، ولا شك أن هذا المنهج أعلن عن نفسه في مرحلة مفصلية تتميز بتنامي التيار السلفي، والموقف المتشدد من كل ما هو قادم من الغرب، ومن هذا المنطلق يبدو من الضروري الاهتمام دائما بكل ما من شأنه تحرير الفكر الإسلامي من وضعه الراهن.

أسباب اختيار الموضوع:

شكل الخطاب الديني في الفكر المعاصر مادة ارتبطت بجرأة في الطرح، وصرامة في التحليل، وابتعادا عن الركون إلى الإجابات الجاهزة، ورغبة في التساؤل والشك وإعادة النظر في كثير من المسائل العقدية الشائكة والمحورية،

فضلا عن تنامي ظاهرة التأويل الديني بجميع أشكاله، وخاصة بعد أن كان هذا النوع من المواضيع حكرا على أهل الدراية من أصحاب الشريعة، غير أنه أصبح مجالا مفتوحا للقراءة والتأويل أمام تخصصات شتى. أضف إلى ذلك أن اصطدام الفكر الإسلامي بالتشريعات الوضعية، والاصطدام الحضاري في مقابل محاولات التقارب والحوار، ومشكلة السلطة وعلاقتها بالإسلام السياسي، خاصة في ظل تراجع الفكر الإسلامي أمام المناهج الغربية.

وحيث قد راودني التفكير في اقتحام هذا المجال، فإن ذلك كان صادرا عن قناعة شخصية بأولوية دراسة منهج أو فكر أو خطاب يشتغل على البنى النسقية المضمرة في الثقافة العربية الإسلامية، ويسعى إلى خلخلتها، وإلى تقليب النظر في كل مسكوت عنه يبدو بحاجة إلى إعادة قراءة أو مساءلة؛ في محاولة منا لوضع خريطة منهجية فكرية لعل وعسى أن تكون فاتحة طريق لمشروع ونهضة فكرية.

إشكالية الدراسة:

تندرج الدراسة ضمن إشكالية الدين والحداثة، فبقدر ما يعنينا تتبع ظهور وتطور المناهج في دراستها للنص الديني، وبقدر أيضا ما يعنينا تتبع تنامي ظاهرة الخطاب الديني المتشدد والصاعد بقوة على الساحة الإسلامية؛ "فكرا ومنهجا"، ومن هذا المنطلق فإن الإشكالية التي نصدر عنها في هذه الدراسة، هي أن التراث أو النص الديني يمثل كغيره من النصوص والخطابات الدينية الأخرى، التي يمكن إخضاعها للمناهج الغربية ممثلة في التاريخانية أو "الأرخنة"، وعليه:

– فما مدى إمكانية تحديد مفهوم "التاريخانية"، فضلا عن مدى مشروعية نعتها بالحداثة الإسلامية؟

- هل يمكن تحديد الاتجاهات العامة التي تشكل ما يعرف بفكر الحداثة الدينية في الفكر العربي؟

- كيف ساهمت "الأرخنة" في تفكيك البنى النسقية للنص الديني؟

- كيف نظرت للقرآن والسنة؟ هل من منظور بشري أم إلهي؟

- هل يمكن التعويل على هذا المنهج لتحقيق النهضة المنشودة؟

- ما هي رهانات الفكر الإسلامي في ضوئها؟ وهل يمكن التطلع إليها بوصفها حلا مستعجلا؟

- ما البؤرة المعرفية الجامعة لها؟ وصولا إلى المقصد الرئيسي المتمثل في الإجابة عن سؤال علاقة فكر الحداثة الدينية بالتأويلية "التاريخانية"؟

المنهج المتبع في الدراسة:

على خلاف "القراءات الفكرانية" كما يسميها طه عبد الرحمان، تستثمر هذه الدراسة جهودها في تتبع الآليات المتحكمة في توليد المفاهيم، واستقراء الأحكام النقدية إزاء نتاج التراث، إلى جانب كونها دراسة غير مقيدة بتقنيات منهج محدد، بل تستفتي الطرائق في التحليل.

ثم إنه بالعودة إلى استنطاق النصوص، والوقوف على الدراسات المختلفة ذات الصلة بالموضوع، كانت آلية النقد والتحليل المستند إلى الأسس والمفاهيم، التي يقوم عليها التصور التاريخاني للتراث، وذلك لتوافق هذه الآلية مع طبيعة الموضوع، وتناسبها مع الإشكالية المطروحة، كونها تتوقف عند المضامين التي يستدعيها البحث بأبعادها التاريخية والأبستيمولوجية المعرفية والثقافية.

ولا نقصد بالتحليل هنا ما يكون منصبا على أهداف أو غايات مسطرة قبلا، بقدر ما نقصد به ذلك المنهج الذي ينأى عن أي اعتبار إيديولوجي ذاتي، منصبا كليا

على فهم المنطلقات والأسس والأنساق والأفكار التي يرتكز عليها البحث، ومؤديا في نهاية سيرورته إلى نقد قائم على المحاكمة العقلية الموضوعية، لاستيفاء الجوانب المختلفة لهذا الموضوع.

لكننا إلى ذلك لن ننفصل على المقارنة والمقابلة بين النصوص الإسلامية والغربية، فالبحث على حد قول بعض أساتذتنا إنما يكمن في التفاصيل الصغيرة، والتباينات الطبقية، تلك التي يغفل عنها ولا يلتفت إليها، كما استعنا بالمنهج التاريخي كلما استدعى الأمر، خاصة فيما تعلق بتتبع الحداثة الغربية في أرض نشأتها.

هيكلة الموضوع:

لقد تأدى فحص المادة العلمية المتأتية بعد شوط طويل من القراءة والتقميش، والفرز والتوصيف، أن نوزع البحث على ثلاثة فصول، هي كالآتي:

بداية الفصل الأول المعنون بـ: "**الخلفيات والمنطلقات الفكرية لتبلور المنهج التاريخاني في الفكر الإسلامي**"، وتناولنا فيه بالتحليل أبعاد الإشكالية المركزية من خلال محاولة ضبط مفاهيم ومصطلحات البحث، ثم مفهوم وتعريف التاريخية والتاريخانية، مرورا بمحاولة كشف البيئة الفكرية التي ترعرع فيها المنهج التاريخاني، وما مدى اقترابه من اكتشاف البنى العميقة والمتسترة في النصوص التراثية من خلال مرجعية ماركسية وأدوات غربية، ومن جانب آخر الكشف عن العلاقة بين المفهوم "تاريخية الفهم"، وبين حدوث النص "القرآني"، الذي دشنه المعتزلة في سبيل تفويض كل فهم قديم للنص.

في الفصل الثاني الموسوم بـ "**تجليات نهج الأرخنة في التراث الإسلامي وأثرها في الفكر والمنهج**" كان تتبع طرائق تخريج ومناقشة آليات اشتغال الخطاب التاريخاني في الخطاب الديني الإسلامي، حيث عرجت بداية إلى إشكالية العلاقة

الموجودة بين التراث والحداثة، وما يعانيه الفكر الإسلامي في اختيار منهج ملائم، إضافة إلى مشكلة التراث، ثم انتقلت بعد ذلك إلى أهم المقولات البنائية التي قامت عليها الأرخنة، ومدى تناسقها مع التراث الديني، مرورا بأثر تطبيق المنهجية التاريخانية على النص سلبا وإيجابا، محاولا بذلك تتبع مكامن هذا التأثير ومدى صدق رؤيته، وموقف التيار السلفي الإسلامي منه، وصولا في الختام إلى قراءة تحليلية لكل من المفكر نصر حامد أبو زيد من خلال تعامله مع النص الديني من خلال ثالوث النص، الواقع، والمفسر، وسوسيولوجيا القراءة التفسيرية للخطاب الديني ممثلا بالهيرمينوطيقا، وانتقالها إلى الاشتغال على النصوص الدينية والإسلامية، وكذلك العروي الذي دافع عن المنهج التاريخاني، ودعا إلى ماركسية معربة، في تحليله لمشاكل الفكر والثقافة في الإسلام، واضعا أسس المنهج، ومدافعا صارما عنه بحس إبداعي، لكل من ادعى عدم صلاحية هذا المنهج.

أما الفصل الثالث، والذي عنوانه "**مآلات ورهانات الفكر الإسلامي في ضوء التاريخانية**" فالغاية منه إيضاح منطلقات الرؤية النقدية وخلفياتها الابستيمولوجية في الفكر العربي والغربي، محاولين بذلك إيجاد توليفة متوافقة، فبداية حاولنا أن نلم أنماط الوعي في الخطاب التاريخاني، من أجل تقريب المسافة معها، وأمام اتساع الأفق التساؤلي الذي يفرضه الخوض في غمار نقد النقد، حاولنا من خلال نقد الذات، ونقد العقل الكشف عن مكامن وشرذمات، تمكننا من الخوض في غمار الحداثة، كما تطرقنا بهذا الصدد إلى دراسة مآخذها ومحاسنها، فحاولنا أن نعرف أين أخطأت وأين أصابت، وهل من الممكن أن نجد لها صدى وحضورا في الفكر الإسلامي، كما تطرقنا إلى قراءة في مشاريع فكرية كان نموذجهما حسن حنفي وطه عبد الرحمان، وقد وقع الاختيار عليهما بالنظر إلى محاولتهما تقديم الحلول المناسبة من منظور نقدي لكل من التراث والحداثة.

وأخيرا كان من الطبيعي أن ننهي بخاتمة، حاولنا فيها أن نرسم ملامح رؤية جديدة للفكر الإسلامي، من خلال إعادة النظر في التراث والحداثة في آن واحد من منظور إبداعي نقدي، نحو الإعلان عن ميلاد حداثة إسلامية خالصة.

تحليل المادة العلمية:

جدير بالباحث على حد قول ابن خلدون أن ينوع مآخذه، إذا ما كان يطمح إلى انجاز مقاربة تاريخية طريفة ورصينة، ولأن جل الكتابات التي تعاطى معها الباحث، لا تكاد تخرج على أحد نمطين:

-كتابات غير متخصصة، تحركها الغيرة على الدين، دون أن يكون لأصحابها المراس بمعرفة منهجية موضوعية، حيث ركزت على الكتابة عن الاعتبارات الشخصية للمفكر التاريخاني والحداثي، دون الاهتمام بالفكرة ذاتها من حيث جذورها وتطبيقاتها.

-كتابات متخصصة ركزت على تحليل النص الديني بنوع من الجرأة، واطراح عباءة القداسة، عدا أنها اتهمت بالتجني، ومحاولة زعزعة التراث الإسلامي، واستهداف ثوابت الهوية.

ولعل من بين أهم المستندات المرجعية التي كان عليها مدار البحث، واستقى منها مادته العلمية، ننوه بمؤلفات نصر حامد أبو زيد، على غرار: **النص والسلطة والحقيقة، إشكالية القراءة والتأويل، نقد الخطاب الديني، الخطاب والتأويل.** هذه الكتب لنصر حامد أبو زيد، على الرغم من جرأتها في الكتابة غير أنها تعاملت مع التراث من منطلق نقدي، في محاولة لإبراز مدى ضعف التراث ووجوب التجاوز، خاصة في بنية النص، اعتمادا على منهج حداثي "تفكيكية، هيرمينوطيقية"، والدعوة إلى تبني الخطاب الحداثي.

ولا ينفك محمد أركون عن الدعوة إلى القراءة العلمية للتراث، من منظور نقدي، ونجد ذلك ظاهرا في كتبه على غرار: **الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، تاريخية الفكر الإسلامي، قضايا في نقد العقل الديني، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**

إضافة إلى كتب محمد عابد الجابري، على غرار: **نحن والتراث، التراث والحداثة، إشكالية الفكر العربي المعاصر**، ويعتبر هذا الأخير من بين الدراسات التي ساهمت في دراسة التراث من منظور تفكيكي، لمحاولة كسر أنساق النص والتراث الديني الإسلامي.

ولعل مؤلفات عبد الله العروي، الذي يعد مؤرخا أكثر منه مفكرا، قد ساهمت في تقديم نظرة عامة عن التاريخانية، وأنماط الوعي بها؛ في محاولة للخروج من المأزق الذي وقع فيه الفكر الإسلامي، على غرار: **مفهوم التاريخ، العرب والفكر التاريخي**.

وكان لحضور كتب الفكر السياسي أثرها البالغ، في محاولة كشف علاقة الدين بالسياسة، على غرار كتب برهان غليون، ممثلة في كتابه: **اغتيال العقل**، إضافة إلى كتب بعض النقاد العرب الذين شكل جدل الحداثة والتراث، ونقد الحداثة الغربية، جزءا من مشاريعهم الفكرية، على غرار طه عبد الرحمان، الذي حاول في كتبه: **روح الحداثة، تجديد المنهج في تقويم التراث، سؤال الاخلاق**، أن ينظر إلى الحداثة والتاريخانية بنظرة نقدية إبداعية، ملتمسا الحل في إبداع التراث.

ولعله من الجدير بالذكر أن ننبه على نموذج من الكتابات التي تناولت كتب المفكرين الحداثيين بالنقد، وأحيانا كالت لها اتهامات بأنها تطاولت على التراث والنص الديني، ومن ذلك كتاب "**التفسير الماركسي للإسلام**"، لمحمد عمارة.

كما لم يخل البحث من إفادات منوعة، استقاها من مختلف المقالات، والمعاجم، والرسائل الجامعية، ممن لها صلة بموضوع البحث.

صعوبات البحث:

نختم هذه المقدمة بالإشارة إلى صعوبة اكتنفت مسارنا خلال إعداد بحثنا هذا، وهي صعوبة اصطلاحية، تعود إلى الاستعمال الاصطلاحي غير النظامي في التعبير عن مسألة الحداثة والخطاب التاريخاني، خاصة في كتابات الشخصيات الفكرية، فهؤلاء المفكرون يتداولون مصطلحات وتعبيرات اشتقاقية غير قارة، وغير موحدة، تعبيرا على مفهوم "الأرخنة"، و"الحداثة"، و"المعاصرة"، و"النهضة"، و"التقدم"، وهذا ما جعلنا نجتهد في توظيف هذه التعابير العامة، وتكييفها مع مدلول مصطلح الأرخنة، كما أن بعض المفكرين الذين اعتمدنا عليهم، على غرار نصر حامد أبو زيد، لا يفصح في كتاباته –نهائيا– عن المرجعية التي تحرك مشروعه التأويلي، فهو نادرا ما ينتقل بفكرة من فكرة، بل جل أفكاره مستفادة من أطروحات مفكرين غربيين قدامى ومعاصرين، مما جعلنا نعود للبحث في النتاج الفلسفي الغربي، والأمر الأكثر صعوبة هو حين نقوم باقتباس هذه الأفكار، ثم نروم إعادة صياغتها وتحريرها، مما يستلزم علينا توضيح الهدف الذي سعى إليه، إضافة إلى صعوبة تحري الموضوعية في تعاملنا مع النص الديني، مما دعا في كثير من الأحيان إلى إجراء مراجعة تلو أخرى.

وختاما، وبعد إتمام هذا البحث، وتذليل صعابه، فإنه من الواجب على أهل المروءة أن يعترفوا بالفضل لأهله، والفضل في خروج البحث على هذه الصفة، يعود إلى أستاذي وشيخي الدكتور لخضر بولطيف، الذي فتح لي آفاق الدراسة، منذ أن انتسبت إلى حلقته الدراسية، ثم أتم فضله علي بأن منحني من علمه ووقته

وجهده، فكان تشجيعه لي –حفظه الله– بمثابة الصخرة التي تحطمت عليها المثبطات، والحافز الذي منحني القوة والعزم، فكان –بحق– نعم الأستاذ والموجه.

وأخيرا اسأل الله تعالى أن أكون قد وفقت في تقديم ما يستحق أن يكون إضافة ذات قيمة في دراسة التراث والحداثة من منظور "الأرخنة".

الفصل الأول:

الخلفيات والمنطلقات الفكرية لتبلور المنهج التاريخاني في الفكر العربي الإسلامي

-توطئة

1- التراث والنص الديني: قراءة تاريخية وضبط للمفاهيم

2- مفهوم التاريخانية "الأرخنة"

3- الفرق بين التاريخية والتاريخانية

4- أثر الفلسفة والمرجعية الماركسية في تبلور المنهج التاريخاني في الفكر العربي الإسلامي

5- مرجعية الفكر والمناهج الأوربية في الثقافة العربية الإسلامية (البنيوية، التفكيكية، الهيرمينوطيقا)

توطئة:

تعد الأرخنة من أحدث التوجهات النقدية التي عرفها الفكر العربي شعارها البعث الى نقد جديد من أجل نقد الأنساق المضمرة فتوجهها هو دراسة النص والتراث الديني في النصوص والخطابات الدينية لمسعى واحد وهو اللحاق بالفكر العالمي .

1- التراث والنص الديني.. قراءة تاريخية وضبط للمفاهيم:

يتناول العديد من المفكرين اليوم اللحظة الحداثية التي يتميز بها الفكر المعاصر ويسعى إليها، وعلى الرغم من المراجعات والمحاولات فإننا نجد هذا الفكر يصطدم بمعوقات تمنع تطوره، والسبيل للوصول إلى "نهضة حداثية" تجعل العقل الإسلامي العربي في صحوة، هي مرور تراثنا بالتجربة الأوربية الغربية التي تجاوزت عصور الظلام وانفتحت على التقدم عبر الإصلاحات المختلفة، وخصوصا على الصعيد الديني الذي رأى فيه البعض أنه العائق الأول لكل فكر أو تقدم، ثم الأخذ بالقراءة التأويلية للكتاب المقدس.

نحن بإزاء معطى محدد ودقيق حول التراث والنص الديني أو بالأحرى حول سؤال بات يفرض نفسه باستمرار وهو كيف نتعامل منهجيا مع التراث والنص الديني؟

إن المجازفة في هذا النوع من البحث بأن نقارب التراث والنص القرآني وفق آليات منهجية تتسم بالتوتر والنسبية ولا تقر بأي لون من ألوان الثبات، هذا النمط من الدراسات لا تستسيغه الأطر التقليدية السائدة في فهم النص، إذ نرى في مجمل

الأطروحات الحداثية على اختلاف أنظارها نوعا من تعمد سوء الفهم القائم على أساس من القطيعة مع التراث، وتنم عن سعي حثيث نحو إيجاد سلطة بديلة ترتكز في مرجعيتها إلى فهم النص من خارجه، ويتم ذلك عادة في حقل اللسانيات الذي يشهد نشاطا خصبا على مستوى الدراسات المعاصرة، وهو نشاط تأويلي قائم على الرمزية ومهووس بطابع الانزياح الدلالي الذي من شأنه أن يحرر القارئ من أسر حرفية النص بما يجعله على المحك في علاقته بالنص الديني، ذلك النص الذي ينبغي أن يتسم دوما بدرجة ما من الثبات والوضوح، وبالإضافة إلى اللسانيات تعتمد المناهج الغربية الحديثة في دراستها للتراث والنص الديني بشكل أساس وثابت على المنهج التاريخاني.

كان الرسول عليه الصلاة والسلام يؤول لصحابته ما يشكل عليهم من أمور، وبالتالي كان هو المفسر والمؤول للقول الإلهي، وبعد وفاته ظهرت مشكلة التفسير والتأويل وذلك لغياب المرجعية الوحيدة للتفسير والتأويل، وكان هذا بداية لظهور الفرق الإسلامية المختلفة مثل: الخوارج والمرجئة والشيعة وغيرها ونجد كل فرقة من هذه الفرق ترى أنها على الحق وما عداها على الباطل.

ولنا في التاريخ الإسلامي نماذج كثيرة فمثلا الخوارج رأوا أن مرتكب الكبيرة كافر، في حين أن الكبيرة عند المرجئة لا تضر مع الإيمان، وقالت المعتزلة إنه ليس بكافر ولا بمؤمن وإنما هو بمنزلة بين المنزلتين "فاسق". هذا نموذج لمشكلات وقضايا قصدنا منها تبيان مدى ارتباطهما بالتأويل وتباين فهمه عند الفرق الإسلامية، فالعقل الإسلامي حاول مواكبة أحداث الحياة المتجددة، فكان لابد من إيجاد مصدر ثالث بعد القرآن والسنة، يمد الفكر الإسلامي بحلول للمشاكل المستجدة على الواقع الإسلامي آنذاك.

ولا يزال موضوع النص الديني والتراث والتأويل يحتل صدارة الاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي ، وأصبح التساؤل في هذا الوقت حول النص وكيفية التعامل معه تساؤلا مركزيا في خطاب النهضة، وقد تنوعت المسارب في الجواب عن هذا التساؤل تبعا لتنوع الاتجاهات الحاضرة في الفكر العربي المعاصر.

ترجع أسباب الظهور للمنهج الغربي في الفكر الإسلامي إلى بداية الاحتكاك الثقافي العربي بالحضارة الغربية أواخر القرن الثامن عشر، مرورا بالبعثات العلمية التي أرسلها محمد علي إلى فرنسا التي كان من بين أفرادها رفاعة الطهطاوي، إضافة إلى الحركة الاستشراقية التي نشطت في تلك الفترة على غرار مطبعة المعارف لبطرس البستاني والمدرسة الداودية ببيروت التي تأسست سنة 1861م.

هذه المرحلة مهدت لمرحلة التأسيس الفعلي لاستقبال المناهج الغربية على يد عدد من الكتاب على غرار طه حسين، ثم تأتي مرحلة البناء حيث كتبت في تلك الفترة كتابات عديدة حول المدارس النقدية، وفي مرحلة السبعينات بدأت مرحلة الانطلاقة والتي استقبلت المدارس النقدية استقبالا منقطع النظير على يد مجموعة من الكتاب مثل عبد الكريم الخطيب وعبد الله الغذامي وغيرهم. ويضاف إلى ما سبق ظاهرة الابتعاد عن التراث والنظر إليه على أنه المتسبب في التخلف الحاصل للعالم العربي والإسلامي والذي ذكاه الانبهار بالعالم الغربي حيث تحول المفهوم إلى حركة قصدت تجديد التراث، فانطلقت بعض الدعوات الساعية للاحتذاء بالنموذج الغربي حسب منطلقاته وانتهاء بمقاصده.

وعلى ذلك بدأت البحوث التي تدعو إلى إعادة قراءة التراث من أجل الخروج مما أصاب الأمة العربية والإسلامية من إخفاقات، وهذه المشاريع الفكرية تمثل استجابة طردية للتحدي الثقافي الذي فرضه صدام الحضارات مع الحضارة الغربية، وأهم ما ميز هذه المشاريع وعيها النقدي وإيمانها بالقدرة على إيجاد مكان سواء في

مجال الفكر الديني أو مجال النقد؛ وتجدر الإشارة إلى أن الفكر العربي قد أنجز مشروعه الفكري في سياق خاص يتميز بصعود المد السلفي وتراجع الحركة الفكرية المناهضة عند التقديس المبالغ والاطمئنان الأعمى إلى كل المقولات والآراء والشخصيات التراثية، ونذكر من بين هذه المشاريع، مشروع الطيب تيزيني "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته في المرحلة المعاصرة"، وأخرج أدونيس كتابه "الثابت والمتحول"، وأصدر الجابري رباعيته في "نقد العقل العربي"، وحسن حنفي خماسيته "من العقيد إلى الثورة" مشاريع رغم تنوع منطلقاتها إلا أنها تصب في عصب واحد وهو نبذ القراءة التراثية للتراث وتدشين قراءة حداثية أخرى[1].

وقد أسست هذه البحوث على خلفية افتراض تاريخية النص، حيث ربطت فهم النص بزمن تاريخي غير ممتد شكلته الظروف الخاصة المحيطة بالنص، ويمكن تصور الافتراضات التي تقوم عليها معظم الدراسات الهادفة إلى نقد التراث وإعادة بعثه بأثواب جديدة ملائمة لمتطلبات الحداثة في:

- التشكيك في موثوقية النص.
- أسبقية العقل على النص.
- سلطة الواقع.
- نزع القداسة عن النصوص الشرعية.

وقد قامت القراءة التأويلية الحديثة بنقل الصراع التاريخي في فهم النصوص المقدسة بين طريقة الكنيسة وبين طريقة عصر الأنوار، نقلت ذلك كله إلى الساحة

[1] نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، ص120.

الإسلامية، وهذا النقل هو في الحقيقة إسقاط للواقع الغربي على الواقع الإسلامي، ومن زاوية أخرى اعتمدت هذه القراءة على المناهج التي اعتمدها الغرب في نقد تراثه القروسطوي وتأسيسه لعصر الأنوار من أجل نقد التراث الإسلامي الذي يمتد من ظهور الإسلام إلى العصر الحديث مرورا بفترة البدايات الأولى لظهور أول نزعة تجديدية تقدم سلطة العقل على النقل والتي تؤرخ عادة بظهور الفكر المعتزلي، وهي الحركة التي دشنها الفكر العربي.

ونجد اختلاف بين صناع الخطاب النقدي المعاصر، بين من يدعو إلى توظيف الأدوات المنهجية المنتقاة من مجال التداول المعرفي أثناء مقاربة النص العربي، وبين من يدعو إلى استثمار الجهاز المعرفي التطبيقي الذي توفره النظريات والنماذج الغربية المعاصرة نظرا لفعاليته، وهناك من تسلح بالعدة المنهجية الغربية مع ضرورة تكيفهما مع خصوصية السياق التركيبي للنص التراثي المدروس.

نحاول في هذا الإطار توضيح مدى أهمية تحديد المصطلحات والمفاهيم والألفاظ في زيادة الفهم والوضوح من جهة، وتحسين سبل التواصل المعرفي من جهة ثانية، إذ من أهم مقدمات هذا التواصل فهم المرتكزات التي يقوم عليها كل بحث، خاصة إذا استحضرنا كون المفهوم هو المعنى الذي يحمل إلى الذهن بواسطة مصطلح معين، مما يجعله خزانا لمجموعة من المقولات الأساسية التي توظفها النظرية في خطابها العام والخاص.

وهذا النوع من البحث يستدعي ضبط المفاهيم لفهم المسألة، ويقتضي النظر إلى علاقة المفهوم أو المصطلح بالواقع والمحيط.

1-1- مفهوم النص:

مفهوم حديث في الفكر العربي المعاصر مستورد من الحضارة الغربية ومفهومه من منظور غربي، نسيج من الكلمات يترابط بعضها بخيوط، هذه الخيوط تجمع العناصر المختلفة والمتباعدة وهو ما نطلق عليه نص[1].

أما من حيث مفهومه في التراث العربي فيعد ضربا من الخيال وحجة لا فائدة منه، حيث يقول عبد الملك مرتاض "وقد حاولنا أن نعثر على ذكر اللفظ في التراث العربي فأعجزنا البحث ولم يفض بنا إلى شي إلا ما ذكره الجاحظ في مقدمة كتابه- الحيوان- بمفهوم التسجيل والتقييد، والتدوين والتخليد لا بالمفهوم الحديث للنص"[2].

ولعل أهم المقومات الجوهرية الأساسية لمفهوم النص هي:

- مدونة كلامية: يعني أنه مؤلف من كلام.
- حدث: إذ أن كل نص هو حدث يقع في زمان ومكان معين لا يعيد نفسه مثل الحدث التاريخي.
- تواصلي: يهدف إلى توصيل معلومات ومعارف ونقل تجارب إلى المتلقي.
- مغلق: أي سمته الكتابية التي لها بداية ونهاية[3].

1-2- مفهوم الدين:

مفهوم الدين من المفاهيم التي يصعب إيجاد تعريف واحد ومناسب لها، فالدين لغة بمعنى العادة ويطلق بمعنى أوسع على الحق والباطل، ويشمل أصول الشرائع

---

[1] محمد الأخضر الصبيحي: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ط1، دار الاختلاف للنشر، الجزائر، 2008، ص19.

[2] نور الدين مفلاح: "في مفهوم النص قراءة النص بين النظرية والتطبيق"، ضمن أعمال الملتقى القومي المنظم بصفاقس (1998)، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1990، ص38.

[3] محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، ط3، بيروت، 1992، ص120.

