مجلة المعيار
AL-MIEYAR Journal
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/317

المجلد: 13 /العدد: 01 (جوان 2022)

المـعيار

مجلة نصف سنوية متعددة التخصصات، مصنفة " C "

شروط النشر وضوابطه

–المعيـار مجلـة علميـة محكمـة تنشـر البحـوث الأكاديميـة والدراسـات الفكريـة والعلميـة والأدبيـة الـتي لم يسـبق نشـرها مـن قبل.

– دورية تصدر مرتين في السنة عن جامعة تيسمسيلت. الجزائر.

– تُقبل البحوث باللغات العربية والفرنسية والانجليزية.

–ضرورة وجود مختصر أو تمهيد للمقال سواء باللغة العربية أو الأجنبية.

– تخضع البحوث والدراسات المقدمة للمجلة للشروط الأكاديمية المتعارف عليها.

– تخضع البحوث للتحكيم من طرف اللجنة العلمية للمجلة.

– تُقـدم البحـوث والدراسـات مكتوبـة في ورقـة علـى مقـاس (**21/29.7**) بهـامش **1.5**سـنتيم عـن يمـين الصـفحة وعـن يسارها وهامش **1.5** سنتيم عن أعلى الصفحة وأسفلها.

– تتم الكتابة بخط (**Traditional Arabic**) حجم (**16**)، وفي الهامش بالخط نفسه حجم (**14**).

– تـتم كتابـة البحـوث كاملـة أو الفقـرات والمصـطلحات والكلمـات باللغـة الأجنبيـة داخـل البحـوث المكتوبـة باللغـة الفرنسية بخط (**Times new roman**) حجم (**12**)، وفي الهامش بالخط نفسه حجم(**10**).

– تكون الهوامش والإحالات في آخر الدراسة ولا يستعمل فيها التهميش الأوتوماتيكي.

– يُقدم البحث في قرص مضغوط ونسخة ورقية مطبوعة.

– لا يقل حجم البحث عن **10** صفحات ولا تتجاوز **15** صفحة.

– الأعمال المقدمة لا تُردّ إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

– المواد المنشورة تعبر عن آراء أصحابها، والمجلة غير مسئولة عن آراء وأحكام الكتاب. كما أن ترتيب البحوث يخضع لاعتبارات تقنية وفنية.

المدير المسئول عن النشر

أ. د. عيساني امحمد.

المعيار

المجلد الثالث عشر العدد 1 جوان 2022
مجلة نصف سنوية متعددة التخصصات
مصنفة " C "
تصدر عن جامعة تيسمسيلت – الجزائر
توجه جميع المراسلات باسم رئيس التحرير
عن طريق البوابة الإلكترونية www.asjp.cerist.dz

جامعة تيسمسيلت . الجزائر.
الهاتف/الفاكس : 046573188
البريد الإلكتروني: www.cuniv.tissemsilt.dz

EISSN 2602-6376 ISSN 2170-0931

رئيس المجلة:
أ. د. دهوم عبد المجيد
المدير المسؤول عن النشر:
أ.د. عيساني امحمد
رئيس التحرير:
أ.د. مرسي رشيد.
نائبا رئيس التحرير:
أ.د. علاق عبد القادر، د. دهقاني أيوب
سكرتير المجلة:
عرجان نورة
هيئة التحرير:
د. محي الدين محمود عمر د. بن رابح خير الدين، د. بوسيف إسماعيل، أ.د. شريط عابد، ، أ.د. روشو خالد، أ.د. سعايدية الهواري،
الهيئة العلمية:
من جامعة تيسمسيلت: أ.د. غربي بكاي، أ.د. شريف سعاد، د. يعقوبي قدوية، أ.د. مرسلي مسعودة، أ.د. بن علي خلف الله، أ.د. رزايقية محمود، أ.د دردار البشير، أ.د. فايد محمد د. بوغاري فاطمة، أ. د. بوزيان أحمد، **من جامعة صفاقس، تونس:** أ. د. عبد الحميد عبد الواحد، د. بوبكر بن عبد الكريم، **من جامعة المنصورة، مصر:** د. محمد كمال سرحان، **من جامعة طرابلس، ليبيا:** د. أحمد رشراش، **من الجامعة الأردنية، الأردن:** أ. د صادق الحايك، **من جامعة الجزائر 03، الجزائر:** د. فتحي بلغول، **من جامعة لمين دباغين، سطيف:** أ. د بوطالبي بن جدو، **من جامعة وهران:** أ. د. مختار حبار، **من جامعة سيدي بلعباس:** أ. د. محمد بلوحي، **من جامعة سعيدة:** د. عبد القادر رابحي، **من جامعة تلمسان:** أ. د. محمد عباس، أ. د. عبد الجليل مرتاض، **من جامعة تيزي وزو:** أ. د. مصطفى درواش، **من جامعة مستغانم:** د. منصور بن لكحل، **من جامعة زيان عاشور، الجلفة:** د. حربي سليم، **من جامعة حسيبة بن بوعلي، شلف:** أ. د حفصاوي بن يوسف، أ. د مويسي فريد، أ.د. بوراس محمد، أ.د. علاق عبد القادر، أ.د. روشو خالد، أ.د. مرسي مشري، أ.د. لعروسي أحمد، د. قزران مصطفى، أ.د. محمودي قادة، د. عيسى سماعيل، د. ضويفي حمزة، د. كروش نور الدين، د. بوكرديد عبد القادر، د. عادل رضوان. **من جامعة ابن خلدون تيارت:** أ. د. عليان بوزيان، أ. د. فتاك علي، أ. د. بو سماحة الشيخ، أ. د. بن داود إبراهيم، أ. د. شريط عابد. UNIVERSITIE PAUL SABATIER TOULOUZE 03. FRANCE: CRISTINE Mensson.

كلمة مدير النشر

أيها القارئ الكريم:

يسرّ أسرة مجلة "المعيار المصنفة (C)" التي تصدر عن جامعة أحمد بن يحي الونشريسي بتيسمسيلت أن تقدّم إليك العدد الأول من المجلد الثالث عشر وهي إحدى قنوات الجامعة العلمية، وقد اكتسبت مجلتنا قيمتها العلمية ومكانتها الأكاديمية بما تتّسم به من مواصفات علمية وكذلك بفضل مجالاتها البحثية المتنوعية.

- تضمّ لجنتها العلمية أسماءً لها وزنها العلمي في الوسط الجامعي، من داخل وخارج الوطن.
- تنوّع اختصاصات أعضاء لجنة القراءة، إذ تراوحت بين الأدب، والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والحقوق والعلوم السياسية، الاقتصاد، والنشاطات الرياضية والبدنية، واللغات.
- تنوّع تخصّصات أبحاث العدد إذ جاءت موزّعة بين اللغة والأدب والنقد، والعلوم الإنسانية، والحقوق والعلوم السياسية، الاقتصاد، والنشاطات الرياضية والبدنية، واللغات.
- تمنح المجلة فسحة للمقالات المترجمة، وللأبحاث الأجنبية (الفرنسية والإنجليزية).

وتجدّد أسرة المجلّة دعوتها لكلّ الباحثين بالالتفاف حول هذا المنبر الأكاديمي بمساهماتهم العلمية، ولهم منّا كل التقدير والعرفان.

المدير المسؤول عن النشر

أ. د. عيساني المُحَمَّد

فهرس الموضوعات

Ethnic Borders and Identity Politicization in Algeria **شيخاوي أحمد**، جامعة سعيدة (الجزائر).	20-09
التنمر الوظيفي في القطاع الصحي **ملال خديجة، ملال صافية، مدوري وردة**، مخبر البحث في علم النفس وعلوم التربية- جامعة وهران2 (الجزائر)	35 -21
الأدب النسوي الجزائري: اضطراب المصطلح وفاعلية الحضور **قردان الميلود** ، جامعة تيسمسيلت (الجزائر).	45-36
المورد البشري وتحديات التغيير التنظيمي **مصطفى حاج الله،عبد الفادر جراد ،جامعة يحي فارس المدية** (الجزائر).	63-46
أهمية تطوير الشراكة الاقتصادية الجزائرية التركية لبناء تكامل إقليمي **سلطاني محمد رضا**، جامعة تيسمسيلت (الجزائر).	77-64
سبل ترقية الاستثمار السياحي الوطني **زلاطو نعيمة، .سدواي نورة، حداشي حكيم**، جامعة تيسمسيلت، المركز الجامعي البيض، جامعة تيارت (الجزائر).	100–78
نظرة محمد العربي زبيري لواقع المدرسة التاريخية في الجزائر من خلال المصادر المطبوعة والالكترونية. **سعيد جلاوي**، جامعة البويرة (الجزائر).	117-101
دراسة تنميطية لعينة من المصابيح المكتشفة بالموقع الأثري ملاكو (ولاية بجاية) **دموش سميرة** ، معهد الآثار، جامعة الجزائر 2 (الجزائر).	139-118
ذاكرة الصحراء: حوار بين السردي والتاريخي من خلال "رواية تفاحة الصحراء" لمحمد العشرى. **بلقاسم بعزيز، عمر بن دحمان.** جامعة، تيزي وزو، (الجزائر).	147-140
الطلاق العاطفي قراءة في الأسباب والمظاهر وطرق التدخل **بوشريط نورية**، جامعة تيارت (الجزائر).	160-148
منظور الزمن وتأثيره على تبني استراتيجية مواجهة الضغوط النفسية في ظل وباء كورونا دراسة مقارنة بين طالبات الجامعة المصاب أحد آبائهن بكوفيد 19 وغير المصابين به **عيسى رمانة، خالد بن عيسى**، جامعة الوادي، جامعة تلمسان (الجزائر).	189-161
Literature reviews in sociological research **Toual Abdeleaziz,** University of Djelfa, Algeria ،**Toumi Belkacem** ،**Kheiri Nouh**	199-190
تأثير الضغوط النفسية على أداء التلاميذ المتفوقين رياضيا أثناء عملية الإنتقاء في الرياضة المدرسية من وجهة نظر أساتذة التربية البدنية والرياضية في التعليم الثانوي. **سي العربي شارف**، مخبر القياس والتقويم، جامعة تيسمسيلت (الجزائر).	217-200
تباين السلوك الإنجابي بين المناطق الجغرافية في الجزائر من خلال قاعدة بيانات المسح الوطني العنقودي السادس متعدد المؤشرات. شهرزاد طويل، جامعة تلمسان (الجزائر).	238-218
المورد البشري وفعالية المنظمة **زروق عليلي، عبد الستار السحباني**، جامعة تونس العاصمة (تونس).	253-239
توظيف مؤشرات تصنيف ويبومتركس في تحسين ترتيب الجامعات	270-254

راشدي عبد المالك، فارس شاشة، مخبر المخطوطات، جامعة الجزائر 2 (الجزائر)	
إسهام علماء المسلمين في ميدان علوم الطبيعة والحياة –نماذج من أدب التأليف والتصنيف - رمضاني حسين، جامعة تيارت (الجزائر).	283-271
واقع جرائم الجنس اللطيف: تحليل سيميولوجي لصور من عمق المجتمع. لكحل صليحة، جامعة تيمسيلت (الجزائر).	298-284
Women's Enabling Strategies in Algerian Non-Governmental Organisations: Religion Strategy. **Dieb Siham, Benneghrouzi Fatima Zohra,** Mostaganem University (Algeria)	299-307
المعاملة الوالدية وعلاقتها بالسلوك العدواني لدى الأطفال ذوي الإعاقة الذهنية القابلين للتعلم، برحايل وهيبة، عتيق منى، جامعة عنابة (الجزائر)	308-324
متلازمة الدور القبلي والمذهبي في النزاع اليمني أحمد عبدالباقي مقبل الفقيه ، جامعة عنابة (الجزائر)	337-325
وجوه الإعجاز القرآني عند الإمام ابن عطية ياسع لخضر بن ناصر ، عبد الحميد الدايم، مخبر الدراسات الشرعية، جامعة تلمسان (الجزائر)	350-338
أدوات العطف بين التصور اللساني والبعد الحجاجي تجاني حبشي ، جامعة الجلفة (الجزائر)	363-351
إحصائيات زوار المتحف العمومي الوطني سطيف في ظل فيروس كوفيد 19 (دراسة تحليلية). رزقي فهيمة ، جامعة قسنطينة2 (الجزائر)	372-364
مساهمة الجباية البترولية في التنمية الاقتصادية بالجزائر في ظل تقلبات أسعار البترول خلال الفترة 2000-2019 باستخدام تحليل المسار. بربار حفيظة ، بولومة هجيرة ، جامعة سعيدة (الجزائر)	386 -373
النشر العلمي في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية ASJP بين الإستخدام والإتاحة : الأساتذة الباحثين بجامعة الجلفة أنموذجا. المهوب كسكس، زينب بن الطيب، جامعة باتنة 1 (الجزائر)	402 -387
تشخيص واقع خصائص المنظمة المتعلمة في جامعة المدية من وجهة نظر الأساتذة الباحثون هاجر تزغوين، رشيد سالمي ، جامعة المدية، جامعة تمنراست (الجزائر)	421-403
مهارات التفكير الميتامعرفي وعلاقتها باكتساب المعارف لدى طلبة معاهد التعليم والتكوين المهني -دراسة ميدانية-. لعزيلي فاتح ، بن نويوة سعيد، جامعة البويرة (الجزائر)	431 -422
صناعة الزربية التقليدية ودورها في تفعيل التراث الثقافي في الجزائر -دراسة ميدانية بمنطقة قلعة بني راشد بولاية غليزان – بلفوضيل نصيرة، صفاح أمال فاطمة الزهراء، مخبر الدراسات الشرعية، جامعة تلمسان (الجزائر)	443-232
محركات الإغراء السردي في رواية كاماراد للكاتب الصديق حاج أحمد. نوال بومعزة ، جامعة الوادي (الجزائر)	455-444
أزمة معبر الكركرات وتداعياتها على مسار التسوية الأممية في نزاع الصحراء الغربية 2020-2021. أسامة بوشماخ ، جامعة تيسمسيلت (الجزائر)	466-456
فن السخرية وتجلياته في مسرحية الفيل يا ملك الزمان لسعد الله ونوس. عمر كشيدة ، نجلاء نجاحي، جامعة ورقلة (الجزائر)	479-467

المرافق الترفيهية والترويحية في ولاية جيجل بين الواقع والمأمول. مدينة العوانة أنموذجا. **عمر بوسكرة ، سليمة عبد السلام، سليمة بوخيط** ، جامعة المسيلة (الجزائر)	**496-480**
آفاق الانتقال والتحول الديمقراطي في تونس بعد 2010. **نش حمزة** ، جامعة تيسمسيلت (الجزائر)	**510-497**
آفاق الانتقال والتحول الديمقراطي في تونس بعد 2010. **نش حمزة** ، جامعة تيسمسيلت (الجزائر)	**525-511**
بنية الفكر الاستشراقي في روايات أمين معلوف "رحلة بالداسار نموذجا": **إبراهيم بوخالفة**، المركز الجامعي – **تيبازة**	**540 - 526**
La professionnalisation du métier d'enseignant the professionalization of the teaching profession **Hammoudi nabil**, universite badji mokhtar.. Annaba, **boudechiche nawal** université chadli bendjedid. El-tarf.	**551 -541**
قراءة في اتفاقية تريبس (TRIPS) **ربحي امحمد** ، جامعة تيسمسيلت، **لعروسي أحمد**، جامعة تيارت	**568/ 552**
Le potentiel touristique en Algérie entre la réalité et les attentes Tourism potential in Algeria between reality and expectations c-u Université Ali lounici, Blida 02, **Khelifi amina Nadia rouchou**, morseli abdellah tipaza.	**591 -569**
بناء الحدث في رواية "دمية النار" لبشير مفتي **شريط جميلة**، جامعة، تيسمسيلت	**601 - 592**
عتبات الشواهد النصية عند الإبراهيمي معلمة للاتقاء وملحمة للارتقاء **فوزية عزوز**، المركز الجامعي مغنية	**615 - 602**
الأسواق في فترة مابعد تخفيف قيود التباعد الإجتماعي في الجزائر- دراسة أنثروبولوجية بالسوق الاسبوعي لوادي أرهيو **ميداني قدور**، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ،علم الإنسان والتاريخ CNRPAH	**630- 616**
عمارة المساجد في المغرب الأوسط بين القرنين 2-3 هـ/ 8- 10م **مزردي فاتح**، جامعة البليدة 2	**644 - 631**
تقويم محتوى التعبير الشفوي وفق المقاربة النصية- دراسة ميدانية- الثالثة ثانوي أنموذجا **شامي مليكة**، جامعة، وهران 01، **عبد الكريم بكري**، جامعة، وهران 01	**663 - 645**
الدور التربوي للأسرة الجزائرية في تحقيق الأمن المجتمعي على ضوء تحديات العولمة الثقافية **أمينة زرداني**، جامعة سطيف 2، **رضا شوادرة**، جامعة سطيف 2	**678 - 664**
ظاهرة الاغتراب في الشعر الجاهلي **بولعشار مرسلي**، جامعة تيسمسيلت، **بوشيبة حبيب**، جامعة غليزان	**689 - 679**
الحاجات النفسية لدى الطالب الجامعي في ضوء نظرية التقرير الذاتي قسم العلوم الاجتماعية جامعة أم البواقي **هبازة مروى**، جامعة سطيف 2، **بوصلب عبد الحكيم** جامعة سطيف 2	**704 - 690**
بطاقة الأداء المتوازن كآلية لتقييم الأداء في المؤسسة الاقتصادية - دراسة ميدانية لمؤسسة صوفاكت	**730 - 705**

(تكسالج) للأغطية النسيجية بتيسمسيلت **ربحي فاطمة**، جامعة خميس مليانة، **زنيني فريدة**، جامعة خميس مليانة	
الخطاب الدّيني الإسلامي والحداثة بين التصادم والتوافق **عمر داود**، جامعة - تيارت	**744 -731**
ثنائية اللغة والهوية في أدب المنفى **بن بغداد أحمد**، جامعة، تسمسيلت	**758 - 745**
قراءة التراث لدى المفكرين العرب من منظور حداثي **ناجي نادية**، جامعة تيسمسيلت	**774 -759**
واقع الهجرة غير شرعية في الجزائر2010-2018 **جمال بن مرار**، جامعة خميس مليانة	**794 -775**
البيئة الرقمية: النظريات الإعلامية والميديا الجديدة **بن راشد رشيد**، جامعة وهران2، **بلحاج حسنية**، جامعة وهران2	**806 - 795**
الخرافات نصوص أدبية عابرة للغات والآداب **فتح الله محمد**، **جامعة تيسمسيلت**	**821 - 807**
الخطاب الروائي المعاصر الرؤيا والتحوّل **يعقوبي قادوية**، جامعة تيسمسيلت	**835 - 822**
إدارة التوافق السياسي وبيئة التحول الديمقراطي في تونس: 2011-2017 **لرقط الحسين**، جامعة المسيلة، **بلعباس عبد الحميد**، جامعة المسيلة	**856 -836**
الصحة النفسية وسبل تحقيقها من منظور علم النفس الايجابي في ظل جائحة كورونا **بلخير فايزة**، جامعة غليزان	**871 - 857**
علاقة المضامين الإعلامية بالتنشئة الاجتماعية الأسرية **بتقة ليلى**، جامعة المسيلة	**888 - 872**
الأستاذ الجامعي: قراءة في العلاقة بين الأدوار الحديثة في ظل معايير جودة التعليم العالي ومعوقات تحقيقها **بوغراف حنان**، **جامعة الطارف**	**910 - 889**
اللامركزية المحلية ودورها في ارساء الحكم الراشد بالجزائر **لوعيل رفيق**، جامعة الجزائر 3	**929 - 911**
النقد الثقافي وآليات القراءة والتأويل **بوسكين مجاهد**، جامعة معسكر	**953 - 930**
مساهمة الابتكارات البيئية في تغيير اتجاهات المستهلكين: شركة فورد أنموذجا **العبادي فاطمة**، جامعة المدية، **كشيدة حبيبة**، جامعة المدية	**977- 954**
الداعية الجزائرية المؤثرة في مجال خدمة القرآن الكريم عبر شبكات التواصل الاجتماعي (الفايسبوك) دراسة تحليلية لصفحة المقرئة راضية هلال **زكية منزل غرابة**، جامعة قسنطينة، **أحلام بوساحة**، جامعة قسنطينة	**991 - 978**
دراسة مقارنة بين الجري المتقطع (15/15) والألعاب المصغرة 4 ضد 4 على السرعة الهوائية القصوى لدى لاعبي كرة القدم أقل من 21 سنة	**1009 - 992**