وفروعها لأنه عبارة عن وضع إلهي سائد لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات[1].

1-3- مفهوم التراث:

ينطلق الجابري من أن لفظ التراث قد اكتسى في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلف إذ كان يعني في الماضي "الميراث التي توزع على الورثة"، أما اليوم فأصبح يشير إلى ما هو مشترك بين العرب، أي التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، حضور الماضي في الحاضر[2].

والتراث هو كل حدث أو أثر أو إنتاج إنساني دخل الماضي وأصبح جزءا منه[3].

1-4- مفهوم الحداثة:

الحداثة من المفردات الوافدة إلينا من الفكر الغربي، وتعني مذهبا أدبيا أو نظرية فكرية تدعو إلى التمرد على الواقع والانقلاب على القديم الموروث بكل جوانبه ومجالاته[4]، ويذهب باحث آخر إلى تعريفها بأنها موقف عقلي ورؤية فكرية إزاء مسألة المعرفة وإزاء المناهج التي يستخدمها العقل في التوصل إلى معرفة ملموسة[5].

---

[1] عبد المنعم الحنفي: المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، ط3، مكتبة مدبولي للنشر، 2000، ص359.

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، 1991، ص24.

[3] الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، ط2، دار ابن خلدون للنشر، بيروت، 1978، ص242.

[4] عدنان علي رضا النحوي: النظرية في تقويم الحداثة، ط1، دار النحوي للنشر، 1992، ص26

[5] إحسان العارضي: جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي، ط1، المركز الإسلامي المعاصر للنشر، 2013، ص19.

1-5- مفهوم المنهج:

هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة، تمهد سير العقل، وتحدد عملياته الفكرية حتى يصل إلى نتيجة معلومة[1]، ويتماشى رأي جميل صليبيا في معنى المنهج مع التعريف السابق فهو يرى أن المنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح والسلوك البين والسبيل المستقيم[2].

ويعرف الجابري المنهج: والمنهج طريقة في البحث، ومبادئ تلتزم خلاله، ومفاهيم توظف فيه الطريقة (الاستقراء، الاستنتاج، المقارنة...) والمبادئ (التزام الموضوعية، اعتبار العلاقات السببية...الخ،[3]، أما علم المناهج أن يتضمن:

- دراسة مجموعة من نظريات، مصطلحات والأفكار.
- دراسة مقارنة للطرق المختلفة والمقابلات اليقينية.
- نقد للطرق المستخدمة والمناهج[4].

1-6- مفهوم الفكر العربي الإسلامي:

جملة من الأفكار النظرية التي تبناها مفكرون عرب ومسلمون من أجل الإجابة على الإشكاليات الكبرى التي أثارتها طبيعة التحولات التي عرفها العالم الإسلامي بعد أزمة اختلال التوازن بينه وبين العالم الغربي منذ القرن التاسع عشر[5]، هذا المفهوم مرتبط أكثر بالفكر المعاصر نتيجة للتحولات الحضارية وبروز الحضارة

---

[1] حلمي صابر: مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، الجامعة الأمريكية المفتوحة للنشر، 2000، ص27.

[2] جميل صليبا: المعجم الفلسفي, دار الكتاب اللبناني للنشر، لبنان، 1982، ج2، ص435.

[3] محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ط1، مركز دراسة الوحدة العربية للنشر، بيروت، 1990، ص08.

[4] مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، ط1، دار أسامة للنشر، عمان، 2009، ص337.

[5] أحمد شاكير: مناهج الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز التأصيل للنشر، السعودية، 2010، ص06.

الغربية في مقابل تراجع للحضارات العربية الإسلامية، غير أن هناك من ربط الفكر الإسلامي بما أنتجه المسلمون منذ بعثة الرسول "ص" ويقصد به أيضا–نتاج الفكر الذي تصدى للفلسفات والنظريات الغربية ناقدا لها وواضعا البديل الإسلامي محلها[1].

1-7- مفهوم التفسير والتأويل:

-**التفسير:** يعرفه الزركشي أنه علم نزول الآية وصورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها ،ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها[2]. وللتفسير نوعان: تفسير بالمأثور "بالنقل"وتفسير بالرأي والذي يعتمد على الاجتهاد.

-**التأويل:** هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز بتسمية الشيء بشبيهه أو بينه[3]، والفرق بين التفسير والتأويل على حسب بعض العلماء أن التأويل يتعلق بحقيقة ما يؤول إليه الكلام علما أو عملا، والتفسير يتعلق بالألفاظ وبمفرداتها، وقيل التفسير ما يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية[4].

1-8- مفهوم العقل الإسلامي:

يعرف محمد أركون العقل الإسلامي تعريفا يختلف عن كل المفاهيم التي أعطيت من قبل المفكرين والفلاسفة، فهو يستبعد العقل في شموليته حيث يرى أن

---

[1] مصطفى حلمي: الفكر الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي، ط1، دار الدعوة للنشر، الإسكندرية، 1998، ص46.

[2] الزركشي: البرهان في علوم القران تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث للنشر، القاهرة، ج2، ص147.

[3] محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، ط2، دار الشروق للنشر، القاهرة، 2002، ص111.

[4] محمد الألوسي أبو الفضل: روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص30.

العقل الإسلامي ليس إلا صيغة من صيغ العقل وليس كل عقل، انه ليس عقلا أبديا أو أزليا إنما هو عقل تاريخي له نقطة تشكل وبداية ونهاية مثله ومثل أي عقل في التاريخ[1]؛ بمعنى انه يريد العقل داخل التراث والتاريخ الإسلامي لا العقل الشكلي، إنما يتغير ويتطور بتغير التمظهرات التي تحدث في التاريخ الإسلامي.

2- مفهوم التاريخانية:

تدور مجموعة من التعريفات لمصطلح التاريخية التي نتعامل معها في استعمالها الغربي وفق مفهوم يختلف عن الفهم التاريخي المتداول في الكتابات العربية التراثية، فهي عند جادمر ومارتن هيدغر[2] تعني تراكم لخبرة الوجود في الزمن[3] ، ويعرفها آلان تورين[4] بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به أيضا.

من هذا الوعي نشأ المنهج التاريخي الذي يقدر بأن الأحداث التاريخية تتسم بالإمكان والتفرد، معارضا للسائد في الأوضاع التقليدية من أنها تتخذ شكل المطلق[5]، ذكرها كارل بوبر على أنها طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية وأن التنبؤ التاريخي هو غايتها المنشودة، كما يفترض بوبر أن هذه النزعة تزعم إمكانية التوصل إلى هذه الغاية وكذلك بالكشف عن القوانين التي يسير التطور التاريخي

---

[1] فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ط1، الدار العربية للنشر، 2006، ص64.

[2] فيلسوف الماني ولد عام 1889 وتوفي عام 1967 عمل على تحليل الإنسان تحليلا وجوديا، ينظر مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، ص557.

[3] حامد أبو زيد نصر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط7، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، 2005، ص42.

[4] يعتبر آلان تورين من بين أهم علماء الاجتماع المعاصرين، ولد عام 1925، اختص بالتاريخ الاجتماعي والفلسفة السياسية.

[5] محمد أركون: الفكر الإسلامي -قراءة علمية- ترجمة: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي للنشر، بيروت، 1996، ص116.

وفقا لها [1]، وقد اعتبرها "روبير غانم" على أنها العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ [2].

ويمكن القول أن أقطاب التاريخية الغربية نظروا على أنها رؤية إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي، ويتضح لنا أن التاريخانية يجمعها نسبيتها وتطورها وخضوعها للنقد والدراسة وهذه الجوانب هي المشكل الأساسي للواقع الذي تقوم عليه فكرة التاريخانية، والملاحظ على أن جل التعريفات التي أعطيت للتاريخانية تصب في الجانب الإيديولوجي.

أما في الفكر العربي، فنجد محمد أركون يعرفها بقوله "إن مصطلح التاريخية يتعلق بصياغة علمية منعدمة، خصوصا من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الاعتبار الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية[3]، وهنا لا يخرج عن الدائرة التي عالج من خلالها المفكرون الغربيون مفهوم التاريخية، كما أم فكرة التاريخية عند "حسن حنفي" تسير في نفس الاتجاه الذي سار فيه أركون فهو يرى أن التاريخية تعني تكوين الظاهر نشأة وتطورا في مجتمع بعينه وفي ظروف محددة، وفي مرحلة زمنية خاصة والفكرة ظاهرة، والظواهر الفكرية ظواهر اجتماعية، والظواهر الاجتماعية ظواهر تاريخية، ولا شيء يحدث بما في ذلك الفكر إلا في المجتمع والتاريخ[4] .

---

[1] كارل بوبر: بؤس الأيديولوجيا، ترجمة: عبد الحميد صبرة، ط1، دار الساقي للنشر، 1992، ص13.

[2] محمد أركون: المرجع السابق، ص139.

[3] نفسه، ص116

[4] حسن حنفي: "تاريخية على الكلام"، مجلة هموم الفكر والوطن، تصدر عن دار قباء بالقاهرة، ع01، 1998، ص69-70.

فالتاريخية هي الحدوث في الزمن ولابد هنا من التفريق بين الوجود الإلهي والوجود الزماني، وإن كان الفعل الإلهي الأول فعل إيجاد العالم هو افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالا تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ، فالتاريخية هي المعرفة بأن الأحداث التاريخية يجب أن تدرس لا كما أن الحال سابقا كمثولات الأخلاق أو السياسة وإنما كظواهر تاريخية وفي الممارسة تجلى هذا بمنظور التاريخ كنظام معرفي جامعي مستقل[1].

ينطلق عبد الله العروي في تعريفه للتاريخانية من نظر بأن الحوادث البشرية فريدة ومتطورة والتاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث[2]، ولابد من الإشارة إلى أن التاريخية تتجلى منهجيتها مع النص وفي دائرتنا المتعلقة بالتفكير الإسلامي فإن النص المستهدف هو النص القرآني والتراث الإسلامي.

3- الفرق بين التاريخية والتاريخانية:

يجيب البعض على السؤال السابق بالقول إن التاريخية شيء والتاريخانية شيء آخر، فالتاريخية هي طريقة وأسلوب للبحث، في حين أن التاريخانية تقرر حتمية التطور، وتأله التاريخ وتدعو للرضوخ، والانقياد له[3].

ظهرت كلمة التاريخية للمرة الأولى في مجلة نقد، عام 1872م، وهذا حسب قاموس لاروس إذ تعرف هنا التاريخية على أنها تلك المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي، والثقافي المخصوص بما يتوافق وتاريخه

[1] وجيه كوثراني: تاريخ التأريخ، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات للنشر، بيروت، 2012، ص163.

[2] عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، ط4، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، 2005، ص347-349.

[3] عبد الله العروي: المرجع السابق، ص348.

المحلي[1]، فالتاريخية تنص على أن البعد الاجتماعي للظواهر في حالة تطور مستمر، وتغير دائم وهذا ما ركز علية لالاند في تعريفه لمصطلح التاريخية بقوله: "وجهة نظر تقوم على فهم موضوع معرفي ما على أنه نتيجة عالية لتطور يمكن تتبعه في الماضي"[2].

وعليه فالتاريخية هي القول بأن لوقائع التجربة الحية زمانا خاصا، وأنها تتسم بشيء من المرونة والطلاقة، وقد قال بها الوجوديون معارضين بها النظرية التي تقول أن للتاريخ قوانين ثابتة[3]، أما التاريخانية فهي من المصطلحات التي تثير جدلا لا ينتهي إلى الحد الذي يمكن أن تصبح مصطلحا يصعب استخدامه، ويمكن التمييز بين مصطلحي التاريخية والتاريخانية، فهما تختلفان لغويا أن اللاحقة ité

من مصطلح l'historicité تدل على كل ما له خاصية الحقيقة الجوهرية (المادية)، في حين أن اللاحقة isme من مصطلح L'hisoriricisme تأخذنا لا محالة إلى النظام الذي بناه العقل[4].

4- أثر الفلسفة والمرجعية الماركسية في تبلور المنهج التاريخاني في الفكر العربي الإسلامي:

تبقى الفلسفة الماركسية من الدعائم الرئيسة التي تبنى عليها الأرخنة، ويبدو جليا أثر هذه الفلسفة في النص من خلال جعله انعكاسا للظرف التاريخي ناشئا عنه وتتبه الفلسفة الماركسية أيضا إلى ضرورة ربط الأفكار بالواقع الموضوعي، فيحدث

---

[1] محمد أركون: المرجع السابق، ص116.

[2] أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: أحمد خليل أحمد، ط2، منشورات عويدات، بيروت، الجزء2، 2001، ص561.

[3] إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية للنشر، مصر، 1983، ص36.

[4] محمد أركون: المرجع السابق، ص117.

أن تنتقل الأفكار من جيل إلى جيل مع تغير الظروف التي ولدتها، وهذا يحدث تناقضا بين الأفكار والعالم الموضوعي الجديد ينحل عادة لصالح العالم المادي[1].

ولعلنا نجد في قول المفكر محمد عمارة ما ذكرناه سالفا من خلال قوله: "إن الماركسية كما يعلمها المبتدئون والمتعلمون، وأنا واحد من الذين درسوها وعاشوا تجربتها النظرية والعلمية، قبل ما يقرب من نصف قرن–هي فلسفة مادية ترى كما يقول واحد من أساتذتها "إن المادة مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق يوجدها"[2]. ولعل الأساس الذي قامت عليه الماركسية هي "المادة الجدلية"[3]، الذي فسرت به الماركسية العالم والوجود والتاريخ والدين، حتى أنها قطعت اليقين بالقول بأن العالم مادة وأنه لا يوجد شيء بالعالم بجانب المادة وقوانين حركتها وتغيرها.

وفيما يخص المنهج الجدلي في نقد التراث وفي إطار بحوث الاستشراق الروسي، فقد اعتمد دعاة هذا المنهج على المرجعية "الماركسية" فكريا والأممية الشيوعية تطبيقا، وكانوا من المنخرطين في الأحزاب الشيوعية واليسارية عموما في الوطن العربي الإسلامي. لذلك كان الموقف من الدين عموما ومن العقيدة على وجه الخصوص لا يخرج عن إطاره من الموقف المادي لها، لكن طبيعة المراحل التاريخية والتطورات السياسية والثقافية التي واكبتها الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي جعلها تتوصل من بناء موقفها بإستراتيجية تدور على هدم العقائد الدينية لما لها من دور في بناء عقلية غيبية إشكالية مسؤولة عن التخلف ولما تضعه من عوائق أمام انجاز مشروع الثورة الاشتراكية في الوطن العربي، حيث إن المفكر العربي لم

---

[1] عماد أحمد الزين: "الأسس الفلسفية لأرخنة النص –رؤية نقدية في المقولة"–، مجلة الأثر، تصدر عن جامعة الزيتونة كلية الآداب بالأردن، ع21، ديسمبر، 2014، ص21.

[2] محمد عمارة: المرجع السابق، ص34.

[3] توجه فكري ونزعة فلسفية، تبلورت كتيار في تطور الفلسفة الغربية، وبلغت ذروتها وبلورتها في الفلسفة الماركسية التي صاغها كارل ماكس، ينظر محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص51.

يخرج عن المرجعية الماركسية والالتزام بمتونها الأصلية حرفيا أو تأويليا، إذ يرى أصحاب هذه المرجعية أن المادية الديالكتيكية هي أنجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية[1].

ولذلك كانت ترجمة نصوص ماركس وأنجلز عن الدين إلى اللغة العربية أمرا ضروريا، لأنها حسبهم تمدنا بالمنهج الملائم والإطار النظري لنقد الدين والوعي بحقيقة التأخر العربي وتصفية كل ما هو وسطوي لخوض غمار التجربة النهضوية، ومن هنا يطرح المفكر "صادق جلال الأعظم[2]" سؤالا: فهل النصوص الماركسية تؤكد أن ماركس كان عالما في تاريخ الأديان؟

لم يكن ماركس عالما في تاريخ الأديان ولا خبيرا إنسانيا في الإناسة الدينية[3]، وكانت معرفته ضئيلة ومجموعة آرائه في هذا المجال لا تزيد عن كونها مجموعة الملاحظات والانطباعات العابرة[4]، غير أن الماركسيين العرب تجاهلوا كل هذه النقائص واعتبروا النقد الماركسي للدين شرط النظر العلمي للعقائد الدينية وجنحوا إلى أن الدين عامة بما في ذلك الدين الإسلامي يتعارض مع العلم ومع المعرفة قلبا وقالبا روحا ونصا.

---

[1] صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، دار الطبيعة للنشر، بيروت، 1969، ص128.

[2] مفكر سوري ولد عام 1934 درس في الولايات المتحدة الأمريكية ومارس التدريس فيها، أثارت كتبه جدلا واسعا خاصة اعتماده على منطلقات ماركسية في نقد الدين من أهم كتبه: نقد الفكر الديني –ذهنية التحريم–، ينظر السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، ص62.

[3] الإناسة الدينية ترجمة للإصلاح أنثروبولوجيا؛ وهو فرع من فروع العلوم الاجتماعية يتخصص في دراسة ثقافات الشعوب القديمة، ينظر أحمد شاكير: مناهج الفكر العربي المعاصر، ص53

[4] علي الربيعو تركي: "الدين في الخطاب"، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر بلبنان، ع94، 1955، ص57.

لعل بروز وظهور الخلفية الماركسية في دراسة التراث الديني والثقافي للإسلام تبلور مع حسين مروة[1] والطيب تيزيني، بعد هزيمة 1967م التي لم تكن هزيمة عسكرية بل هزيمة حضارية، وانتصار العقل الغربي على العقل العربي.

يوظف دعاة المادية الجدلية ثلاث آليات؛ هي القيم الثنائية أو التحليل الاجتماعي والاقتصادي والتوفيق الانتقالي.

4-1- القيم الثنائية:

تتأسس هذه الآليات على القانون الأساسي في منهج الجدل وهو قانون التناقض، انطلاقا من هذه القاعدة لجأ دعاة المنهج إلى تفسير قضايا الدين والتراث من خلال منهج ثنائي القيم، يقسم التاريخ والفكر الإسلامي إلى اتجاهين متناقضين يقسمه المفكر الطيب تيزيني تقسيما فلسفيا، يتحدث عن اتجاه مثالي غيبي رجعي واتجاه مادي عقلاني تقدمي، يمثل الأول "الأشاعرة والفقهاء والغزالي" ويمثل الثاني "المعتزلة وابن رشد"[2].

ومنه يمكن القول، أن المنهج الثنائي القيمة وتطبيقه التاريخي الجدلي في الإسلام على أنه تاريخ ثنائية طرفها الأول يحمل صفات النقاء المطلق بينما الثاني صفات الشر المطلق، فمقياسه المادية وأولوية العقل على النقل، وأما المنطلق الثاني فيمثل في مثالية الفكر وتقديم النقل على العقل أي البقاء رهنا للتراث الإسلامي.

[1] حسين مروة: مفكر لبناني ولد عام 1907، قيادي في الحزب الشيوعي اللبناني ويعتبر رائد المشاريع التراثية في الفكر العربي.

[2] الطيب تيزيني: المرجع السابق، ص36-37.

4-2- التحليل الاجتماعي والاقتصادي:

انطلاقا من مبدأ الحتمية الاقتصادية وانطلاقا من هذه الآلية يرى دعاة المنهج المادي التاريخي أن الإسلام دينا وفكرا وتاريخا هو نتاج شروط اقتصادية حتمية، إن القرآن والسنة وسائر المدارس الفكرية والحركات السياسية في تاريخ الإسلام قد عبرت عن تلك الشروط الحتمية فقد جاء الإسلام للعالم في وقته المحتوم[1].

فالإسلام ظاهرة اجتماعية تاريخية وعليه ينبغي تحليل الإسلام دينا وفكرا على أساس أنه انعكاس لتحولات أسلوب الإنتاج والتبادل داخل المجتمع العربي، ويعبر عنها المفكر الطيب تيزيني بالقول أن هذه الوضعية تعتبر عن منظومة من العلاقات والمؤسسات السوسيوثقافية والاقتصادية[2].

4-3- التوفيق الانتقائي:

يقصد به إنتاج موقف نظري أساسه خطوات أربعة:

* تجزيئ الأدوات المنهجية تجزيئا يقتضي المفاضلة بينهما لانتقاء الأفضل ليؤخذ أو المفضول ليترك.

* التوفيق بين الأدوات الفاضلة ولو تباينت أسسها الفلسفية وأطرها المنهجية.

* تجزيئ مضامين التراث لانتقاء الفاضل عنها وطرح المفضول.

ويلاحظ أن مقياس الأفضلية في التراث الثقافي هو موقع المبتكر أو المذهب في الحركة التاريخية الارتقائية للاتجاه المادي الذي يصل كماله مع ماركس[3].

---

[1] حسين مروة وآخرون: دراسات في الإسلام، ط1، دار الفارابي للنشر، بيروت، 1980، ص7.

[2] الطيب تيزيني: النص القرآني أمام إشكالية أبنية والقراءة، دار الينابيع للنشر، دمشق، ج3، 1997، ص11.

[3] الطيب تيزيني: من التراث إلى العقيدة، مرجع سابق، ص42.

ولعله من الجدير الذكر بأن المسألة الأساسية في قضية التراث هي ماذا ينبغي أن يأخذ من هذا التراث وماذا ينبغي أن يترك أو يذكر المفكر "جورج طرابيشي: "أن الماركسيين العرب الذين طالما رماهم خصومهم بالعدمية التراثية، رددوا هم أيضا بإحياء الموقف اللينيني من التراث وبالتوكيد على أن التراث ليس واحد بل التراث مثل الصراع في مواجهة الخصم الإيديولوجي"[1]

وإذا كان النص القرآني خالدا وخاتما لكل النصوص الإلهية فهذا يعني بالضرورة أن قراءات هذا النص سواء قرآني أو تراثي تكون متعددة ومتنوعة لأنه عندما يكون نصا غير قابل لقراءات متعددة فإنه يصبح نصا أحادي الجنب، يخاطب عصرا ويخاطب مرحلة معينة وأما النص القرآني فهو خطاب، فهو يخاطب العصور والأجيال والمراحل التي لها حدود[2].

من خلال هذه المقاربة يبدو أن الدعوة إلى النزعة العقلية في تفسير النص ظاهرا، هذه النزعة التي ترى تعارضا بين العقل والشرع، والتأكيد على ضرورة القراءة العقلية للنص بمعني القراءة التأويلية.

ومما سبق ذكره على أثر المرجعية الماركسية في تبلور المنهج التاريخاني، في دراسة وقراءة التراث حداثيا، لا يجب على أي حال من الأحوال عدم ذكر التفكيكية بوصفها القراءة الفلسفية التي ألزمت النص القرآني بالقول بموت المؤلف أو غيابه، أو غياب المؤلف في الأرخنة ضرورة في انسجامها وتحت هذا الإجراء نادت بموت

[1] جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، دار الساقي للنشر، بيروت، 2012، ص14.

[2] الموسوي علي عباس: قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، ط1، دار الهادي للنشر، بيروت، 2002، ص13.

الإله بغية إطلاق الحرية للإنسان لتحقيق مقولته: "إنسانيته من غير تحكم وسلطة معارضة"[1].

ولعل هذه النظرية أغنتنا في تفصيل هذه الإشكالية فالذين يذهبون إلى أن المؤلف يموت بمجرد الانتهاء من نصه سيكون المعنى بحسب متبناهم من حصة القارئ، فالقارئ هو الذي يكتب النص، أما إذا تعدى ذلك إلى النص الإلهي، فنحن أمام نوع من التأويل الزائغ، ما أسماه نصر حامد أبو زيد "بالتلوين" أي تأويل النصوص من منطلق نفعي يهدد حركتها في سياقها التاريخي من جهة ويحتكم للحقائق والمعطيات التي لا تتكشف دلالة النصوص إلى من خلال جهة أخرى[2].

والذي يمكن قوله أن الأرخنة لم تتكون من بصائر بريئة في تحليل عناصر الظاهرة وإنما جاءت استجابة للعصر ومقتضياته الفكرية، وقد تعاملت مع النص تعاملا ماديا منفعيا ولذلك فإنه عند مطالعتها نلحظ خليطا غريبا ومتناقضا أحيانا من مناهج التبصر، ومثال ذلك من خلال الجدول الآتي:

[1] عماد أحمد الزين: المربع السابق، ص22.

[2] علي حسن هذلي: "قراءات معاصرة للقرآن الكريم محمد شحرور وسبيط النبي اختيار"، مجلة قراءات معاصر، تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية، ع03، 2016، ص262.

المقولات الفرعية	مظانها النقدية والفكرية
العلاقة المفترضة بين العمل ومنشئه تنقطع نهائيا بمجرد تأصل العمل وارتباطه بالواقع	نقد جديد+ بنيوية+ تفكيك
النص انعكاس وعي وفكر يؤسس على قاعدة مادية تحتية	فلسفة ماركسية
النص يتحول في "ديالكتيك[1]" دائم إلى منتج الثقافة والواقع بعد اعتماده على أساس مؤصل له سابق عليه	فلسفة ماركسية
النص بعد تأصله يوجه بقارئة، الذي يصبح الفاعل الحقيقي، ويحل محل المؤلف في كل قراءة ولذلك تتعدد القراءات	تفكيك
ليس النص حقيقة واحدة مطلقة وثابتة لأنه لا توجد مرجعية تحدد مفهومية ثابتة وهذا حاصل ينفي مبدأ إحالة تقليدي، الذي يعرض انتفاء قابلية النص للتفسير النهائي	حقيقة التفكيك
انتقاء العلاقة بين التفسير وقصدية المؤلف للنص وتقرير الإرجاء الدائم واللانهائي للدال	بنيوية جزئية+ تفكيك عام
وحدة النص لا تتقرر في مصدره بل في الغاية التي يتجه إليها وماذا مصيره إلى انتهاء المرجعيات	نقد جديد+ بنيوية+ تفكيك[2]

[1] هو المنهج الذي يقوم على قضية تحتوي نقيضها وتظل هذه القضية ونقيضها في صراع مستمر ليتألف منها نقيض ثالث وهذا النقيض يظهر له نقيض رابع وهكذا يستمر الأمر، ينظر مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص237.

[2] ماهر أحمد الزين: المرجع السابق، ص26.

إن البحث في المنهج التاريخاني يجعلنا نعود إلى أصول ومرجعيات هذا المنهج في المرجعية الغربية التي تبلورت على مرتكزات فلسفية على غرار التفكيكية، الهيرمونطيقا والبنيوية.

فالفكر العربي وجد ضالته في هذه المناهج الحديثة من أجل التحرر من أرثوذوكسيه العصور الوسطى التي لم تنتج غير الجمود والإكتساد، والمخرج من هذا هو إعادة النظر في المنظومة العقدية للمسلمين وفي الاجتهاد في فهم المعيقات الحقيقية لشعار تطبيق الشريعة وفي التفكير الواقعي الذي يعيد رسم حدود تدخل الدين في الشؤون المدنية، كل هذا كان بغرض مواكبة التطور العلمي والمنهجي الذي وصل إليه الفكر الغربي.

إن القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مقارنا جوهريا ثابتا، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي وجوهرها الذي تكشفه في النص[1]، ومن هنا انطلق المفكر نصر أبو حامد في تفسير معاني القرآن الكريم وتحويل لألفاظ القرآن بعد تفريغها من المعاني التي انزلها الله فيها إلى مجرد أوعية فارغة يصيب فيها كل قارئ لقراءة غير بريئة المفاهيم التي يراها.

تلك هي تاريخية النصوص التي ذهبت إليها الوضعية الغربية عندما رأى فلاسفة التنوير الغربي في النصوص الدينية ضرورة قطيعة معرفية، مع معاني تلك النصوص التاريخية التي تجاوزتها وطوت صفحة معانيها ودلالاتها الأصلية التطور والتاريخ[2].

[1] حامد نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط2، دار سينا للنشر، القاهرة، 1994، ص83.

[2] محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، ص62.

ولعل المفكر المغربي محمد عابد الجابري أراد إعادة بناء مفهوم المثقف داخل الفكر العربي فإنه أسس لهذا المفهوم من خلال المعنى الذي يعطى له في الفكر الأوربي إذ يجد هناك مرجعيته الأصلية[1].

ونجد صدى هذا الفكر والمرجعية الأوربية عند المفكر اللبناني "علي حرب"[2] وقد عبر عن منهجه التفكيكي من داخل هذه المرجعية بقوله: "فلنهتم الآن بنقد علاقاتنا بأفكارنا، وتفكيك أبنيتنا الذهنية، ومؤسساتنا المعرفية، لفضح ما يجعل ممارستنا الفكرية سلبية أو هامشية عقيمة أو مدمرة"، وبوضوح كبير كشف المثقف العربي عن ارتباطه بمرجعية الفكر الأوربي[3].

وسنحاول فيما يلي معرفة جذور المنهج التاريخاني ومنطلقاته وبروزه في الفكر العربي.

5- مرجعية الفكر والمناهج الأوربية في الثقافة العربية الإسلامية:

5-1- البنيوية:

يعتبر ميشال فوكو من المؤسسين للبنيوية، وقد كانت رغبة معلنة في تدمير مفهوم الذات والهدف من هذا المنهج هو بلوغ العملية، وإغفال المفاهيم المحورية، التي شكلت تراث الغرب والفلسفات العقلانية المثالية، وتتجلى محاولة فوكو في هدم البنية الميتافيزيقية وتجاوزها وذلك عن طريق الهامشي فكل منظومة معرفية تقول كل ما بإمكانها قوله، وترى كل ما بإمكانها رؤيته، نظام الكلمات والأشياء تختزله

[1] محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، 2000، ص10.

[2] علي حرب: كاتب وناقد لبناني معاصر، اهتم بنقد النقد؛ أي نقد المشاريع الثقافية الحديثة فيما يسمى بالنقد التقويمي.

[3] علي حرب: نقد المثقف، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، 1993، ص92.

جملة من الاهتزازات والتصدعات لينهار كل ما على سطح معرفي، وتقوم على أنقاضها منظومة معرفية أخرى تعيد تنظيم وترتيب موضوعاتها وآلياتها المنهجية والتمحيصية بنمط آخر[1].

فالتجربة الفوكوية ترفض البساطة وتدعو إلى الممارسة الفكرية الجديدة، والبحث عن منهجيات تناسب الموضوعات المعرفية، لهذا استخدم المفكر العربي مفاهيم ومصطلحات فوكو وبخاصة مصطلح الابستيمية وبالطبع فإن استخدامهم هذا المصطلح غرضه تحقيب الفكر العربي الإسلامي أبستمولوجيا[2].

ومثلما اعتمد فوكو على مفهوم القطيعة نجد أن المفكر العربي يؤكد على هذه القطيعة العميقة بين العصور معرفيا، خاصة والملاحظ لكتاب علي حرب يذكر جميع الأسماء في المرجعية الأوربية بالنقد، إلا واحدا منها، فحينما يأتي على ذكره يغير لغته من النقد إلى الدفاع عنه، وهذا ما حاول علي حرب أن يطبقه في نقده على الفكر العربي.

5-2- التفكيكية:

يمثل جاك دريدا أحد الفلاسفة الذين أرادوا تكسير الأنساق الميتافيزيقية، ومن خلالها هدف من تفكيكيته أحداث ثورة فكرية هي في بعض وجوهها استمرار للثورة الفلسفية والإنجازات الفكرية المعرفية التي عرفها الغرب في القرنين الماضيين[3]،

---

[1] محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول الفكر الغربي المعاصر، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص151.

[2] محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي؟ ترجمة: صالح هاشم، ط2، دار الساقي، بيروت، 1995، ص6-7.

[3] رشيد حاجي: النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر، أطروحة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 2013، ص51.

فتفكيك النصوص الميتافيزيقية وتبيان ما يتخللها من التناقض والغموض مهمة ضرورية في قراءة النص.

ووفق هذا التوجه والمنظور التفكيكي، يدعو أحد المفكرين العرب، محمد أركون إلى إثارة وطرح الأسئلة التي تتعلق "باللامفكرفيه"[1] و"المستحيل التفكير فيه"[2]. وذلك بدراسة حرة لا مشروطة للآداب الشعبية في ضوء اللسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ والعقلانية الملائمة[3]، وبناء على هذا يلح أركون على ضرورة الاستفادة في إعادة قراءة النص الديني من المناهج الغربية.

5-3- الهيرمينوطيقا:

التنقيب والحفر في النصوص التراثية من أجل الكشف واستبيان الحقيقة، وترتبط بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة، ويطلق على الهيرمينوطيقا معنى الفن ذلك لأنها تشتغل على البنية الداخلية والمعايير والحقائق المتضمنة في النصوص، وهذا ما يجعله يعمل على فهم البدايات الأولى لهذه النصوص من أجل تأسيس معرفي، والفهم عندما يعمل لا يغلو فقط، أي لا يقول رموزا إنما هو يؤول، أي أنه يبحث عما هو أول في الشيء، هما الأسس والأصل[4]، إلا أن تأويل النص الديني الإسلامي مع ما يشوبه من محاذير شرعية وأخرى منهجية فهو باعتباره عملية عقلية غالبا ما يصطدم بحرفية النص وقدسيته فيكون

---

[1] اللامفكر فيه: ويقصد به ما لم يفكر فيه الفكر الإسلامي، ينظر أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد اركون منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص108.

[2] المستحيل التفكير فيه: ويقصد به ما هو مستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي، ومالا لا يمكنه التفكير فيه في الدوائر الرسمية، ينظر أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، ص108. المفكر فيه: يقصد به ما يسمح التفكير فيه في الفكر الإسلامي عبر تاريخه الطويل من قبل الدوائر الرسمية سياسية أو دينية.

[3] محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، مركز الإنماء القومي للنشر، بيروت، 1986، ص66.

[4] محمد شوقي الزين: المرجع السابق، ص30-31.

الحفاظ على النص والإمعان في تأويله ضرورة تقتفي الرجوع إلى أصول اللغة واللسان العربي بعد مراعاة ظروف النص.

ومن خلال ما تطرقنا إليه حول تأثير المناهج الغربية في بروز تبلور الأرخنة في الفكر الغربي المعاصر الذي كان حقلا عند الكثيرين في التعليم، تكوينا في الثقافة والمعرفة ومصدرا في البحث والكتابة.

وهذه الحقيقة عبر عنها المفكر زكي نجيب محمود في مقدمة كتابه "تجديد الفكر العربي" متحدثا عن الحالة التي يرمز بها شريحة كبيرة من المثقفين العرب، إذ يقول: "من ألوان المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على الفكر الأوربي قديم أو جديد، حتى سبقت خواطرهم ظنون بان ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه... كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نريد"[1].

وما من اتجاه أو فلسفة أو مذهب في الفكر الأوربي إلا ونجد من كان يمثله بصورة داخل الفكر العربي من المثقفين، ويعللها العروي بقوله "فالمثقف العربي ينسب تكوينه المجرد ويميل إلى اعتناق أي مذهب يظهر في السوق، وهذا ما عبرت عنه بالانتقائية التي لا تمثل ظاهرة انفتاح وتوازن، بقدر ما تشير إلى استقلال المثقف العربي عن مجتمعه وعدم تأثيره فيه"[2].

وهنا تواجهنا إشكالية مع العلم أن الفكر بمنظومته القيمية والأخلاقية والروحية، وما يحمله معه هذا الفكر إلى المجتمعات العربية والإسلامية من مكونات التعريب والعلمنة والاصطدام بالدين والقطيعة مع الجذور والتراث والتاريخ والتشكيك بالهوية.

---

[1] زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق للنشر، القاهرة، 1982، ص5.

[2] عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء تاريخنا، ط4، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص176.

فهل تبني المرجعية والفكر الأوربي مبررة عند المفكر العربي؟ وهل دفع المجتمعات العربية إلى القطيعة مع العقائد الاجتماعية القديمة وإدخال أنماط المعرفة الحديثة سبيل للنهضة التي يحلم بها المفكر؟

هذه هي الصورة التي كان يحلم بها المثقف العربي، ويحاول أن يعبر عنها، فتبني المنهجية الأوربية له أكثر ما يبررها، لان المفكر أصبح اليوم أكثر من يشك فيها اتجاه نفسه بالذات، نتيجة للإحباط الذي أصابه وبسبب الواقع الاجتماعي والسياسي يستعصي عليه.

خاصة بعد أن أصبحت "سلطة الشيخ أو الفقيه"[1] هي المحرك الرئيسي، والبديل الأنسب هو المثقف والنقيض لهم تماما؛ بسبب طبيعة التكوين التاريخي لمفهوم المثقف في التجربة الأوربية، ويمكن تفسير عجز المثقف عن اكتساب سلطته الفكرية بسبب سلطة الفقهاء الراسخة والمتوارثة.

ونجد أركون يتحدث عن هذا الأمر انطلاقا من رؤيته وهو يتحدث عن العصر الذي انتصر فيه نمطان من العلماء بقوله "نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب، وبعيد عن إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي... ثم نمط الشيخ أو المرابط –بحسب لغة أهل المغرب– وهذا الأخير يكتفي ويشرف علي تنشيط جمعية دينية من المؤمنين، ويسهر علي الحفاظ علي الحد الأدنى من التواصل مع الفرائض القانونية للإسلام"[2].

[1] سلطة الفقيه: أو ولاية الفقيه: تولى فيها الفقهاء أو شيخ القبيلة سلطة الإرشاد والمرجعية الدينية، ينظر محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص219

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح المؤسسة الوطنية للكتاب والنشر، 1993، ص08.

وهنا يطلق المفكر علي هذا الوضع الذي سلكته المجتمعات العربية والإسلامية تدخل فيما يسميه بالسياج الدوغمائي المغلق، ويذهب إلى أبعد من ذلك من خلال الحديث الذي أصاب الساحة الثقافية العربية والإسلامية، من خلال مقارنة بين العلماء في القرون السابقة واليوم بحسب قوله: "فإذا ما تصفحنا عناوين الكتب التي نشرت بالعربية خلال العامين الماضيين وجدنا غياب كامل لأي كتاب في علم الأخلاق من مستوى كتب (مسكويه في القرن الرابع)، ولاحظنا غياب كامل لأي كتاب في علم لاهوت أو الكلام من مستوى كتاب (المغني للقاضي عبد الجبار)... وفيما يخص النقد التاريخي فليس هناك كتاب يرقى إلى مستوى مقدمة ابن خلدون..." [1].

تعرض تبني هذه المناهج والمرجعية الأوربية لنقد من قبل عدة مفكرين "التيار السلفي"، فهل يجوز إدخال منهج أوربي على ثقافة إسلامية لها من الخصوصية ما يفرض عليها أي منهج خارج هذه الثقافة؟

يجيب المفكر زكي ميلاد: "على المثقف العربي أن يرفع عن نفسه رهبة الفكر الأوربي ويتخلص من سحر التقدم والحداثة التي وصلت إليه المجتمعات الغربية وعليه أن يخوض غمار اكتشاف الذات والعودة إلى الهوية ويكتسب استقلالية الفكر، ويقف على ارض ثابتة بجذور عميقة ممتدة في التاريخ وأن يقوم من جديد تجربته مع الغرب"[2].

لكن هل تكون فكرة الاستقلالية بعيدة عن التراث الديني أو السياسي؟

فدائما ما كانت سلطة العقل مفروضة من قبل التيار السلفي وفي السياسي الذي يغلق على العقل ويحدد مراتب تفكيره، وحتى نتطلع إلى ما يمكن الخروج به من

[1] نفسه، ص24.

[2] زكي الميلاد: محنة المثقف الديني مع العصر، ط1، المركز الإسلامي الثقافي للنشر، لبنان، 2012، ص78.

خلال هذا العرض أن نقول أن المثقف العربي مطالب بأن يعيد قراءة تاريخه الفكري في ارتباطه بالغرب ومرجعيته الفلسفية والاجتماعية بمنظور نقدي، يحقق له العودة إلى الذات ولاكتشاف هويته على حقيقتها، ويوازن العلاقة مع الفكر الأوربي من دون تبعية، إذا فليكن هذا من رهانات المثقف وهو يتطلع إلى المستقبل.

الفصل الثاني:

تجليات نهج الأرخنة في التراث الإسلامي

وأثرها في الفكر والمنهج

-توطئة

1- جدلية العلاقة بين التراث والحداثة.. مشكلة التراث وأزمة المنهج

2- المقولات البنائية لأرخنة النص والتراث الديني الإسلامي

3- مناهج عمل الأرخنة في النص والتراث الديني

4- أثر تطبيق منهج الأرخنة في النص الديني "القرآن"

5- التراث بين المرجعية والتأسيس.. قراءة في استراتيجيات مواجهة التراث

توطئة:

بلا شك أن تكييف الوعي بمشكل من المشاكل يفرض منهما رؤية ومنهج، والرؤية والمنهج متلازمان يؤطرها دوما نموذجا ينتقيه هذا المفكر أو ذاك ويصير مرشده في التحليل ويبلوره موقفه من هذه المسألة أو تلك والفكر العربي الحديث على تباين موضوعاته واتجاهاته المجسدة في المشاريع النهضوية عبارة عن محاولات مسترسلة تتأرجح بين اتخاذ موقف، وتحديد رؤية واختيار نموذج، انه في شاكلته محاولة متواصلة للبحث عن مرشد في النظر ينير الطريق، ولأن اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث مازالت لحظة نهضوية، مازلنا نحلم بالنهضة... والنهضة بكل تأكيد لا تنطلق من فراغ بل لابد من مسيود معرفي أو منهجي، ذاتي أو موضوعي، داخلي أو خارجي ينظمها، إذ من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرينا وتجديد أدوات تفكيرنا، وتجديد الفكر لا يحصل إلا اذا اخترنا النموذج الذي يقودنا إلى تخطي التمأزق، الصفة التي باتت تسم فكرنا لهذا بات المشروع الحداثي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر يشغل فضاء مهما حيث تتباين الرؤى وتتعارض المفاهيم والمصطلحات وتتنوع المقدمات وتختلف النتائج، ولعل الأمر الأكثر إثارة للقلق هو الارتكاز بالوعي العربي إلى مقولات قرون سابقة، تدور حول الغرب وحضارته وثقافته وفكره، وموقفنا من هذه الحضارة والثقافة والفكر.

إن ما نحتاجه اليوم ثورة معرفية ومنهجية شاملة أساسها مثقف عربي متفتح على فكر الآخر، ثورة يلعب فيها الجانب النقدي دورا بارزا، ملغين في ذلك حجج الخصوصية من التراث والدين، وليس إلغائها كاملة أي ما يتناسب مع اللحظة الحداثية التي يجب أن نعيشها.

1- جدلية العلاقة بين التراث والحداثة.. مشكلة التراث وأزمة المنهج:

أن يكون سؤال التراث سؤالا منهجيا، فذلك يحمل معنى أن التفكير في التراث بوصفه موضوعا للبحث لا يجري عليه ولا يتمكن إلا من خلال منهج أو مناهج يقوم بها، فلا مجال للحديث عن التراث، من دون التطرق عن مناهج البحث في تلك الدراسات.

إن التلاقي بين التأثيرين "الإسلامي والغربي" في هذه الوجهة من التاريخ نجد تعبيره في مناهج جامعية شهدتها مرحلة ما قبل الخمسينيات، حيث التقت مناهج الإسناد والمحدثين في التأريخ العربي مع قواعد البحث التاريخي التي وضعت في أوروبا خلال القرن التاسع عشر[1].

فهل يمكن قراءة التراث الثقافي الديني العربي الإسلامي في التاريخ الإنساني خارج تاريخه؟

التراث إنتاج لفكر مضى، ونحن إذ نعيد قراءة أو عقلنته فإننا نكون قد تولينا تصحيح الفكر القديم، وبين التراث والحداثة، اللذين انزوى في موضوعهما العقل العربي أكثر من قرن تقبع عقلية متعسفة، أرضيتها سوء التدبير في معالجة الإشكاليات المعرفية المتجددة، هذا هو جوهر أزمة التراث.

ولعل المفكر المغربي العروي لا يبالغ من الصيغة التي عولج أو يعالج بها التاريخ العربي والإسلامي في صيغة "كان يا مكان" وبذلك تجمد الوعي حيال التراث لأكثر من قرن، إن التاريخ المطلوب هنا هو الخروج بمخطط فعلي يقوم

[1] وجيه كوثراني: المرجع السابق، ص128.

على نسق منظم من التأمل العلمي لتحريره من "التأسطر والسذاجة من الخرافة والحكي الواقعي إلى العلم"[1].

ولعل ما يؤكد الحالة التي وصل إليها المجتمع العربي المفكر عماد الدين خليل لما قال "تعاني مناهج دراسة الحضارة الإسلامية من عيوب شتى أبرزها ولا ريب تقطيع جسد هذه الحضارة وتقديمها للطالب ومفرقة، وهي بهذا ستفقد شخصيها المتميزة التي تميزها بين الحضارات، وما من شك في أن العقل الغربي تفوق علينا في منهاج الدراسة الحضارية[2].

فالعالم العربي أمام تحد كبير وهو كيفية تشكيل الصيغة المنهجية وتأسيس المشروع الخاص بها، نجد الجابري في هذا الصدد يرى أن الممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن تزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة الشرطين الضروريين لكل نهضة[3]، لكن أي منهج قصده الجابري؟ انه منهج ينتسب إلى نسق المعرفة الأوروبية، ولعل الجابري هنا انطلق من هموم مريرة تعبر على واقع هزيمة ومحاكاة تعكس مدى انتصار المناهج الأوروبية على الثقافة الإسلامية، فالحداثة عنده تعني كل ما هو غربي ضد الماضي فالجابري يريدنا أن نقتنع بالطريقة التي يقرأنا بها الغرب وبالمفاهيم التي صاغها حولنا.

فماذا في وسع خريج الأكاديمية الأوربية أن يقدم لفكرنا التاريخي؟

ينطلق المفكر محمد أركون من مسلمة هي اختراق المفكر فيه في التراث الإسلامي من اجل غاية شريفة هي جعل الإسلام معاصرا لنا، فهو بهذا يتوسل

---

[1] إدريس هاني: العرب والغرب أي علاقة.. أي رهان، ط1، دار الاتحاد للنشر، بيروت، 1998، ص17-18.

[2] خليل عماد الدين: في الفقه الحضاري -حول منهج جديد لدراسة حضارة الإسلام-، جامعه الموصل، ص143-144.

[3] محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص195.

بالأدوات المنهجية الأوروبية ويؤكد أن ما يعانيه العالم العربي اليوم، سبق وان عاشه المجتمع الأوروبي وتجاوزه "إن جميع المشكلات التي تجابهها المجتمعات بشدة متزايدة من الخمسينيات قد طرحتها سابقا وعاشتها ولا تزال المجتمعات الغربية التي يهمل عدد كبير من البحوث التحليلية ملاحظة أنها هي أيضا كانت مسيحية، ريفية، جبلية، متخلفة...الخ"[1].

يبدو أن أركون يحاول أن يقنعنا بشرعية الترحيل المنهجي الجاهز من خلال قوله "إن المادة التي ادرسها هي التي تفرض علي اختيار المنهج الملائم وليس العكس، بمعنى فأنا لا أطبق المنهج اعتسافا على النص هذا موقف منهجي ذو أهمية قصوى"[2]، المنهج قضية راسخة ولازمة في كل فكر نقدي.

بعد تطرقنا إلى أزمة المنهج والغموض الذي اكتساه فاستعصى على الخضوع لمنهج معين من مناهج التحليل المعاصرة، بسبب عجزها وتعقد المادة التراثية وتلبسها برواسب فكرية نفسية ظلت تحيط بها على مر التاريخ وبسبب الترحيل المشوه والمبتور لهذه الأنماط الفكرية الحداثية إلى بنية الحقول المعرفية الإسلامية.

كما سبق وتطرقنا إلى وجود إشكال العلاقة بين التراث والحداثة، فالحداثة الأوروبية لها معاييرها ومفاهيمها ومكوناتها وتطبيقاتها وعلى رأسها القطيعة مع التراث، ونزع القدسية منه.

إن الأمر الإشكالي في موضوع التراث هو أن السلفيين يرون انه مقدس بكامله اللاهوتي منه والبشري، وقد اتسع حيز التصديق في شمل أقوالا أو أعمالا آو عادات أو التقاليد لان هذا التيار يصر على انه هو المقياس الحقيقي والمرجعية الشرعية لحياة المسلمين، ويرفضون مقولة أن التراث لا يستطيع القيام بمهمة التجديد

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي، ترجمه: عادل العوا، ط3، دار عويدات للنشر، بيروت، ص173.

[2] المرجع نفسه، ص23

الحضاري والتحديث إذ بقي منغلقا على نفسه[1]، يقول المفكر "هشام جعيط"[2] لأن تراثنا من وجهة الإسلام التاريخي يتعارض مع قيم الحداثة فالاستبداد، والمجد العربي الجهادي والشريعة كما بناها الفقهاء في أحكام كانت متماشية مع العقود القديمة...كل هذه تتعارض مع قيم الحداثة[3]، ولابد من التأقلم مع المفاهيم الجديدة.

ولعل السلفيين اتهموا العالم الحداثي بالانحلال والإلحاد باسم الخصوصية والمقدس باعتبار الحداثة رجسا والموقف منها أخلاقيا قبل أي شيء آخر، فرهنوا حاضر العرب ومستقبلهم به ورأوا الانعتاق من الرصيد التراثي والتنصل من قيمة أمره يبعث على الشعور بالتيه والضياع ويرددون باستمرار "إن التراث هو الحياة"[4].

غير انه يوجد بعض الإسلاميين المعتدلين لهم رأي آخر هو أن التراث نقطة البداية كمسؤولية قومية،وان التجديد هو تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، وان الأصالة هي أساس المعاصرة فالتراث هو الوسيلة والتجديد، هو الغاية والتراث والتجديد يؤسسان علما جديدا هو الحاضر في ضوء الماضي إلى الحاضر[5].

نحن هنا أمام مشكلة التراث وأمام تيارات عدة على غرار تيار القطع مع التراث وتيار المعتدل والتيار السلفي المتشدد خاصة اتجاه الحداثة الغربية، وهذا الأمر يؤكد على عجز المثقف العربي المعاصر في الحركات الدينية أو خارجها في قراءة الواقع قراءه موضوعية و تحليلية، فالنهضة العربية لم تنظر إلى التراث

---

[1] حسين العودات: النهضة والعدالة –بين الارتباك والإخفاق–، دار الساقي للنشر، بيروت، 2011، ص155.

[2] مفكر تونسي ولد عام 1935 تشبع بالفلسفة والعلوم الإنسانية المعاصرة، له مجموعة من الدراسات التاريخية المختصة حول الإسلام الوسيط وطبق فيها مناهج جديدة في البحث التاريخي، له عده مؤلفات منها: اوروبا والإسلام، الفتنه، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر. ينظر السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص124.

[3] هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطبيعة للنشر، بيروت، 2000، ص13.

[4] حسين العودات: المرجع السابق، ص156.

[5] حسن حنفي: المرجع السابق، ص18–49.

الديني على عكس النهضة الأوروبية التي اتخذت موقف نقدي من التراث القائم على النقد والتحليل[1].

إن العرب في حاجه لإعادة دراسة التراث وغربلته ونقده وتجديده ومن ثم إحيائه والإفادة منه في عملية الحداثة والتحديث، ولعملية إحياء التراث عدة صفات ومواصفات أهمها: أنها عملية انتقائية لا تأخذ التراث كله، فمنه الضار ومنه النافع ومنه من مات وتحنط مع الزمن ومنه لا يزال يحمل حياة قابلة للإحياء ومن الضروري أن تنطلق عملية إحيائه من فرضية أن هذا التراث هو جزء من التراث الإنساني ومن الخطأ حصره في دائرة مغلقة وعزله عن محيطه الإسلامي الواسع وعن التطور الإنساني وعن التأثر والتأثير بما يجري في العالم، كما أن دراسة التراث تقتضي الاعتماد على أسس ومناهج بحث علمية[2].

غير ان الملاحظ أن الفكر العربي والوعي العربي حسب الموقف من أفكار الحداثة منذ النهضة حتى الآن وما زالت هذه المسألة ملحة إلى اليوم،ومن الجدير واللافت ان العالم المتقدم يناقش الآن،بل منذ عقود أفكار ما سمي ما بعد الحداثة، بينما مازال الفكر العربي غارقا فيما قبلها، ولم ينه حواراته عن النهضة والإصلاح الديني والتنوير فكيف بالحداثة؟ فظل الوعي العربي منذ قرنين يتقلب، فهو يريد نفسه في ثقافة العصر بدون أن ينقطع مع تراثه ويريد أن يحيي تراث ماضيه دون أن يبعد نفسه عن ثقافة العصر! ومازال المثقفون العرب رغم كل هذه المدة الطويلة غير حازمين اختياراتهم وانحيازهم إلى الفكر الحديث فهم يراوحون بين الحداثة والتراث، وبين العلم والأسطورة، وبين المنهج المقدس العقلاني والمذهب السردي والنص المكتوب والكلمة المقدسة.

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ط1، دار الهدى للنشر، بيروت، 2004، ص299.

[2] حسين العودات: المرجع السابق، ص163-164.

ونبقى دائما متسائلين على رهانات الفكر العربي إلى أين؟

2- المقولات البنائية لأرخنة النص والتراث الديني الإسلامي:

وهنا يقصد بالمقولات البنائية هي تلك الأركان التي تبنى عليها الأرخنة، وأبرز ما يجب للنص عليه من هذه المقولات الفرعية.

2-1-اعتبار الظرف التاريخي للنص:

الطبقة التاريخية للنص تمثل عنصرا مركزيا من بنية النص، والحقيقة النصية تتقوم باعتباره، وعزل النص عن الظرف الزماني والمكاني يفقده بالضرورة الحقيقة التي تحاول رسالة النص أن تبثها[1]، فإذا أردنا أن نفهم محمولات الرسالة النصية فانه يلزمنا اعتبار هذا النص المتمثل بالسياق التاريخي، حيث نجد حسن حنفي يقول "لابد من تطويع اللغة في نشأتها واختيار ألفاظها الى متطلبات الواقع"[2]، الأحسن تجنب إقحام عامل اللغة.

ونجد المفكر الجزائري محمد أركون قد اقترح لفهم النص القرآني أن يظل في ضمن سياقه التاريخي وظروف تشكله، وجعل فهمه مرتبط باعتبار هذه السياقات التاريخية حيث يقول "ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرؤوا القرآن بعيون جديدة أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم ونظريته وأيديولوجيته"[3]، وهذه دعوة صريحة ومباشرة من أركون إلى القراءة التزامنية التي تشد إلى اعتبار السياق

---

[1] يتحدث نصر حامد أبو زيد عن سياق القراءة ويجعله جزءا من منظومة السياق وبه، فهو جزء من بنية النص. ينظر نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص112.

[2] حسن حنفي: التراث والتجديد -موقفنا من التراث القديم-، ط4، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1994، ص119.

[3] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: صالح هاشم، دار الطليعة للنشر، بيروت، ص285.

التاريخي، وهو كما نرى لم يراع خصوصية النص القرآني، بل أخضع مفهوميته، كما هو حال باقي النصوص، لاعتبار السياق التاريخي وظروف الوعي التي يحكمها الواقع والثقافة.

ويمكن القول أن إخضاع النص القرآني لمقولة الأرخنة هو الأساس التنوري الذي أقام عليه أصحاب هذه المقولة أفكارهم في إطار مفهومية القرآن الكريم، حيث يقول حسن حنفي: "إن فكرة الوعي عينها مبنية على الواقع، وتتغير وتتكيف بناءا عليه، وأصول التشريع في جوهرها عملية تعقيل لهذا الواقع والتنظير له"[1].