قرومي الحسين، جامعة تيسمسيلت، **واضح أحمد الأمين**، جامعة تيسمسيلت، **خروبي محمد فيصل**، جامعة تيسمسيلت	
مقاربة سوسيولوجية للكتابات الحائطية- دراسة ميدانية لعينة من شباب منطقة بومرداس- **زعاف خالد**، جامعة البويرة، **حيتامة العيد**، جامعة جيجل	**1026 - 1010**
جريمة ترك الأسرة من منظور قانون العقوبات الجزائري والفقه الإسلامي **ليلى إبراهيم العدواني**، جامعة المسيلة	**1045 - 1027**
التراث المعماري الحي في الجزائر وسُبُل تثمينه وحمايته –خزان حديقة بارال سابقا بسطيف دراسة حالة- **صالح الدين بلقيدوم**، جامعة الجزائر 2، **محمد المصطفي فيلاح**، جامعة الجزائر 2	**1058 - 1046**
دور تقييم السياسة العامة في تجسيد الحكم الرشيد في الجزائر **حمادي مصطفى**، جامعة تيزي وزو، **عمروش عبد الوهاب**، جامعة بومرداس	**1075 - 1059**
مشكلات تلقي النحو العربي عند الناشئة متوسطة أحمد رضا حوحو (بسكرة) أنموذجا **فوزية دندوقة**، جامعة بسكرة، **فطومة لحمادي**، جامعة سوق أهراس، **شهيرة زرناجي** جامعة بسكرة	**1090 -1076**

مجلة المعيار
AL-MIEYAR Journal
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/317

المجلد: 13 العدد: (1) جوان (2022) ص759/ 774

قراءة التراث لدى المفكرين العرب من منظور حداثي

Reading the heritage of Arab thinkers from a modern point of view

د. ناجي نادية*

جامعة تيسمسيلت(الجزائر)

Benaboody14@gmail.com

معلومات المقال

تاريخ القبول: 2022/03/23

الكلمات المفتاحية:
- التحديث:
- الخطاب الديني:
- التاريخ:
- الفلسفة:
- النص المقدس:

الملخص

تعد مسألة تحديث المجتمعات العربية والإسلامية وتطويرها من المسائل الشائكة التي أرقت عقول الكثير من المفكرين العرب والمسلمين، وأحدثت شرخا كبيرا بينهم، وقد تضاربت الآراء فيما يخص تأخر هذه المجتمعات وعدم التحاقها بركب الحضارة المعاصرة، ورأى معظم مفكرو هذه الأمة خاصة من اطّلعوا على الحضارة الغربية في مضانها أن سوء تعاملنا مع التراث العربي الإسلامي –خاصة الخطاب الديني فيه– هو السبب الرئيس في ذلك؛ فتقديس ما أنتجه السلف ومقاربته بأنه لا يناقش ونقله إلى عامة الناس بزاوية الرؤية هذه، جعل هذه المجتمعات باقية في سباتها، وتأسيسا على ما سبق ستعالج هذه المقالة أهم ما أنتجه المفكر العربي المعاصر في هذا المضمار ومناقشة ذلك بالنقد والتحليل، وقد ركزنا على ثلاثة مستويات: الفلسفي مع محمد عابد الجابري من المغرب، والنصي مع نصر حامد أبو زيد من مصر، والتاريخي مع محمد أركون من الجزائر.

Article info

Accepted : 23/03/2022

Keywords:
- Modernization
- religious discourse
- History
- Philosophy
- sacred text.

Abstract

The question of the modernization of Arab and Muslim societies and their development are serious problems that have disturbed the minds of many Arab and Muslim thinkers and caused a great rift between them.
Thus, opinions differ as to the delay of these communities in joining contemporary civilization. Most thinkers of this nation, especially those who are inspired by Western civilization, have seen poor relationships with private religious discourse whose Arab and Islamic heritage is the main reason for this.
The sanctification of the productions and approaches of the predecessors makes these communities still in torpor, and following above, this article deals with the most important production by the contemporary Arab thinker based on criticism and analysis. It should be noted that we have focused on three levels of study: the philosophical level with Mohammed ABED ALDJABIRIi of Morocco, the script with NASR HAMED ABOU ZEID of Egypt and in the end, the historical level with MOHAMED ARKOUN of Algeria.

*المؤلف المرسل

تمهيد:

يدعو الكثير من الناشطين المعاصرين في مجال الفكر للعودة إلى التراث والتنقيب فيه، وذلك في ظل التراكمات المعرفية الهائلة التي يشهدها هذا العنصر، والأكيد أن الدراسات وفي كل مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية تتغير وتتطور بتغير العصر وتطوره، وليس من العجيب أن تؤرشف الدراسات القديمة فتصبح من الماضي، وتحل محلها دراسات أخرى، وهكذا دواليك.

إلا أن الكثير من الدراسات تحولت وتجددت بنوع من النمطية التسلسلية؛ بمعنى أنها لم تلغ ما كان موجودا؛ بل استثمرته كمادة خام لتنجز على أنقاضه رؤى حديثة أكثر نضجا، وهذا ما يريده تماما طائفة من المفكرين العرب، فدأبوا يقفون على ما حواه تراثنا العربي من قضايا وآراء ومسائل يدارسونها علّها تفتح بابا من الفائدة، فالمعارف العربية التراثية خاصة في مجالات الفكر واللغة والنقد قد تسبب في منشئها النص الديني شكلا ومنهجا ومضمونا، فهي «علوم نشأت لفهم النص القرآني وتأويله بما يخدم الأهداف المسطرة فيه بوصفه دستورا ودليلا للعبادات والمعاملات والسلوك، وعلاقات الأفراد والجماعات داخل الأمة الإسلامية»[1]، خاصة بعد خروج العرب من جزيرتهم واحتكاكهم بثقافات الآخر الذي يختلف عنهم في طرائق تفكيره واستقرائه للأمور، وكذا تطور العلوم وكثرتها وتشعبها خاصة في العصر العباسي.

وكما هو معلوم فالدين الإسلامي يمثل الهوية العربية، أو بمعنى أدق هو لصيق بها، كما أن هذا الدين يعتبر المنطلق الرئيس للفكر العربي الإسلامي التراثي، فقد شكلت العقيدة الإسلامية حجر الزاوية الذي دار حوله الإنتاج الفكري في التراث العربي في مختلف المجالات، وذلك على ما يزيد عن ثلاثة عشر قرنا[2]، ولا يزال ممتدا لدى المفكر العربي المعاصر، فهو يراه دين تجديد ومسايرة للحياة في كل عصر، وهو –من منظوره أيضا– دين كل زمان ومكان، ولا يمكن مطلقا أن ينحصر على منجزات معينة وفي عصر معين؛ لأن ذلك سيحوّل هذا الدين إلى تراث جامد غير قابل للتجديد والتطوير، فيتحول شيئا فشيئا إلى موات.

تأسيسا على ما سبق يجد الباحث في هذا المجال الكثير من الأسماء العربية المعاصرة والتي تحاول أن تطرح وبشكل جديّ وجديد قضيّة تجديد الفكر العربيّ خاصّة الدّينيّ وتحديثه، وفق فلسفة محليّة ورؤى عربيّة معاصرة؛ بعدما عاش طويلا أسير المنجز التّراثيّ والأمم تتطور من حولنا، والثّابت في ذلك أنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ في العصر الحديث قد ابتعد كثيرا عن جادّة المنهجيّة العلميّة الدّقيقة، فاكتفى مفكرونا –خاصة عصر التنوير وبعده قليلا– بالنّظر إلى الدين على أنه ثابت غير قابل للقراءة الجديدة.

المفكّر العربيّ المعاصر يرى أنّه أمام زخم كبير من القضايا والمفاهيم والأطاريح، والّتي يجب مراجعتها وإعادة صياغتها وتفصيلها وفق آليات منهجيّة علميّة عمادها العقل والتّفكير، لا الرّسوف تحت وطأة التّقليد وإعادة مقولات القدامى، وعليه «فمسؤولية الجيل الحاليّ من الدّارسين تتمثّل في دراسة مضاعفة؛ لا تقتصر على العودة للأصول الأولى لهذا الفكر لدى الفلاسفة المسلمين؛ الذين تعاملوا مع الفلسفة اليونانيّة السّابقة باعتبارها مطلبا عصريّا لها أهمّيتها وضرورتها؛ بل تتمثّل في الأساس في إدراك

حقيقة هذا العصر وإشكالياته ومتطلّباته وكيفية التّعامل معه، ومعرفة كيف تعامل الفلاسفة المحدثين مع أمثال تلك الإشكاليات، وما طرحوه من مناهج وحلول»[3].

ولّد ذلك لدى مفكّرينا ما اصطلحوا عليه (قراءات التّراث). فقد أثارت هذه القضيّة نقاشا واسعا وردود فعل فكريّة عميقة تدور جلّها حول سؤال فحواه: هل هناك بالفعل فكر عربيّ معاصر؛ أو بالأحرى فلسفة عربيّة معاصرة؟ وهل جاء هذا الفكر وهذه الفلسفة بقطيعة مع التّراث أو بتقاطع معه؟

وللإجابة عن هذا التّساؤل يبدو لنا أنّ هؤلاء قد أسّسوا لأفكار وطروحات يصبّ أغلبها في ميدان التّحديث، فعرّجوا إلى استقراء الفكر العربيّ الإسلاميّ التّراثيّ، وحاولوا الانطلاق منه للتّأسيس لنظرياتهم المعاصرة، وذلك للدّفع قُدُمًا بالفكر العربيّ والإسلاميّ للعقلانيّة، ففي نظرهم أنّنا قد ورثنا تراثا ثريّا وشاسعا، إلاّ أنّنا لم نفعل له وبه شيئا، وهذا يجرّنا إلى التّساؤل ثانية؛ ماذا فعل العرب أساتذة ومفكّرين ونقّادا ومصلحين لبلوغ الحضارة عن طريق الإسلام؟ وهل طوّرنا أنفسنا بالدّراسة العلميّة والمنهجيّة لتراثنا كما فعل مفكرو أوروبا مع تراثهم المسيحيّ؟ وهل حاولنا -بأيّ شكل من الأشكال- التّوفيق بين الإسلام وبين الحداثة العلميّة والفلسفيّة؟

وبالاستناد إلى هذه الإشكاليات سنحاول التّنقيب في بعض ما أنتجه أهم مفكّرينا في هذا العصر كمحمّد أركون ونصر حامد أبو زيد وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري.