ونجد المفكر نصر حامد أبو زيد يرفض ترك تحكيم السياقات في مفهومية النص الديني، ويرفض مقولة شمولية النص الديني لأن هذه المقولة تؤدي على حد تعبيره" إلى ترسيخ الاعتقاد باحتواء الكتاب المقدس على كل ما توصل إليه الإنسان وهذا مصير إلى مصادرة إنجازات العقل البشري في جميع المجالات واختزالها في قوالب نصية صيغة منذ خمسة عشر قرنا هجريا وهذا من شأنه ترسيخ سلطة الماضي[2].

2-2-الجدل النصي:

والجدل يمكن بين النص والواقع، فهي محاولة لاكتشاف قانون التشارك بين بنية النص والواقع أو النص والثقافة والواقع، فالنص في تشكله الأول يخضع لسلطة الثقافة، وتكون هذه الثقافة أو طبقة الوعي الجمعي، عنصرا مركزيا في إنتاج النص

[1] حسن حنفي: المرجع السابق، ص57-58.

[2] نصر حامد أبو زيد: المرجع السابق، ص142.

ثم يحدث اندماج النص في نسيج الوعي الجمعي، والطبقة الثقافية[1]، ليستحيل بدوره عنصرا من ناصر الثقافة، وهكذا تتكامل حلقات الديالكتيك النصي من خلال دوران النص بين طبقة الإنتاج بالفاعلية وطبقة الإنتاج بالانتقال، يقول نصر حامد أبو زيد "النص منتج بالمفعولية الثقافية يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوين والاكتمال، وهي مرحلة صار للنص بعدها منتج بالفعالية الثقافية" بمعنى أن النص يصير مهيمنا على النصوص الأخرى، وصار المعطى الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيتها والفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين امتداده للثقافة وتعبيره لها[2].

2-3-النسبانية النصية:

وهذه المقولة تتعلق بنظرة إلى نسبة الحقيقة ونفي إطلاقها فالنص لا يملك حقيقة مطلقة، بل هناك حقائق متكثرة نسبية، وإنما جاء تكثر الحقائق في هذه المقولة من جراء اعتبار السياق التاريخي والظرف الثقافي في بنية النص، وهذا يؤدي حتما الى نفي وحدة المفهومية، وتكثر هذه القراءات وتكثر حقائقها بسبب تكثر القراء وتكثر سياقاتهم واستراتيجيات قراءتهم للنص، فكل حقيقة نصية ترتبط بسياق قراءة ثابتة، وإذا تغير هذا السياق تغيرت حقيقة النص حيث يقول نصر حامد أبو زيد: "تتعدد مستويات القراءة بتعدد أحوال القارئ الواحد، وتتعدد ثانيا بتعدد القراء بسبب تعدد خلفياتهم الفكرية والأيديولوجية فتتعدد بذلك طبقا لذلك مرجعيات التفسير والتفكير على حد سواء وتتعدد تلك المستويات بتعدد المراحل والحقب التاريخية التي

---

[1] يقول نصر حامد أبو زيد: "هم يفهمون تاريخية النصوص على أساس انها غير قادرة على مخاطبة الناس بعد عصر نزولها... تلك هي دائرة العجز عن الفهم وذلك لآفة مستعصية في العقول. ينظر نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة والحقيقة، ص89.

[2] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص24.

تحدد منظور القراءة معرفيا للعصر وتزداد درجات التعدد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى"[1].

ويزيد نصر حامد أبو زيد على ذلك في موضع أخر: "إن خضوع الأصول التراثية والنصية للواقع هو السر في انفتاح هذه الأصول على التعددية في القراءات فليست الأصول التراثية أو النصية نظريات أو عقائد ثابتة لا تقبل التجدد في القراءة بل هي مجموع تحققات هذه النظرية في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم[2]".

والأرخنة تنفي الحقيقة النصية المطلقة، تعترف بان كل حقيقة هي مطلقة بالنسبة إلى ثقافتها أي في حدود الدائرة الضيقة سنرى تكثرا في الحقائق. ينفي حكمنا بإطلاق الحقيقة التي نملكها بفعل وعينا أو طبقاتنا التاريخية والثقافية[3].

وترتبط النسبانية النصية بمقولة المحل القابل، أي أن النص يكون قابلا لجميع القراءات ورقعة منفتحة لقبول عناصر التشكل الجديدة التي يفرضها تعدد الطبقات التاريخية والأحوال الثقافية.

2-4- غياب المؤلف:

أو موت المؤلف وهذه المقولة من لوازم الانتظام الفلسفي لنظرية الأرخنة التي تلتقي مع التفكيكية فتعدد القراءات وصحة القبول، ورفض وحدة المفهومية النصية، كلها مقولات تفضي إلى عدم اعتبار قصدية الفاعل المشكل في النص، ونظرية موت

---

[1] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص112.

[2] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، مرجع سابق، ص16، ولأجل هذه النظرة يحاول نصر أبو حامد أن يربط فهم القران بكمال الله وإطلاقه وبه، فإننا لن نصل إلى المعنى الموضوعي للقران، لأنه ليس في طوق البشر بمحدوديتهم ونقصهم أن يصلوا إلى القصد الإلهي بكماليته واطلاقة. ينظر نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة واليات التأويل، ص15.

[3] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 18.

المؤلف تدعو إلى ضرورة الاهتمام بالعملية اللغوية التي أنجزها المؤلف وبذلك يصبح الفاعل الحقيقي مفهوما أسطوريا لا يمكن اعتبار قصديته في إطار المفهومية، ولا يشكل في النصية مرجع إحالة ، يمكن أن نستبين به الحقيقة النصية[1]، بل يصير موت المؤلف أساسا في ولادة القارئ المبدع أو الفاعل الجديد وهذا يعني أن نفي المبدع بالفعل يحدث المبدع بالفعل أو يؤصله محققا[2]، ويبقى دور المؤلف مجرد الاحتكاك بالنص ويستحيل واحد من المقررين لماهية النص، ولا تعتبر قصديته، ولضمان هذا الأمر يجب تقرر موته أو غيبته بمرة وهذه المقولة لاشك في أنها من لوازم نظرية الأرخنة، لضمان انسجام قوانينها المفضية إلى انفتاح النص وتعدد قراءاته[3].

ومن خلال ذكر أهم المقولات البنائية لأرخنة النص الديني نستنتج أن الأرخنة تستند إلى إستراتيجية التفكيك متأثرة بمقتضيات عصرها الفكري، ولا يخفى أن مقولات الأرخنة تصل بمنتهى رؤيتها الفلسفية إلى نقض الحقائق والثبوت والحضور، والأرخنة تمثل من خلال مقولاتها استجابة واضحة للرفض بوجود حقائق مطلقة أو أي معتقدات أو مسميات فكرية يمكن أن تسيطر على الإبداع الإنساني في عصوره وظروفه وسياقاته المتعددة والمختلفة، والأكثر من ذلك أن الأرخنة جعلت جميع النصوص في ميزان واحد ولم تفرق بين النص الإبلاغي "القرآن" والنص البلاغي "نص تاريخي" فهل الأرخنة تستطيع الحصول على شرعية لسانية دون الأخذ بعين الاعتبار بألوهية النص القرآني؟

---

[1] وصلت الحدة في التعبير عن هذه المقولة إلى ربطها بمقولة الإله الذي نادى بها نيتشه والمؤلف في نظرهم صار مفهومها أسطوريا كمفهوم الإله. ينظر عماد أحمد الزين: الأسس الفلسفية لأرخنة النص –رؤية نقدية في المقولة–، ص20.

[2] المرجع نفسه، ص21.

[3] محمد أركون: المرجع السابق، ص30.

3- مناهج عمل الأرخنة في النص والتراث الديني:

اليوم في عصر القيم التغريبية والتفسير ثمة مناهج واتجاهات جديدة تحاول أن تلعب دورا جوهريا في مرافقة المناسيب القصدية للقران من خلال أدوات اعتباطية صرفة تهدف إلى توسيع المنفتح الدلالي على حساب القطيعة مع الأصول الفهمية الأولى بحجة أن تلك الأصول تعبر عن ظاهرة تاريخية انقطعت عن حدود حاجة المتلقي العصري، وهذا ما يسمى بأرخنة القران وإعادة فهمه بشكل يوفر مساحة لتأنيس خطابه بإرجاعه إلى ملابساته البيئية العرقية واللغوية والاجتماعية والسياسية وبالتالي فهو منتج ثقافي ينتسب إلى عصر خاص، وإذا أردنا أن نتعامل معه عصريا فيمكننا إعادة فهمه بفتح قراءته للجميع وفصله عن حمولات المتلقي الأول، وهذا الاتجاه يتلاقى في منسوب تغريبي واحد وهو قطع النص عن دلالته التفهيمية الاولى[1].

وتهدف الأرخنة أساسا على رفع عائق "الحكمية" ويتمثل هذا العائق في اعتقاد ان القران جاء بأحكام ثابتة وأزلية والآلية التنسيقية التي تتوسل بها الأرخنة في إزالة هذا العائق[2] هي "وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة[3]"، يتم هذا بواسطة عمليات منهجية نوردها كالأتي:

---

[1] علي عباس الأعرجي: "المنهج والمنهج الحديث في فهم القران مقاربة بنيوية"، مجلة قراءات معاصرة ، تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية، العدد3، 2016، ص13-14.

[2] عبد الرحمن طه:روح الحداثة، -المدخل إلى تأسيس الإسلامية-، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر ،الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص184.

[3] يقول أبو زيد: "نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات السياق المشتركة والعامة جدا، مثل السياق الثقافي والاجتماعي، والسياق الخارجي "سياسة التخاطب"، والسياق الداخلي "علاقات الأجزاء"، والسياق اللغوي "تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل"، وأخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل. ينظر نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 90.

3-1-توظيف المسائل التاريخية المسلم بها في تفسير القرآن:

هناك مسائل اشتغل بها قدماء المفسرين تكشف على ارتباط بعض آيات الأحكام بالوقائع التاريخية، وهي معروفة "مسالة أسباب النزول -مسألة الناسخ والمنسوخ- مسألة المكي والمدني وغيرها"، ومن خلالها وجد أهل القراءة الحداثية ضالتهم، فركبوها لتقرير البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية، وتحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي على هذه الآيات، بل مبرزين تناقضات هؤلاء في الإقرار بوجود التاريخية[1].

3-2-تغميض مفهوم الحكم:

وهذه العملية من خلالها لا يمكن أن نطابق بين "أية الحكم" وبين القاعدة القانونية، فإذا كانت القاعدة القانونية عبارة عن أمر صريح بإتباع سلوك مضبوط، في ظروف معينة تؤدي مخالفته إلى إنزال عقاب مخصوص بمخالفته، فإن الحكم الذي تتضمنه الآية القرآنية ليس كذلك فانه قد يأتي تارة بصيغة الأمر وتارة بصيغة الخبر بحيث لا تعرف على وجه اليقين مضمونه التشريعي، كما أنه قد يتردد بين قرار وأن يكون خاصا، وبين أن يكون قرارا ناسخا، كل ذلك يؤدي في نظرهم إلى اختلاف شديد في القيمة التشريعية لآيات الأحكام وفي صفتها الالزامية[2].

3-3-تقليل عدد آيات الاحكام:

يرى أصحاب الحداثة أن آيات الأحكام، وهي لا تمثل إلا نسبة محددة من الآيات القرآنية، متأثرة بالأحوال والأوقات الخاصة التي نزلت فيها، حتى أن أكثر ما عندهم قد نسخ وبعضها تجاوزه التاريخ بغير رجعة، لذلك دعوا إلى الاقتصار على

---

[1] عبد الرحمن طه: المرجع السابق، ص 185.

[2] الصادق بلعيد: القران والتشريع -قراءة جديدة في آيات الأحكام-، مركز النشر الجامعي، ط2، تونس، 2000، ص50-60.

أقل عدد ممكن من هذه الآيات قد لا يتعدى ثمانين آية[1]، نظرا لما يمكن أن يحمله المستقبل من أسباب التجاوز لهذه الآيات.

3-4-تعميم الصفة التأريخية على العقيدة:

إن التأريخية لا تدخل على آيات الحدود والقصاص والمعاملات فقط، بل انها تدخل أيضا على آيات العبادات، إن العقائد التي جاءت بها هذه الآيات بحسبهم تابعة لمستوى المعرفة في العصر الذي نزلت فيه، وحينئذ يكون القران قد اعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي لأولئك الذين توجه إليهم خطابه ولما كانت مرتبة وعيهم دون مرتبة الوعي النقدي، لزم ان تكون بعض هذه التطورات[2] على الأقل ذات صبغه اسطورية.

وبعد التطرق للعمليات المنهجية التي اشتغلت عليها المنهجية التأريخية نلاحظ أنها تنزع القداسة من القرآن وتعتبره هو والتراث الإسلامي نصا تاريخيا مثله مثل أي نص او رواية أخرى، وجعله موروثا قديما خاص بوقت وبيئة جغرافية معلومة، يمكن الاشتغال عليه والتصرف فيه حسب مقتضيات العصر، لان النص الديني يرتبط بفترة معلومة لا يجوز تعميمها.

4- أثر تطبيق منهج الأرخنة في النص الديني "القرآن":

إن المماثلة التأريخية بين النص القرآني والنصوص التاريخية يترتب عليها عدة نتائج ويصبح القرآن نصا تاريخيا لا يختلف على أي نص آخر.

[1] محمد سعيد العشماوي: معالم الإسلام، دار سينا للنشر، 1989، القاهرة، ص99.

[2] عبد الرحمان طه: المرجع السابق، ص186.

4-1-إبطال المسلمة القائلة أن القرآن فيه بيان كل شيء:

وذلك من خلال كون عدد آيات الأحكام ضئيلا بالمقارنة بغيرها، أن الأحكام التي يستنبطها الفقهاء من النص القرآني لا يتضمن تمام التشريع الإسلامي، وأما الآية التي يستشهد بها بهذا الصدد "اليوم أكملت لكم دينكم"، فلا تدل عند الحداثيين على تمام التشريع، وانما تدل على تمام تنزيل[1].

4-2-إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها:

لا تعدو آيات الأحكام عندهم كونها توصيات وعظيه، لا قوانين تنظيمية، وهي توصيات يستعين بها المسلم في حل المشاكل التي تعترض سبيله أثناء ممارسته لحياته الاجتماعية وكذلك أثناء قيامه ببعض المعاملات الاقتصادية[2]، ولم يستثن بعض الحداثيين من هذه الآيات إلا واحدة يعدها ذات مدلول قانوني مدني، وهي آية الربا[3] أي ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...**﴾. [سورة البقرة: 275].

4-3-حصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة:

وترد التوجيهات القرآنية، عند الحداثيين في صورة نصائح وإرشادات موجهة بالأساس إلى ضمائر المسلمين وسرائرهم، تحثهم على مراعاة علاقاتهم بخالقهم وإتيان سلوكهم على هديها[4] وشواهدهم في ذلك افتتاح هذه التوجيهات بعبارة "يا أيها

---

[1] الصادق بلعيد: المرجع السابق، ص296-297.

[2] عبد المجيد الشرفي: الاسلام والحداثة، ط2، الدار التونسية للنشر ، تونس، 1991 ص14.

[3] الصادق بلعيد: المرجع السابق، ص156.

[4] يقول الطيب تيزيني "فالصبة الإجمالية الكلية التي يظهر فيها النص القرآني في صوغ مبادئه ومعظم أحكامه، وكذلك في نمط خطابه، جعلته يبدو بمنزلة «كتاب هداية" و"كتاب بشرى"، و"كتاب رحمة" للمؤمنين، وليس من

الذين آمنوا" وتذييلها بعبارة "إن كنتم مؤمنين" أو "إن كنتم صادقين"فضلا على أن كثير من آيات الأحكام لا تنص إلا على الجزاء الأخروي وحتى تلك التي نصت على الجزاء الدنيوي مثل الحدود فإنها فتحت باب التوبة والأصل في التوبة ان تكون عملا أخلاقيا لا عملا قانونيا من أعمال الجوارح.

4-4-الدعوة إلى تحديث الدين:

تدعو الحاجة عند هؤلاء القراء إلى أن نستخلص من النص القرآني تدينا ينسجم مع فلسفه الحداثة و لا ينسجم معها إلا تدين لا تكون فيه قسرية ظاهرة تحد من حرية الأفراد، ولا شعائرية طاغية تضيق علي سلوكاتهم، ولا أسطورة غاجرة لا تطيقها عقولهم، والتدين الذي يكون بهذا الوصف ينبغي ان يقوم على الإيمان الشخصي، وان يختار فيه المؤمن نمط تعبده في دائرة حياته الخاصة فمعلوم أن الإيمان يورث الطمأنينة في الجوارح ويتقوى بأعمال الجوارح، بينما يرى الحداثي ان الإيمان يورث التوتر في النفس لإثارته الأسئلة، ويضعف الممارسة التعبدية لاقتضائها أداء طقوس محددة، وهكذا فعلى قدر ما يتخلص الفرد من أشكال التدين المورثة يكون نهوضه بمقتضى التحديث[1].

4-5-تغيير مفهوم الوحي:

الذي لم يعد علاقة تلقي بين الله ونبيه بل يصبح مجرد موهبة يختص بها النبي الإنسان أو وظيفة يختص بها الكائن الحيوان، واستبدال مفهوم الوحي بمفهوم تأويلي

حيث هو كتاب قانوني تعليمي يحتوي على كل صغيرة وكبيرة وفي حينه. ينظر طيب تيزيني: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص184

[1] الصادق بلعيد: المرجع السابق، ص301-306.

عقلي[1] والادعاء بعدم أفضلية القرآن على النصوص الدينية الأخرى، أي أن القران لا يختلف على التوراة والإنجيل المتداولين اليوم[2].

إن سلمنا وأخذنا بهذا المنهج، فهل هذا سيخرجنا من الأزمة الحضارية؟ هل القول بعدم اتساق النص في سورته وآياته منطقي وتاريخي؟ أم أن الادعاء بأن القرآن يحمل قصصا أسطورية بسبب غلبة الاستعارة فيه على الأدلة والبراهين يجعله عبارة على رواية ونص تاريخي قابل للرفض وعدم التصديق؟ والسؤال الجوهري إذا صح أن الواقع الحداثي الغربي يتميز بقطع الصلة بكل ماض وقديم، صح معه أيضا انه ينتج آفاقا مستقبلية ويطرق أبواب جديدة لا يمكن الاطلاع عليها من يبقى متمسكا بما مضى وما قدم، فهل صحت مقولة بطلان بأن القرآن فيه بيان كل شيء؟

5- التراث بين المرجعية والتأسيس.. قراءة في استراتيجيات مواجهة التراث:

إذا كان التراث معطى ماضيا وكانت الحداثة واقعا حاضرا، فكيف السبيل إلى النهوض بالتراث مع الاستجابة إلى داعي الحداثة؟ أيكون ذلك بمجاوزة التراث؟ وكيف تستقيم هذه المجاوزة؟ أم يكون العكس من ذلك بمواصلة التراث وكيف تستقيم هذه المواصلة؟

---

[1] يقول أركون: "نحن نهدف من خلال هذه الدراسة إلى زحزحة مفهوم الرمي وتجاوزه أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه. ينظر محمد أركون: القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، ص76.

[2] شعيب قاسم: فتنة الحداثة –صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب–، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص84.

غرضنا أن نستشكل من خلالها نوعين من استراتيجيات فهم التراث "إستراتيجية القطيعة مع التراث وإستراتيجية إقامة الصلة مع التراث"[1]، وذلك من خلال مشاريع فلسفية فكرية لمفكرين عرب كان لهم حضور متميز في الفكر العربي المعاصر، فبعض هذه المشاريع اعرض عن التراث كليا ملتمسا شروط النهوض في الحداثية العربية، بممارسة النقد على التراث ونجد من أكبر دعاتها العروي "المشروع التاريخاني" وتفكيك وتأويل النص الديني عند حامد أبو زيد.

سنحاول التطرق إلى فكر كل منهما والتعرض لهم ونحن على يقين أن مفاهيم محكومة مهما تنزهت عن السقوط في الماضي بقيم الأصالة والتقدم أو الثورة أو العقلانية دون أن ننسى أن الخطاب التاريخي ليس قطعيا، بل هو مرتبط بالواقع الذي لا ثبات معه واستقرار فيه.

وهذا ما دعا احد المفكرين إلى القول: "إن التاريخ تواريخ، منها التتابع العبثي للأشياء في الزمان، ومنها التتالي الإرشادي الدائري لمجربات الأمور العائدة دوما إلى ابتدائها، كما تضم التواريخ حفاظ الدهر على انساق مستمرة متصلة هي الوحدات ما وراء التاريخية في أمم وملل ووحدات جغرافية"[2].

5-1-نصر حامد أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث:

عند الحديث عن منهج أبو زيد وآلياته في القراءة الحداثية التأويلية لظاهر النص يواجهنا أكثر من اتجاه في طريقة تعامله مع النصوص، فحين نجده أحيانا يصرح بانتمائه لمنهج ما ويكرر انتساب له،نجده أحيانا ينتمي لمناهج أخرى لا تقل أهمية عن المنهج الذي يصرح به، خصوصا في مجال التطبيق والدوافع والآليات،

[1] إبراهيم مشروح: المرجع السابق، ص135.

[2] عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، ط1، دار قرطبة للنشر، الدار البيضاء، المغرب ،1987، ص105.

ولعل من المناسب هنا أن نفتح الحديث بهذا النص الذي يقول فيه: "إن التعامل مع النصوص وتأويلها، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى، خاصة اذا كنا نتحدث عن النصوص التراثية: الزاوية الأولى: زاوية التاريخ بالمعنى "السوسيولوجي"[1]لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، والزاوية الثانية: زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الذي يمثل دافع التوجه إلى التأويل او بالأحرى إعادة تأويل تلك النصوص وذلك من اجل التفرقة بين "الدلالة الأصلية"التاريخية و بين "المغزى" الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة[2].

ولا شك ان المفكر في نقد النص الديني "قتل القديم بحثا" يريد أن يزيل عن الأفكار القداسة التي تراكمت حولها من جراء الترديد والتكرار،ومن جراء تشويه الأفكار الأخرى التي تخالفها وتدحضها، وفي عملية إزالة القداسة تلك نوع من التفكيك المعنوي الذي لا يغتال الأفكار، ولكنه يكتفي بردها إلى سياقها الذي يسمح للأفكار الجديدة بالقدرة على مناقشتها على ارض الفكر وليس على ارض العقيدة"[3]حين يرى علي حرب بأن الانجاز الحقيقي الذي يمكنان يلتمس في مشروع أبو زيد يتجلى في تحليله لآليات اشتغال النص في بحثه عن شروط إمكان الوحي وفي تعريته للأسس الأسطورية والجوانب النفسية التي ينهض عليها الخطاب الديني، حيث يقول اجتهد أبو زيد وأصاب في اجتهاده وتنقيباته، بقدر ما نجح في تفكيك بنية

[1] سوسيولوجيا المعرفة: علم يدرس المجتمعات والقوانين التي تحكم تطوره وتغيره نشأ هذا المصطلح عند الألماني ماكس شيلر وذهب لمعرفة مسلمات ثقافية لجماعة ما: ينظر، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص354.

[2] حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط2، دار سينا للنشر، القاهرة، 1994، ص120.

[3] حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ط3، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص20.

النص للكشف عن النسبي والبشري والدنيوي التاريخي وراء المطلق الإلهي والديني والماورائي"[1].

يرى نصر حامد أبو زيد أن المنهج الذي يجب أن يسلكه المرء ليس منهج الإتباع ولكنه منهج الشك والمراجعة وإعادة النظر، لا منهج الإيمان الأعمى واليقين الزائف والطاعة والتقليد.

لذلك جعل أبو زيد القران الكريم والسنة النبوية مادة خصبة لمنهجه التحليلي، وطبق عليها نظريته الهيرمينوطيقية في صورتها التفكيكية الخاضعة للقول بالتاريخية[2]، والسؤال الذي يجب ان نجيب عليه كيف أسس ابو زيد لفكرته "تاريخية النص القرآني من خلال الفكر الإسلامي؟

يبني المفكر فكرته على مسألتين في التراث المعتزلي، الأولى يتعلق بالفعل الإلهي وعلاقته بالقدرة الإلهية، فالقدرة الإلهية مطلقه لا حدود لها لأنها صفات متعلقة بذات الله سبحانه فهي أزلية قديمة، أما الفعل فهو التحقق العيني للقدرة، لكن الأفعال الإلهية تتناهى لتعلقها بالعالم الممكن فهي ليست أزلية بل هي تاريخية متعلقة بالعالم المحدث الذي خلقه الله يقول أبو زيد "إذا كان الكلام الإلهي في تحققه يعد فعلا فكيف يكون القران الكريم وهو واحد من تجليات الكلام الإلهي قديما أزليا؟

ولان أبو زيد في شرح فكرته يعتمد على المعتزلة وينتصر لهم في المقابل يرد على الأشاعرة ويعترض عليهم، فالتصور الذي يطرحه المعتزلة في نظريه هو الأكثر ملائمة لروح العقيدة[3]، مع انه لا يلبث أن يعود ليخفف من هذا الاتكاء على التراث المعتزلي مبنيا انه لا يعتبر هذا الاستناد استنادا تأسيسيا، فالموقف المعتزلي

[1] علي حرب: المركز الثقافي العربي للنشر، ط4، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص220.

[2] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص18.

[3] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص70-71.

رغم أهميته لا يعدو أن يكون شاهدا على هذه القضية[1]، بمعنى ان الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفا تراثيا لا يؤسس وحده، لذلك يطرح المفكر مسالة النزول باعتبارها ممرا مهما للقول بالتاريخية.

فالمفكر حين يطرح المنهج التاريخي في مفهومه المتعلق بالنص فانه يريد أن يصل للإطار المعرفي الذي تحكمه اللغة في تطورها التاريخي باعتبارها قالب النص ومادته الأولى والتي من خلالها صيغ وتم وجوده[2].

ونجد أنه ينتقل خطوه جريئة في تحليل النص القرآني بسبب زعمه ما تعرض له من جمود في التفسير والشروح التي تراكمت عليه وينتقد الفهم الحرفي لهذه اللغة بسبب مرجعية الأم كما ينتقد التوسع حد التجاوز في فهم النص من خلال إسقاط بعض الدلالات على لغة النص في حين أن اللسان لا يحتملها[3]، حتى يتسق له القول بالتاريخية من جهة والقول بالتأويل المنفتح من جهة أخرى لابد له أن يفهم بأنه المجاز يؤسس للمفاهيم العقلية من اجل تحقيق واقع إنساني ومفهوم ثقافي.

والقول بخلق القران التي يقربها ويعيد طرحها في مشروعه التأويلي تفتح له الأفق من أجل تأسيس مذهب تأويلي هيرمينوطيقي وليس وحده في هذا المضمار ذلك أن كل من يحاول الدخول إلى النص القرآني ودراسته بدون قيود لابد أن يدخل من بوابة الاعتزال لكي يتأسس مذهبه على وجهة تراثية ولو كانت مندثرة فيه أو غائبة أو حتى هزيلة[4].

---

[1] نقد الخطاب الديني، ص67.

[2] نصر حامد أبو زيد: المرجع السابق، ص87.

[3] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص214.

[4] إبراهيم بن محمد أبو الهادي: "نصر حامد أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث"، أطروحة دكتوراه، السعودية، 2013، ص168-171.

ويضرب لنا مثالا من خلال نقله عن علي ابن أبي طالب حين أرسل لمجادلة الخوارج قوله "فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فانه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة" فابن عباس –فيما يبدو– لم يكن في موقف الاختيار والذي نود أن نشير إليه أن صحت الرواية أن هذا الإحساس المبكر بتعدد الوجوه في التعبير القرآني يبني عن التصور ما لإمكانية الدلالة[1].