1- نقد تحديث الفكر العربي:

لقد بدأنا بنقد فكرة تحديث الفكر العربيّ قبل أن نطرحها أصلا بسبب ما أثارته هذه القضيّة من ردود أفعال سلبيّة بل ومعارضة في معظم مواقفها. فيذهب العديد من الدّارسين إلى أنّ ما طرحه هؤلاء في السّاحة الفكريّة العربيّة يعدّ ضربا من التّمرد، فوجّهت لهم الكثير من الانتقادات فوصفوا بالمستشرقين العرب، وبأنّهم سدنة الرّجل الغربيّ بل وعبيده، وبأنّهم قد تنكّروا لأصولهم العربيّة والإسلاميّة، كما وُصِفُوا بقلّة الدّراية وتدنّي مستواهم المعرفيّ والعمالة الغربيّة؛ يقول أحد الباحثين السّعوديّين المهتمّين بقضايا الفكر العربيّ: «تعاني جامعاتنا العربيّة ضمن ما تعانيه من الضعف؛ أنّ جلّ أساتذتها الّذين تخرّجوا من الجامعات الأجنبيّة -وبخاصّة العلوم الإنسانيّة- عادوا بتصوّرات أجنبيّة فعلا، تتنكّر غالبا للأصول الإسلاميّة؛ لفقدانهم الأسس الإسلاميّة الصّحيحة، وفاقد الشّيء لا يعطيه»[4]، وفي هذا التّصريح اتهام صريح لهؤلاء المفكّرين، وعلى رأسهم محمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد باعتبار ممارستهما للتّدريس في مدرّجات الجامعات العربيّة، بأنّهم كانوا سببا واضحا في تدنّي المستوى المعرفيّ -خاصّة الدّينيّ منه- برواد الجامعة، وبالتّالي تدهور المستوى الفكري للطّالب الجامعيّ العربيّ؛ نظرا لنشرهم أفكارا مغلوطة، وزرعهم الشكّ في أذهان الطّلاب والتّصورات النّاجمة عن تأثّرهم بالفكر العلمانيّ الغربيّ، واستماتتهم في نشر وإذاعة ثقافة مهلكة تنخر جسد الثّقافة والشخصيّة العربيتين، وفي رأي من نحا هذا النّحو أن مبادئ هؤلاء المفكّرين تغريبيّة تخالف في مجملها تعاليم الدّين الإسلاميّ، فهم لا يملكون أصلا قيما دينية تخوّل لهم هذه الطّروحات.

إلاّ أنّ هذا الطّرح يبدو عليه الكثير من التّعصب ورفض فكرة الآخر دون وجود قابليّة ولو بسيطة لمناقشة أفكارهم بشكل جديّ ومثمر قصد الإفادة منها، لذلك نجد أنفسنا –أمام هذا الصراع– أمام سؤال لحوح فحواه: بماذا جاء هؤلاء المفكرون لتحديث التراث؟

2– مقولات تحديث التراث العربي الإسلامي:

إنّ الصّراع بين التّجديد والتّقليد هما ركيزتان أساسيتان في بناء أيّ نسق معرفيّ، وبصراعهما تنهض المنظومة الفكريّة والمعرفيّة، ووجود أحدهما متوقّف على وجود الآخر، فالتّراث مِهَادٌ نظريّ مُؤَسَّسٌ، يتغلغل في مخيّلة اللاّوعي الجمعيّ، لأنّه المشكّل الرئيس للكينونة البشريّة الأولى، إلاّ أنّه قد يتحوّل إلى أغراض جانبيّة؛ فسكون التّراث موت واندثار، لأنّه إغلاق لفاعليّة الذّات[5]، لأجل ذلك كان لزاما بعثه جديدا بما يناسب التّحديث والحداثة؛ لأنّه أمر مفيد وضرورة جدّ ملحة، وهذا ما يفعله مفكرونا حديثا، إذْ أضحينا نسمع في مختلف النّوادي الفكريّة دعوات –وبصوت عالٍ– إلى تجديد هذا التّراث وتطويعه لما يخدم التّحضر، فتعدّدت الدّراسات وتنوّعت الرّؤى خدمة لهذه الفكرة.

وبين التّواصل مع التّراث والقطيعة معه تأرجح مفكّرون كثر ممن اهتمّ بنقد التّراث، في محاولتهم الالتحاق بركب الحضارة الّذي يقوده الغرب، فقد سبقونا إلى ذلك، ومردّ ذلك إلى الثّورة الصّناعيّة وحركة الإصلاح الدّينيّ الّذي تزّعمته البروتيستانتية، و«الّتي سعت إلى تأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم الفلسفيّة والعلميّة السّائدة أواخر القرن التّاسع عشر وأوائل القرن العشرين لتناسب الواقع المعيش»[6]، فتولّد بذلك فكرة التّقدّم الّتي صاحبتها بل سبّبتها فكرة الحداثة والّتي أرادت تحرير العالم من وهم القوى الخارقة المنسوبة إلى الإنسان أو الطّبيعة أو ما وراء الطّبيعة الّذي طالما تغنت به الكنيسة لقرون طوال، بجعل المنهج العلميّ الدّقيق والعقلانيّة أساس التّفكير وأساس الدّين والحياة جميعا، يغدو فيه العقل والعلم وسيلتي اكتناه وكشف لجوهر الأشياء وآلية عملها7، وهذا تماما ما أراد أن يفعله مفكّرونا الجدد على الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ولكن ليس الحداثة كحركة تغيير وحمّى الانفتاح القائم على الانقطاع المعرفيّ للتراث والموروث الدّينيّ[8].

ويذهب العديد من الدّارسين إلى القول بأنّ الإنسان العربيّ لا يستطيع «الانقطاع تماما عن تراثه مهما حاول، ذلك لكون التّراث حالة من اللاوعي كامنة في الإنسان، ولكن لا بدّ له –لكي يبقى فاعلا– من أن يأنف الرّكود والتّشكّل؛ يتشرّب التّراث ومن ثمّ تجاوزه إلى أبعادٍ جديدة»[9] وعليه أضحى تجاوز القديم مطلبا ملحّا في صناعة اللّحظة الحداثيّة لدى مفكّرينا المعاصرين «فالحداثة اختلاف في ائتلاف، اختلاف من أجل القدرة على التكيّف وفقا للمتغيّرات الحضارية ووفقا للتقدّم، وائتلاف من أجل التّأصيل والمقاومة والخصوصيّة»[10]، وهي أيضا حركة «ديناميّة اجتماعيّة تستفيد من الموروث الإيجابيّ كلّه، وتحاول توظيفه في حركة مستمرّة لتطوير المجتمع بكلّ فئاته ضمن فاعليّة التّجديد الدّائم، وانطلاقا من العناصر الإيجابيّة والفاعلة في المجتمع نفسه»[11]، فلا هي مشتدّة للتراث ولا هي متخلّية عنه، بل توفّق وتلفّق.

3– مقولة تحديث التراث لدى محمد عابد الجابري من زاوية فلسفية:

يعرّف هذا المفكّر المغربيّ الحداثة بقوله: هي «لحظة التّوتّر؛ أي التّصادم بين البنى السّائدة في المجتمع، ولكن ليس المطلوب رفض التّراث ولا القطيعة مع الماضي؛ بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التّعامل مع التّراث إلى مستوى ما يسمى بالمعاصرة»[12]، والمقصود هنا أنّ التّحول والتّغيير يكونان داخليين ينبعان من الأصل؛ أي من التّراث ليصلا إلى التّحديث؛ تحديث المنهج وتحديث الرّؤية من فرضيّة «أنّه لا حداثة إلاّ بالعودة إلى التّراث وإعادة قراءته بمنهج جديد؛ يعطي أهمّيّة بالغة للفلسفة العربيّة الإسلاميّة»[13]، فقضايا هذا التّراث –خاصّة الفلسفي– كثيرة ومتشعّبة، تحتاج منّا استقراءها بدقّة فائقة مستعينين في ذلك بالعقلانيّة، لأنّ في التراث تكمن الحداثة.

والحلّ الّذي يطرحه الجابري للنّهوض بالفكر العربيّ المعاصر وتجاوز أزمته يكمن في التّخلّص من سلطة النّموذج (السّلف) الّذي تتحكّم فيه؛ سواء كان هذا السّلف عربيّا إسلاميّا أم أوروبيّا، وذلك بنشر النّظرة العلميّة والتّحلي بالرّوح النّقديّة في فهم التّراث على مستوى (المعاصرة)؛ أي مواكبة التّقدم الحاصل على الصّعيد العالميّ، إذْ يجب أن تستقي الحداثة أصولها من جذورنا في الماضي، ماضيها هي وليس ماضي الآخر، والحداثة العربيّة لم تصل بعد إلى هذا المستوى؛ فهي تستوحي طروحاتها، وتطالب المصداقيّة لخطابها من الحداثة الأوروبيّة الّتي تتّخذها أصولا لها[14].

وقد لاحظ هذا الباحث أنّ العرب اليوم يعيشون حالة يمتزج فيها الخيبة والقلق واليأس، مع الشّعور بالتّفاهة والإحباط[15]، سببها أنّ العرب عندما ينظرون إلى ما كانوا عليه في الماضي، سواء الماضي البعيد الّذي يمتدّ إلى حضارات الشّرق القديمة... أو إلى حضارتهم في القرون الوسطى، الحضارة العربيّة الإسلاميّة، أو عندما يستعيدون آمال وطموحات رجال النّهضة في القرن التاسع عشر، وأحلام الثّورة وحرق المراحل في الخمسينيّات والستّينيّات من القرن العشرين، وينظرون إلى ما حقّق غيرهم عن طريق النّهضة والوحدة والتّقدّم خلال القرون الثّلاثة الماضيّة ينتابهم إحساس بالفرق عميق ومأساويّ هو ما يعبّر عنه بذلك المفهوم السّائد في الخطاب العربيّ المعاصر، مفهوم الإحباط[16].

ويقترح هذا المفكّر في المقابل اعتماد العقلانية –كما أسلفنا الذّكر– في فهم الواقع، وذلك بأن نقتفي أثر ابن رشد في مواقفنا المعاصرة من القضايا المعاصرة المستجدّة، وأن نقيس هذه القضايا بمقياس ابن رشد العقلانيّ؛ إذ إنّه لا بدّ من «الامتلاء بالثّقافة العربيّة والتّراث العربيّ الإسلاميّ عند الخوض في الحداثة الأوروبيّة الحديثة وقضاياها، وإمكانية تبنيها أو اقتباس شيء منها، فالامتلاء بالثّقافة العربيّة الإسلاميّة –وهي ثقافتنا القوميّة– هو امتلاء الهويّة، وبدون هويّة ممتلئة بمقوّماتها يكون الانفتاح على الثّقافات الأخرى –خاصّة المهيمنة منها– مدعاة الانزلاق نحو الوقوع فريسة الاستلاب والاختراق»[17]، وهذا ما فعله تماما اليابانيون والكوريون الجنوبيون حيث حافظوا وبشدّة على هويّتهم، ثمّ استلهموا منها ثوابتهم فتحصّنوا بذلك، إثر ذلك احتكّوا بالحداثة والحضارة الغربيتين، فأخذوا ما يتناسب مع هويّتهم وتراثهم.