هذا الطرح يبين لنا كيف استند على القرينة العقلية ومن ثمة حضور المفسر لينفذ إلى الجدلية القائمة بين المفسر والنص ممهدا الوصول إلى الحقيقة واتساع فضاءات المعنى، والقول بالتاريخية النص القرآني من جهة ومدى علاقتها بالواقع من جهة أخرى.

الدارس لفكر أبو زيد لا يمكن أن يتجاهل الجانب المادي والاجتماعي الذي تأسست عليه فكرة التاريخية، حيث أن الجانب المعرفي إنما يكون تبعا لها وهذا الاتجاه يتجلى في المذهب الماركسي بشكل واضح، الذي تأسس فلسفيا، وبغض النظر هل ينتمي أبو زيد الاتجاه الماركسي أو إلى التفكير الغربي الحديث، لأنه يتقاطع مع الماركسية في بعدها المادي، والذي يعيد كل مستويات المعرفة لهذا الاتجاه ويجعلها تتحرك بناء على معطياته وفي ضوء رؤيته الضيقة.

لذلك نجد أبو زيد يريد أن يؤسس تاريخية النص الديني فلسفيا وعقديا ولغويا، وذلك عن طريق تفكيك بنية النص المفهومية، ذلك لان النص الديني –على حد تعبيره– انقطع بالصورة الأزلية التي رسخت في الوعي الديني وأصبحت عقيدة غير

[1] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير –دراسة المجاز عند المعتزلة–، ط6، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص96.

قابله للنقاش لأجل هذا يستدعي المفكر مقولة "خلق القران" عند المعتزلة لكي ينفذ من خلالها للقول ببشرية النص القرآني[1].

ومن خلال هذا يريد أن يؤكد المفكر أن الخلاف في مسالة قدم كلام الله تعالى إنما حدث في فترة زمنية متأخرة وان الأقوال تأثرت بعوامل سلطوية وثقافية لهذا يحاول أن يعيد البحث في التراث لينتصر بدوره للمعتزلة لان هذا هو الاتجاه الذي سيفيد منه أبو زيد تأسيس فكرته التاريخية.

وإذا كان أبو زيد يقول ويدعي بالتاريخية التي يتم نزع القداسة عن التراث الديني، فهنا لا تنتزع القداسة عن القران الكريم نفسه، وذلك لوجود فرق بين الخطابين الخطاب الإنساني والخطاب الإلهي[2].

ومن هنا نطرح التساؤل: ما الذي يريد أبو زيد أن ينزع عنه القداسة، هل هو التفسير باعتباره نصا يختلف عن النص القرآني، ويكون المقصود نزع القداسة عن النص الإنساني المنفصل عن النص القرآني؟ أم يقصد غير هذا بمعنى يجعل القران قسمين قسم منطوق والقسم الثاني مفهوم فالمنطوق ثابت لأنه مطلق ومقدس، أما المفهوم فهو متغير لأنه إنساني[3].

إذا كان نصر أبو زيد ينزع القداسة عن القرآن في حاله كونه مفهوما لا منطوقا فهو من باب لا يأخذ بالتراث أو تفسير الصحابة وحتى الرسول ومن جاء بعدهم من السلف الصالح حيث يكون هذا الفهم مجرد فهم للقرآن في صورته الخارجية عن النص القرآني والمتمثلة في الطرح الفكري من قبل أصحاب الخطاب السلفي، انه نزع القداسة من اجل نقد التراث ولأجل إنتاج المعرفة، وإذا كان هذا

[1] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص5.

[2] المرجع نفسه، ص75.

[3] نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص99.

الأخير مقبولا فهل يقبل نزع القداسة بالمعنى الأول[1]، ومن هذا المنطق يؤكد ان التاريخية مفهوم لا يعني دائما الزمانية بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القران من اجل أن مستويات المعنى وآفاق الدلالة فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه إليها أسلافنا[2]،وعليه فالظاهرة التاريخية يمكن تتبع أسبابها وعللها في التاريخ وهي لا تكتسب منطق اليقين المطلق[3].

ومن خلال التطرق لفكر أبي زيد من خلال ما يطرحه في هذا المنهج لا يخرج عن الإيديولوجية التي ينادي بها والبعد عنها والمفكر هنا يكون ممتلئا بالواقع ونسبيته، ولا يكاد يبتعد كثيرا على التيار الجديد الذي يدعو إلى فكره التاريخانية في الاتجاه الغربي باعتبارها أحد إفرازات البنيوية، وفيها يجتمع العديد من العناصر التي هيمنت على اتجاهات نقدية كالماركسية.

إن دخول أبو زيد ومن معه من المفكرين تحت رأي المدارس النقدية الغربية جعلهم يستخدمون المصطلح الغربي بكل دلالته، ويصلون إلى نفس النتائج في الحداثة الغربية في تعاملها مع النصوص من حيث أن النص القرآني خطاب لغوي وان كان مقدسا ومصدره إلهي إلا انه نص لغوي ينتمي لثقافة خاصة لان لغة القران تستمد مرجعتيها من اللسان العربي، فمن يقول بالتاريخية يلزمه نفي القداسة على النص.

---

[1] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص48.

[2] نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف –قراءة في خطاب المرأة– ط3، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص11.

[3] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ط2، مكتبة مديولي للنشر، القاهرة، 1996، ص51.

5-2-المشروع الحداثي للعروي والفكر العربي الراهن "مقاربة نقدية":

في الواقع يعد موضوع الفكر العربي مسالة انشغل بها المفكر المغربي عبد الله العروي فهو يعتبر من دعاة الحداثة إذ انشغل إنتاجه الفكري بالنهضة ونقد التأخر التاريخي في المجتمع العربي في هذا السياق يصب اهتمام العروي بمشكلة الحداثة وبصيغة أدق بمشكلة التفكير في كيفية استيعاب دروس الحداثة لبناء المشروع التحديثي العربي بعد تمثل قيم الحداثة التي أخذت بالغرب إلى عالم العصرنة.

فإلى أي حد وفق العروي في مآله على ضوء الشرط الحداثي الكوني؟ وكيف واجه واقعه الموسم بالتخلف المادي والتأخر التاريخي والجمود الفكري بمعطيات الحداثة وسيمها الفكرية؟ هل امتثاله لقيم الحداثة الغربية جعله يتجاوز النموذج الماركسي الى النموذج الليبرالي؟ وما هي الأهداف المستوحاة من مشروعه التحديثي؟

إن المتأمل في تلك النصوص التي تحتوي أطروحات العروي وأفكاره حول مشكلة الحداثة يستنتج أن هذا الأخير لا يرغب في الدفاع عن الحداثة وفي نقد التراث بل انه يشتغل في أكثر من واجهة من اجل المساهمة في تحقيق الثورة الثقافية اللازمة لتجاوز التأخر التاريخي السائد، والتأكيد على ضرورة تحقيق وحدة الاتجاه في التاريخ، وهذه الوحدة لا تعني مقولة التاريخ وإنما لكل شيء معنى لهذا وجب إنقاذ كل شيء فكل واقعة حقيقة وكل حقيقة هي التاريخ، وعليه وجب استيعاب مفهوم التاريخ لتجاوز التأخر الثقافي الذي نحن عليه ونكتشف طلقات جديدة على غرار أوروبا عصر الأنوار، النموذج البديل حسب العروي يرفض تجديد مظاهر التأخر التاريخي[1].

[1] عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ط1، دار الحقيقة للنشر، بيروت، 1973، ص21.

والتاريخانية على ضوء هذه الرؤية تعني عنده معاصرة الاختيارات وهنا تصبح التاريخانية تفاؤل هذا التفاؤل جعل لتجاوز المعوقات والإيمان بإمكانية التقدم وهنا نشير أن العروي وسع هذه المفاهيم في كتابه "ثقافتنا في ضوء التاريخ"[1] مؤكدا على الجانب التطبيقي لهذا النموذج من خلال تعرضه لقضايا الثورة العلمية والتعريب والانبعاث الحضاري[2].

فإذا كان التاريخ في هذا السياق بعد اللحظة الأولى في نظام النموذج عند العروي فان "المنهج بعد اللحظة الثانية، فحين أعلن العروي أن الواقع –أي واقعنا– ليس الحاضر وإنما المستقبل[3]، فهو يريد أن يفهمنا وكما جاء في التحليل أن الحاضر قرين والتخلف وان بنائه وهياكله متآكلة وتقليدية.

ومن هنا كانت منهجية العروي ترفض حل مشكلة الحاضر بالماضي، بل تنظر للمستقبل وهذا الطرح يتأكد لنا من خلال مؤلفه مفهوم الدولة فمنهجية العروي "المادية الجدلية"،[4] تعني منطلق القطيعة باعتبارها صيرورتنا فيؤدي ذلك إلى تجاوز كل من الغرب والشرق[5]، وذلك من خلال خلق مرجعية جديدة حتى وان كانت معطاة من الغرب، فعلى مفكر العالم الثالث اعتماد الماركسة[6]، وعندما يكون

---

[1] عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط4، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1996، الفصل الخامس.

[2] يناقش العروي في مقاله الأول عوائق الفكر العلمي وإمكانية العقلانية والثورة الثقافية، ويناقش في مقال التعريب والوحدة واللغة كما يبحث مفهوم الاغتراب والأصالة في دراسة حول البحث الحضاري. انظر الفصل 9، 10، من كتابه: ثقافتنا في ضوء التاريخ.

[3] عبد الله العروي: الايديولوجيا العربية المعاصرة، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص111–112.

[4] يطلق على ماركسية العروي الماركسية الموضوعية أو التاريخية.

[5] عبد الله العروي: أزمة المثقفين العرب –تقليد أم تاريخانية–، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط1، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، 1978، ص123.

[6] عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2011، ص151.

النموذج "البراديقم" أي النفعي مشروط بالتاريخ كأفق وبالمنهج كآليات داخلية تحقق كينونته، وتصبح النظرية هي السمة البارزة للتحدي الذي يرفعه مجتمعنا أمام التأخر الحضاري باعتبارها قوانين تفعل فعلتها داخل هياكلنا هنا تتحول اللحظة الثالثة إلى لحظة فعل أي لحظة الثورة العربية على حد تعبير العروي ومما يلفت الانتباه أن العروي يعتبر أن النهضة[1] لا تكون بدون نظرية لأنها الوحيدة التي تساعدنا على إعادة تكوين حضارتنا وبالتالي الدخول في الفكر الإنساني هكذا تظهر وحدة التاريخ من خلال الانقطاع كما تظهر وحدة النموذج البديل من خلال الانقطاع مع الماضي الذي يحقق النهضة الثانية ويخرجها من الأزمة فهل تحقق ذلك؟

لا نجانب القول إن قلنا أن نصوص العروي تدفع نحو باب التأصيل النظري الرامي إلى بناء المشروع الحداثي بل نموذجها التاريخاني في الفكر العربي،ولعلنا لا نبالغ ايضا عندما نعتبر أن هذا المشروع قد مكن الفكر العربي من انجاز حوار نقدي مع الذات ومع العالم، غير ان السؤال الذي نطرحه هنا وقبل الأسس التي يقوم عليها مشروعه الحداثي هو: إذا كانت الحداثة عنده شرطا أساسيا للنهوض بالحالة العربية ولانخراطها في العصر، فإلى أي حداثة نتجه، ومن أي تراث نتحرر وكيف نتحرر؟ تلك هي المسألة.

بالنسبة للعروي يرى أن هناك مدخلان للانخراط في العصر الأول بتيسر تصويب الوعي التقليدي المغترب والمستلب من طرف الوعي التاريخي أو ما يسميه بالتاريخانية، وثانيا لا حداثة بدون دولة حديثة على غرار الدولة القومية في الغرب[2].

ولن يكون بالمستطاع توصيف وجهة نظر العروي في الحداثة من دون عرضه نظرته إلى التراث ويوازي التباس الحداثة وتعدد كيفيات تلقيها وتأويلها

[1] في هذا الحكم لا ينفرد العروي بل يشاركه حسن حنفي، وغيرهم من أقطاب الفكر العربي المعاصر.

[2] جويدة جاري: "الحداثة عند العروي والوضع العربي"، مجلة مشكلات الحضارة، تصدر عن مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ بالجزائر، ع01، 2013، ص47.

عنده،مما يدعونا إلى التساؤل: كيف اصطنع العروي الأدوات الفكرية والمنهجية الكفيلة بتحقيق التحرر من التراث؟

فلا نجد عنده اكتراثا بالتراث بل يدعو إلى القطيعة معه باعتباره يشف عن نزعة سلفية ماضوية، ولا شك ان العروي يعتقد انه قد صفى الحساب مع التراث في كتابه "الإيديولوجية العربية المعاصرة"، حيث نجد في هذا الكتاب تقليد لما أقدم عليه ماركس وانجلز في تصفية حسابهما مع وعيها التاريخي في الإيديولوجية الألمانية[1].

وبطبيعة الحال فالعروي مازال يدافع عن التاريخانية، خاصة بعد أن انتقد تاريخانية المفكر بعنف، كما يتضح من كلام المفكر عبد الكبير الخطيبي "أن العروي يرد التاريخ إلى شمولية ميتافيزيقية، نسيجها الاستمرارية العقلانية، والميل إلى النظام والإرادة، كما لو أن عامل التاريخ المطلق قادر على أن يسيطر على المصير"[2]. ويحدد لنا العروي المبادئ العامة للتاريخانية كما يلي:

التاريخ محكوم بجملة من القوانين: وحدة الاتجاه، إمكانية اقتباس الثقافة، إيجابية دور المثقف السياسي[3].

إن العروي يدعو إلى اعتناق ماركسية عربية بقوله "إن المركزية العربية أو بعبارة أدق الإيديولوجية القومية المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر مبادئها المبسطة بالتدخل في منطلق أبحاث التاريخية الاجتماعية الكبرى، ستذيع في المجتمع العربي عن طريق هذه الأبحاث فإنها مفاهيم النفعية والليبيرالية والتاريخانية التي

[1] إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن –قراءه في مشروعه الفكري–، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي للنشر، بيروت، 2009، ص142.

[2] عبد الكبير الخطيبي: المغرب العربي وقضايا الحداثة، ط1، دار عكاظ للنشر، العراق، ص167.

[3] عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص186.

عاد الفكر لا يدور إلا في فلكها وستشارك بذلك بأوفر قسط في بعث منطق سياسي في بلادنا ومن هنا ضرورة تعريب الماركسية لغويا وتاريخيا[1].

إذن بعد التطرق إلى فكر العروي نتفق معه في أفكاره التاريخانية وأولوياتها لكن هذا سيصطدم لا محاله مع الآليات الموروثة والتقاليد والرواسب التاريخية العتيدة، وبذلك يكون العروي قد فصل في نظريته بين المفاهيم التاريخانية وطبيعة المجتمع العربي.

وهذا ما دعا أحد الباحثين إلى القول أن تاريخانية العروي بلا شك تتناقض مع أفكار المئات من المثقفين العرب إضافة إلى كونها تناقضت مع نفسها مرات عديدة[2].

ورغم كل الانتقادات التي وجهت إلى أطروحات فكر العروي يبقى أبرز المفكرين العرب على الساحة الفكرية خلال النصف الثاني من القرن العشرين وأهم من ساهموا بإنجازاتهم في تحديد مسار التطور والتقدم ودخول عالم العصرنة بمنهج بعيد كل البعد عن لغة التهويل والتحريض.

بعد التطرق إلى كل من فكر عبد الله العروي، نصر حامد أبو زيد، وكذلك الإشارة إلى العلاقة التي تربط التراث بالحداثة... وتطبيق المنهج التاريخي الذي هو نتاج فلسفة ماركسية وفكر أوروبي نخلص في نهاية هذا الفصل إلى القول بضرورة إعادة شاملة لقراءة التراث، وهذا النهج هو من غير شك من اكبر دواعي العصر الثقافية فنحن كي نجعل التراث حيا راهنا وكي نجعله يستجيب لحاجات ذات طابع عقلي أو علمي ملح نقوم بإعادة قراءته بهذا المنهج أو غيره مما نختار، فليس مطلوبا من التراث أن يحدث الثورة ولا هو قائما على أساس انه مشروع ثورة.

---

[1] المرجع السابق، ص186.

[2] سالم حميش: المثقف التاريخوي –التفكير في النخبة في الانتلجانسيا في المغرب العربي–، دار الحداثة للنشر، بيروت، 1984، ص233.

ودعا أحد الباحثين إلى إعادة قراءته لأنه أمر لا طائل من ورائه فان إعادة القراءة الحقيقية يجب أن تكون في الأصل "الوحي"[1]، وهو أمر لا مفر منه على حد تعبيره.

وفي هذا الإطار لا نتكلم على إعادة قراءة التراث لنفسه، لأن هذه القراءة عقيمة تماما لا فائدة منها، فما الجدوى من إعادة قراءة الناجز التاريخي الذي لا فعل حقيقيا له، والذي ليس الموجه لفعالياتنا الراهنة، إن إعادة القراءة الضرورية هي للأصل الأزلي الحي، الذي يدخل طرفا أساسيا في توجيه وجودنا، وفي بناء حياتنا، وإعادة القراءة هذه هي ضرورية. في كل مرة تكف القراءة القديمة عن تحريك وجودنا الحي، خاصة مع التيار السلفي والتطرف، الذي اعتبر مفاهيم الحداثة رجسا من عمل الشيطان، وغزوا ثقافيا صريحا، هذا التيار الذي رفض التراث، واطمأنوا إليه، أو كما وصفهم الجابري بالاطمئنان الأعمى بالتراث، وعدم تقبل معايير التنوير، واعتبار الإرث الديني والثقافي معيارا صالحا لكل زمان ومكان، بتحالفهم مع رجال السلطة. والحقيقة التي لابد من ذكرها أنه لا شيء مقدس في التراث، ولا نستطيع أن نتكلم على قداسته، وحتى ننطلق إلا ما يجب دراسته في هذا التراث نطرح السؤال التالي: ما هو التراث الذي يجب أن نبدعه؟ أم ما نستشفه في التراث مرهون بظروف الواقع والتاريخ؟

والسؤال الجوهري والأكبر خاصة في ظل الأزمة الثقافية والفكرية التي يمر بها العالم العربي، وإن كنا سلفا نتوقع الإجابة، ما مصير النهضة والفكر العربي في ظل هيمنة التيار السلفي على التأويل والتفسير؟ إلى أين؟

[1] فهمي جدعان: الماضي في الحاضر –دراسة في تشكلات ومسالك التجربة العربية الفكرية–، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997، ص454.

الفصل الثالث:

مآلات ورهانات الفكر الإسلامي

في ضوء التاريخانية

-توطئة

1- خطاب التاريخانية وأنماط الوعي به في الفكر العربي الإسلامي

2- تفكيك الواقع ونقد الذات

3- التاريخانية دراسة في الوعي الثقافي.. المآخذ والمحاسن

4- قراءة تحليلية لثنائية الحداثة والإسلام لمفكرين إسلاميين.. "طه عبد الرحمن" و"حسن حنفي" نموذجا

5- نحو رؤية تجديدية في الفكر العربي الإسلامي.. من التقليد إلى التجديد

توطئة:

تزداد اليوم وترتفع في المجال العربي والإسلامي وتيرة المقاربات والمناقشات الفكرية والنقدية لثنائية الإسلام والحداثة التي تشهد اهتماما ملحوظا على مستويات عديدة خاصة الكتابة والنشر، وبالشكل الذي تلفت النظر إلى هذه الثنائية وتؤرخ لها بوصفها حدثا فكريا لافتا.

ولا تنفصل هذه الثنائية عن تلك الثنائيات المتكاثرة والمتعاقبة بحسب الأزمنة المتصلة بها والمتغيرة بحسب السياقات الفكرية والتاريخية المؤثرة عليها حيث ظلت هذه الثنائية تتبدل وتتغير من وقت لآخر مخلفة معها العديد من المقاربات والمناقشات الجدلية والسجالية المتصلة والمنفصلة، الهادئة المنفعلة. ويعد كتاب الإسلام وما بعد الحداثة للباحث الباكستاني "أحمد أكبر" الصادر سنة 2009 سيجد فيه أنه من أكثر المؤلفات التي تلفت الانتباه إلى العلاقة بين الإسلام وما بعد الحداثة في سياق البحث عن فهم أفضل لمقتضيات العصر الذي نعيشه وعن موقعية هذا المشروع في المنظومة الفكرية الراهنة للمسلمين نجد ونلحظ بوضوح أن المؤلفات التي ظهرت بالغرب لم تترك تأثيرا ملموسا على نظرة المسلمين سوى شريحة قليلة أدركت طبيعة الوضع الجديد.

ولا نجد بالمؤلفات الإسلامية التي تناولت مجال الفكر والثقافة ما تزال شحيحة والقلة اتسمت قراءتها للفكر الغربي عولجت بالارتجال والتردد والوقوف عند العموميات، وتبعا لذلك تولد نسيج زمني في مسيرة الفكر بين المسلمين والغرب، فبينما ينظر المفكر الغربي إلى مشروع الحداثة كصيغة قديمة تجاوزها الزمن، في المقابل يواصل المفكر الإسلامي تشبثهم بالمقولات التقليدية للحداثة ناعتينها بشتى

النعوت والصفات وقد أطلق المفكر الباكستاني صرخة اعتراضية بقوله "بالله عليكم في ظل ظروف كهذه أي معنى سيحمل مشروع الحداثة للمسلمين؟ كيف سيعمل مفكر العالم الإسلامي في تفسير العناصر الرئيسية لهذه الحداثة وما بعدها.

وسنحاول في هذا الفصل إبراز رهانات الفكر الإسلامي في ضوء المناهج الغربية على غرار التاريخانية سننطلق ونشخص الداء وسنحاول أن نقدم حلولا جذرية انطلاقا من فكر بعض المفكرين وسنحاول أن نجد توليفية لثنائية الحداثة والإسلام، لعل وعسى أن نتمكن من اللحاق بالركب الحضاري، ولا نبقى نناقش أفكار بعضنا ونتهم بعضنا بالكفر والإلحاد وننتقد فكرنا باسم الدين، والخصوصية، لنحاول ان نجعل فكرنا الإسلامي في مصاف الفكر العالمي ولا تبقى كتاباتنا مجرد رد فعل على نهج غربي وافد إلينا.

1- خطاب التاريخانية وأنماط الوعي به في الفكر العربي الإسلامي:

من المسلم به أن التاريخانية على مستوى الوعي المعرفي الغربي، رافد فكري فاعل للمؤرخ التاريخاني في حقل الدرس التاريخي، وهو ما يعبر عن التداخل بين الفكر الفلسفي بالمعنى الشمولي، وبين الفكر التاريخي بوصفه أساس العلوم الإنسانية.

وننطلق للحديث على أنماط الوعي مما انطلق به العروي عندما قال: "أجمع التاريخانيون على أن التاريخ هو تاريخ الإنسان الحر الواعي"[1].

يؤكد العروي أن التاريخانية حصيلة للتطورات الحاصلة قبلها فقد تشكل الوعي بتاريخية الوعي التاريخي نفسه حيث يقول: "أدت الدراسة الدقيقة لسياق الرواية

[1] عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، مرجع سابق، ص20.

التاريخية إلى ان المؤرخ ينظر إلى فاعلية الإنسان (أي موضوع) في الكون بكيفية خاصة به مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية"[1].

فالمقصود بالوعي، وقبل إعطائه المفهوم لابد أن نشير في هذا المقام إلى دور العوامل النفسية والعقلية في صياغة وعي المفكر بالحداثة الغربية، من دون أن نغفل مجموعة العوامل الخارجية المؤسسة لهذا الوعي لديه، ودورها في تمثله واستيعابه لمفهوم الحداثة الغربية، فالوعي "هو الوجه الذاتي للعمليات الإدراكية التي نستوعب ما يصل إلى ذهن الإنسان من المثيرات الخارجية والداخلية، ويعمل على إدراك الصفات والخصائص التي تعين الشيء المدرك وتصنفه، أو تعطيه قيمته من خلال نشاط العمليات العقلية العليا[2].

وهنا يرتبط الإشكال بطبيعة وعي العقل العربي بالحداثة الغربية والسؤال ليس من طبيعة "ما هوية؟"، بمعنى السؤال عن العناصر التركيبية لمفهوم الحداثة، بل الإشكال تداخل المفهوم مع السياقات التاريخية التي تتولد منها، وتطرح الحداثة وقيمها تحديا صارخا أمام منظومات القيم الحضارية المغايرة لها وبناء على هذا نرصد العديد من المقاربات التي تناولت أنماط الوعي بالحداثة في الفكر العربي ولكل مقاربة مقولاتها ومفاهيمها، وينطلق الجابري في رصد هذه الأنماط بتحديده لمفهوم الحداثة، ويعد وعي العقل العربي بالحداثة الغربية المدخل الرئيسي في فهم تطور الفكر العربي المعاصر، والذي حكم عليه بأنه فكر سلفي بالمعنى الحرفي من خلال قوله "والفكر العربي الحديث والمعاصر... كان معظمه سلفي النزعة والميول،

[1] عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق ،ص16.

[2] مصطفى حجازي: الإنسان المهدور –دراسة تحليلية نفسية اجتماعية–، المركز الثقافي العربي للنشر، الرباط، 2006 ص227.

وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع السلف الذي يتحصن به كل منهما"[1]، وبناء على هذا فان السجال الأيديولوجي بين التيارات العربية على أساس الوعي بالحداثة، وإمكانية تحويل الحداثة إذا ما تم تبنيها ستدخلها إلى الأزمنة الحديثة.

والخطاب العربي على حد تعبير الجابري هو في الحقيقة سجال مستمر بين اتجاهات لا تختلف في أناقتها الأيديولوجية وحسب، بل أيضا –ولربما كان هذا هو السبب في ذلك– في تخلف أطرها المرجعية، وبكيفية عامة في النموذج الأيديولوجي الذي تستند اليه[2]. ومن زاوية أخرى لا يمكننا حصر وعي العقل العربي في المتغير الأيديولوجي، فهناك التحولات الاقتصادية والسياسية التي انطلقت منها المجتمعات العربية ودورها في تأثيث الوعي بالحداثة في الفكر العربي، فلو القينا نظرة سريعة على عديد النصوص الفكرية لوجدنا أن لكل مرحلة تاريخية نصوصها، "فالفكر في مستويات معينة إذ يعكس الواقع حتى في أدنى درجات استقلاله النسبي لا يعكسه"[3].

وإن كنا أشرنا سابقا إلى المعايير التي تصنف على أساسها تيارات الفكر العربي، نجد بالمقابل، أن بعض المفكرين يرون أن الإشكالية لا تتعلق بالخيارات على المستوى النظري للفكر العربي المعاصر وموقف العقل العربي عن الحداثة الغربية ومدى وعيه بها، وإنما ترتبط بمدى وعي العقل العربي بالحداثة بغية اختراق الواقع الوجودي الذي يعيشه الإنسان العربي، حيث يقول حنفي "الواقع فكر أو الاتحاد بالواقع والعيش معه والحديث بلغته وعلى مستواه الواقع بطبيعته، والفكر هو التعبير عن حركة الواقع، والواقع حركة مستمرة، يتجاوز حاضر إلى مستقبله

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث –قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي–، ط6، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1993، ص16.

[2] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر –دراسة تحليلية نقدية–، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، 1995، ص25.

[3] محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص14.

والتجاوز هنا الالتمام في حركة التاريخ"[1]، لذلك يعد الواقع المتركز المحوري في عملية وعي العقل العربي بالحداثة الغربية، وانطلاقا من هذا الوعي يمكن تجاوز ثنائية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي، ونعبر عن الصلة بين الفكر والواقع فالأصالة هي الفكر على مستوى التاريخ، والمعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك، الأصالة أساس الفكر والمعاصرة وإحساس بالواقع، والمشكلتان وجهتان لمنطق واحد وهو منطق التجديد[2].