وترسيخا لفكرة الانطلاق من الماضي وصولا إلى الحاضر ينقد الجابريّ بعض التّوجهات الّتي تروّج لفكرة ما بعد الحداثة في مجتمعنا العربيّ المعاصر، إذ تنتشر نظريات وآراء ليست كلّها ضرورية ولا حتّى مفيدة لنا في عملية إعادة بناء أهداف مشروع

نهضتنا، ومن ذلك –على سبيل المثال– التّركيز على الفرد بدل الجماعة، وعلى الاختلاف بدل الائتلاف والوحدة، وعلى الإثنيات بدل الأمّة من جهة وترويجها، ومن جهة أخرى النّظريات حول (نهاية الأمّة) ونهاية السّياسة، ونهاية الدّيمقراطيّة، ونهاية التّاريخ وصراع الحضارات، كما أنّه من غير المعقول الوقوف موقف الرّفض والعداء إزاء مناقشة هذه الأمور وأخذها بعين الاعتبار بوصفها تبرز ما كان هامشا ومهملا، وتحاول استشفاف اتجاه التّطور، من زاوية أخرى غير الزاوية الرّسمية، فإنّه من غير المعقول كذلك الانسياق معها كونها حقائق لا مناص منها، تفرض نفسها على عالم اليوم والغد وعلى جميع الأمم والشّعوب[18].

ليخلص الجابريّ أنّ مردّ تخلّف المجتمع العربيّ وعدم تحقيق الحداثة المرجوّة هو الآخر الغربيّ، والّذي ما ينفكّ يضع العوائق أمام تحقيقها، وهو –في رأي الجابريّ– السّبب نفسه الّذي أطاح بالحضارة العربيّة الإسلاميّة؛ إذ أرجع انحطاط تلك الحضارة إلى سيادة الآخر (الفكر الفارسيّ) خاصّة.

4– مشروع نصر حامد أبو زيد لتحديث التّراث من وجهة نصيّة نقديّة:

لقد حاول هذا المفكّر أن يخترق أسوار العقل الدّينيّ بتبنّي قيم العقلانيّة الحديثة، والإفادة من إنجازات عصر التّنوير، متابعا بذلك المحاولات الّتي انطلقت مع بداية عصر التّنوير[19]، حين انبرى بعض الباحثين كما المفكرين على الاحتكاك بحركة التّنوير الغربيّ قصد الاستفادة منها وتطبيقها على واقع العالم العربيّ، وعلى رأس هؤلاء أحمد لطفي السيّد وطه حسين، هذا الأخير يجعله حامد أبو زيد من الأوائل الّذين أماطوا اللّثام عن المنظومة التّراثيّة بطريقة نقديّة صحيحة، إذ يقول إنّ: «النّظرة التّقديسيّة للتّراث قد انتهت منذ فجّر طه حسين قنبلته تلك، والتي هزت الأواسط الدّينيّة والفكريّة في مصر والعالم العربيّ، لتحلّ محلّها نظرة جديدة واقعيّة وديناميكيّة»[20]، وتأسيسا على وجهة النّظر هاته يتجلّى لنا استلهام نصر حامد أفكار ومواقف طه حسين، لذلك نجده قد اتُّهِمَ بِنَفْس ما اتُّهِمَ به أستاذه في الفكر، ونقصد الكذب والجهل والافتراء على الإسلام، فطه حسين اتّهمته المؤسّسة الدّينيّة الأزهريّة النّاطقة باسم التّراث، ونصر حامد اتّهمه مجلس الجامعة المصريّة والّتي صادرت كتاباته ورفضت ترقيته، واعتبر مرتدّا مخالفا للشّرع والقانون.

لقد ساهم المنفتحون على الثّقافة الغربيّة من المفكّرين العرب في تكوين شخصيّة نصر حامد النّائرة، الّذين «استخدموا مكتسباتهم العقليّة والمنهجيّة ؛سواء في قراءاتهم الحديثة لواقع العالم الإسلاميّ، أو في تحليلاتهم النّقديّة للأصول الدّينيّة والنّصوص التّراثيّة»[21]، وكما هو معروف فقد بدأ هذا المفكر مشروعه التّحديثيّ بداية ثمانينيّات القرن الماضي، حين وجّه انتقادات لاذعة للاجتهادات المختلفة في استقراء النّصوص الدّينيّة وتأويلها، معتمدا في ذلك النّقد على الفصل بين الدّين والفكر الدّينيّ الّذي هو إنتاج بشريّ تقول به فئة معيّنة هي في الغالب بعض علماء الأزهر أو ثلّة من الأكاديميين.

ومشكلة الرّجل هي أنّ من يقرأ التّراث ويؤوّله ويفسّره هو إنسان في الأخير، والتّراث هنا هو القرآن والسنّة النّبويّة وشروح العلماء الأصوليين لهما، معتمدا على منهج التّأويل ومبدأ تاريخيّة النّصوص «الّذي يقوم من وجهة نظره على إنجازات العلوم اللّغوية الّتي لا تلغي من حساباتها الإنسان ومدى أهمّيته كركن في عمليّة التّأويل والفهم والإنتاج»[22]، أقول معتمدا على

هذين الأساسين يدعو إلى الإعلاء من شأن الفرد في عصرنا، ويذهب إلى الجزم بأنّ المنهج الّذي يجب أن يسلكه المفكّر في فهم النّص الدّينيّ ليس منهج الأسلاف باتباع مقولاتهم والاقتداء بها؛ وإنّما يجب التّسلح بمنهج الشكّ والمراجعة وإمعان النّظر.

والباحث في نتاج هذا المفكّر يجده يسعى بكلّ ما أوتي من موهبة إلى تحرير الدّين من أبعاده الغيبيّة، ويصف –في كثير من الأحيان– مضامينه بالأسطوريّة، وذلك لا يتأتى –في رأيه– إلاّ بإعمال الدّرس العلميّ والرّؤية العقلانيّة فيقول: «إنّنا ندعو إلى ضرورة التّحرر من عبودية القراءة النّصيّة الحرفيّة، وبضرورة التّأويل حسب رؤية تاريخيّة موضوعيّة للنّص، وفي ضوء ما يتحقّق من تطوّر وتغيّر في الأزمنة والأحوال ومناهج التّفكير»[23]، كما يصرح في مؤلَّفٍ آخر قائلا: «لا يمكن تحديد الفكر الدّينيّ حول تناول تراث هذا الفكر تناولا تحليليّا نقديّا يتجاوز حدود التّناول التّقليديّ الّذي يكتفي بترديد الأفكار التّراثيّة بعد أن يقوم باختزالها، فتفقد حيويتها وتصبح أشبه بالمعرفة المجمّدة»[24]، والّتي تقود الأمّة قدما إلى الخمول والضعف فالاندثار، فالتّراث –في رأي الباحث– لا يتجدّد بالتّكرار والتّقليد فحسب، وإنّما يتجدّد ويتحدّث من خلال مدارسته وتحليله كلّما استجدّت المناهج وكلّما اتّسعت مقدرة العقل البشريّ على معرفة ما لم يكن معروفا، واستكشاف ما لم يكن مكتشفا سلفا، لا الاكتفاء باستهلاكه.

لقد ركّز هذا المفكّر جلّ جهوده البحثيّة على النّص الدّينيّ خاصّة القرآنيّ، ومن ذلك كتابه (الاتّجاه العقليّ في التّفسير) الّذي تعرّض فيه لقضيّة المجاز القرآنيّ، ودراسته (فلسفة التّأويل) التي أفردها لتفسير القرآن لدى ابن عربيّ، وكتاباه (مفهوم النّص) و(الإمام الشّافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة) اللّذان كان سببا في تكفيره، تناول فيهما بالنّقد والتّحليل النص القرآني، معتقدا وبجرأة منقطعة النّظير على كلام الله تعالى أنّ القرآن منتج ثقافيّ تشكّل في فضاء اللّغة العربيّة، وأنتجه الواقع التّاريخي للعرب في العصر الجاهليّ، وعهد النبوة، ومن ثم فهو يتعامل معه كنصّ لغويّ مرتبط بالثّقافة التي تشكّل من خلالها[25]، فلم يتعامل مع القرآن الكريم على أنّه كتاب مقدس نزل من السّماء، بل رآه إما منتجا أنتجه الواقع التّاريخيّ الجاهلي، وإمّا أساطير تاريخيّة.

وهي الرؤيا نفسها الّتي قارب بها المفكّر محمد أركون النّصّ القرآنيّ إذ «يعتبر أنّ الخطاب القرآني شأنه شأن أيّ خطاب دينيّ هو نتاج معرفيّ يخضع للشّروط النّقديّة التي تخضع لها النتاجات المعرفيّة الأخرى»[26]، وكأنّ من أنتجه بشر، وأنّ هناك نوعا من المساواة في القدرة بين الله والبشر.

ويقع نصر حامد في تناقض واضح عندما يقول بارتباط النّص القرآنيّ بالواقع وانتمائه للثّقافة البشريّة من جهة، والإيمان بألوهية مصدره من جهة مقابلة، لأنّ القول بثبوت النّص ينافي تماما تطبيقاته، وذلك راجع لتبنيه لمنهج التّاريخيّة؛ لأنّ من يقول بتاريخيّة النّصّ يلزمه نفي القداسة عنه، ومن ثمّ عدم القطع بمرجعيته لقائله[27]، وبهذه المقولة يطرح ناقد القرآن –كما ينعته علي حرب– رؤيته التّحرريّة من النّظرة القدسيّة للنّصّ القرآنيّ، فقد حاول مستميتا أن يبيّن الجوانب الأسطوريّة للوحي (في رأيه طبعا)، وبالتّالي اختراق الحاجز القدسي والدّخول في دائرة الممنوع[28].