وغير بعيد عن حنفي، يرى الباحث بلقزيز في دراسته للفكر العربي أن الوعي بالحداثة الغربية تشكل عبر عديد المراحل التاريخية، وفي إمكاننا أن نؤرخ لهذا الوعي عبر ثلاثة أجيال فكرية، كما يؤكد أن كل حداثة في العالم تتم بالضرورة عن الحداثة الأوربية بوصفها المصدر والأصل، لكن أي منها يتلون بلون المجتمع الخاص الذي تتبع منه أفكار الحداثة، ويتكيف مع معطياته، تاريخه ومواريثه[3]...

مر العقل العربي في رحلة الوعي بالحداثة الغربية بلحظتين، لحظة الإعجاب والتباهي، أطلق عليها بلقزيز "لحظة النهضة"، ثم تلتها بعدها "لحظة الوعي"، وما يمكن الوصول إليه أن الفكر العربي في منظور بلقزيز وصل إلى نوع من الوعي النقدي وتحرر الوعي العربي من ثقل ذلك التجاذب الحاد، الذي أزمن فيه، بين تيارين أصالي وعصراني تبادلا الانتصار –كل من موقعه– لمنظومة فكرية ضد أخرى، أو في مقابلها[4].

فلم تعد الثنائية تخترق الفكر العربي، بل أصبح على وعي بالمنجز الحداثي، وبدأ يتعامل معها بأدوات تحليلية وتركيبية، تمكنه من الكشف عن مدلولاته بعيدا عن

---

[1] حسن حنفي: في فكرنا المعاصر، دار التنوير للنشر، بيروت، 1981، ص15.

[2] المرجع نفسه، ص90

[3] عبد الإله بلقزيز: من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، 2009، ص11.

[4] المرجع نفسه، ص15.

التحيزات الإيديولوجية، ولا يختلف الباحث كمال عبد اللطيف مع بلقزيز في أن الوعي بالحداثة الغربية في القطر العربي تدرج عبر لحظتين، اللحظة الأولى "إدراك الفارق"، والتي لا تختفي أو تنقطع، وتعد هذه الخطوة الأولى ثم انتقل بعدها العقل العربي إلى "لحظة الوعي بالذات"، فوعي الذات الذي ننظر إليه اليوم كأنه صانع لكثير من مظاهر الإبداع في فكرنا المعاصر يستند إلى قيم التاريخ التي نتردد في النظر إلى القطائع باعتبارها استمراريات مبدعة[1].

ومن الواضح أن أصحاب النزعة الحداثية العربية قد وجدوا عند هيجل وماركس ما يزكي أكثر رؤيتهم الغائية للتقدم، وفلسفتهم التاريخانية للتاريخ، ذلك أن هذه الرؤية الغائية في التقدم وتاريخا نيتها يعود تصورها الحديث إلى المرجعية الأوروبية أي إلى ما يمكن أن نسميه "التاريخانية العقلانية"، حيث أصبح العقل الروح المحرك للتاريخ الإنساني ومحدد تطوره.

ولأن الحداثة هي في جوهرها التجلي التاريخي لهذا التقدم في وعي الحرية[2]، حيث أدت صيرورة العقل (الروح الموضوعي) في التاريخ إلى وعي جديد بالحرية الذي يعد نمط رئيسي في أنماط الوعي في الفكر العربي الإسلامي، ولأن الحداثة فعلت هكذا تاريخيا، فان الواقع العربي يعد في نظر أصحاب النزعة الحداثية وما دعوا إليه من إحلال مبادئ فكر الأنوار وقيمه محل مبادئ فكرنا التقليدي وقيمته، تعد في نظرهم، دعوة إلى تمثل روح التاريخ العالمي "الموضوعية" وإلى التوجه

[1] كمال عبد اللطيف: أسئلة الحداثة في الفكر العربي من إدراك الفارق إلى وعي الذات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص11.

[2] سالم يفوث: الزمان التاريخي –من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية–، ط1، دار الطليعة للنشر، بيروت، 1991، ص29.

نحو غايته الحضارية المحتومة التي رسمت أوربا ووجهتها منذ بداية نصرتها لمبادئ العقل والحرية[1].

ومن خلال ما سبق يمكن القول أن هذه التحليلات المعرفية توحي بقوة صدمة الحداثة الغربية وارتداد وعي العقل العربي، فلا يزال العرب يفكرون إلى اليوم وينتجون خطاباتهم، وقلق الحداثة ينتابهم ويتسرب لا شعوريا إلى معظم نصوصهم الفكرية، ولن نجد أحسن من تعبير فتحي المسكيني الذي وصف هذه الحالة بالقول "فدهشة العرب من الحداثة هي أهم حدث روي في تاريخهم المعاصر، وإن من يدعي مهنة التفكير أن يشرع في التاريخ لذلك على نحو جذري، إن حب الاطلاع المتأصل في ثقافتهم الأولى قد اندثر فجأة أو أصاب وعيهم بالتاريخ انكسار عجيب، فالعلاقة بالحداثة ليست علاقة تقليدية بأمة أخرى، بل هي اصطدام روحي بأفق تاريخي لم يقع التميز له أصلا"، ولعل الأنماط التي سبق ذكرها يمكن أن تستوعب الأدوات المنهجية التاريخانية، فالوعي أعطى دفعة قوية في مسار استيعاب المنجزات الحداثية الغربية.

2-تفكيك الواقع ونقد الذات:

هل تخلف الفكر العربي الإسلامي هو من تخلف الواقع أو من تخلف الذات؟

قبل النظر في الإجابات الممكنة للسؤال المطروح، تجدر الإشارة إلى ان الحداثة التي نتحدث عنها، ضمن تعبير "عقل الحداثة" هي ذلك المشروع الذي يتوج تفكير الإنسان من خلال أفعال عقلية. وهذا إنما يعني بأن الحداثة تنطوي -في السياق نفسه- على فعل إنساني، مرتبط بما يمكن أن نطلق عليه، رغبات عقلية

[1] هي دعوة عبر عليها طه حسين بالقول: "علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ونكون لهم شركاء في الحضارة". ينظر طه حسين: مستقبل الثقافة في عصر، مطبعة المعارف ومكتباتها للنشر، مصر، ص41-42.

موجهة لتجاوز شيء ما أو وضعية ما، والسعي في ارتباط وطيد مع الزمان إلى تحقيق أفعال الحداثة[1].

وتجدر الإشارة إلى فرضيات عدة، يمكن أن توجه احتمالاتنا للإجابة عن سؤال الإشكالية السابقة، غير أننا نرجح فرضية واحدة وهي:أن طبيعة الفكر الذي نمتلكه هو الذي يحدد العقل الذي نريده: عقل الحداثة، فإلى أي حد –بالفعل– يمكن للفكر الذي نمتلكه والذي نسعى إلى نهضته أن يحدد طبيعة العقل الذي نريده ونطمح إليه والذي نلقبه: عقل الحداثة؟

2-1-نقد العقل:

توجب مقاربة العقل العربي والإسلامي من المنظور البنيوي والتاريخي للحداثة المعاصرة، طرح أسئلة وقضايا عدة، يمكن من خلالها، اعتبار الفكر والعقل عنصرين متكاملين بنيويا، بحيث لا يمكن الحديث عن الفكر في الواقع التاريخي العربي والإسلامي من دون استحضار للعقل ضمن الممارسة أيضا[2].

ومن هذا المنطلق يمكن أن نضع فرضية الواقع موقع امتحان: أولا كمجال لامتحان الذات المفكرة ضمن محيطها التكويني الذي تبلورت ونضجت فيه، وثانيا كمجال لامتحان العقل كمحلل ودارس للواقع الذي أنتج تلك الذات، وللخروج من

---

[1] أفعال الحداثة هي كل الصور الظاهرة التي يمكن أن تعبر عن واقع تتحقق فيه الحداثة بالمفهوم والمعنى المرغوب فيه وأفعال الحداثة سبعة وهي: فعل التجاوز، فعل التغيير والتبديل، فعل التجديد والتحديث، فعل التطوير والدعم، فعل الانتقال والتحول، فعل الأحداث والتصنيع والإبداع، وفعل الاستمرارية.

[2] عبد الرحيم خالص "الحركات الأصولية من بنية المخيال إلى ازدواجية الخطاب –محاولة تفكيكية نقدية لعلاقة السياسة بالخطاب المنزل "الدين"–، مجلة الغدير مركز الدراسات والتوفيق المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، بيروت، ع43، 2008، ص113-114.

ذلك الصراع الثنائي بين الفكر والواقع اعتمادا على العقل نتساءل: النقد الذاتي فكر وممارسة؟ وإلى أي حد؟

إن اعتماد النقد جزء من إستراتيجية فعالة لبلوغ الحداثة لا يعني: دوما البحث فقط عن المعوقات التي تحول دون الوصول إلى حداثة العقل العربي الإسلامي باعتباره قضية مصيرية أو موضوعا موجها بل يرتبط جذريا بمغامرة الكشف عن الثغرات من دون موضوع؟ إن الموضوع الذي نتعامل معه هو النص العربي، التراث الإسلامي والعقل الكامن فيه، واعتقد أن النقد الأنسب والراجح لهذا الموضوع، هو النقد الذي يتحرر من هاجس العمل مثل الآخرين أو النسج على منوالهم، هكذا بصورة شعورية[1]، إذ العقل يتجاوز نفسه باستمرار عن طريق المراجعة والنقد، لكن في إطار التكامل الموضوعي والواقعي، بين الفكر والعقل.

إننا مع اعتبار النقد جزءا من إستراتيجية فعالة لبلوغ الحداثة، إشكالية تطرح نفسها بقوة: هل يمكن تطبيق النقد الإبستمولوجي والفلسفي وفق المنظور البنيوي والتاريخي للحداثة، على مختلف الأفكار الدينية المنبثقة من نصوص التراث الإسلامي الخالص؟

إن عملية نقد الأفكار الدينية، التي تخدم حداثة الإنسان العربي كما يقول الراحل محمد أركون ليست شيئا محصورا بحداثتنا الراهنة، فسابقا كان ابن رشد بالنسبة للإسلام وابن ميمون بالنسبة لليهودية والقديس توما الإكويني بالنسبة إلى الكاثوليكية قد حققوا على أوسع صعيد[2]، ومن ثم بإمكاننا –نحن اليوم– تحقيق العملية ذاتها ولم لا تجاوزها إلى المدى الذي نحقق من خلاله توازنا وتكاملا بين هواجسنا

[1] محمد عابد الجابري: النقد وإعادة النقد عملية يجب أن تستمر"، مجلة مواقف تصدر عن دار الثقافة بالمغرب، ع19، سبتمبر 2003، ص96.

[2] محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مرجع سابق، ص180.

الفكرية ورغباتنا الواقعية، حيث الانتصار شيئا فشيئا للعقل وسنة الانتصار لحداثتنا الراهنة.

وهكذا استطاع البعد الفلسفي الأنثروبولوجي في البداية أن يكون مجالا مركزيا وأساسيا وفعالا في تشكيل النهضة الفكرية والثقافية التي بدأت ولم تكتمل مع "ابن رشد والغزالي"[1]، ومؤسسا أسس المناظرة الفكرية الخلافة، لهذا نطرح السؤال الآتي:

هل الفكر العربي والإسلامي اليوم يقبل أن تدخل تلك المناظرة الفكرية الخلاقة، ضمن الخطابات السياسية والدينية لأقطابه المختلفة؟ إلى أي حد سيسمح الفكر العربي والإسلامي بنقد معرفي للعقل انطلاقا من تطبيق مبادئ النقد الأبستمولوجي على التفسير القرآني[2] أو على المنشأ الإيديولوجي للقانون الديني (أي الشريعة) أو على أسطره القيم الدينية وأدلجتها؟

وكما نعلم اليوم وكما تم ذكره من قبل، فإن أي دعوة أو عبارة يتخذها العقل الفلسفي والعلمي تجاه الدين الإسلامي، يجد أن الدوغمائية (الأصولية) الإسلامية سرعان ما تنتفض وتتسلح "باستراتيجيه الرفض" وتمنع أي انفتاح على الفكر الذي دشنته الحداثة[3] فإستراتيجية الرفض تنطبق على الجماعات، كما تنطبق على الأفراد، وتتمركز على مستوى المخيال تحجز العقل على أساس مسلماته، وتغلق الفكر على أفكار ذاته، ولذلك فان أي عنصر يدخل على نسق الذات المغلق أو يحاول المس

[1] ينظر الدراسة التي خصصها محمد عابد الجابري لابن رشد تحت عنوان "مشروع قراءة جديدة في فلسفة ابن رشد" من خلال كتابه "نحن والتراث"، مرجع سابق، ص211-260، وكذلك دراسة محمد أركون حول ابن رشد والغزالي من خلال كتابه: محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مرجع سابق، ص116.

[2] حيث بدأ الجابري من خلال محاولاته في التأسيس لمنهج في التفسير المعرفي الحديث للقرآن الكريم من خلال عدة أجزاء تناولت في عمقها تفسير القرآن الكريم وفق المناهج والمقاربات المعرفية الحديثة.

[3] محمد أركون: المرجع السابق، ص182.

بمكونات النسق سرعان ما يواجه بوسائل الرفض لحماية ذاته حتى لا تنحل وتتفتت، فتنحل بذلك الشخصية[1].

وبما أننا نطمع إلى فكر عربي إسلامي واحد وموحد من اجل توطيد حضورنا داخل الفكر الإنساني العالمي، فانه من الواجب علينا أن ننظر إلى الواقع العربي والإسلامي منذ الجاهلية إلى اليوم، لعلنا نستطيع تحقيق قطيعة ابستيمولوجية مع الماضي قطيعة تمكننا من تدشين زمن ثقافي جديد على أسس جديدة، إنها إستراتيجية إبراز عيوب وحدة مضت من اجل بناء وحدة أفضل وأمتن[2] .

وتجدر الإشارة إلى أن القطيعة التي نقصدها، ليست قطيعة بشكل تام ونهائي، بل قطيعة واعية ونقدية، تتم من خلال ربط الماضي بالحاضر، مع جعل تراثنا الفكري بكل خلفياته المعرفية والثقافية معاصرا لنا، أي موصول بنا.

2-2- من عقل الطاعة إلى طاعة العقل:

إن البحث عن أفق للتحرر الفكري والأخلاقي والديني من عقل التسلط السياسي والمعرفي لده أهل الرياسة في الدين والسياسة، ظل خيط النور الوحيد الذي يربط الحاضر بالماضي واليوم بالأمس، ونحن نبحث عن هويتنا الضائعة بين ركام ماضي انتهاكات حقوق الإنسان العربي المسلم في حرية الرأي والتعبير، وتلك إشكالية تذكرنا بالجرح الذي سببته الفتنة الكبرى منذ واقعة التحكيم إلى اليوم، إشكالية بلورها اليوم عبر أسئلة الإنسان العربي المسلم حول طموحاته وهواجسه في الإمساك بالحداثة والإفلات من عقل الاستبداد ومرتكزاته في السياسة والمعرفة والأخلاق على حسب تعبير عبد الرحمان الكواكبي وهو يصف المستبد من خلال طبيعة

[1] عبد الرحيم خالص: المرجع السابق، ص117.

[2] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، 1984، ص52.

عاداته السيئة نظرا إلى توافر آليات وأدوات لدعم تلك العادات أحيانا أو لإخفائها أحيانا أخرى[1].

فهل يا ترى بإمكان أسئلة التحليل والنقد والتفكيك، الموجهة للفكر العربي الإسلامي أن تسعفنا في تصحيح الثغرات التي سجلتها أروقة المعرفة والسياسة في بلاط الحاكم المستبد؟ إلى أي حد سوف تسعفنا القيم الأخلاقية والدينية داخل الثقافة الإسلامية في تجاوز الأزمات التي عاناها ولا يزال يعانيها المجتمع الإسلامي؟

وكما تطرقنا سابقا إلى أن هاجس الفكر العربي والإسلامي المعاصر هو "الحداثة" غير انه يجب الانتباه إلى وجود تيار يدافع عنها، وآخر يهاجمها لإسهامها في الاعوجاج الأخلاقي على حد تعبير طه عبد الرحمان وهو يقول:" إن الاعوجاج الأخلاقي للحداثة بلغ تأثيره في النفوس حدا لا ينفع في تقويمه ما نسميه "أخلاقيات السطح..." فالحداثة لا تولد إلا قيما ومعاني من جنس وقائعها وظواهرها، فيكون فيها من احتمال الأذى ما في هذه سواء بسواء، والحق انه لا تنفع في تقويم هذا لاعوجاج إلا أخلاقيات يكون لها من القوة، مالا تضاهي به قوة الحداثة فحسب... وإنما تجاوزها في تقدر عليها وتتمكن من قطع أسباب الأذى فيها"[2].

ولابد من الإشارة أيضا إلى نقطة مهمة تعترض مسار التحول الواعي للفكر العربي الإسلامي ألا وهي "الأديولوجية"[3] التي تتقمص بحسب العروي أدوارا عدة لا نلبث أن نحدد لها وجودا معينا فبصفة عامة، غزت الأديولوجية كل الميادين، السياسة والدين والفكر، واستعمرت كل البنى الثقافية التي يفكر بها أو يناقش بها

[1] عبد الرحمان الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس للنشر، 2003، ص37.

[2] طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق –مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية–، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص26.

[3] نشير هنا إلى توظيف كملة الإديولوجية أم الإيدولوجيا، لا فرق بينهما بحيث أننا نستعمل الكلمتين كيفما وردتنا عند هذا الباحث أو غيره حفاظا على الأمانة العلمية.

الإنسان العربي، حتى أضحت المعرفة العلمية أو البعد الأبستمولوجي للمعرفة لا يخلو بدوره عن الإيديولوجية.

لقد أضحت في الفكر العربي قدرا محتوما لا فكاك منه، تقرا من خلالها وتناقش وتحلل وتعالج قضايا الأمة المصيرية على المستوى التراثي التاريخي وعلى المستوى الراهن والمستقبلي[1].

إن الحداثة لدينا يجب أن ننظر إليها كما وصفها طه عبد الرحمان باعتبارها اللاتقليد للحداثة نفسها، أي كما ظهرت في الغرب فما يدعيه –في نظره– (المثقف العربي) من انخراط في الحداثة إن هو إلا آية في التقليد والقدامة[2]، ولعل تحقيق حداثة الفكر العربي والإسلامي المعاصر، رهين بتجاوز أصول الاستبداد ومرتكزاته في الثقافة العربية الإسلامية على حد تعبير الراحل محمد عابد الجابري، وهو الأمر الذي بدأ يتحقق –اليوم– في بعض البلدان العربية والإسلامية المعاصرة[3]

ونختم هذا العنصر –بمنطق أحد المفكرين– من خلال إعادة طرح السؤال "ما معنى أن يكون المرء حداثيا"؟

يجب اليوم أن ننظر في واقع الإنسان العربي والإسلامي، ونحاول معرفة مكامن الخلل الذي يعانيه في الفكر والسياسة والدين لكي نستطيع على الأقل اللحاق بالركب الحضاري من خلال نشر الوعي بضرورة تحرير حاضره من أغلال

---

[1] سعيد شبار: النخبة والأيديولوجيا والحداثة –قضايا إسلامية معاصرة–، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، 2005، ص43.

[2] طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 199، ص12.

[3] يعتبر أحد الباحثين على أن الجابري لم يحالفه الحظ حتى يرى دعوته ووصيته وأمنيته بالثورة مع الطغيان السياسي تتحقق وهي تأتي أكلها في بعض ساحات الأنظمة السياسية العربية الإسلامية المستبدة بالسلطة والمال، ينظر عبد الرحيم خالص: "عقل الحداثة بحث في سبيل نهضة الفكر العربي والإسلامي"، مؤسسه مؤمنون بلا حدود، أبريل 2015، ص89.

الماضي واستغلال الفرص لبلوغ الحداثة الفكرية على ضوء تاريخانية جديدة دون التفريط في التقاليد والعادات الراسخة بشرط غربلة هذا التراث.

3- التاريخانية دراسة في الوعي الثقافي.. المآخذ والمحاسن:

قبل التطرق إلى ما قدمته التاريخانية إلى الفكر الإسلامي سلبا وإيجابا لابد من معرفة أهم التساؤلات التي ركزت عليها هذه المدرسة النقدية، هل التاريخ هو تاريخ الإنسان أم نوع خاص من النظرة إلى الأحداث؟ وهل المؤرخ يفسر أم يتفهم؟ ومع توسع صراع المناهج على مستوى كافة فروع المعرفة الإنسانية توسع مجال الرؤية التاريخانية حيث "اعتبر المؤرخ التاريخاني أن دور علوم الإنسان مثل التاريخ لا يتمثل في اكتشافات طبيعة الظواهر الاجتماعية ومنطقها الموضوعي، وإنما في اكتشاف معنى الفعل الإنساني كما وقع تصروره ذاتيا: تبيان الحالة الذهنية المفاهيم التي جعلت الإنسان يتصرف بطريقة دون أخرى[1].

وفي المحصلة التي تهمنا في هذا المقام محاولة إبراز الجوانب الإيجابية للتاريخانية وسلبياتها، غير أن الاعتقاد السائد أن التاريخانية وغيرها من المذاهب الفكرية الحديثة سوف لن تتلاقى مع طموحات المجتمع العربي إلا بعد أن يفهم ذاته وواقعه أي بعد أن يمتلك وعيه وإرادته وقدراته ومنهجه في الحرية والتفكير،

ولعل أو ما يمكن مناقشته مع أصحاب مقولة الأرخنة، فقد صنفت الواقع تصنيفا ماهويا، أي جعلته من ماهية النص، وجعلته العامل المتعالي في تقرير الحقيقة النصية وذلك أن الأرخنة جعلت جميع النصوص في ميزان واحد فكانت رؤيتها عامة وكلية ولم تفرق بين النص الإبلاغي والنص البلاغي.

[1] الهادي التيمومي: المدارس التاريخية الحديثة، ط1، دار التنوير للنشر، دار محمد علي للنشر، لبيان، تونس، 2013، ص108.

ويؤخذ على الأرخنة أنها تنهي دور الإنسان في منتهى تطبيقها، وتجعل التعالي للواقع في إنتاج القراءة، لان كل قراءة ينتجها الإنسان هي قراءة سيئة (بمصطلح التفكيك) قابلة للتعويض بقراءة أخرى يفرضها واقع آخر، وهذا كما يقول ادوارد سعيد تذويب للإنسان وتحويله في النهاية إلى مجرد ضمير متكلم لغوي[1] ثم إن أرخنة النص اتصفت في صورتها المسلمات والحقائق، كما فعلت التفكيكية التي كان دريدا يرى فيها طريقة فريدة تحدث جميع مناهج تفسير النصوص التي تستند إلى مفاهيم قارة في النفس الإنسانية[2]، وكذلك سعت الأرخنة تحت عنوان محاربة الميتافيزيقيات، والدعائية الأيديولوجية، إلى هدم الحقائق الثابة، والمسلمات القارة في النفس الإنسانية، وجعلت السلطة المطلقة للواقع المادي المؤسس للبناء العقلي والفكري الفوقي، وهذا مصير إلى محادة العقل الإنساني، الذي ابرز أداة من أدواته قاعدة البديهيات والمسلمات، التي لا يلزم ان تكون دائما في إطار المؤصلات الحسية، فالمسلمات تمثل للعقل قنطرة الانطلاق لكشف ما ورائها، وهدم هذه القنطرة يشتت العقل ويضلل مسعاه، ويجعله يخبط في متاهات السفسطة والنسبانية وغياب الحقائق بالتأجيل، واستعملت الأرخنة كلمة (التأجيل)، لان الحقائق مرتبطة بمتغير دائم التغير، وهذا يعني: تغير الحقائق وتعددها، فحقيقة النص مؤجلة، وكل حقيقة قائمة هي مؤقتة، ولا يوجد مطلقة ثابتة تتلقاها العقول بنسبة مفهومية ثابتة[3].

يميل أحد الباحثين في تحليله للأرخنة ومآخذها إلى أن الأرخنة لم تتكون من بصائر بريئة في تحليل عناصر الظاهرة اللغوية والنصية، وإنما جاءت استجابة

---

[1] بشير تاوريرت وسامية راجح: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دار سلان للنشر، دمشق، 2010، ص96.

[2] عماد أحمد الزين، المرجع السابق، ص26.

[3] سامر اسلا مبولي: ظاهرة النص القرآني –تاريخ ومعاصرة–، ط1، دار الأوائل للنشر، دمشق، 2002، ص80.

للعصر ومقتضياته الفكرية، هذا المقتضيات التي تتداح دوائرها في فضاء من الظلام والشك واللاثابت واللامعقول والنسبانية، انه العصر الذي استحالت معه المعرفة اليقينية، وفقد العالم محور ارتكازه[1]، وقد تعاملت الأرخنة مع النص تعاملا وصوليا منفعيا، من اجل تحقيق مكاسب فكرية محضة، وهي لا تخدع الناقد الناضج بما تقدمه من براءة في معالجة النصوص، ولذلك فانك عند مطالعتها تلحظ خليط غريب ومتناقض أحيانا من مناهج التبصر النقدي[2].

وفي كتابه "روح الحداثة" ينطلق طه عبد الرحمن من نقد التاريخانية بالقول "بأن مقتضى يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة، كما أن هذه الخطة كما يسميها مأخوذة من هذه المبادئ الضابطة للواقع الغربي، وان هذه النظرية وغيرها لم يتمكنوا من ناحية استعمالها، ولا بالأولى أحاطوا بالأنساب النظرية والقرارات المنهجية التي انبثت عليها، وأوصوا القارئ بان ما توصلوا إليه عن استنتاجات بواسطتها بلغ الغاية في تحديث النص القرآني[3].

حقا من خلال ما سبق ذكره من تعرض التاريخانية إلى انتقادات كثيرة ذكرنا بعض منها، فهل هذا يعني أن التاريخانية لا يمكن النظر والتطلع بها في رهان الفكر الإسلامي، أين الخلل؟ أو ما أبعاده؟ هل يمكن أن نجد من يفند ذلك ويعطي للتاريخانية حقها ومشروعيتها داخل الفكر العربي الإسلامي؟ لن نجد أفضل من المفكر المغربي عبد الله العروي دفاعا على التاريخانية، وفي دراسة خاصة لكتابه "مفهوم التاريخ" يرد بقوة على كل من ادعى عدم صلاحية هذا المنهج، وسنحاول تتبع ذلك وإبرازه ضمن مؤلفه هذا بل وتساؤل لماذا نقدمها كنزعة لمدرسة متميزة؟

---

[1] عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، سلسلة عالم المعرفة، ع232، الكويت، 1998، ص337.

[2] عماد أحمد الزين: المرجع السابق، ص26.

[3] طه عبد الرحمان: روح الحداثة، مرجع سابق، ص190-191.

ينطلق العروي من القول بأن الثورة التاريخانية دائما ما تساءلت: هل يصح أن نلغي عن سجل الماضي في فترات كاملة بدعوى أنها في نظرنا سخيفة أو جاهلة؟ هل يصح أن نفرق بين تاريخ شريف وتاريخ دنيء؟ هل يصح أن نتصور أن تقليدا ما، أي تاريخ جماعة معينة باهت منقور إلى حد انه ينهار بمجرد أن يحكم بطلانه فرد أو جمع قليل من الأفراد؟ هذه تساؤلات على حد العروي طرحها خصوم الإصلاح الذين حكموا بفشل الثورة[1].

ويستلهم العروي عبارة صاغها باترفيل:" لنتصور، يوم الحشر كل الأجيال واقفة تحت نظر خالقها، فلا ميزة يومذاك لجيل على آخر كل الأزمنة متساوية عن منظور الأزل... وإذا حصل تفاوت بين الأزمنة فلا أزل ولا حق مطلق". يبدو هنا الموقف التاريخاني وكأنه مجرد تكريس للتقليد، لكن العروي يرد بالقول "عند التحقيق اتضح أن الأمر ليس كذلك". إن التساوي بين الحقب لا يحصل إلا من منظور الخالق، فهل يجرؤ المؤرخ ويدعي انه يرى الماضي من نفس المنظور[2]؟ لذا تفرعت التاريخانية، على مستوى الاختيار الفلسفي إلى اتجاهين الأول تقليدي ديني وأحيانا غنوصي يتكلم فيه المؤرخ كلام العارف المطلع على إسرار الكون، والثاني إنسي دنيوي موضوعي يقول فيه المؤرخ ما يستطيع أن يقوله مخلوق محدود القدرات.