إنّ دائرة التّركيز في كتابات نصر حامد هي الصّراع المحتدم بين الاتّجاه الّذي يتبنّاه، ونقصد التّحديثيّ التّنويريّ، وبين المتحَدِّثِين باسم المؤسّسة الدّينيّة، فهو بمناسبة وبدونها يهاجم هاته المؤسّسة وبضراوة، خاصّة في كتابه (التّفكير في زمن التّكفير)، فمثلا يجعل من مسألة نقد النّصوص للكشف عن آلياتها في توليد المعنى[29] أساسا للخلاف؛ رافضا وبشدّة مقولة القداسة؛ لأنّ «تقديس التّراث ودراسته بمنهج الاحتفال والتّوقير يجعلنا نتعامل مع التّاريخ الإسلاميّ من منظور التّدوين الرّسميّ، وتجاهل الصّراعات والحروب الّتي حدثت بين الصّحابة مثلا؛ لأنّها خلافات المخلصين المتروك أمر الحكم عليهم لله سبحانه»[30] وهذا كما يبدو جليّا تعريضٌ صريحٌ بالسّلف عموما، وبصحابه رسول الله خصوصا. كما يثير قضيّة أخرى يرى فيها سببا لجمود وستاتيكية الخطاب الدّيني التّراثيّ، وهي تقديس الأئمّة واعتبار اجتهاداتهم نهائيّة وصائبة، ومحاربة أيّ محاولة لتحليل هذه الاتّجاهات بوصفها اجتهادات بشر[31].

وقد فرّق الباحث بين نوعين من النّصوص في التّراث العربيّ؛ نصّ أصليّ وآخر ثانويّ، «فالنّص الأصليّ في حالة التّراث الإسلاميّ هو القرآن الكريم؛ باعتباره النّص الّذي يمثّل الواقعة الأولى، والنّصوص الثّانويّة وتبدأ بنصّ السنّة النّبويّة الشّريفة؛ إذ هي في جوهرها شرح وبيان للنّص الأصليّ الأول»[32]، -جاهلا قوله تعالى: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى(**3**) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى(**4**) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى(**5**)»[33]- وإذا كان الأمر كذلك —والكلام لنصر حامد- فإنّ «المعنى يتّسع في القرآن اتّساعا يجعل من هذا النّص كونا دلاليا وفضاءً تأويليّا، وبالتّالي لا يستطيع أحد احتكار النّطق باسم الإسلام، وإذا احتكمنا إلى الرّؤية الصّوفيّة، فلكلّ فرد إيمانه الخاصّ»[34]، دون أن نغفل أنّ الصّوفيّ يرى أنّ «نصوص الشّريعة تعبيرات لغويّة تتّسم بالغموض، وجلاء غموضها إنّما يمكن الوصول إليه من خلال التّجربة الشّخصيّة الّتي ترتسم خطى التّجربة النّبويّة الّتي هي أصل الوحي المعبّر عنه في النّصوص»[35]. ويبدو أنّ الباحث متأثّر —هنا- بثورة الغرب العلمانيّ على النّص الدّينيّ المسيحيّ، وأنّ سبب تطوّر الغرب وتحرّره كان فعلا بثورته على هذه النّصوص المحرّفة أصلا؛ بمعنى أنّ ما حوته خاطئ محرّف، في المقابل أنّ النّصّ القرآنيّ وكذا نصّ السنّة النّبويّة محفوظ من التّحريف والخطأ والتّزييف والتّصحيف بالقدرة الإلهيّة.

ونجده يستدرك في مواطن أخرى عندما يصف الإسلام بالعلمانيّة فيعتقد أنّه قد «آن الأوان لكي نُنَاقِش مفهوم العلمانيّة ومفهوم الإسلام معا، وربّما نجد أنّ الإسلام دين علمانيّ لو أحسنّا الفهم والتّدبّر؛ أي تدبّر النّصوص والتّاريخ والواقع في الوقت نفسه»[36]، والرّجل مؤمن بالعلمانيّة وبنجاحها في الرقيّ بالأمّة العربيّة والإسلاميّة وبعث مجدها من جديد، ولم يكتف بتبنّيها، بل ربطها بالإسلام ربطا كليّا يصل به إلى حدّ التطّابق؛ لأنّ ما تمثّله العلمانيّة في جوهرها هو فهم وتأويل الدّين تأويلا علميّا، بعد تحليله ونفي ما علق به من خرافات، واستبقاء ما فيه من قوّة دافعة نحو التّقدّم والحرّيّة[37]، ولسنا ندري ما الخرافات العالقة بالإسلام الّتي يتحدّث عنها؟ فلربّما يقصد ما علق في ذهنه من بدع الصّوفيّة ومظاهر الدروشة في المجتمع المصري وفي كثير من المجتمعات العربية والإسلامية فالإسلام براء منها.

والعلمانيّة في رأيه لا ترتبط أبدا بالإلحاد الّذي يفصل الدّين عن الحياة والمجتمع، بل العكس تماما، فهي نمط من التّفكير الّذي لا يعادي الدّين بل يعادي التّأويل الحرفيّ للعقائد من قبل المؤسّسة الدّينيّة؛ لأنّ العلمانيّة في تعريفها الجامع –في رأيه طبعا– هي مناهضة حقّ امتلاك الحقيقة المطلقة[38]، والواقع العربيّ والإسلاميّ، رغم أنّ أنظمة الحكم في معظم دوله علمانيّة بامتياز –خاصة مصر– إلاّ أنّه واقع تخلّف وتأخّر عن ركب الحضارة، فالمشكلة في رأينا ليست في الإسلام لأنّه نجح مع العرب قديما فحولهم من بدو رحل إلى حكام العالم، وليست مع العلمانيّة، لأنّ العلمانيّة ناجحة بامتياز في أوروبا الغربيّة، وإنما المشكلة كما شخّصها القرآن الكريم هي «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ»[39]، وقد تبيّن لنا في بداية القرن الواحد والعشرين أنّ الغرب حتّى لو اتّبعت ملّتهم فلن يرضوا عنّا؛ لأنّ المصلحة عندهم قبل كلّ شيء، والغاية عندهم أيضا تبرّر الوسيلة، فالغربيّ يرى في الشرقيّ مصلحة لا غير وحوادث العالم اليوم خير دليل.

5– ثنائية العلمانية وتحديث التراث لدى أركون:

في هذا المضمار يذهب محمّد أركون إلى أنّ تقدّم البحث العلميّ في العالم الغربيّ سيضع ذلك المجتمعات الإسلاميّة دائما تحت الهيمنة المنهجيّة والإبستمولوجيّة للعلم الغربيّ، ولتخطّي ذلك يريد أركون أن تأخذ الدّراسات الإسلاميّة على عاتقها مهمّة طرح المشاكل الفعليّة الّتي تعاني منها هذه المجتمعات، ثمّ محاولة حلّها والسّيطرة عليها من قبل المسار العلميّ والمنهجيّة العلميّة مع تحقيق كلّ الشّروط والمتطلّبات النّظريّة، وذلك من أجل تشكيل دولة؛ بالمعنى الحديث للدّولة، لأنّ المسلمين يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات –في رأيه– لا تزال عتيقة البُنى والهياكل في معظمها[40].

ويعتقد أركون يقينيا أنّنا لا نستطيع أبدا أن نجعل فاصلا بين الحداثة المادّيّة والعقلانيّة الّتي نستوردها يوميّا من الغرب، وإلاّ سيقع في مفارقة لا حلّ لها، فقد استطاع الإنسان المسلم أن يستورد أحدث المخترعات المادّيّة، وفي المقابل عجز عن استيعاب العقليّة الّتي صنعت تلك المخترعات، وهذا سببه النّفور الشديد من قبل المجتمعات الإسلامية للتّحديث والتّجديد الفكريين، ويقابل ذلك أركون بحالة المجتمعات الغربيّة في العصور الوسطى، حيث ثار العقل الأوروبيّ الحديث على تلك العقليّة الكنيسية المتزمّتة، وهذا ما لم يحدث مع المجتمع الإسلامي فقد «ظلّ ينأى عن أيّ تحديث، متشبّثا بعقليّة العصور الغابرة، ومؤمنا بالنّظرة التّبجيليّة التّسليميّة الموروثة أبّا عن جدّ إلى الدّين، والواقع أنّ تلك النّظرة لم تعد صالحة أو كافية، بل ينبغي أن نضيف إليها النّظرة العقلانيّة العلمانيّة كي نصبح حداثيّين»[41].

ومن أجل ذلك نجد هذا المفكّر يكثر من انتقاد العقل العربيّ الإسلاميّ خاصّة من الوجهة التّاريخيّة فيصرح قائلا: «إذ لم يزل قصدي الأوّل في البحث والنّشر توجيه عامّة المسلمين نحو الطّرق المستحدثة في التّفكير والاتّصال بالتّاريخ وتفهّم ما يجري في مجتمعاتنا المعاصرة»[42]، وللتدليل على ذلك أخذ مثالا عن اللّغة؛ فمهما بلغت معاجمها وتعابيرها ومبانيها من تحجّر وتحدّد وتردّد «فهي قابلة دوما للتّجديد والإبداع والتّوسيع؛ لأنّ عملية التّطور اللّغويّ منوطة بأوضاع المجتمع المستعمل للّغة، لأنّ اللّغة آلة يشحذها النّاطقون بها، ويزيدونها نفوذا وثروة إذا ازدهرت الحياة السّياسيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة، وبالمقابل تبقى صديئة غير

مفيدة إذا عكف النّاطقون بها على أخلاق وتقاليد وسير ومعاملات أشدّ ارتباطا بالماضي (المقدّس) منها بالمستقبل المحرّر»[43]، وهذا ما حدث ويحدث للمجامعات العربية والإسلامية على السّواء.

ولا يخامر أركون أيّ شكّ في أنّ اللّغة العربيّة لن تتطوّر ما دامت محافظة على تعابير دينيّة ونتف من الفقه والنّحو والأدب، منفصلة -في اعتقاده- عن المعاجم العلميّة الثّريّة الّتي أحدثها المفكّرون والعلماء والأدباء في عصور الازدهار، ولم تزل إلى الآن منفصلة عن المعجم العقلانيّ العلميّ الّذي أحدثه الفلاسفة، لأنّ الفلسفة سرعان ما أصبحت ملعونة مطرودة محكم عليها بالكفر، لأنّها من (العلوم الدّخيلة) على العرب والمسلمين، لا يليق (للرّاسخين في العلم) أيّ العلم الدّيني الاعتناء بها[44].