وهكذا يجوز أن نقول إن التاريخانية بفرعيها كانت خطوة حاسمة على طريق علمنة الفكر التقليدي، وكل من يدعي أنها تؤله التاريخ على حسب العروي ينسى أنها في الوقت نفسه تنزل التاريخ من السماء إلى الأرض[3]، كما أن التاريخانية هي منطق التاريخ، وأن نفي التاريخانية يعني نفي التاريخ والاكتفاء بالوصف دون

[1] عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، مرجع سابق، ص353.

[2] نفسه، ص354.

[3] نفسه، ص354.

الاهتمام بالمغزى، ونقطة الانعكاس حيث تمكن قوة التاريخانية في اتجاهين اتجاه الكلاميات واتجاه الزمان ضمن وحدة المنطق لان الحقيقة التاريخية منوطة بالزمان، فهي تمده ثقلا وموضوعية، فلا غرابة اذا قال بعض التاريخيين ان التاريخ "مفهوما، روحا" يتجسد في رجل دولة في ثقافة[1].

لابد من الإشارة هنا إلى أن العروي ربط التاريخانية بمنظور الإنسان الواعي بتاريخيته فلا تاريخ بدون وعي، وإذا وجد الوعي فلا مناص من التاريخانية، وإذا لم يكن الوعي ماذا حصل سيحصل؟ أكيد لا تاريخ ولا تاريخانية.

فهل وصل الفكر العربي الإسلامي لدرجة الوعي؟ أم أن مختلف المفكرين الرافضين للتاريخانية يرفعون شعار "لا تاريخ ولا تاريخانية ومع ذلك الوعي، ومن خلال هذا المنظور يصعب على التاريخاني ان يفهم الاعتراضات الموجهة إليه.

فكما يقول العروي نقلا على "ليو ستراوس "يقال أنه يسجن نفسه عمدا في كهف الزمان فيتعجب "أي التاريخاني" كيف يستطيع أحد أن يخاطبنا خارج التاريخ بعد ان اتضح ان الإنسان لا يغادر الا بالتخلي عن إنسانيته أو حريته"[2].

ويوجه العروي نقدا لاذعا إلى كل من يدعي أن التاريخانية نسبية، فيجيب لا محل للنسبية الذاتية فيها، أن يقول كل كاتب ما يريد فيما يريد هذه نسبية مناقضة للاكتشاف الذي أسست عليه النزعة التاريخانية، يقال: إن التاريخانية انتهازية، براغماتية لا أخلاقية، فيرد التاريخاني أن الأخلاق قسم من التاريخ فهي إذا حاضرة في ذهن المؤرخ أثناء عملية الفهم، أو يطرح العروي إشكالية: لماذا هذه الردة الجارفة وبالذات على الثورة التاريخانية؟ فيجيب العروي بالقول: إن الخصوم على اختلاف مشاريعهم يحررون على المقالة التاريخانية تحجيم، تسهيلا للنقد والتفنيد،

[1] نفسه، ص363.

[2] نفسه، ص364.

يفصلونها أولا عن جذورها المنهجية، ولا يجدي الخصم أن يقول: إطلاق نسبي أو نسبة المطلق لأن التاريخاني يتحاكم إلى الواقع، واقع التجربة البشرية إلى المنطق المجرد.

ويقول الخصم إن التاريخانية مدفوعة رغما عنها إلى العدمية الأخلاقية[1] فنجيب ونقول إن التاريخانية تقود إلى العدمية الأخلاقية بسبب رفضها لكل تقليد ثابت إلا أنها لا تنفك تطلق أحكاما أخلاقية معكوسة لأنها، إذ تؤجل باستمرار تحقيق غاية التاريخ.

هذه بعض الشرذمات التي رد عليها العروي للمنتقدين للتاريخانية، ويمكن أن نرى ايجابياتها من خلال أنها سعت إلى تطوير منهج لقراءة الثقافة وكان لها الأثر في بلورة منهج نقدي ثقافي لمقارنة النصوص الإبداعية مقارنة ثقافية، وتهدف إلى فهم العمل الأدبي والديني ضمن سياقه التاريخي مع التركيز على التاريخ "فهي مقولة أرخنة النصوص وتنصيص التاريخ[2]، وترد وتركز على التاريخ أن يكون أكثر تفهما وإدماجا لهذه الثقافات المختلفة، فعنيت التاريخانية باستكشاف الأنساق المضمرة وانتقاد المؤسسات السياسية المهيمنة وتعويض المقولات المركزية السائدة، هذه أهم اتجاهات التي مثلت جذورا تاريخية رسمت مسار النقد فكانت بمثابة نهر ارتوى منه هذا الأخير، ولقد تبلورت أسس التاريخانية في ممارسات نقدية كثيرة أحدثت الكثير من التعديلات الهامة في فهم التاريخ وتصميم الأنساق المضمرة في الجانب الديني بوصفه السلطة المهيمنة على الفكر العربي الإسلامي.

---

[1] نفسه، ص365.

[2] محمد عبد الله الغذامي: النقد الثقافي –قراءة في الأنساق الثقافية العربية–، ط3، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، 2005، ص51.

4- قراءة تحليلية لثنائية الحداثة والإسلام لمفكرين إسلاميين.. "طه عبد الرحمن" و"حسن حنفي" نموذجا:

وسمنا هذا العنصر بقراءة مختصرة لثنائية الإسلام والحداثة بما فيها من أطر ومناهج من خلال مفكرين عرب من مختلف التيارات الفكرية والسياسية حاولوا التوفيق بين الإسلام والحداثة أو تجاوز كل منهما، فنادى البعض بضرورة تحديث الإسلام.وعمل الأخر على أسلمة الحداثة وذلك كله في مسعى لإيجاد وإبداع توليفيه جديدة لم يسبقهم إليها أحد من قبل.

وسنحاول بالقراءة والتحليل التوقف عند مفاهيم الحداثة وقيمها، وذلك بغية رصد تطور هذه القيم في الفكر الإسلامي، وتتبع تطورها وتبيان الكيفية الخاصة التي تجلت بها في نتاج بعض المفكرين، وقد اخترنا نموذجين من المشرق والمغرب ويتعلق الآمر بكل من المفكر المغربي طه عبد الرحمن والمفكر المصري حسن حنفي.

4-1-تجديد الفكر العربي عند حسن حنفي:

إن المتأمل لكتابات حسن حنفي يرى أن ما كتب على مشروعه الفكري يتعدى المرجعية الأوروبية ويصفها علي حرب بقوله "يتناول التراث تناولا نقديا لا يعيد من خلال النظر في المفاهيم والمذاهب وحسب بل أيضا في الأصول ذاتها وهذا إن لم نقل انه يحاول استئناف الوضع يكاد ينسف الأسس والمسلمات"[1]، ولعله النظر في مشروعه الفكري يقودنا بالضرورة أن نتبع محطاته في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" فما هو علم الاستغراب الذي يدعو له حسن حنفي؟

[1] علي حرب: نقد النص، مرجع سابق، ص28.

إن علم الاستغراب الذي يدعو إليه هو الوجه الآخر والمقابل والنقيض عن الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا "الشرق" من خلال الآخر "الغرب" فيهدف علم الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر[1].

وإذا كان حنفي يدعونا إلى دراسة الغرب من منظور الأنا، فما هي الفوائد التي تجنيها بعد التطلع لهذا العلم؟ في نظر حنفي "تمتد جذور علم الاستغراب إذن في نموذجه القديم في علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية إلى موضوع دراسة فظهر الجدل بين الأنا والآخر جدلا صحيحا، الأنا ذات الدارس، والأخر موضوع مدروس"[2].

وعلى حد تعبير حنفي أنه في حالة تحقيق المشروع المتمثل في تأسيس علم الاستغراب واهتمام الأجيال اللاحقة به سيجعله يحقق مجموعه من النتائج، إذ يتمكن الباحث من أن ينظر إلى الوعي الأوروبي من أعلى "دراسة الوعي الأوروبي على انه تاريخ وليس خارج التاريخ"[3] وذلك من خلال بيان أن هذا الوعي لا يمثل سوى مرحلة من مراحل تطور الوعي الإنساني، كما أن علم الاستغراب سيؤدي أيضا إلى ظهور فلسفة جديدة للتاريخ تؤكد أن الحضارة ستعود من الغرب إلى الشرق، وعلم الاستغراب بعد تأسيسه يقضي على الاستشراق ويحول الحضارات الشرقية من موضوع للدراسة إلى ذات الدراسة، تدافع عن نفسها، وتصحح الأحكام التي ألصقها المستشرقون بها في فترة ضعفها، وعندما يتمكن الباحث من أن يرى الحضارة الغربية عن بعد دون الالتصاق بها، حتى يتمكن من رؤيتها في شمولها دون الابتعاد عنها، فتخفى عن الأنظار[4]"، وينطلق حسن حنفي بالقول أن التحدي الأخطر لكل

---

[1] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ط1، الدار الفنية للنشر، القاهرة، 1991، ص29.

[2] نفسه، ص57.

[3] نفسه، ص50.

[4] نفسه، ص55.

فرق الأمة حاليا هو كيف يمكن المحافظة على الهوية دون الوقوع في مخاطر الانقلاب على الذات ورفض كل مساهمة للغير، وكيف تكن مواجهة ثقافات العصر دون الوقوع في مخاطر التقليد والتبعية ويؤكد حنفي على نشأة علم الاستغراب كرد فعل على مظاهر التغريب من خلال:

*دراسة التراث الغربي كجزء من تحليل واقعنا المعاصر.

*دراسة التراث الغربي كجزء من دراسة تراثنا القديم.

*دراسة التراث الغربي كجزء من المساهمة في الدراسات الإنسانية العامة[1].

يبدو أن حسن حنفي يهدف إلى التخلص من التراث الغربي الوافد هذا بخصوص نظرته إلى الآخر أي الغرب الأوربي، فكيف نظر حسن حنفي إلى العقلانية العربية المعاصرة، ينطلق حسن حنفي في أزمة التشخيص أزمة العقلانية العربية من عدة إشكاليات أهمها: لماذا فشلت العقلانية العربية المعاصرة في إثبات وجودها؟ وبالتالي هل يمكن الحديث عن عقلانية الأنا في ظل هيمنة عقلانية الآخر؟ ويجيب على هذه التساؤلات مباشرة فيقول "والغاية من ذلك كله محاولة الإجابة عن سؤال عصرنا في أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش وإلى أي جيل ننتسب خشية أن نقوم بدور أجيال مضت فنقع في السلفية أو بدور أجيال قادمة فنقع في العلمانية[2].

وينطلق حنفي في ذكر بعض شروط الإبداع حتى تتمكن من مواكبة الفكر والتطلع إلى الحداثة انطلاقا من الوعي بالموقف الحضاري حيث هو الشرط الأساسي للحديث عن الإبداع حيث يقول "في حالتنا اليوم يكون الوعي بموقفنا الحضاري الشرط الأول للإبداع ويتمثل هذا الموقف الحضاري في أبعاده الثلاثة:

---

[1] نفسه ص76.

[2] حسن حنفي وآخرون: "الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام"، ضمن أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر والمنعقدة بتاريخ 2002، منشورات جامعة القاهرة، 2009، ص18.

الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربي، الموقف من الواقع المباشر"[1].

وهذا الواقع في نظره يحقق إبداعات ثلاثة هي: العصرية، الحداثة، وتحقيق الصالح، ويربط حنفي تجاوزا أزمة العقلانية العربية المعاصرة بتجاوز المناهج القديمة إلى مناهج معاصرة حيث يقول "يسهل نقل العلم الجاهز من القديم أو الجديد والجديد أفضل من القديم، كما أن التعامل مع الغرب الحديث أكثر حداثة من التعامل مع الموروث القديم[2]"، ومن هنا فأزمة الإبداع في نظر المفكر لا تتعلق بالضعف الذي نعانيه في جانب الإمكانيات العلمية والمادية فحسب، بل يتعلق الأمر برؤية الباحث ووعيه الفلسفي، والشرط الثاني: تجديد اللغة وذلك من خلال تجديد الألفاظ القديمة التي فقدت قدرتها على التعبير، ويضرب لنا مثالا بلفظ "الدين" لفظ قديم مشحون بمعاني العقيدة والغيبيات، وعليه لم يعد هذا اللفظ في اعتقاده يصدق على العقليات خاصة بعد انحصار العقلانية عبر التاريخ منذ قضاء الغزالي على العلوم العقلية ودعوته إلى علوم التصوف يقول حنفي "إنما اللفظ الأكثر دلالة على معنى "الدين" هو لفظ "الإيديولوجية" لان الإسلام عقيدة تنبع منها شريعة، تصور يصدر عنه نظام[3].

وفي نهاية تحليل مختصر لفكر حنفي نؤكد أن الفكر العربي في حاجة إلى ثورة ثقافية عقلانية تتكفل بالتجديد من خلال إعادة النظر في كل المنظومات الثقافية الوافدة والموروثة والعمل وفق منهجية الاستيعاب والتجاوب لتأسيس نهضة عقلانية

[1] حسن حنفي: هموم الفكر والوطن –التراث والعصر والحداثة–، ط2، دار قباء للنشر، القاهرة، 1998، ج2، ص188.

[2] حسن حنفي: حصار الزمن –إشكالات–، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2004، ص81.

[3] حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، مرجع سابق، ص200.

جديدة ووعي ثقافي وفكري غير مغترب عن روح العصر الذي نعيشه ويفتح آفاق الإبداع والإتقان.

4-2-سؤال الأخلاق في فلسفة الدين عند طه عبد الرحمان:

الأخلاق مرجعية ضابطة لحدود مشروع طه عبد الرحمان لدرجة أن المقولات الأخلاقية إبداعا ونقدا وتحديدا تخترق مشروعه كله، ويعسر أن تجد كتابا لطه عبد الرحمان أو دراسة إلا وفيها إشارة إلى الارتباط الوثيق بين الأخلاق وبقية القطاعات العلمية المتعددة لذا فان أي إمساك لخيوط مشروعه الفكري ولفهم مباحثه الفلسفية والمنهجية لابد من الإمساك بخيوط النظرة الأخلاقية فالتصور الأخلاقي يرتبط بالتجربة الروحية التي لا تتعارض عنده أبدا مع المعرفة العقلية ولا يخفي طه، وهو الفيلسوف المتدين، رغبته في تشييد فلسفة دينية إدراكا منه لما تتطلبه المرحلة التاريخية الراهنة، ويعتبر أن ما يكتبه يدخل في باب جديد من الفلسفة هو فلسفة الدين[1]، كما أن الممارسة العقلانية العلمية تساهم في تطهير وسائلها من كل اثر للمعاني والقيم الموجودة للحياة الإنسانية، بحجة التزام طريق الموضوعية القائم-في نظرها-في الاقتصار على الاحتكام إلى الملاحظة الظاهرة والتجربة الحسية، فأصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تعد عندها منزلة عوائق وعقبات[2]، وينطلق طه بمراجعة شاملة لمفهوم الأخلاق حيث يرى أن الأخلاق ليست مجرد أفعال محدودة فإنها لا تدخل في تحديد ماهيته، بقدر ما تدخل في تحديد جانب من

[1] طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق -مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية-، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص.

[2] حسن طه عبد الرحمان: "الممارسات الدينية ونقد العقلانية"، مجلة إسلامية المعرفة، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع23، 2000، ص117.

سلوكه بقيمة خلقية عليا ترفع هذا الفعل بدرجة أو قيمة خلقية دنيا تخفض هذا الفعل درجة[1]

إن الهمم الأخلاقية العالية هي التي تصنع المستقبل لكونها تؤمن بما في يد الإنسان، ويمكن أن ندعي أن فكر طه عبد الرحمان اجتهد[2] لكونه عمل على مواجهة اعطاب الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ولا شك أن المطلع على مشروعه الفكري التجديدي يقف على خطاب يتسم بالاستجابة لمطلع النهضة ويدعو إلى الاهتمام بالأخلاق حيث يقول: "إن الهمة الأخلاقية للإنسان أقوى من الأمر الواقع واصلب من حتمية الحدث لان الواقع القائم لا يستنفذ الإمكان الذي في يد الإنسان لا الحتمية المنسوبة إلى التاريخ تستنفذ طاقته"[3].

وتأسيسا على ما سبق يتأكد لنا أن الفكر المنطلق من التقليد إلى أفق المجاوزة والتجديد، هو الجدير أن يجترح سبلا مستقبلية، وان التجديد عند طه عبد الرحمان مرتبط بالهمة الأخلاقية، بل وسعى إلى فتح جبهتين صارع داخلهما من اجل خلق روح تجديدية من شأنها أن تطبق على الإشغال الفكري وبتعلق الأمر بـ:

- مجال الممارسة الفلسفية العربية:

وفيها سعى إلى خلق منعطف لغوي من اجل تحرير القول الفلسفي العربي، مما شكل واجهة للصراع مع التقليد الفلسفي العربي، ولعل المتأمل لكتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي يرى بوضوح كيف استاء من تخلف عنصر الإبداع في الممارسة الفلسفية العربية.

---

[1] طه عبد الرحمان: "مشروع تجديد علمي لبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، تصدر عن جمعية المسلم المعاصر، ع103، مارس 2002، ص42.

[2] طه عبد الرحمان: حوارات من اجل المستقبل-سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للنشر، بيروت، 2003، ص110.

[3] طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص60.

- مجال الفكر الإسلامي:

وهنا ارتمى طه عبد الرحمان في كونية الفكر الإسلامي المعاصر بعد ان أخذ على المفكرين المسلمين هم كذلك جملة من المؤاخذات أبرزها تفريطهم في العدة المنهجية المنطقية فهو لا يخفي إعجابه بالمنهجية الأصولية الإسلامية بقوله "إني اعد هذه المنهجية هي العطاء المنطقي الإسلامي غير الأرسطي البارز في عموم التراث الإسلامي[1].

لقد شكلت العدة المنهجية الأصولية رفعة عند طه عبد الرحمان في مواجهة نقد الفكر الإسلامي وتجديده بالانفتاح على قضايا العصر كما جاء في كتابه"تجديد المنهج في تقويم التراث"، وعن الجواب الإسلامي عن قضايا العصر انطلق من إبداع فكر ديني في مجال الرؤية الصوفية الإسلامية للعقل تحت شعار: أسلمة الحداثة، أو تحديد روح الواقع عن طريق الميثاق الأخلاقي ويجعله يرفض الفصل بين العلم والغيب وبين القلب والعقل وبين العقل والحس كما سيجعل العلوم جميعا طبيعية أو إنسانية خادمة للحقيقة الشرعية[2]

وأخيرا ومن خلال هذه القراءة المختصرة لو شئنا أن نختزل المشروع الفريد عند طه عبد الرحمان لرددناه إلى عناصر ثلاثة ألا وهي (العقلانية والحوارية والأخلاقية) فالأخلاقية من المظاهر القوية في المشروع كونه ينطلق من تجديد مفهوم الإنسان بإخراجه من التحديد اليوناني الذي اختزل الإنسان في العاقلية إلى التحديد الإسلامي والذي اعتبر الإنسان كائنا أخلاقيا، وتأسيسا عليه يمكن أن نعتبر طه عبد الرحمان يجيب على سؤال مشروعية الأخلاق ومشروعية الاختلاف الفلسفي الذي يدعو إلى إبداع فلسفي عربي متميز يبرز خصوصية التفلسف العربي

[1] طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص62.

[2] طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص72.

الذي يطبع الجواب الإسلامي على أسئلة العصر مما يدفع عن المسلمين النقد الذي يوجه إليهم بكونهم لا يتوفرون على إجابات مقنعة عن قضايا تطرح على الفكر الإسلامي.

ولكن السؤال دائما يبقى مطروحا ما هي الأخلاقية التي ينشدها طه؟ فنعتقد أن الإبداع لا يقوم في القول الفلسفي والديني حتى يتحرر هذا القول من الأساطير والتقليد، وهذا مالا يمكن تحقيقه في الفكر الإسلامي وبالتالي لا يمكن الحديث عن الإبداع مادام العقل الفقهي هو المسيطر والمتحكم في كل المقولات.

5- نحو رؤية تجديدية في الفكر العربي الإسلامي.. من التقليد إلى التجديد:

طرحنا في الفصلين السابقين مشكلات العالم العربي التي وصفها برهان غليون بقوله: "فما نعيشه اليوم هو أزمة حضارية نابغة من تفجر التناقضات التي ولدتها عملية التحديث"[1]، وذكرنا فيما سبق عن الأزمة الثقافية من خلال حالة العداء بين حداثة مولعة بالغرب وأصالة مفتونة بالماضي، وأخرى سياسة نوجزها هي الأخرى في حالة الاغتراب،وطرحنا فيما سبق إشكالية تحت عنوان الفكر العربي إلى اين؟ راودتنا شكوك دائمة ولكن ظللنا مؤمنين بإمكانية تدارك ذلك، رغم الواقع العربي المحزن، ولعل قدوتنا في ذلك ما قاله برهان غليون في نظره "مازال قادرا على رد الفعل الإيجابي، كما هو قادر على التفكير بعقل واحد وعلى التصرف بإرادة واحدة أيضا".

هذا التفاؤل يدفعنا إلى طرح جملة من الأسئلة: إذا كان من الضروري أن ينتقل المجتمع من حالة الجمود والتفكك والتخلف إلى حالة التقدم والقوة والإبداع، فكيف

[1] برهان غليون وسمير أمين: حوار الدولة والدين، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، لبنان، المغرب، 1996، ص156.

يتم ذلك؟ هل نحن مطالبون بتحقيق التكيف مع ما هو سائد في العصر من نمط ثقافي وما يستجد فيه؟ أم مطالبون بتجاوز ما هو سائد حداثة كانت أم تراثا؟ وينبغي التذكير بأهمية الثقافة في تطور أنماط الوعي والسلوك، مما حدا بأحدهم إلى القول" اهم خاصية للنمو الإنساني هي انه نمو ثقافي"[1].

ولا نجادل في أهمية الثقافة ودورها في تغيير الواقع إلا أن إثارة الموضوع تجعلنا نصطدم بمسالة الحداثة والتراث، وننطلق للحديث عن موقع الثقافة من خلال طرح التساؤل الأتي حضور للحداثة أو حضور التراث فكيف يكون هذا الحضور؟ أو بصيغة أدق وأوضح ، ما هي معالم وخصائص التحول الثقافي المنشود؟

5-1-الحداثة والإبداع الثقافي:

كان للحداثة حضورا في فكر النهضة من بدايته، والدعوة إلى الحداثة لم تكن بمستوى واحد ولا بمنهج واحد مما جعل هذه الدعوة تتراوح بين النبذ المطلق وإقامة النهضة على أساس جديد العلم بدل الدين، غير أن الفكر العربي لم يكن حاسما فاخذ ببعض الحداثة وترك بعضها في محاولة للعودة إلى التراث وهم مطالبون بالتوغل أكثر وبشكل أعمق، كما يعلل أركون فشل المشروع الحداثي العربي إلى تقلص الأطر الاجتماعية للمعرفة أو غيابها "فالمجتمع نتيجة أزماته وفقره وهمومه لم يعد يستطيع أن يفتح صدره للفكر الحر النقدي[2]".

ودون الاسترسال في جميع المبررات المتعلقة بفشل الحداثة اذ لم يتحقق لا التحول الثقافي ولا الإبداع والسبب حسب غليون "أن دعاة الحداثة لم يفهموا واقعهم فاعتقدوا ان الخلاص يتجسد في الأخذ بالحداثة الغربية كما هي وبما تدعو إليه من

[1] بومدين بوزيد وآخرون: قضايا التنوير في الفكر العربي المعاصر، ط1، سلسلة كتب المستقبل العربي، ع18، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1999، ص252.

[2] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص172.

عقلنة وأنسنة وأرخنة دون النظر في الشروط التي تكون فيها الحداثة فعالة، وإذا أردنا أن نمثل لذلك فأكيد بفشل التفسير، إن الدين كمنظم ثقافي هو سبب تردي الأوضاع في الوطن العربي وهو أصل النظام الطائفي، وهو أصل كل تردي اجتماعي، إذ يذهب فؤاد زكريا في نقد للشيخ الشعراوي إلى أن اكبر خسارة تحيط بالعالم الإسلامي سببها المواعظ التي تكرس أحادية الرأي والطريقة الوحيدة للخروج من سجن الجهل هو السير بشكل مضاد للموعظة التي تجعل المتلقي سلبيا، بل الحوار النقدي المؤسس على التفكير المنفتح[1]"، ومثلما دعا فؤاد زكريا إلى التفكير المنفتح، يدعو أيضا ناصيف نصار إلى الاستقلال كشرط نحو الإبداع والاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وإنما المقصود الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح"[2].

إذن ما هي الحداثة المبدعة، والتي نأملها تمثل الإبداع الحقيقي وتجسد التحول الثقافي الذي يدخل فيه العرب التاريخ "وفي جميع الأحوال يقتضي دفع هذه العملية التاريخية مشاركة واعية وجدية للفكر النقدي[3]"، ومن باب الإنصاف أن نذكر بان بعض من أنصار الحداثة يحذر من حداثة آلية معطوبة مشبوهة ،وذلك ما قاله أركون "ينبغي ألا تستخدموا الحداثة بشكل آلي، وينبغي إلا تستعيروا قوالب هذه الحداثة وتطبقوها كما هي على ثقافة أخرى أو تراث آخر... هذا موقف التبعية والتقليد، والنتيجة التي نتوصل إليها يجب أن نميز بين تقليد الحداثة والمشاركة فيها فالأولى تتعارض مع الإبداع والثانية ضرورية لكل إبداع ثقافي".

---

[1] بن سماعين موسى: مشكلة الدولة الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون، أطروحة ماجستير، قسنطينة، 2006، ص96.

[2] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي –سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع–، ط2، دار الطباعة للنشر، لبنان، 1979، ص31.

[3] برهان غليون: المحنة العربية –الدولة ضد الأمة–، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، لبنان، 1994، ص306.

5-2-التراث والإبداع الثقافي:

يقوم الخطاب السلفي على العودة إلى الأصل وعلى حد تعبير هنري لاووست "لا يمكن لأي إصلاح عقائدي أن يتم إلا بالرجوع إلى الأصل"[1]، ومن ثمة احتل الأصل والإصلاح جانب من خطاب التاريخانية، وإذا كان البعض يمجد هذا الخطاب ويصف صلته بالمفكرين التاريخانيين لأن كل واحد منهم قد تمثل بشكل أو بآخر وبدرجات متفاوتة عصارة التاريخ والثقافة العريقين الإسلاميين[2] فان البعض الآخر يرى في هذا التوجه هروبا من الواقع وتحايلا على مواجهة المشاكل الحقيقية التي يواجهها المجتمع العربي في هذا العصر، يقول كمال عبد اللطيف معلقا على السلفيين "هؤلاء المثقفين يمارسون نوعا من الهروب إلى الوراء وهو هروب العاجزين عن مواجهة ندية الواقع الحاضر"[3].

إن النظر إلى هذين الموقفين يكشف حدة التناقض في النظر إلى التراث هل تجب العودة إليه أم التخلي عنه؟

والواقع إن رفض الحداثة يعني من العبث أن ننشد حلولا لمشكل الفكر والثقافة وان كل دعوة من هذا القبيل باطلة وتكشف عن تناقض، ومن جهة أن العودة إلى الأصل والماضي تتضمن تجاهلا لأزمة فكرية ومحض مباهات بعظمة الثقافة العربية وبعبقرية السلف باعتباره الأداة التي تقف في وجه كل ثقافة أجنبية فيترتب على ذلك الانغلاق الذاتي وهذا يعني بالضرورة أن اللجوء البسيط إلى التراث يترجم توجها أيديولوجيا أكثر منه معرفة علمية حيث يعلق عليه احد الدارسين قائلا "لعلنا

---

[1] كمال عبد اللطيف: الخطاب النهضوي المعاصر، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، لبنان، ع17، 1982،ص80.

[2] فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط2، المؤسسة العربية للدراسات للنشر، لبنان، 1981، ص181.

[3] برهان غليون: اغتيال العقل –محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية–، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص80.

كتبنا الكثير عن الماضي أردنا في الكثير المحاولات تحويل أرشيفنا إلى مواد صالحة لحياتنا... لكن سرعان ما انكشف لنا بأي ذلك لم يكن سوى سراب[1]. إن الاعتقاد في وهمية الانبعاث الحضاري بالاعتماد على التراث ليس موقفا للحداثيين -الذين كانوا موضع نقد سابقا- ولكنه أيضا موقف المهتمين بالتراث.

وفي ذلك يعبر رضوان السيد على من يسميهم الإحيائيين الإسلاميين "دعوتهم إلى حضارتهم وثقتهم في قدرتهم على العيش في ظل حضارتهم ودينهم مستغنين عن الغرب والتغريب[2]"، يعني ذلك أن النزعة الاكتفائية عند بعض أنصار التراث لا تحقق إبداعا ثقافيا.

5-3-ربط التراث بالهوية:

وربما هو الخطأ الذي يقع فيه التراثيون بدعوى الحفاظ على الذات وتأكيد الخصوصية وان النزوع إلى ربط الثقافة بالهوية يأتي من منطلق أن الثقافة هي مجموعة من ملامح مميزة مادية وفكرية وروحية وان أي ربط الثقافة بالهوية سيجعلها لا تاريخية ثابتة، "إن هذا التصور الذي يجعل من الثقافات نظاما مغلقا مؤلفا من مجموعة قيم متلازمة للشعوب التي تحملها في نفوسها[3]"

كما أن توجها كهذا سيقود إلى نوع من التقوقع معاد لكل إبداع، وهكذا تكون النظرة إلى التراث من وجهة نظر نقادها رؤية لا تاريخية وبالتالي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم وهو الفهم التراثي "لهذا السبب أعطى التيار السلفي الفرصة لوصف أفكارهم بالرجعي والظلامي والقروسطي، وعليه من الخطأ الاعتقاد

[1] بن مزيان شرقي: التاريخ والمصير قراءات في الفكر العربي المعاصر، ط1، دار الغرب للنشر، الجزائر، 2002، ص93.

[2] رضوان السيد وآخرون: ثقافة العالم الإسلامي والبحث عن الهوية وفي المعاصرة، كتاب45، الكويت، 2000، ص121.

[3] برهان غليون: "الهوية الثقافية"، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء العربي بلبنان، ع17، ديسمبر1981، ص17.

إن الإبداع الثقافي هو العودة إلى الأصول، رغم أن الإبداع الثقافي لا يسمى إبداعا إلا من خلال قدرة الثقافة على الاستجابة لمتطلبات الواقع وما يقتضي ذلك عن خصوصية، وعلى نهج آخر تأتي كتابات الكثير من المفكرين العرب المعاصرين على غرار الجابري يحذر من حالة التكرار والاجترار ويرفض نموذج السلف هو نفس الرفض الذي يتكرر مع العروي إذ ينكر أي انبعاث حضاري قائم على التقليد مهما كانت وجهته إحياء للتراث أو تقليدا لمنشئات الحضارة العربية[1].

وبات من المؤكد أن الإبداع الثقافي ليس تشبها أو تمثلا أو تقليدا فهذه كلها مظاهر للتخلف الثقافي، وهذا هو حال الفكر العربي الذي لا يترجم سوى الصراع الأيديولوجي الذي يغذيه العقل السجالي المتخندق، والذي يتربص بالآخر ما هي إلا ثقافة التقليد التي تعجز عن تحقيق التحول الثقافي.

5-4-معالم الإبداع الثقافي:

الثابت والمشترك بين الجميع هو رفض التقليد، إذ التقليد يبقى تقليدا سواء للحداثة أو التراث وكما قيل "المقلد يبقى متخلفا سواء التفت إلى الماضي أو الغرب"[2]، لكن سنحاول كشف الصيغ التي يظهر بها هذا التقليد اكتفاء أو إحياء، تشبها أو تكيفا، كل ذلك يندرج تحت طائلة التقليد وبالتالي مخالفة الإبداع، هذا الرفض يدفع بنا إلى التساؤل بحدة ما هي معالم هذا الإبداع الثقافي؟

حتى نضع الموضوع في سياقه ونكتشف التحول الثقافي والفكري المنتظر ينبغي على حد تعبير برهان غليون، انتزاع الثقافة من الموقع الذي وضعت فيه وأفقدها كيانها ودورها[3].

---

[1] عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص205.

[2] بن سماعين موسى: المرجع السابق ص 95.

[3] برهان غليون: اغتيال العقل، مرجع سابق، ص342.

وكأن المسألة في الثقافة ليست مسألة أن تكون تراثية أو حداثية بل التحول الثقافي كلما كانت الثقافة قادرة على تحسس المشاكل، تقدم له الحلول اللازمة انطلاقا من منطلق الاعتقاد أن الثقافة قادرة على تقديم الحلول المناسبة.

ولابد من التأكيد على أن تكون ثقافتنا حية موجودة وليس مهما بعدها أن تكون تراثية أو حداثية، وبل المطلوب منا هو الكف عن التساؤل هل الثقافة الحقيقية هي التي تكتفي بالتراث أم بالحداثة؟ وبلغة أدق ينبغي لنا أن نتجاوز هذا الطرح الناقص الذي يقف عند حدود بحث الماهية هل الثقافة تراث أم حداثة؟ ويجب التوجه نحو ثقافة تقبل الصراع وبلغة أدق التعدد والتنوع دون إقصاء أو تهميش، حيث يقول غليون: "إن حافز الإبداع هو بالضبط هذا الاختلاف والتناقض العميق بين الثقافة والحضارة، بين الذاتية والعالمية، وهذا التناقض هو الذي يخلق التوتر المبدع ويدفع إلى عدم الأخذ بالحلول الجاهزة"[1]، وان قبول فكرة الاختلاف تعني القبول بوجود التراث والحداثة معا وما ينشأ من حوار، وهنا نصل إلى نقطة مهمة وهي ان المسألة الثقافية هي تكوين وبنية الثقافة العربية ذاتها وهي فكرة نجدها عند الجابري حينما يقول: "إن مسألة التحول الثقافي يتم في الظروف الطبيعية عبر الصراع بين قوى التجديد وترى المحافظة والتقليد اللتين يفرزهما التطور العام للمجتمع"[2].

ويمكن القول إن تحرير العقل هو علامة حدوث تغيير ثقافي، ولابد لنا أيضا ان نتعدى السلفية والحداثة ونتجاوزهما، ولا نقصد هنا أن نوفق بين النزعتين مع أن التحول لا يتم إلا بقول الاثنين، فالعقل هو الأساس ذلك إن حرية العقل تندرج ضمن حرية عامة فكرية وثقافية، وبالمقابل فعلى حد تعبير العروي يجب ترشيد العقل أي توجهه نحو الوعي التاريخي وليس ذلك العقل "العقل المورث، العقل الذي نتصوره"،

[1] المرجع السابق، ص355.

[2] محمد عبد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص45.

بل العقل الذي يهم بالسلوك[1]، بمعنى أن التحول الثقافي المنتظر نستلهمه من عند العروي وما يسميه بالتاريخانية، السبيل الوحيد للعرب لكي يعوا تخلفهم وتأخرهم، مع أن تكون للثقافة مساهمة في حركة التحول الجديد فهدفنا الأول يبقى دائما إحياء الثقافة وتحرير العقل.

[1] عبد الله العروي: مفهوم العقل، مرجع سابق، ص358.

الخاتمـــة

لقد واجه العقل العربي الإسلامي عبر مسيرته الطويلة عقبات عديدة، بدءا بمشكل مواءمة التشريع ليكون صالحا لكل زمان ومكان، وانتهاء بمواجهة المآزق التي تهدد مقوماته وثوابته اللازمة، كعقل إسلامي يختلف في منطلقاته وفي مقاصده أيضا، واليوم أصبح تجاوز العقبات التي تعيق تحديث هذا العقل وإعادة بعثه ليساير متطلبات العصر ومقتضياته، من أولى أولويات المفكرين العرب والمسلمين، ومهما تعددت المشاريع التي أرادت تشخيص الداء ووصف الدواء وسط هذه المآزق، فإن إخضاع النص الديني لمنهج بحث بشري، هو موضوع شائك ومتشعب ويثير الكثير من الجدل في الأوساط الإسلامية، فالشجاعة في طرح مواضيع كهذه لا يخلو من مجازفة خطيرة، كما أنه من مثيرات الفتن بحسب التوصيف التقليدي.

ولهذا فإن التعامل مع هكذا موضوع، ينبغي أن يتسم بالعلمية قدر الإمكان، والبقاء بعيدا كل البعد عن الشبهات، من قبيل اجترار بعض الأفكار الاستشراقية، التي لطالما مثلت امتهانا وتهجما على التراث الإسلامي، أكثر منها دراسات غرضها الحقيقة، ولكن دون أن ننكر أنها ساهمت في خلخلة التقليد السائد، وفي المقابل لابد من إيجاد منهج دقيق له مصطلحاته وآلياته، التي تتعامل مع اللغة العربية، ويكون مواكبا للمناهج الغربية، متوافقا معها على الأقل في المسلمات العلمية، وفي الموضوعية وفي العقلانية، وبهذا ظل المفكر العربي حاملا لمشروعه اليتيم التي بذلها في سبيل إبراز فكره، وتبريرها وترجمتها إلى مشروع له مكانته في الواقع العربي والإسلامي، هذه الأفكار ظلت لسنين طويلة حبيسة جهل مقدس من طرف المسلمين أنفسهم، هذا الفكر وإن رفعه بعض المفكرين القلائل عبر التاريخ الإسلامي، إلا أن أصواتهم كانت مقموعة في حياتهم، وحتى بعد مماتهم، والناظر

إليها بعين حداثية لا يتهمها، كما يفعل بعض المقدسين للتراث، بل يراها ضرورية وهامة من أجل إعادة بعث العقل الإسلامي من جديد، وبهوية خاصة ومستأنفة.

وهنا، لابد من الإشارة إلى مجموعة من النقاط في هذا الصدد:

-أولا من باب الإشكالية المطروحة، فإن الخطاب التاريخاني قد استطاع أن يطرح أسئلة جريئة، كما نجح في تفكيك الخطاب الديني التراثي.

-لغة الإبداع والتجاوز والوعي كانت السمة الأبرز لكل خطاب حداثي.

-تشكل الماركسية والوضعانية الغربية إحدى أهم المشارب والمرجعيات التي اعتمدت عليها الأرخنة في سياق تفكيك بنية النص الديني.

-إن ممارسة الخطاب الديني وفق المنظور التاريخاني ممارسة تمهد لما يمكن ان تكون ثورة في الفكر العربي الإسلامي.

-إن النظر إلى الخطاب الديني من منظور المفكر الوضعاني الإسلامي من كونه خطابا منقودا لا ناقدا، وبوصفه خطابا ينطوي -كأي خطاب آخر- على ما هو مسكوت عنه، ومضمر بداخله، وفق تقنية فعالة، تساهم إلى حد ما في معرفة ماهية العوامل السوسيوثقافية والقواعد الخلفية المسؤولة عن تحديد معالم رؤيته النقدية.

ويمكن القول في الختام، بأن اغلب قضايا وإشكاليات الفكر العربي المعاصر تنظر بشكل أو بآخر عبر قراءة التراث الديني الإسلامي وفق مناهج، لكن التاريخ يخبرنا بأن محاولة تحيين هذه القراءة وفق منظور علمي، وأفق تأويلي، دائما ما تصنع المفارقة، والصدام بين القوى التقدمية والرجعية داخل النسيج الإسلامي.

فهل تحديث العقل الإسلامي مرهونا بصدمة الفكر؟ أليست الحداثة في مفهومها العملي فعلا نقديا تجاوزيا لوعي الصدمة، وثمرة من ثمار القطيعة مع الرؤية التقليدية للذات، ومحصلة للانفتاح الواعي على عقلانيات وتراث وأدوات الآخر؟

ألم تحدث آراء الفلاسفة التنويريين صدمة في العقل الأوربي، انبعثت على إثرها الحضارة الغربية من جديد؟ وهل سيأتي اليوم الذي سيحول فيه العقل الإسلامي واقع الصدمة الأصولية والعلمانية إلى مشروع حداثة ما؟ وما هي حظوظ نجاحه وإخفاقه في ذلك؟

ولعل الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها سيعبد الطريق مستقبلا لدراسة أخرى قد تكون أكثر عمقا، وأنضج وعيا بأبجديات النقد والمساءلة، مع الأخذ بشعار لا سلطة على العقل إلا بالعقل، وتفضيل سلطة العقل على سلطة النص.

الورّاقيـــة

أولا- الكتب:

01- أركون، محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، ط2، دار الساقي للنشر، بيروت، 1995.

02- أركون، محمد: تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، مركز الإنماء القومي للنشر، بيروت، 1986.

03- أركون، محمد: الفكر الإسلامي، ترجمة: عادل العوا، ط3، دار عويدات للنشر، بيروت.

04-أركون، محمد: الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، ترجمة: هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء العربي للنشر، بيروت، 1996.

05- أركون، محمد: الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.

06-أركون، محمد: القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة للنشر، بيروت، 2005.

07- أركون، محمد: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للنشر، بيروت، 2000.

08-إسلامبولي، سامر: ظاهرة النص القرآني -تاريخ ومعاصرة-، ط1، دار الأوائل للنشر، دمشق، 2002.

09-الألوسي، أبو الفضل محمد: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع ثماني، دار إحياء التراث العربي للنشر، بيروت.

10-بلعيد، الصادق: القرآن والتشريع -قراءة جديدة في آيات الأحكام-، ط2، المركز الجامعي للنشر، تونس،200.

11-بلقزيز، عبد الإله: من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، 2009.

12-بوبر، كارل: بؤس الأيديولوجيا، ترجمة: عبد الحميد صبرة، ط1، دار الساقي للنشر، 1992.

13-بوعود، أحمد: الظاهرة القرآنية عند أركون، ط1، سلسلة شرفات، رقم 28، منشورات دار الزمن، الدار البيضاء، المغرب، 2010.

14-تاوريريت، بشير وراجع، سامية: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دار سلان للنشر، دمشق، 2002.

15-تيزيني، الطيب: من التراث إلى العقيدة، ط2، دار ابن خلدون للنشر، بيروت، 1978.

16-تيزيني، الطيب: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للنشر، 1997.

17-التيمومي، الهادي: المدارس التاريخية الحديثة، ط1، دار التنوير للنشر، لبنان، دار محمد علي، تونس، 2013.

18-الجابري، محمد عابد: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، 1990.

19-الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، 1984.

20-الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، 1990.

21-الجابري، محمد عابد: المثقفون في الحضارة العربية، ط2، دار سينا للنشر، القاهرة، 1994.

22-الجابري، محمد عابد: نحن والتراث -قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي-، ط2، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، 1953.

23-جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 1981.

24-جدعان، فهمي: الماضي في الحاضر -دراسة في تشكلات ومسالك التجربة العربية الفكرية-، ط2، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1997.

25-جعيط، هشام: أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للنشر، بيروت، 2000.

26-حاج حمد، محمد أبو القاسم: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ط1، دار الهادي للنشر، بيروت، 2004.

27-حجازي، مصطفى: الإنسان المهدور -دراسة تحليلية نفسية اجتماعية-، المركز الثقافي العربي للنشر، الرباط، 2006.

28-حرب، علي: نقد المثقف، ط1، المركز العربي للنشر، بيروت، 1993.

29-حرب، علي: نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

30-حسين، طه: مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف ومكتباتها للنشر، مصر.

31-حلمي، صابر: مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، الجامعة الأمريكية المفتوحة للنشر، 2000.

32-حلمي، مصطفى: الفكر الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي، ط1، دار الدعوة للنشر، الإسكندرية، 1998.

33-حميش، سالم: المثقف التاريخوي -التفكير في النخبة في الأنتليجنسيا في المغرب العربي-، دار الحداثة للنشر، بيروت، 1984.

34-حنفي، حسن: التراث والتجديد -موقفنا من التراث القديم-، ط4، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1992.

35-حنفي، حسن: حصار الزمن -إشكالات-، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2004.

36-حنفي، حسن: في فكرنا المعاصر، دار التنوير للنشر، بيروت، 1981.

37-حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب، ط1، الدار الفنية للنشر، القاهرة، 1991.

38-حنفي، حسن: هموم الفكر والوطن -التراث والعصر والحداثة-، ط2، دار قباء للنشر، القاهرة، 1998.

39-خالص، عبد الرحيم: عقل الحداثة -بحث في سبل نهضة الفكر العربي والإسلامي-، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2015.

40-خليل، عماد الدين: في الفقه الحضاري -حول منهج جديد لدراسة حضارة الإسلام-، جامعة الموصل.

41-شاكير، أحمد: مناهج الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز التأصيل للنشر، السعودية، 2010.

42-شبار، سعيد: النخبة والايديولوجيا والحداثة -قضايا إسلامية معاصرة-، ط1، دار الهلال للنشر، بيروت، 2005.

43-الصبيحي، محمد الأخضر: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ط1، دار الاختلاف للنشر، الجزائر، 2008.

44-طرابيشي، جورج: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، دار الساقي للنشر، بيروت، 2012.

45-العارضي، إحسان: جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي، ط1، المركز الإسلامي المعاصر للنشر، 2013.

46- عبد الرحمان، طه: حوارات من اجل المستقبل -سلسلة قضايا معاصرة-، دار الهادي للنشر، بيروت، 2003.

47- عبد الرحمان، طه: روح الحداثة -المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

48-عبد الرحمان، طه: سؤال الأخلاق -مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية-، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000.

49-عبد الرحمان، طه: العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1997.

50-عبد الرحمان، طه: فقه الفلسفة 2 -القول الفلسفي-، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1999.

51-عبد العزيز، حمودة: المرايا المحدبة -من البنيوية إلى التفكيكية-، سلسلة عالم المعرفة، العدد 232، الكويت، 1998.

52-عبد الكبير، الخطيبي: المغرب العربي وقضايا الحداثة،ط1، دار عكاظ للنشر، العراق.

53-عبد اللطيف، كمال: أسئلة الحداثة في الفكر العربي -من إدراك الفارق إلى وعي الذات-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.

54-العروي، عبد الله: أزمة المثقفين العرب -تقليد أم تاريخانية-، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط1، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، 1978.

55-العروي، عبد الله: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1995.

56-العروي، عبد الله: ثقافتنا في ضوء تاريخنا، ط4، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1997.

57-العروي، عبد الله: العرب والفكر التاريخي، ط1، دار الحقيقة للنشر، بيروت، 1973.

58-العروي، عبد الله: مفهوم التاريخ، ط4، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

59-العروي، عبد الله: مفهوم الدولة، ط5، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2001.

60-العشماوي، محمد سعيد: معالم الإسلام، دار سينا للنشر، القاهرة، 1989.

61-العظم، صادق جلال: نقد الفكر الديني، دار الطليعة للنشر، بيروت، 1969.

62-العظمة، عزيز: التراث بين السلطان والتاريخ، ط1، دار قرطبة للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1987.

63-عمارة، محمد: التفسير الماركسي للإسلام، ط2، دار الشروق للنشر، القاهرة، 2002.

64-العودات، حسين: النهضة والحداثة -بين الارتباك والإخفاق-، ط1، دار الساقي للنشر، بيروت، 2011.

65-الغذامي، محمد عبد الله: النقد الثقافي -قراءة في الأنساق الثقافية العربية-، ط3، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، 2005.

66-غليون، برهان: اغتيال العقل -محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية-، دار موفم للنشر، الجزائر، 1990.

67-غليون، برهان: المحنة العربية -الدولة ضد الأمة-، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، لبنان، 1994.

68-غليون، برهان وأمين، سمير: حوار الدولة والدين، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1996.

69-قاسم، شعيب: فتنة الحداثة-صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2013.

70-الكواكبي، عبد الرحمان: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الثقافة للنشر، 2003.

71-كوثراني، وجيه: تاريخ التأريخ، ط1، المركز العربي للأبحاث والنشر، بيروت، 2012.

72-محمود، زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، دار الشروق للنشر، القاهرة، 1982.

73-مروة، حسين وآخرون: دراسات في الإسلام، ط1، دار الفارابي للنشر، بيروت، 1980.

74-مسرحي، فارح: الحداثة في فكر محمد أركون، ط1، الدار العربية للنشر، الجزائر، 2006.

75-مشروح، إبراهيم: طه عبد الرحمان -قراءة في مشروعه الفكري-، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي للنشر، بيروت، 2009.

76-مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الشعري، ط3، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، 1992.

77-الموسوي، علي عباس: قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، ط1، دار الهادي للنشر، بيروت، 2002.

78-الميلاد، زكي: محنة المثقف الديني مع العصر، ط1، المركز الإسلامي الثقافي للنشر، لبنان، 2012.

79-أبي نادر، نايلة: التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.

80-النحوي، عدنان: علي رضا -النظرية في تقويم الحداثة-، ط1، دار النحوي للنشر، 1992.

81-نصار، ناصف: طريق الاستقلال الفلسفي -سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ط2، دار الطليعة للنشر، لبنان، 1997.

82-نصر، حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير -دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة-، ط6، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

83-نصر، حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط7، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

84-نصر، حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط2، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة، 1996.

85-نصر، حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ط3، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2008.

86-نصر، حامد أبو زيد: دوائر الخوف في خطاب المرأة، ط3، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2004.

87-نصر، حامد أبو زيد: مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، ط5، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000.

88-نصر، حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط2، دار سينا للنشر، القاهرة، 1994.

89-هاني، إدريس: العرب والغرب- أية علاقة.. أي رهان؟-، ط1، دار الاتحاد للنشر، بيروت، 1998.

90-ولد، أباه السيد: أعلام الفكر العربي -مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة- ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010.

91-يفوت، سالم: الزمان التاريخي -من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية-، ط1، دار الطليعة للنشر، بيروت، 1991.

ثانيا- الدوريات:

01-الأعرجي، علي عباس: "المنهج والمنهج الحديث في فهم القرآن مقاربة بنيوية"، مجلة قراءات معاصرة، تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية بالسعودية، العدد 03، 2016.

02-جاري، جويدة: "الحداثة عند العروي والوضع العربي"، مجلة مشكلات الحضارة، تصدر عن مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ بالجزائر، العدد 01، 2013.

03-الجابري، محمد عابد: "النقد وإعادة النقد -عملية يجب أن تستمر"، مجلة مواقف، تصدر عن دار الثقافة بالمغرب، العدد 19، 2003.

04-حنفي، حسن: "تاريخية علم الكلام"، مجلة هموم الفكر والوطن، تصدر عن دار قباء بالقاهرة، العدد 01، 1998.

05-خالص، عبد الرحيم: "الحركات الأصولية من بنية المخيال إلى ازدواجية الخطاب -محاولة تفكيكية نقدية لعلاقة السياسة بالخطاب المنزّل-، مجلة الغدير، تصدر عن مركز الدراسات والتوثيق المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ببيروت، العدد 43، 2008.

06-الربيعو، تركي على: "الدين في الخطاب الماركسي"، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر بلبنان، العدد 94، 1995.

07-الزين، عماد أحمد: "الأسس الفلسفية لأرخنة النص -رؤية نقدية في المقولة-"، مجلة الأثر، تصدر عن جامعة الزيتونة، العدد 21، 2014.

08-عبد الرحمان، طه: "مشروع تجديد علمي لبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، تصدر عن جمعية المسلم المعاصر، العدد 103، 2002.

09-عبد الرحمان، طه: "الممارسات الدينية ونقد العقلانية"، مجلة إسلامية المعرفة، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 23، 2000.

10-عبد اللطيف، كمال: "الخطاب النهضوي المعاصر"، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بلبنان، العدد 17، 1982.

11-غليون، برهان: "الهوية الثقافية"، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي بلبنان، العدد 17، 1982.

12-هذلي، علي حسن: "قراءات معاصرة في القرآن الكريم محمد شحرور وسبيط النيلي اختيار"، مجلة قراءات معاصرة، تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية بالسعودية، العدد 03، 2016.

ثالثا- الندوات:

01-حنفي، حسن وآخرون: "الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام"، ضمن أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر، والمنعقدة بتاريخ مارس 2002، منشورات جامعة القاهرة، 2002.

02-مفلاح، نور الدين: "في مفهوم النص -قراءة النصبين النظرية والتطبيق-"، ضمن أعمال الملتقى القومي، المنظم بصفاقس، والمنعقد بتاريخ أفريل 1988، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1990.

رابعا- الرسائل الجامعية:

01-حاجي، رشيد: "النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر"، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 2013.

02-بن سماعين، موسى: "مشكلة الدولة بالديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون"، رسالة ماجستير، قسنطينة، الجزائر، 2006.

03-أبو الهادي، إبراهيم بن سعد: "نصر حامد أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث"، أطروحة دكتوراه، السعودية، 2013.

خامسا- المعاجم والموسوعات:

01-حسيبة، مصطفى: المعجم الفلسفي، ط1، دار أسامة للنشر، عمان، 2009.

02-الحنفي، عبد المنعم: المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، ط3، مكتبة مدبولي للنشر، 2002.

03-صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني للنشر، لبنان، 1992.

04-لالاند، اندري: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: أحمد خليل احمد، ط2، منشورات عويدات، بيروت، الجزء الثاني، 2001.

05-مدكور، إبراهيم: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية للنشر، مصر، 1983.

فهرس المحتوى

الموضوع الصفحة

الإهداء

الشكر والعرفان

المقدمة:.....(01-11)

الفصل الأول: الخلفيات والمنطلقات الفكرية لتبلور المنهج التاريخاني في الفكر العربي الإسلامي ..... (12-40)

-توطئة.....13

1- التراث والنص الديني.. قراءة تاريخية وضبط للمفاهيم.....13

2- مفهوم التاريخانية.....22

3- الفرق بين التاريخية والتاريخانية.....24

4- أثر الفلسفة والمرجعية الماركسية في تبلور المنهج التاريخاني في الفكر العربي الإسلامي.....25

5- مرجعية الفكر والمناهج الأوربية في الثقافة العربية الإسلامية (البنيوية، التفكيكية، الهيرمينوطيقا).....34

الفصل الثاني: تجليات نهج الأرخنة في التراث الإسلامي وأثرها في الفكر والمنهج .....(41-71)

-توطئة.....42

1- جدلية العلاقة بين التراث والحداثة.. مشكلة التراث وأزمة المنهج.....43

2- المقولات البنائية لأرخنة النص والتراث الديني الإسلامي.....48

3- مناهج عمل الأرخنة في النص والتراث الدينيين.....53

4- أثر تطبيق منهج الأرخنة في النص الديني "القرآن".....55

5- التراث بين المرجعية والتأسيس قراءة في استراتيجيات مواجهة التراث.....58

الفصل الثالث: مآلات ورهانات الفكر الإسلامي في ضوء التاريخانية.....(72-106)

- توطئة 73

1- خطاب التاريخايية وأنماط الوعي به في الفكر العربي الإسلامي.....74

2- تفكيك الواقع ونقد الذات.....79

3- التاريخانية دراسة في الوعي الثقافي.. المآخذ والمحاسن.....86

4- قراءة تحليلية لثنائية الحداثة والإسلام لمفكرين إسلاميين.....92

5- نحو رؤية تجديدية في الفكر العربي الإسلامي.. من التقليد إلى التجديد.....69

الخاتمة:.....99

الوراقية:.....111

فهرس المحتوى: 124

تم بحمد الله