وأركون كغيره من المفكرين العرب المحدثين يرى أنّ معضلة المجتمع الإسلامي -والّتي تقف أمامه حجر عثرة عن التقدم- هي تقديس الخطاب الدّينيّ خاصّة الاجتهاديّ منه، إذ «إنّ مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلاميّ بصفتها امتيازا يحتكره الفقهاء، ونقصد بذلك الأئمّة المجتهدين؛ مؤسّسيّ المذاهب الكبرى اللاّهوتية القانونيّة، الّذين ثبّتوا للقرون التّالية المدونات القانونيّة... الأرثوذكسيّة*، وعلم أصول الفقه، أيّ المنهجيّة المعياريّة الضّروريّة من أجل استنباط الأحكام بشكل صحيح من النّصوص المقدّسة (القرآن والحديث)، وهكذا نجد أمامنا... كلّ شروط ومحدودية ممارسة الاجتهاد في الفكر الإسلاميّ الكلاسيكيّ»[45]، ويعتبر هذا المفكّر الاجتهاد مجرّد تمرينات ذهنيّة على مسائل لاهوتيّة ومنهجيّة تجريديّة، بعيدة عن حاجيات الدّولة وإكراهات المجتمع، وهذا يعني أنّه ينبغي علينا أن نلتقط في كلّ ظرف ولدى كلّ ممارسة للاجتهاد كلّ الانحرافات الإيديولوجيّة المرافقة لهذه العمليّة الذّهنيّة الّتي يبرزونها على أساس أنّها تمثل احتكاكا مباشرا للرّوح البشريّة مع الله من أجل الفهم الصّحيح والمطابق للمقاصد النّهائيّة والمعاني المؤسّسة الّتي ينبغي أن تضيء القانون الدّينيّ، وتضمن شرعيّة ممارسات البشر وأفكارهم[46].

ويهاجم أركون المؤسّسة الدّينيّة الإسلاميّة بشراسة مُصَرِّحًا أنّ «الشّيء الّذي ينبغي أن يحظى باهتمامنا هنا وينبغي التّركيز عليه هو ذلك المزعم المفرط، والغرور المتبجّح الّذي يدّعيه الفقهاء بأنّهم قادرون على التّماس المباشر بكلام الله وقادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا، ثمّ توضيحها وبلورتها في القانون الدّينيّ، ومن ثمّ تثبيت القانون الإلهي أو (المؤلّه)»[47]، ونلاحظ أنّ الباحث هنا لم يستثني أحدا من الفرق الإسلاميّة الكثيرة، وحتّى تلك الّتي تتقارب مع تفكيره أو توجّهاته.

ويذهب إلى أبعد من ذلك حين يجزم بأنّ مشكلة المسلمين هي مشكلة سلطة توجّهها السّيادة الدّينيّة، ويرى أنّ «الإشكال النّظريّ الّذي طرحته مسألة إعادة النّموذج (حكم الرسول) لم يُحل أبدا في تاريخ الإسلام، وهذا ما يدعونا إلى التّأكيد بأنّ السّلطة على مدار التّاريخ الإسلاميّ كلّه كانت سلطة زمنيّة موجّهة من قبل السّيادة الدّينيّة، وهذه حقيقة مهمّة تعاكس تلك التّصورات الكبرى الّتي رسخت في أذهان الجماعات الإسلاميّة كلّها، إنّنا لا نريد أن نكتب التّاريخ على هوانا؛ وإنّما نريد فقط أن نرى وأن نعرف ماذا يحدث بالفعل منذ بدء التّجربة التّأسيسيّة وحتّى اليوم... إنّنا سنحاول تفكيك مجموعة كبيرة من الوقائع والمفاهيم والتّمثيلات والتّصورات الّتي كانت قد فرضت نفسها تدريجيّا وكأنّها الحقيقة الّتي لا تناقش، لقد رأى

فيها المسلمون السّابقون واللاّحقون سلسلة من الأحداث المنسجمة المتناغمة، والمعاني والعبر الّتي تستأهل أن يُنَاضِل الإنسان من أجلها، بل وأن يموت في سبيلها»[48]، وهذا تماما ما رسّبته الحضارة الغربيّة المعاصرة في أذهان الإنسان الغربيّ بل ورسّخته في أذهان الإنسان الشّرقيّ، فما الفرق بين الموقفين؟ الأوّل دينيّ والثّاني علمانيّ، وكلاهما حاول ويحاول المحافظة على السّلطة المادّيّة والرّوحيّة ولو كلفه ذلك أي شيء كما نلاحظ اليوم تكالب القوى الغربية الإمبريالية في القيام بأي شيء مقابل السيطرة المادية والروحية على العالم.

ولتفكيك ما ذهب إليه أركون يقارب قضيّة الخلافة الإسلاميّة مقاربة (تاريخيّة/ فلسفيّة)؛ فيرى أنّ «الخلفاء هم أبو بكرٍ (632-634م)، عمر (634-644م)، عثمان (644-656م)، عليّ (656-661م)، ثلاثة من هؤلاء الخلفاء ماتوا قتلاً؛ إنّ القتل في نظر عالم الاجتماع هو فعل ذو دلالة بالغة، أمّا فيما يخصّ التيولوجيّ فإنّه حدث عابر من حوادث التّاريخ، سبّبه أناس أشرار خرجوا عن طريق الحقّ، كلّ الكتابات (الأرثوذكسية) تعطي صورة نموذجيّة ومثاليّة عن الخلفاء الأربعة، إنّها لا تقدم أيّ تحليل (سوسيولوجيّ/ تاريخيّ) للأحداث»[49]، وكأنّ الحضارة الغربيّة المعاصرة –الّتي يرى فيها الرّجل المثال الّذي يجب أن يُحتذى- قامت دون سفك دماء؛ لقد قامت في غضون هاته الحضارة حربان عالميتان حصدت من الأرواح وفي فترة زمنيّة لم تتجاوز الثّلاثين سنة ما لم يُقتل في حروب المسلمين منذ السّنة الأولى للهجرة وإلى اليوم.

يرى أركون وأنّه طبقا للتّراث المتواتر فإنّ الخلفاء الأربعة قد انتُخبوا من قبل أصحاب النّبيّ، ولكن من الصّعب أن نعرف تاريخيّا كيف حدثت الأمور بالفعل، وينبغي دراسة آليات الوصول إلى السّلطة في المجتمع العربيّ للقرن السّابع الميلاديّ، وذلك بالتّركيز على مسألة العصبيّات القبليّة، لأنّها لعبت دورا كبيرا في الوصول إلى السّلطة وممارستها، فقد استنتج وجود صراع بين بني هاشم وبني عبد شمس، فبعد وفاة النّبي كان الطّرفان موجودين على السّاحة، مستعدّين لخوض الصّراع، ويجزم أركون أنّ كلّ التّاريخ المتولّد فيما بعد يحمل سمات هذه المنافسة الأوّليّة؛ وصولا إلى المنافسة الّتي لا تزال مستمرّة حتّى اليوم بين السُنّة والشّيعة، مع الأخذ في الحسبان طرف ثالث وهو الأنصار؛ والّذي له حظّ في هذا الصّراع، وفي رأيه لا ينبغي أن نخفي هذه الحقائق (السّوسيولوجيّة/ التّاريخيّة)، والّتي ضمنها أو ضدّها سوف تَشُقُّ الفكرة الإسلاميّة طريقها، وفي اعتقاده أنّ الوثائق التّاريخيّة الّتي وصلتنا كانت قد كُتبت بعد جريان الأحداث بوقت طويل، وضمن منظور التّبرير أو التّسويغ، والأمر يتعلّق بأيديولوجيا كاملة كبرى للتّبرير والتّسويغ، وضع دعائم هذه الإيدولوجيا في البدء الأمويّون ثمّ تلاهم العبّاسيّون على الخطّ نفسه[50].

ولئن كانت «كلّ الكتابات المتحرّكة في حقل الفكر العربيّ المعاصر... تمتلك من المشروعيّة الاجتماعيّة التّاريخيّة ما يجعل منها ظاهرة أو ظاهرات مشروعة كل المشروعيّة»[51]، يجد الباحث أنّ هناك قضايا بعيدة عن واقعنا المعاصر ومرتبطة بالتّراث، وأخرى محايثة لواقعنا ولمشكلات عصرنا، يعلن هؤلاء أنّ كلّ ما كتبوه إنّما جاء لإيجاد حلّ لمعظم مشكلات الثّقافة العربيّة[52]، وإنّما سوف ينبثق عنها «عصر تدوين جديد»[53]، مثلما حدث بداية العصر العبّاسيّ، وهذا في رأي هؤلاء المفكّرين يعتمد على

العقلانيّة باعتبارها الأداة المثلى والسّليمة لبلوغ الحقيقة والّتي يَسَّرَ استخدامها الصّائب التّقدم في ميادين العلم والفكر فهي –في رأيهم– خير هادٍ لبناء مجتمع حيّ ونامٍ[54].

لقد وجد هذا التّيار التّغريبيّ معارضة شديدة من رجال الدّين ومن مفكّرين مثلهم؛ ولقد سبق وأن عرضنا بعض آراء الدّين في ذلك، وسنحاول فيما يلي أن نعرض ما قدّمه المفكّر المغربيّ طه عبد الرّحمن من اعتراضات على هؤلاء، إذ وجدناه يصرح قائلا: «وما كدنا نفرغ من تحقيق مذاهب هؤلاء حتّى عاد إلينا الذّهول بأشدّ مما أصابنا من قبل هذا التّحقيق، فما كنّا نظنّ أنّ أَوْهَى الأسباب تحمل على أعنى الأحكام، فقد نظرنا فيما تذرّعوا به من الحقائق العلميّة، ومحضنا ما ادّعوْا استعماله من الوسائل المنهجيّة، فما وجدنا في أكثرها ما يناسب مقتضياته مقتضيات الممارسة التّراثيّة، إنْ كلا أو جزءًا! فإن هم صاروا إلى القول بالانقطاع عن مجموع التّراث، مع الالتجاء إلى تراث حاضر غيره (الثّقافة الغربيّة الحديثة) مقلّدين مسالكه، ومتشبّهين بأصحابه، أو بالقول بالانقطاع عن أغلب التّراث، مقتصرين منه على ما يقيم صلتنا بتراث ماض غيره (الثّقافة اليونانيّة القديمة) فما ذلك إلاّ لقصور في التّحقق بمعاني التّراث، أو قصور في معرفة أسرار المناهج الّتي سلّطوها عليه»[55].

وفي اعتقاد هذا المفكّر أنّ الكثير من هؤلاء أنزلوا أنفسهم من التّراث المنزلة الّتي لا يستحقّون، فهم قد تكلّموا فيه بما لا يعرفون، كما تطاولوا على البتّ بما لا يفقهون؛ بسبب قلّة اطلاعهم على معارفه، وضعف استئناسهم بمقاصده، ولا أدلّ على ذلك من أمرين، قلق عباراتهم، ونقص علمهم، أمّا قلق عباراتهم فينطق به ما أنشأوا من أقوال لا تستقيم على أصول التّبليغ العربيّ السّليم، فكيف يصحّ إذن لمن لا يجيد لغة التّراث أن يدّعي لنفسه القدرة على تقويمه[56]، كون معظم هؤلاء يكتب باللّغة الفرنسيّة وتكوّن في المدارس الفرنسيّة بل وولد وشبّ وشاب على الثّقافة الفرنسيّة وفي أحضان المجتمع الفرنسي.

أمّا نقص علمهم –في رأس طه عبد الرحمن– فينبئ عن اتّباعهم الشاذّ والغريب لكلّ مقولة غريبّة، فلا يطلب الشاذّ إلاّ من يريد الزّيغ عن الحقّ والمروق، ولا يطلب الغريب إلاّ من يريد المخالفة والظّهور، متوسّلين به عند النّظر في معارف التّراث. وممَّا أَبَوْا إلاّ التّعلّق والاحتجاج به من دون سواه؛ أقوال المستشرقين، لكنّ المستشرق –من منظور طه عبد الرحمن– وإن زانه علم منبثق من أصول تراثه، وتطلّع إلى أن يستخدم هذا العلم للكشف عن غير تراثه؛ فلا يجوز أن يطمئنّ أصحاب هذا التّراث إلى أحكامه، حتّى يقوم الدّليل على حصول أسباب هذا الاطمئنان؛ وليس ذاك لأنّ المستشرق ما يفتأ يُكبِّس على الغير ويشكّك فيما عنده، وفيما ورثه كما وقع مع بعضهم؛ وإنّما لأنّ المعرفة الّتي يحملها ليست من صنف المعرفة الّتي تولّدت بها مضامين التّراث الإسلاميّ العربيّ، وتكوّنت بها مقاصده، فهذه معرفة –ويقصد التراث– تصل العقل بالغيب، وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة –ويقصد الغربيّة– تقطع العقل بالغيب، وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تُنَاسِبُ هذا التّراث، ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره.

خلاصة:

مجمل القول في تقديرنا أنّ المتّبع لنتاج هؤلاء المفكّرين في مقاربتهم للتّراث ورؤيتهم للتّحديث، يجد أن قاسما مشتركا واحدا يجمعهم وهو أنّ التّراث مادة تحتاج إلى إعادة قراءة وتطوير وتعديل بما يخدم الواقع المعيش، ويركّزون على التّراث الدّيني بالخصوص، إلاّ أنّ التمعّن فيما أنتجوه يجد اختلافا بيّنا في طريقة الاستقراء والمنهج المتّبع، فنلفي الجابريّ يدرس التّراث من وجهة نظر عقلانيّة بمعنى اتخاذ العقل كمقوم أساسي في التّحليل والاستقراء والاستنتاج كما الملاحظة، وبالتالي عدم قبول أيّ خطاب تراثيّ مهما كان مقدّسا، حتى كخطاب مُسَلَّمٍ به؛ بل على العكس من ذلك يجب إخضاعه للدّراسة والتّحليل والنّقد. وفي مقابل ذلك نجد محمّد أركون يقارب القضيّة بالدّعوة إلى استيعاب الذّات العربيّة، واعتبارها محور الدّراسة، في حين نجد عبد الله العروي، ونصر حامد أبو زيد ينحيان منحًا مختلفا عمّن سبقهما، إلاّ أنّ ما قاما به يكاد يصبّ في الحقل نفسه، إذْ رأيا أنّ العلم شيء والعقيدة شيء مختلف تماما، وكنتيجة عامّة يمكن أن نقسّم هؤلاء إلى اتّجاهين؛ اتجاه دعا إلى علمنة الفكر العربي وآخر دعا إلى مركسة هذا الفكر.

الهوامش:

1- سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية (التعليل الفقهي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1996، ط.1، ص.05.

2- سعيد إسماعيل علي، الفكر التربوي العربي الحديث، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع.113، ماي 1987، ص.10.

3- أحمد عبد الحليم عطية، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990، ص.05.

4- أحمد عبد العزيز أبو عامر، حول فكر الجابري، المجلة العربية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ع.165، شوال 1411، ص.81.

5- ينظر: عاصم محمد أمين بن عامر، ملامح حديثة في التراث النقدي العربي، دار صفاء للنشر، عمان، الأردن، ط.1، 2005، ص.12.

6- المرجع نفسه، ص.12.

7- المرجع نفسه، ص.17.

8- ينظر: كمال أبو ديب، الحداثة السلطة النص، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، المجلد 04، العدد03، أفريل/ مايو 1984 ص.ص.35-36.

9- عاصم محمد أمين بن عامر، ملامح حديثة في التراث النقدي العربي، ص.20.

10- المرجع نفسه، ص.20.

11- حيدر جراح، بين الحداثة والتراث.. أين الطريق، مجلة النبأ، ع.25-26، جمادى الثانية، رجب 1419، ص.10.

12- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1991، ص.ص. 15-16.

13- المرجع نفسه، ص.16.

14- ينظر: المرجع نفسه، ص.ص. 15-16.

15- ينظر: ولاء مهدي محمد حسين الجبوري، محمد عابد الجابري توجهه العربي الإسلامي وفكره الفلسفي المعاصر، مخطوط دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2005، ص.273.

16- ينظر: محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.2، 2000، ص.168.

17- ينظر: المرجع نفسه، ص. ص. 175-176.

18- ينظر: ولاء مهدي محمد حسين الجبّوري، محمّد عابد الجابريّ توجّهه العربي الإسلامي وفكره الفلسفي المعاصر، ص.ص. 273-274.

19- ينظر: علي حرب، الاستلاب والارتداد (الإسلام بين روجي غارودي ونصر حامد أبو زيد)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ط.1، ص.11.

20- المرجع نفسه، ص.94.

21- المرجع نفسه، ص.11.

22- إبراهيم بن حمد أبو هادي، نصر حامد أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، مخطوط دكتوراه في العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1432-1433، ص.3.

23- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995، ص.74.

24- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996،ط.2، ص.5.

25- ينظر: علي حرب، الاستلاب والارتداد، ص.ص. 95-96.

26- ينظر: المرجع نفسه، ص.11.

27- ينظر: إبراهيم بن محمد أبو هدي، نصر حامد أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، ص.63.

28- ينظر: علي حرب، الاستلاب والارتداد، ص.97.

29- ينظر: المرجع نفسه، ص.109.

30- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص.37.

31- المرجع نفسه، ص.38.

32- نصر حامد أبو زيد، الإسلام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص.13.

33- سورة النجم، الآيات 03-04-05.

34- ينظر: علي حرب، الاستلاب والارتداد، ص.112.

35- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002، ص.23.

36- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص.40.

37- ينظر: المرجع نفسه، ص.43.

38- ينظر: المرجع نفسه، الصفحات 80 إلى 82.

39- سورة البقرة، الآية 120.

40- ينظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، منشورات مركز الإنماء القومي، والمركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط.2، 1996، ص.276.

41- سعيد بن سعيد العلوي، أركون علامة فارقة في درس التراث العربي الإسلامي، جريدة الشرق الأوسط، 2010/2/25، ع.11624، ص.3.

http://archive.aawsat.com/leader.asp?section=3&issueno=11624&article=588277#.WmMUurzibIU.

42- محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1985، ط.3، ص.6.

43- ينظر: محمد أركون، الفكر العربي، ص.ص. 7-8.

44- المرجع نفسه، ص.ص. 7-8.

* هنا يستعملها مجازا عن عدم المناقشة.

45- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صلاح، دار الساقي، بيروت – لبنان، 1991، ط.1، ص.ص11-12.
46- ينظر: المرجع نفسه، ص.ص.14-15.
47- المرجع نفسه، ص.ص.15-16.
48- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هشام صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ومركز الإنماء القومي، بيروت، 1996، ص.281.
49- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص.282.
50- المرجع نفسه، ص.ص. 282-283.
51- طيب تزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية في الفكر العربي وفي آفاقها التاريخية، دار الذاكرة ودار المجد، دمشق، 1996، ط.1، ص.22.
52- المرجع نفسه، ص.23.
53- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص.191.
54- ينظر: صالح أحمد العلي وآخرون، مكانة العقل في الفكر العربي بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1994، ص.ص. 09-10.
55- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1993، ص.ص10-11.
56- ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص.10.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم بن حمد أبو هادي،(1433-1432) نصر حامد أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، مخطوط دكتوراه في العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية،.
2. أحمد عبد الحليم عطية،(1990) الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
3. أحمد عبد العزيز أبو عامر، (شوال 1411)، حول فكر الجابري، المجلة العربية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ع.165،.
4. حيدر جراح،(رجب 1419) بين الحداثة والتراث.. أين الطريق، مجلة النبأ، ع.25-26، جمادى الثانية.
5. سالم يفوت، (1996)، حفريات المعرفة العربية الإسلامية (التعليل الفقهي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1.
6. سعيد إسماعيل علي، (ماي 1987)الفكر التربوي العربي الحديث، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع.113،.
7. سعيد بن سعيد العلوي،(2010/2/25)، أركون علامة فارقة في درس التراث العربي الإسلامي، جريدة الشرق الأوسط، ع.11624.
8. صالح أحمد العلي وآخرون،(1994) مكانة العقل في الفكر العربي بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان.
9. طه عبد الرحمن، (1993)تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان،.
10. طيب تزيني،(1996)، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية في الفكر العربي وفي آفاقها التاريخية، دار الذاكرة ودار المجد، دمشق، ط.1.
11. عاصم محمد أمين بن عامر،(2005)، ملامح حديثة في التراث النقدي العربي، دار صفاء للنشر، عمان، الأردن، ط.1.
12. علي حرب،(1997)، الاستلاب والارتداد (الإسلام بين روجي غارودي ونصر حامد أبو زيد)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط.1.
13. كمال أبو ديب، (أفريل/ مايو 1984)، الحداثة السلطة النص، فصول مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، المجلد 04، العدد03،.

14. محمد أركون،(1985)، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط.3.
15. محمد أركون، (1996)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، منشورات مركز الإنماء القومي، والمركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط.2،.
16. محمد أركون، (1991)، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صلاح، دار الساقي، بيروت – لبنان، ط.1.
17. محمد عابد الجابري، (1991)، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.
18. محمد عابد الجابري،(1982)، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت.
19. محمد عابد الجابري، (2000)، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.2.
20. نصر حامد أبو زيد، (1996)، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط.2.
21. نصر حامد أبو زيد، (1995)، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة.
22. نصر حامد أبو زيد، (2002)، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
23. ولاء مهدي محمد حسين الجبوري، (2005)، محمد عابد الجابري توجهه العربي الإسلامي وفكره الفلسفي المعاصر، مخطوط دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد.