"جمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية"
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت-
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم العلوم الإجتماعية
قسم فلسفة
تخصص فلسفة التأويل

مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة الموسومة بـ :

التأويل في الفكر العربي المعاصر- محمد عابد الجابري أنموذجا –

إعداد الطالبة :
*مليكة خديم

إشراف الدكتور :
* بن سليمان عمر

الموسم الجامعي: 2017- 2018

إهـــــــــداء

إلى من بلّغ الرسالة وأدى الأمانة .. ونصح الأمة.. إلى نبي الرحمة ونور العالمين .

سيدنا محمد ﷺ

إلى من أحمل إسمه بكل فخر

إلى من يرتعش قلبي لذكره

إلى من أودعني لله أهديه هذا البحث

" أبي الغالي "

إلى ملاكي في الحياة ..إلى معنى الحنان والتفاني

إلى بسمة الحياة وسر الوجود .. إلى من كان دعائها سر نجاحي

وحنانها بلسم جراحي ..إلى أغلى الحبايب .

" أمي الغالية "

إلى من كانوا يضيئون طريقي ويساندونني ويتنازلون عن حقوقهم لإرضائي .

أخواتي: عائشة, ميمي , هبة الرحمن , نور الهدى , رجاء , رزان , ماجدة ,صليحة و ملاك.

وإخوتي : محمد بديع , عز السلام , ناصر الدين , بشير , أمين , قويدر .

إلى كل أقاربي و أصدقائي و زملائي و أحبابي من دون استثناء.

إلى كل من يذكرهم قلبي و نساهم قلمي أهدي هذا البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى : { وقُلِ اعْمَـــــــــلُواْ فَسَـــــــــيَرَى اللهُ عَمَـــــلَكُمْ وَرَسُولَهُ وَالمُؤمِنـــــــــــــُونَ }

الحمد لله الذي أنار لنا درب العلم و المعرفة و أعانني على أداء هذا الواجب ووفقني إلى إنجاز هذا العمل .

فلكل مبدع إنجاز , ولكل شكر قصيدة , ولكل مقام مقال , ولكل نجاح شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر والعرفان , وعظيم التقدير إلى الأستاذ المشرف " بن سليمان "

كما أتوجه بخالص التقدير والإحترام إلى كل أساتذتي الذين ساعدوني طيلة مشواري الجامعي.

دون أن أنسى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد على إنجاز هذا العمل المتواضع.

ألف تحية و شكر.

مقدمـــــــة

إن التأويل عملية جوهرية تمثل أهم مرتكز في قراءة النصوص فهو يساهم إلى حد بعيد في فهمها في سياقها التاريخي ، أي في السياق الذي أنتجت فيه والآخر الذي تقرأ فيه ، خصوصا أن النص كيفما كانت طبيعته يظل مجالا لتعدد القراءات .

ويعد التراث من أهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، نظرا لما عرفه من نقاشات و جدالات ظلت تدور في الغالب على هامش القضية . والحال - إذا - ما تم القيام بجرد لأهم ما كتب وقيل عن التراث ، فلن يجد الباحث أي تناول للمسألة التراثية - باعتبارها قضية وإشكالا – إلا لدى القليل من الدارسين وهم يمثلون استثناءات ونذكر على سبيل المثال محمد عابد الجابري الذي قام في البحث في القضية التراثية انطلاقا من البنيات الأساسية المشكلة للخطاب التراثي بوجه عام فهو يبحث عن قراءات مغايرة للفهم السائد . وعلى هذا فإن الرحلة الفكرية التي قام بها الجابري داخل فضاء الثقافة العربية الإسلامية لم تكن رحلة عفوية أو متنصلة من كل قصد وغاية .

ولأنّ السؤال عادة ما يشكل في الفضاء الفلسفي المدخل الصحيح لطرق مثل هذه الإشكاليات ، فلقد تكونت لدينا جملة من التساؤلات والإستفهامات المتراكمة والتي من خلالها حاولنا بناء الاشكالية المركزية لهذا العمل ومن جملة هذه التساؤلات : ماهو مفهوم التأويل ؟ وما مفهوم التراث عند الجابري وكيف تعامل معه ؟ وما هو المنهج الذي يصلح كآلية للتعامل مع التراث العربي بحمولته المتنوعة والذي بإمكانه أن يحقق تجاوزات للقراءات السابقة ، وبالتالي تحقيق القطيعة الإبستيمولوجية التي رفعها الجابري كسلاح نقدي في التعامل مع التراث العربي ؟

لا شك أن التعامل مع هذه الأسئلة يتطلب منا الوقوف على الكثير من القضايا التي عالجها الجابري ضمن إشكاليات التراث العربي ، ولأجل ذلك كان من اللازم الإستعانة بالمنهج التحليلي التأويل النقدي هذا الأخير الذي اعتمدناه في دراستي نراه يتماشى وخصوصيات بحثنا ، وهذا الإختيار استجابة لطبيعة الموضوع ذاته لأننا أمام مسألة تحتاج إلى تحليل وفهم وتفسير واستجابة للجوانب المنهجية التي يتأسس عليها أي عمل آكاديمي ، قسمنا هذا البحث ، إلى مقدمة وفصلين وخاتمة .

أما بالنسبة **للمقدمة** فقد تناولنا فيها السياق العام للموضوع أما ما تعلق بفصلي هذه الدراسة فقد جاءت على النحو التالى :

الفصل الأول : تناولنا فيه البناء المفاهيمي لأحد حدود المشكلة لموضوع بحثنا ألا وهو التأويل لذلك جاء الفصل الأول في عملنا هذا بعنوان مدخل مفاهيمي .

أما بالنسبة إلى **الفصل الثاني :** فقد تعرضنا فيه إلى المفهوم الذي أعطاه الجابري للتراث و أهم القراءات التي جاء بها وكذلك مفهوما للقطيعة الإبستيمولوجية وعلاقتها بالتراث والمنهج الي اتبعه الجابري في دراسته للتراث .

وكنهاية كل بحث ودراسة كانت **الخاتمة** المحطة التي ضمنها استنتاج وخلاصة لما تم تحليله وفهمه من خلال الفصلين السابقين .

وهذا الجهد آمل أن يكون إضافة لحقل الدراسات الإنسانية مهما كانت نقائصه .

وفي الختام أشير إلى أنّ هنالك صعوبات كثيرة واجهتها وأنا بصدد إنجاز هذا العمل المتواضع ومن جملة هذه الصعوبات ، كثافة الإنتاج الفكري لدى الجابري الذي يتطلب جهدا مضاعفا من طرف الباحث كما أنني قمت بمفردي بمعالجة هذا البحث الآكاديمي وهذا راجع لقلة خبرتي في ذلك ورغم كل هذا فقد حاولت قدر الإمكان فك بعض الإبهام وليس كله بختلف المسائل التي طرقها وهذا ما حاولت توضيحه في سياق بحثي هذا الذي آمل أن أكون قد لامست تفاصيله التي يفترض الوصول إليه .

❖ **الفصـل الأول: مدخل مفاهيمي.**

- المبحث الأول : مفهوم التأويل لغة واصطلاحا .
- المبحث الثاني :مفهوم التأويل في الفكر العربي الإسلامي.

المبحث الأول : مفهوم التأويل

لا توجد كلمة في العربية أثارت جدلا بين الباحثين مثل كلمة **تأويل** . فهي الكلمة التي امتازت بفتح الأفق واكتشاف المثير والجديد، كما أنها هي نفسها التي أظهرت الطوائف الإسلامية باختلافها الموضوعي وغير الموضوعي الذي وصل حد الاقتتال، كما هي بذاتها التي أخرجت المدارس النقدية والفكرية والفنية المتميزة ودارت حولها أفكارها ومفاهيمها، وهي التي تثير جدلا واسعا الآن بين مفكري العصر الحديث، وهي التي عن طريقها يبلغ الأديب والفقيه ذروة غاياته.

المطلب الأول : التأويل في اللغة

أصله من الأَوْل ، وهو الرجوع إلى الأصل ، ومنه المآلُ : الموضع الذي يرجع إليه ، ومن معانيه : العاقبة والعود والمصير ، وكلها متقاربة الدلالة.

ورد في لسان العرب ، تحت مادة (أول) ما نصه : الأول الرجوع ، آل الشيء يؤول أولا ومالا رجع. وآل إليه الشيء رجعه. وآلت عن الشيء ارتددت [1].

التأويل من المصطلحات المختلف عليها في علوم الدين والقرآن عند المسلمين يراد به الحقيقة التي يؤول إليها الأمر أو الخبر ،وهو الترجيع و الرد و التفسير ، فالتأويل يدور حول معنى الرجوع و العود و هو يعني التفسير و التدبير و حسن تقدير الأمور[2].

[1] **ابن منظور**، لسان العرب ، الطبعة الاولى، بالمطبعة الميرية ببولاق مصر المحمية ، سنة 1300هجرية ، ص13.
[2] **مراد وهبة** ، المعجم الفلسفي ، دار قباع الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة ، سنة 2007 ، ص158.

التأويل يستعمل آليات و مفاتيح لغوية و رمزية وابستتيمولوجية في إدراك حقائق الأجزاء و المكونات ، **فالتأويل** ولا شك مفتاح للمعنى المتوارى و الخفي وراء العبارات الظاهرة الخفية[1].

« آل إليه أولا ومالا ، رجع ، وعنه ارتد . ثم قال : وأول الكلام تأويلا وتأوله دبره وقدره وفسره ، و**التأويل** عبارة عن الرؤيا » [2].

قال الزمخشري : « آل الرعية يؤولها إيالة حسنة ، وهو حسن الإيالة وائتالها ، وهو مؤتال لقومه قتال عليهم أي سائس محتكم ...» [3] .

مصدر على وزن (تفعيل) ، من أول ، يؤول ، تأويلا ، و مادة الكلمة هي (أول) [4] .

[1]محمد شوقي الزين ، **تأويلات و تفكيكات** ، فصول في الفكر العربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ،دار البيضاء، ط1، 2002، ص27.
[2]مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي ،**القاموس المحيط**،ط3، مؤسسة الرسالة ناشرون ، بيروت ،لبنان،2012، ص3.
[3] الزمخشري ، **اساس البلاغة** ،تحقيق محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،ط1 ،1419هـ-1998م ، ص 15.
[4]صلاح عبد الفتاح الخالدي ،**تعريف الدارسين بمناهج المفسرين** ،دار القلم ، دمشق ، ط1 ، ص 25 .

ب- إصطلاحـــــــــــا:

اختلفت تعريفات العلماء **للتأويل** ، وأشهر هذه التعريفات : هو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل ؛ لولاه ما ترك ظاهر اللفظ ، وهذا تعريف الأصوليين واختيارهم ومفاد التعريف هو : الخروج من معنى النص القريب الظاهر، إلى معناه البعيد بدليل أو قرينة لولاهما ما جاز هذا الخروج ، أو هو الخروج من الحقيقة إلى المجاز بدليل .

وعرفه آخرون : رد أحد الاحتمالين إلى ما يطابق الظاهر، وهذا التعريف أقرب إلى اصطلاح اللغويين ، بينما يرى بعضهم أن تعريف **التأويل** هو : صرف اللفظ إلى ما يمكن أن يتحمله من معنى ، وفي تعريف آخر: أنه بيان ما يرجع إليه معنى القرآن بمقتضى القواعد والنظر الدقيق [1].

فنجد أن لفظ **التأويل** لم يستعمل إلا بمعنى المآل والمرجع والمصير، أو العاقبة والجزاء ، أو مآلاً لأحاديث الناس وتعبيراً لرؤياهم أي : في المعنى الحقيقي للشيء والأثر الواقعي فيه ، وفي الأمور الدقيقة الخافية التي لا تظهر إلا لخواص الناس كما في تعبير الأحلام [2].

أما معناه في اصطلاح العلماء فله ثلاث معان :

الأول : أن يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام ، وإن وافق ظاهره ، وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة.

---

[1] أمين الخولي، **التفسير**، معالم حياته ، نهجه اليوم ص 6. نقلا عن التفسير والمفسرون للذهبي 19/1.
[2] أمين الخولي، المرجع نفسه ، ص8.

كقوله تعالى : { هَلْ يَنظُرُونَ إِلَى تَأْوِيلِهِ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالحَقِّ } [1].

الثاني : يراد بلفظ التأويل (التفسير) وهو اصطلاح كثير من المفسرين ، ولهذا قال مجاهد - إمام أهل التفسير - : إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه ، فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه ، وهذا مايعلمه الراسخون .

الثالث : أن يراد بلفظة التأويل : صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الامة على ذمه وصاحوا بأهله من أقطار الأرض ورموا في آثارهم بالشهب ...) [2].

لقد اختلف علماء العامة اختلافا كبيرا في تشخيص الفرق بين التفسير والتأويل وتفرقوا بعدد عقول رجالهم سواء بالرأي والاجتهاد الجزافي أو الموروث . حتى قال ابن حبيب النيسابوري : نبغ في زماننا مقرءون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه[3]. وقد أنكر ابن تيمية المجاز- كما سيأتي- ولا يخفى أن المجاز عماد التأويل . وكذلك مشكلتهم في تصدرهم في مجال علم الكلام والأصول بل ويكادون أن يضيقوا ذرعا لوروده في القرآن الكريم! يقول أمين الخولي : و أحسب أن منشأ هذا كله هو استعمال القرآن لكلمة التأويل، ثم ذهاب الأمويين إلى اصطلاح خاص فيها، مع شيوع الكلمة على ألسنة المتكلمين من أصحاب المقالات والمذاهب [4].

---

[1] سورة الأعراف – الآية : 53 .
[2] أمين الخولي ، المرجع السابق ، ص10.
[3] الحسن بن محمد الحبيب النيسابوري ، **بغية الدعاة** ، ص277.
[4] أمين الخولي ، **التفسير** ، معالم حياته ، نهجه اليوم ص6 ، نقلا عن التفسير والمفسرون للذهبي 19/1.

المطلب الثاني : مفهوم الهرمينوطيقا

لقد تغيرت النظرة إلى مفهوم **الهرمينوطيقا** في العصر المعاصر إذ انتقلت مهمة التفكير مع **الهرمينوطيقا** من الاهتمام بالمعرفة و منهجها للاهتمام بالوجود كأساس للفهم و التأويل، كموضوع مستقل عن وعي الذات بل انطلاقا من هذه الذات التي تعيش الوجود [1] .وليس **الهرمينوطيقا** ليست منهجا للعلوم الإنسانية بقدر ما هي فلسفة تبحث في الفهم كعملية أنطولوجية في الإنسان ، و هذا ما يجعلنا نميز بين الفلسفة الهرمينوطيقية عند غادامير التي تجاوزت النظرة الميتودولوجية التي كانت تتخذ من الهرمينوطيقا منهجا و التي أرادت أن تؤسس لمبادئ و قواعد التأويل الصحيح [2].

يحدد غدامير علاقة المؤول بالنص بقوله : " لا يحاول المؤول وبحضور نص ما، تطبيق معيار عام لحالة خاصة، وإنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية تماما متوارية في المكتوب المراد معالجته " [3].

---

[1] هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة** ، ترجمة :علي حاكم صالح ،حسن ناظم ، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة،ص39/38.

[2] عادل مصطفى ،**مدخل إلى الهرمنيوطي :قا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير**، ط1، دارالنهضة العربية ، بيروت- لبنان، 2003،ص195/194.

[3] هانز جورج غادامير: **مدخل إلى أسس فن التأويل**، ترجمة وتقديم: م.ش.ز، ضمن مجلة فكر ونقد السنة الثانية، العدد16، فبراير1999، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص89.

المبحث الثاني : مفهوم التأويل في الفكر العربي الإسلامي

لا يزال موضوع تأويل النص الديني يحتل موضع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي وإلى وقتنا هذا . وأصبح التساؤل في هذا الوقت حول النص وكيفية التعامل معه تساؤلاً مركزياً في خطاب النهضة ، وقد تنوعت المشارب في الجواب عن هذا التساؤل تبعاً لتنوع الاتجاهات الحاضرة في الفكر العربي المعاصر[1].

لقد تسللت نظريات التأويلية الحديثة إلى المجال العربي ، ووجدت مناصرين لها، ورافعين لشعارها ، ولاسيما الفئة التي اقتنعت أو أقنعت بضرورة تجاوز المرجعية الإسلامية ، وأقاموا مقامها مرجعيات بديلة شملت مجمل هذه الفلسفات الوضعية ، والعقائد المادية التي عرفها الغرب منذ عصر النهضة، إذ إن مبدأ الاستقلال الدلالي، والإيمان بحرية **التأويل** المطلقة ظلت مرتبطة بالنصوص الإنسانية (الأدبية،التاريخية...) ، ولم يتجرأ أصحابه ¬ أي مبدأ الاستقلال الدلالي¬ على تطبيقه في النص القرآني ، إلا أن تراجع المؤسسات الإسلامية ، وتخلفها عن واجبها في المجتمع ، وقوة الصراع بين الفكر الإسلامي ونظيره العلماني فك كثيرا من الأصوات عن عقالها، وأصبح من السهل الادعاء بأن القرآن" نص لغوي " وحسب ، وأن المدخل اللغوي كاف لتفسيره واستخلاص معانيه [2] .

[1] محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي** ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،1994، ص 95.
[2] محمد عابد الجابري ، المصدر نفسه ،ص97.

لا ينكر أحدنا عودة الدين من جديد ليشكل وبصورة مكثفة محورا للسجالات الفكرية داخل مجتمعاتنا المعاصرة، فالإسلام كدين وكتراث فكري يسترد اليوم حيويته المطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية إنه يلعب دورا من الطراز الأول في عملية إنجاز الإيديولوجيات الرسمية والحفاظ على هذه العودة من قراء ممتازين داخل منظومة العقل الإسلامي أمثال محمد أركون ونصر حامد ابوزيد وحسن حنفي وطه عبد الرحمن وعلي حرب... حيث استطاعوا أن يحركوا من جديد إشكاليات النص الديني الكلاسيكية برؤية أكثر حداثية بتوظيفهم آليات فعالة في إنتاج المعرفة حول النص وكشف وتعرية ذلك الذي لا يعبر عنه ولا يقوله أو يمتنع عن قوله ولم يجدوا أي حرج في إشتغالهم بالمناهج الغربية وتطبيقها لأجل فهم طبقات النص الديني على الرغم من وجود حملة شرسة ضدهم مثلها ولا يزال يمثلها جماعات التكفير في زمن التفكير[1].

إن القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة الإسلامية نصا محوريا وليس من قبيل التبسيط كما يشير نصر حامد أبو زيد أن نَصِفَ الحضارة العربية الإسلامية بأنها "حضارة النص".

لكن هذا لا يضعنا أمام تسليم مطلق بأنه يمثل مركز الحضارة بصورة شمولية. بل نرى فيه موضوع مساعد وهام على فتح المجال أمام الجدل بين الإنسان والواقع من جهة ، و حواره مع النص من جهة أخرى[2].

[1] أبوزيد، نصر حامد.- **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**.- الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، 1998، ص9.
[2] أبوزيد، نصر حامد ،المرجع نفسه، ص10.

وإذا كان الأمر كذلك أي إذا كانت الحضارة تتركز حول "النص" فلا شك أن **التأويل** يمثل آلية من أهم آليات القراءة في إنتاج المعرفة. ويدعونا اليوم **التأويل** المطبق ليس فقط إلى أورغانون منهجي قوامه الحس التاريخي وإبستيمولوجي في قراءة التراث الإنساني ، وإنما أيضا إلى تشكيل وعي تأويلي والنقدي في تناول موضوعات التراث.

و من هذا المنطلق ، حاولنا أن نحيل قراءة النص إلى آليات أكثر حداثية ، هدفها ملاءمة البعد الموضوعي لفهمه. وإخراجه من تلك القراءات الإسقاطية، السطحية، مع مراعاتنا بطبيعة الحال مسألة رفض بعض الأطراف من داخل السياج الدوغمائي للخطاب الديني الكلاسيكي وحقنا في ممارسة القراءة للنص بآليات غربية أروبية[1].

فمصطلح الهيرمينوطيقا "التأويلية " مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني " الكتاب المقدس " في ما يعرف بالتفسير التوراتي [2].

هكذا الهيرمونيطيقا تأتي لتتوج الجهد الظاهراتي الهوسرلي في استيعاضة عن المناهج العلمية في العلوم الإنسانية بقاربة معرفية أعمق وأشمل وهي تنطلق من فهم الذات[3].

---

[1] شوقي زين محمد ، **مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني** ، مجلة فكر ونقد، السنة الثالثة، العدد 28، أفريل 2000، ص60.
[2] نصر حامد أبو زيد ، **إشكاليت القراءة وآليات التأويل** ، 2006 ، ص 13.
[3] عمارة ناصر ، اللغة والتأويل ، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي ، ص15.

والهيرمونيطيقا كونها فلسفية ، لارتباطها في بدايتها بتفسير وتأويل النصوص الدينية فهي فن للتأويل وفهم النص يعتبر موضوعا ينوب عن العالم الذي تحمله دلالاته ورموزه ، والتأويل ينجز الخطاب الذي تجمل فيه اللغة العالم إلى النص [1].

إن الممارسة **التأويلية** للنص تجعلنا ننفلت من دوغمائية القراءات التحريفية والسطحية للنص القرآني، كما تجنبنا إضافة إلى ذلك مأزق الثنائيات التي سيجت الفكر الآسلامي بمغالق أصبح صعبا فتحها. كـ "ثنائية العقل والنقل" إذ يمكن أن نصحح من هذا المنظور التأويلي الكثير من الأفكار المستفزة كما يشير نصر حامد أبو زيد عن تراثنا الفكري و الديني و الفلسفي . إذ بفضل القراءة وآلياتها نصبح أمام نص منفتح على الدوام إلى الانهاية ، و يحتضن العديد من الإحتمالات. فهي تزيل ذلك التصدع القائم بين جوانب التراث في أذهاننا، و في مناهجنا، فلا نقيس الفكر الإسلامي على الفكر اليوناني، أو غيره، ويعتبر **التأويل** و التفكيك بمثابة آليات للقراءة، لا يمكن تناولها عند حدوث التراث ، بل نجدهما امتدادا إن اقترنا بالواقع الراهن الذي نعيش فيه جميعا . فالنص بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعين في حياتنا اليومية ، وفي ثقافتنا المعاصرة يشكل حركة هذا الواقع [2].

فالذي أسس الحضارة هو ذلك الحوار بين الإنسان والنص. "فالأمر محصور بين رب وعبد يقول محي الدين بن عربي، فللرب طريق و للعبد طريق، فالعبد طريق الرب فإليه غايته، و الربّ طريق العبد فإليه غايته[3].

---

[1] بول ريكور ، **من النص إلى الفعل** ، أبحاث التأويل ، ترجمة براءة ، حسين بورقية ، الدراسات والبحوث الإنسانية ، الهرم القاهرة ، ط1 ،2001 ، ص 58.

[2] أبوزيد، نصر حامد.- **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي**.- الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، 1998، ص.16-17.

[3] ابن عربي، محي الدين- **الفتوحات المكية**- المجلد الثالث- ص193.

معنى التاويل كمصطلح :

دراسة معمقة تناول فيها العلامة المحقق الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي (حفظه الله) معنى **التأويل** كمصطلح علمي .

مرّ **التأويل** عند المسلمين بأدوار مميزة تركت وراءها أفاعيل بعيدة في التأثير على الذهنية الإسلامية ، و أرقاما كبيرة ساهمت في إثراء الثقافة الإسلامية ، و في تلوين و تنويع مفاهيمها و معطياتها . و إلى **التأويل** يرجع الكثير من الخلافات المذهبية في الاختلافات حول مسائل الفكر و قضايا العقيدة ، و منه ما نقرؤه في مدونات تفسير القرآن الكريم ، و كتب شروح الحديث الشريف.

ومن أهم أسباب هذا هو اختلافهم في معنى **التأويل** ، كظاهرة ثقافية ، و كمصطلح علمي

و من هنا رأيت أن أقوم بهذه المحاولة المتواضعة في تعرف معناه بدءًا مما جاء في القرآن الكريم.

وردت كلمة **(تأويل)** في القرآن الكريم سبع عشرة مرة ، مرادًا بها المعاني التالية :

1-تعبير الرؤيا " تفسير الأحلام" : و كان هذا في آيات سبع من سورة يوسف ، هي

﴿ وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيث ﴾ [1] .

﴿ وَكَذَلِكَ مَكَّنِّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ ... ﴾ [2].

[1] سورة يوسف ، الاية :6.

[2] سورة يوسف ، الآية : 21 .

﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلاَتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ.قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَالِمِينَ﴾[1].

﴿ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾ [2].

﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانَ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ * فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾[3].

﴿ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَاْ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِه ﴾ [4].

فكلمة (**تأويل**) في سياق هذه الآيات الكريمة تعني تعبير الرؤيا ، أما كلمة (الأحاديث) فالمراد بها هنا الأحلام ، وأطلقت الأحاديث على الرؤى و الأحلام ، لأن النفس تحدث بها في منامها ﴿ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾ [5].

[1] سورة يوسف ، الآية : 43-44.
[2] سورة يوسف ، الآية : 101.
[3] سورة يوسف ، الآية : 36-37.
[4] سورة يوسف ، الآية :459.
[5] سورة يوسف ، الآية : 101.

2- بيان سبب إيقاع الفعل :

كما جاء في قصة موسى و صاحبه ، و ذلك في آيتين من سورة الكهف ، هما :

﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾[1].

﴿ ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾ [2].

و هي في الموضعين تعطي معنى واحدًا ، هو بيان سبب إيقاع الفعل.

3- الرجوع إلى الموئل الحق :

جاء في سورتي النساء و الإسراء في الآيتين التاليتين :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[3].

﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾[4].

حدد المعجمان (النهاية) و (المجمع) معنى **التأويل** بالتفسير بما وراء ظاهر اللفظ و التأويل حيث يعدل عن ظاهر اللفظ إلى سواه ينشعب ـ فيما رأينا ـ من الاستعمالات التي ذكرت في القرآن الكريم و الحديث الشريف إلى ثلاث شعب هي :

---

[1] سورة الكهف، الآية : 78.
[2] سورة الكهف ، الآية : 82.
[3] سورة النساء ، الآية : 59.
[4] سورة الإسراء ، الآية : 35.

المطلب الثاني : التـــــــــأويل بمعنى التفسير

حيث يراد من اللفظ غير ظاهره لقرينة شرعية أو عقلية قامت تفيد ذلك . و يمثل له عادة بقوله تعالى : ﴿يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ﴾[1].

قال الجرجاني في (التعريفات) : **التأويل** في الشرع : صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب و السنة . إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا ، و إن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان **تأويلا .**

فالتأويل : في الأصل : الترجيع و في الشرع : صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله . إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب و السنة [2].

قال العلّامة الطباطبائي : " فسّر قوم من المفسّرين **التأويل** بالتفسير وهو المراد من الكلام... وقالت طائفة أخرى أنّ المراد **بالتأويل** هو المعنى المخالف لظاهر اللفظ... وهذا المعنى هو الشائع عند المتأخّرين كما أنّ المعنى الأوّل هو الّذي كان شائعاً بين قدماء المفسّرين..." [3].

[1] سورةالأنعام ، الأية 95 .
[2] عبد القادر الجرجاني ،**التعريفات** ،ج1 ، تحقيق : جماعة من العلماء ، دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ،ط1 ،1403ه1983م، ج1 ، ص 50 .
[3] الطبطبائي ، **تفسير الميزان** ، ج3 ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط2 ،1391ه ، ص 44-49 .

2- التـــــــــأويل بمعنى العدول عن بالفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر لا دليل عليه :

يقول (المعجم الكبير) : « و أول الكلام : فسره . . . و أول : عدل بألفاظه عن نهجها المستقيم دون دليل [1].

قوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِه ﴾ [2].

و إليه قصد أمير المؤمنين في الخطبة 122 من (نهج البلاغة) حيث قال : " ولكنا إنما أصبحنا نقاتل إخواننا في الإسلام على ما دخل من الزيغ و الاعوجاج و الشبهة و التأويل " [3].

و هذا اللون من التأويل شيء غير مشروع في حدّ ذاته ، و لما يترتّب عليه من مفاسد و أضرار.

2- التـــــــــأويل بمعنى التبرير:

و يعرب من لفظه اليوناني إلى هرمنيوطيقا و يفرس هرمنوتيك و قد يقابله عند المسلمين ما يعرف بالتفسير الباطن ، و هو ما ينحو إليه المتصوفة و العرفانيون ، و أرباب العقائد المذهبية لإرجاع العقيدة إلى أصل شرعي أو دعمها بسند شرعي.

[1] سورة آل عمران ، الآية :7 .
[2] أبو القاسم الطبراني ،**المعجم الكبير** ، تحقيق : عبد المجيد السلفي ، ط2 ،مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ،ص 65 .
[3] الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، **نهج البلاغة** ،الخطبة 122 .

التـــــــــأويل عند اهم الفلاسفة العرب المسلمين :

التأويل عند ابن رشد :

يعتبر " **التأويل** " *من أهم الأفكار الفلسفية التي توصل إليها ابن رشد ، بل و يعتبر توجها رشديا خالصا يجعل من فلسفته فلسفة مفتوحة غير مغلقة الدائرة ، مما يسمح باتساع الرؤية و انفراجها كلما ازدادت معطيات الواقع الفكري و الثقافي ثراء و ازدهارا . و **بالتأويل** يؤسس ابن رشد لمشروعية الاختلاف القائم على مبررات عقلية أو علمية، و يقضي على الرؤية ذات الاتجاه الواحد، حيث أن الخطاب الدوغمائي يفرض على معتنقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنص الأصلي . وأية محاولة لقراءة النصوص حسب المتغيرات و التطورات و المناهج الجدية تتهم بالزندقة و التحريف، ومن هنا كان تأسيس ابن رشد لمفهوم التأويل العقلي الذي هو تدشين أرضية صالحة ثقافيا للاختلاف الثري و الخصب في الرؤية و المنهج، مما أوجب عليه طبيعة الحال استئناف النظر مجددا و بعمق و روية و وعي نقدي في كل طبقات الثقافة العربية التي تشكلت بمصادرها الكثيرة، و اللأرسطية – بعد تفسيرها و تحليلها بموضوعية – بوجه خاص [1] .

* **لتأويل** : صرف اللفظ من معناه الظاهر، إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه ، موافقا للكتاب و السنة ، و يشترط في التأويل معرفة الأصول و معرفة الإستنباط من تلك الأصول بالقياس . أنظر بركات محمد مراد : ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مصر العربية للنشر و التوزيع القاهرة 2002 ، ص 147.

[1] فتيحة فاطمي ، **التأويل عند الفلاسفة المسلمين إبن رشد نموذجا** ، ص 55 .

لقد كثرت الأبحاث التي تتحدث عن **التأويل** في الدراسات الغربية و الشرقية فالاختلاف واضح في الممارسة و التعريف ، و هذا الاختلاف ، كما يذهب إلى ذلك الباحث عبد الواحد علواني عائد إلى أسباب عدة من أهمها طبيعة النص المقدس ، وطابع التفكير و البنية التراثية و التجربة التاريخية الخاصة لكل منهما .

نجد أن **التأويل** في فضاء المعرفة الإسلامية كان أمام نص يحافظ على لفظه كحفاظه على معانيه ، ومن هنا ندرك أهمية تأكيد ابن رشد على مراعاة اللغة العربية وأصولها ، وأن يكون التأويل غير مخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه ، أو بسببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي [1] .

و الاتجاه التأويلي عند ابن رشد ، يسمح بمزيد من الحرية الفكرية ، من حيث أنه يقصر أمر **التأويل** من ناحية على العلماء المجتهدين ، و يخضع اجتهادهم من ناحية ثانية لضوابط شرعية تجعل للمصيب أجرين و للمخطىء أجرا واحدا ، و تجنب المفكرين وصمة التكفير و إلقاء تهم الزندقة و المروق عليهم من حيث اقتناعهم بأن مثل هذه المسائل النظرية عويصة ، و تبحث في ضوء كثير من الاعتبارات الفكرية و العقائدية [2].

[1] أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** ، دراسة وتحقيق : محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة، ط3، د.ت ، ص19،20.

[2] بركات محمد مراد : **ابن رشد فيلسوفا معاصرا** ، مصر العربية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، ص 155.

التأويل عند الغزالـــــــــي :

يورد الغزالي مفهومه **للتأويل** في كتابه (المستصفى في علم الأصول) بقوله: " **التأويل** عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز[1].

وإذا قارناه مثلا مع تعريف أبو منصور الماتريدي (ت333هـ) وهو من علماء التفسير والكلام أيضا ، وله كتاب في تأويلات القرآن حيث يعرفه بقوله :" **التأويل** هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع "[2].

لاعتبرنا تعريف الماتريدي محاولة مبكرة في وضع مصطلح **التأويل** ولعرفنا إلى أي مدى تطور ونضج المعنى الاصطلاحي **للتأويل** مع الغزالي . ويظهر أيضا متابعة ابن رشد (ت595هـ) له في تعريفه **للتأويل** حيث يقول: " معنى **التأويل** هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي [3].

علّل الغزالي ذلك بقصور المؤوّل في المعقول وتباعده عن معرفة المجالات النظرية ، حتى أنه قد يرى ما لا يعرف استحالته ممكنا ، أو لقصوره عن مطالعة الأخبار ليجتمع له من مفرداتها ما يكثر مباينتها للمعقول .

[1] أبو حامد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، ص 196.
[2] أورده السيوطي في الإتقان 173/2 ، طاش كبرى زاده في مفتاح السعادة 2/ 96 ، نقلا من السيد أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، مرجع سابق الذكر، ص17
[3] أبو الوليد بن رشد، **المرجع السابق**، ص32.

التأويل عند حامد أبو زيد :

تعددت القراءات التأويلية في العالم العربي منذ سقوط خطاب النهضة في ستينيات القرن الماضي ، كتفاعل مع معطى حضاري جديد ، يقرأ الواقع العربي بمقاربات أكثر حداثة وراهنية . ينتمي مشروع نصر حامد أبو زيد إلى هذا الأفق ، وهو وإن كان ليس مشروعا واضح المعالم ، لكن إعادة بنائه تسعفنا بـ " نظرية في **التأويل** ".

يمثل اهتمام نصر بإعادة الاعتبار **للتأويل** نقطة الانطلاق في مقاربته التأويلية . ف**التأويل** كمقاربة لفهم النص الديني كان لها حضور متميز في أحضان الثقافة الإسلامية [1].

ويتحدد **التأويل** كمفهوم في التراث الإسلامي بمقابلة مفهوم التفسير. وهي مقابلة لا تخلو من حكم قيمي، فالتراث يعلي من شأن التفسير « الموضوعي » ويقلل من شأن **التأويل** " الذاتي " .

تبرز إشكالية **التأويل** في التراث كمقابلة بين نوعين من التفسير، التفسير الموضوعي الذي يدعي أن بإمكان المفسر أن يتجاوز هموم واقعه للوصول إلى فهم النص كما فهمه المعاصرون لنزوله ، من خلال الاكتفاء بالمعطيات اللغوية والتاريخية التي يتضمنها النص[2] .

[1] عن التناقض الداخلي في دعوى قصر التفسير بالمأثور، ورفض التأويل ، ينظر : نصر حامد، أبو زيد، **فلسفة التأويل** ، بيروت ، (المركز الثقافي العربي ، 1983) ، ص12.
[2] حامد ابو زيد ، **فلسفة التأويل** ، المصدر نفسه ، ص13 .

لم يكن هَمُّ القراءة التفسيرية للنص غائبا عن مجتمع الصحابة ، رغم أنهم كانوا يشعرون بثقل المهمة ومشقتها ، وقد عبر علي عن خوفه من تضاد تأويلات القرآن مع إقراره بمشروعيتها ، حين أمر ابن عباس بترك محاجّة الخوارج بالقرآن : « القرآن حمال أوجه » . ومنه فـ « **التأويل** لا مفر منه ولكنه ليس أمرا سهلا ، ويجب من ثم ألا يكون موضوعا للتلاعب السياسي ». ونشوء **التأويل** في ساحة علم الكلام راجع إلى تجدد الحياة وثبات النص القرآني ، فعند محاولة فهم العقيدة ، بعد أن انفتح المسلمون على الثقافات المجاورة ، كان على المعتزلة أن يطوروا منهجا غير نَصِّيٍّ للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، ولما وجدوا أن ثمة تعارضا بين النص وقوانين العقل رافعوا لصالح العقل ، واختاروا مقولة المجاز اللغوية آلية **للتأويل**[1].

فهو يرى بأن الثقافة السائدة متجلية في النصوص اللغوية، وبما أن خصمه يتفق معه في أن القرآن نص لغوي فلا مناص له -أي لخصمه- من أن يعترف بأن معاني القرآن ومفاهيمه..إلخ محصورة في تلك الثقافة، ولا تصلح للدلالة إلا في ذلك الواقع لأنها متصلة به، ولو تم توظيف تلك الدلالات في واقع جديد وثقافة جديدة فإن ذلك يفقد كونه نصا حيث يصير هناك (قفز على الواقع) أي انفصام بين الثقافة الجديدة التي حل فيها النص ضيفا و بين الثقافة الكامنة في النص [2].

[1] لم يكن المجاز الآلية الوحيدة للتأويل، وإن كان الأكثر استعمالا وثراء. للمعتزلة كذلك القرينة العقلية آلية للتأويل عند تعذر المجاز اللغوي . ينظر : نصر حامد ، أبو زيد ، **الاتجاه العقلي في التفسير**، بيروت ، المركز الثقافي العربي ،1996 .

[2] حامد أبو زيد ، **مفهوم النص** ، الهيئة المصرية للكتاب 1990 ، طبعة المركز الثقافي العربي ،ص 28 .

التأويل عند محمد أركون :

يغدو النص الديني عند أركون ممارسة خطابية ، خاضعة لآليات **التأويل** القائمة على التفكيك ، ممارسة إستلهمها أركون من فلاسفة الحداثة و ما بعد الحداثة الأروبية ولم يجد أي حرج في التعامل مع هذه الآلية [1].

بل يصر على إعمالها ويدعونا لأجل فهم النص الديني من خلالها لأنها الضامن الوحيد للفهم الموضوعي المنفلت من قبضة الإسلاميات الكلاسيكية الإستشراقية ، التي تحاول حرمان العقل الإسلامي من قراءة النص القرآني وهو يشحد مناهجه من العلوم الإنسانية الغربية المنبع ويمثل محمد أركون أحد أهم أقطاب العقل الإسلامي والقارئ الممتاز للنص برؤية حداثية / و تحمل تجربته خصوصياتها ونمط وجودها وقانونها الداخلي وإحالاتها الممكنة ، يؤكد أركون على ضرورة النظر إلى النص على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقبات الزمنية ، إن هذه القرون المتراتبة بعضها فوق بعضها الآخر طبقات الأرض الجيولوجية [2].

[1] النص عند جاك دريدا ليس تلك البنية المتناسقة والمتكاملة التي تضمن استمرارية دلالة جوهرية وخصوبة رمزية ، النص هو طبقة رسوبية من نصوص تضرب جذورها في أعماق العقل البشري ، أنظر **تعريف النص و التفكيكية** عند محمد أركون

[2] مثل هذه الممارسة التأويلية القائمة على الحفر والتنقيب والتفكيك تندرج ضمن دراسات تاريخ الأفكار الذي أرسى دعائمه L'Archéologie du savoir الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو ، أنظر **حفريات المعرفة** ، ترجمة سالم يفوت .

❖ **الفصـل الثاني: التأويل كما يراه الجابري .**

- المبحث الأول : أنواع قراءات التراث.
- المبحث الثاني :القطيعة مع الفهم التراثي للتراث .
- المبحث الثالث : منهجية الجابري في التعامل مع التراث .

المبحث الأول : 1- أنواع قراءات التراث

من المعلوم أن الإنسان ، و لا سيما العربي منه ، لا يمكن أن يعيش بدون تراثه و ذاكرته و ثقافته و فنونه و حضارته ، و إلا أحس بالاغتراب الذاتي و المكاني ، و استشعر بالنقص و الانفصام و العزلة و استرخص نفسه ازدراءا و احتقارا. و يعلم الكل أن الإنسان المسلم قد عرف تراثا زاخرا بالمنجزات الهائلة في شتى الميادين و المجالات ، و صار يضرب به المثل في التقوى و العطاء و العلم و الإنجاز و الاختراع و الابتكار، فما مفهوم التراث في فكرنا العربي المعاصر؟

المطلب الأول : مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر:

ثمة عدة رؤى ومنظورات متفاوتة ومختلفة ومتباينة حول مفهوم التراث ،وثمة أيضا تصنيفات عديدة قدمها المثقفون العرب أثناء تعاملهم مع التراث . وقد برز الكثير من الباحثين والدارسين الذين يهتمون بالتراث ، مثل حسين مروة ، الطيب التزيني ، عبد الله العروي ، **محمد عابد الجابري** ، عبد الكبير الخطيبي ، غالي شكري ، زكي نجيب محمود ، أدونيس ، يوسف الخال ، حسن حنفي و محمد عمارة . وهكذا يرى عبد الله العروي صاحب التوجه التاريخاني- مثلا- أن ثمة نوعين من المثقفين: مثقف سلفي ينظر نظرة تقليدية إلى التراث ، و مثقف انتقائي يختار ما يعجبه ، و يخدم رؤيته [1] .

[1] **أزمة المثقفين العرب :** تقليدية...أم تاريخية ؟ د.عبد الله العروي ، ترجمة د.دوقان قرطوط ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت، ط1 1978، ص158.

و يرى حسن حنفي أيضا انه من الصعب الفصل بين ثنائية الأصالة و المعاصرة اثناء حديثنا عن التراث ، فبينهما اتصال بنيوي عضوي ، و جدلية مترابطة حاسمة : " إنما تعني الأصالة و المعاصرة وحدة باطنية عضوية بينهما ، بحيث تتحقق وحدة شخصية في حياة الفرد و المجتمعات." [1].

و يذهب الدكتور عباس الجراري ، ضمن منظوره التاريخي الجدلي ، إلى القول بجدلية الماضي و الحاضر و المستقبل ، و ترابط هذه الأزمنة في بوتقة واحدة لفهم ذواتنا ، و فهم حقيقة الآخر ، و فهم الطريقة التي نتعامل بها مع التراث : " إن الارتباط وثيق بين الماضي و الحاضر و المستقبل في علاقة جدلية حتمية ، تجعل الماضي منعكسا على الحاضر ، و مؤثرا في المستقبل ، و تجعل بذلك حركة التاريخ حركة كلية لا تتجزأ..." [2].

أ-مفهوم التراث لغة و اصطلاحا :

من المعروف أن دلالة أي لفظة تتبين إبتداءا من ناحيتها اللغوية أو مايعرف بالناحية الاشتقاقية ، التي تبرز المعنى الأولي الذي يكون اللفظ فماهي دلالة التراث لغة ؟

- **لغة :** كلمة التراث في اللغة تعني الإرث أو الميراث و هي تدل على التقاليد و الأمجاد القومية و الشواهد الحضارية و الثقافية الموروثة عن الأجداد . فنقول مثلا : تراث بلد أو تراث شعب [3].

[1] د.حسن الحنفي:**التراث و التجديد،موقف من التراث القديم**،دار التنويع للطباعة و النشر، بيروت ، لبنان ،ص17.
[2]د.عباس الجراري :**الثقافة في معترك التغيير**،دار النشر المغربية،الدار البيضاء،ص56-57.
[3]انطوان نعمة و آخرون،**المنجد في اللغة العربية المعاصرة** ،دارالمشرق،بيروت،لبنان، ط2، سنة 2001.

ـ اصطلاحا :

وأما من جانبها الاصطلاحي فيمكننا إن نعرف التراث بصورة عامة بأنه جملة ما خلف السلف للخلف من أمور مادية و معنوية [1].

ويدخل في هذا الإطار كل ما ورثته الأمة وتركته من منتوجات فكرية وحضارية ويمكن الإشارة هنا إلى لفظ "التراث" لم يرد في الخطاب العربي القديم كما بين ذلك **الجابري** ،إنما هو لفظ ظهر حضوره بعد اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية [2].

ولهذا يتخذ مفهوم التراث عنده معنى "الموروث الثقافي والفكري والديني والفني" [3].

مما يعني في رأيه تجاوز هذا المصطلح " **التراث** " الذي نجده في الخطاب الديني ، والذي يدل على الميراث ، أي التركة التي توزع على الورثة ، وتجدر الإشارة هنا أن **الجابري** يستعمل لفظ " التراث " استعمالا نهضويا مدام يعتبر من المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي النهضوي سواء منه الحديث أو المعاصر ولذلك فهو اعتقادي يقترب من المفهوم الذي نجده عند غيره من المفكرين .

---

[1] حسين محمد سليمان،**التراث العربي الإسلامي**دراسة تاريخية ومقارنة ،ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ،1988 ، (بلا رغم ط)، ص17.

[2]محمد عابد الجابري ،**التراث والحداثة** ـ دراسات ومناقشات ،المركز الثقافي العربي ، بيروت، لبنان، ط1،سنة 1991، ص 23.

[3]المصدرنفسه،**الصفحة نفسها .**

المطلب الثاني : أنواع قراءات التراث

إن قراءة النص التراثي تستدعي توفر الوعي المزدوج بسياقات ورود الخطاب من جهة وكذا بسياقات إعادة إنتاجه في إطار الضرورة المتجددة للنهوض الثقافي الشامل من جهة أخرى ، لذلك يقترح المفكر المغربي **محمد عابد الجابري** تناول التراث بواسطة القراءة " التشخيصية " في كونها ترمي إلى " تشخيص " عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه " ، وبالتالي تسعفنا بوعي و تصميم في إنتاج مقروؤنا ، مع الوعي أيضا بأن المقروء ليس هو "ما يقوله النص بل الكيفية التي بها يقول ". ينطلق الجابري في قراءته للتراث من التساؤل التالي : "لماذا التراث" ؟

إذ يرى بأنه ما دام هو حاضر فينا أو معنا فإن الانشغال به ما هو إلا انشغال الإنسان بذاته [1]. فالتراث عنده ضروري لفهم الحاضر و مادام كذلك فلابد من أن يكون التعامل معه تعاملا علميا .

و يقصد بالتعامل العلمي أن يلتزم الباحث " بأكبر قدر من الموضوعية و أكبر قدر من المعقولية "[2].

و هما شرطان في رأيه أساسيان في كل بحث علمي ، علما أن الشرط الأول يقود إلى تحقق الثاني ، أما ما يعنيه بالمعقولية فهو جعل التراث معاصرا لنفسه و إعادة وصله بنا [3] .

[1] محمد عابد الجابري ، **التراث والحداثة**، المرجع السابق ، ص46.

[2]المصدر نفسه ، ص46.

[3]المصدر نفسه ،ص47.

1- قراءة معاصرة :

" هذه قراءات معاصرة " لجوانب أساسية من تراثنا الفلسفي أنجزناها ، مساهمة متواضعة منا في المجهود المتواصل لذي يبذله الفكر العربي الحديث والمعاصر من أجل إقرار طريقة "ملائمة " في التعامل مع التراث .

هي " قراءات " ـ بالجمع ـ لا لأنها تختلف عن بعضها بعضا في المنهج والرؤيا ، بل فقط لكون كل واحدة منها أن أنجزت بمعزل عن الأخرى . بمعنى أنه لم يكن هناك تصور مسبق ينتظمها جميعا ، تصور يجعل الواحدة منها " تخضع " بتأثير الباقي وهيمنة الكل ، بل العكس لقد أنجزت كل واحدة منها على حدة ، وبعيدا عن أية هيمنة خارجية . لقد فضلنا الأنطلاق من الجزء بحثا عن الكل اقتناعا منا بأن " الكل " الجاهز يضلل القارئ ويشوه المقروء .

غير أن هذه القراءات ، رغم تعددها بهذا الشكل ، تصدر عن منهج واحد وعن رؤية واحدة مما يجعلها قراءة لا قراءات . ومهمة هذه المقدمة تسيطر معالم ذلك المنهج ورسم أفق تلك الرؤيا [1].

فهي " قراءة " وليست مجرد بحث أو دراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية ـ بله "الأعمال" التجميعية ـ وتقترح صراحة ، وبوعي ، تأويلا يعطي للمقروء " معنى " يجعله في آن واحد ، ذا معنى بالنسبة لمحيطه ، الفكري ـ الاجتماعي ـ السياسي وأيضا بالنسبة لنا نحن القارئين [2] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث** ،قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، ط6 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ص11.

[2] محمد عابد الجابري ، **المصدر نفسه** ، ص11.

وهي وعاصرة بمعنيين معا : ـ فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي ، ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه الخاص [1].

ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا ، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية ، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن إن إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى إعادة بنائها . جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا .. وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا ... [2].

[1] محمد عابد الجابري ،**المصدر السابق** ، ص11 .

[2]المصدر نفسه ، ص 12.

2- قراءة سلفية للتراث :

يتعلق الأمر هنا بالتيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة أساسها إسقاط صورة "المستقبل المنشود " ، المستقبل الأيديولوجي على الماضي ، ثم " البرهنة " ـ انطلاقا من عملية الإسقاط هذه ـ على أن " ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل " [1] .

نحن إذا أمام قراءة أيديولوجية جدالية ، كانت تبرر نفسها عندا كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها . إنها آلية للدفاع معروفة وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءا من مشروع للقفز والطفرة ... لكن الذي حدث هو العكس تماما . لقد أصبحت الوسيلة غاية .. فالماضي الذي أريد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه " للنهوض " أصبح هو نفسه مشروع النهضة . هكذا أصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي ، ولكن ، لا الماضي الذي كان بالفعل بل " الماضي كما كان ينبغي أن يكون " وبما أن هذا الأخير لم يتحقق إلا على صعيد الوجدان ، صعيد الحلم ، فإن صورة " المستقبل ـ الآتي " ظلت هي نفسها صورة " المستقبل _ الماضي "[2].

---

[1] محمد عابد الجابري ، **المصدر السابق** ، ص13 .

[2] محمد عابد الجابري ، **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.

القراءة السلفية للتراث ، قراءة لا تاريخية ، و بالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو : الفهم التراثي للتراث . التراث يحتويها و هي لا تستطيع أن تحتويه لأنها : التراث يكرر نفسه [1].

السلفية الدينية تصدر في قراءتها من منظور ديني للتاريخ ، بجعل التاريخ ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان ، يشهد على الكفاح المستمر و المعانات المتواصلة من أجل إثبات الذات

و تأكيدها. و لما كانت الذات تتحدد بالإيمان و العقيدة فلقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ . أما العوامل الأخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة .

ينظر الليبرالي العربي إلى التراث من الحاضر الذي يحياه ، حاضر الغرب الأوربي ، فيقرأه قراءة أورباوية النزعة ، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوربية ، و لذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي . يتعلق الأمر إذن بـ " **القراءة الإستشراقية** " التي تتخذ امتداداتها العرب شكل "**سلفية إستشراقية** " تقدم نفسها كقراءة عملية " **تتوخى** " الموضوعية ، و " **تلزم** " الحياد ، و " **تنفي** " أن تكون لها أيه دوافع نفعية أو أهداف أيديولوجية [2] .

[1] د . محمد عابد الجابري ،**التراث و الحداثة** ، المصدر السابق ، ص14.

[2] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

المبحث الثاني : القطيعة مع الفهم التراثي للتراث

سعى أعلام النهضة العربية في القرن التاسع عشر الذين كانوا يرمون إقامة أمة عربية موحدة مستقلة ، إلى إحياء التراث العربي ، و لغتها الواحدة ، و تراثها الشعبي المتميز ، و ثقافتها المشتركة . و لهذا اقتصرت حركة إحياء التراث في بدايتها على تحقيق المخطوطات التراثية التي تتناولها اللغة و الأدب و التاريخ و الفقه و التفسير و الحديث . و كانت تلك المخطوطات قد كتبت في عصور مختلفة من مسيرة الأمة العربية : عصور الازدهار و عصور الانحطاط ، و تحملكما هائلا من المعارف المختلفة و المنهجيات المتباينة ،منها العقلاني و منها الخرافي ،منها ما يدعو إلى الوحدة و منها ما يبث التفرقة الطائفية و المذهبية ، منها ما يدعو إلى نقد الأوضاع الإجتماعية و مقاومة الظلم ، و منها ما يفرض الطاعة للسلطان الغاشم بوصفه ظل الله في الأرض . ولهذا أخذ مفهوم التراث لدى بعضهم يقتصر على المخطوطات التي تتناول علوم العربية و الإسلام ، و ساد شعور لديهم بأن "إحياء التراث " يعني تحقيق المخطوطات البالية و نشرها [1] .

و بين أولئك الذين أضحى التراث ، في نظرهم مسؤولا عن هزائم الأمة و انكساراتها ، فرأوا ضرورة التخلص من كل ما هو قديم و الأخذ بالجديد ، من أجل اللحاق بالغرب المتطور [2] .

[1] د.مروان محاسني ، رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق ، في كلمته في حفل افتتاح المؤتمر الثامن للمجمع ،2009/11/13.

[2] د.عبد الإله النبهان ، **"التراث العربي:مفهوم و مواقف المفكرين"** ، ورقة قدمت في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية بدمشق ،2009/11/13.

المطلب الأول : القطيعة مع التراث

اعتقد بعض المفكرين أن لا سبيل إلى التخلص من سلطة التراث الماضي المتخلف ، ووضع حد في تحكمه في حاضرنا ومستقبلنا ، والدخول في حداثة العصر ، إلا بإحداث قطيعة معرفية معه بحيث نتوسل بعقل الحداثة ، فلا سلطة إلا للعقل الذي يتخذه العلم الحديث مصدرا واحدا ، ولا سلطة إلا لضرورات الواقع [1].

ومن الذين نادوا بذلك فقيدنا المغربي **محمد عابد الجابري** في كتابيه " نحن والتراث " و " ونقد العقل العربي " فما المقصود بالقطيعة في مصطلحه وهل القطيعة مع التراث ممكنة فعليا ؟

أ- مفهوم القطيعة في فكر الجابري :

إن الدراسة المتأنية لكتاب الدكتور **الجابري** القيم " نحن والتراث " تدلنا على أن للقطيعة أربعة أنواع في فكر المؤلف : 1- القطيعة مع نماذج محددة من التراث ، 2- القطيعة مع القراءة السلفية للتراث ، 3- القطيعة بين مفكر وآخر في التراث ، 4- القطيعة بين حقل معرفي وآخر في التراث[2]. وسنتناول هذه الأنواع من القطيعة في إيجاز في ما يأتي :

---

[1] حسن أبو هنية ، **"خطابات القطيعة و تأويل التراث "**: www.alghad.com\news=136661

[2] د.محمد عابد الجابري ، **نحن و التراث:قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي** ، الدار البيضاء/بيروت ، المركز الثقافي العربي و دار الطليعة ،1980 ، ط1 ،مدخل عام ، ص18.

ب- **القطيعة مع نماذج معينة من التراث** :

في حقيقة الأمر لم يدع الجابري إلى قطيعة تاريخية تامة مع التراث كله ، أو إلقاء التراث في المتاحف و تركه هناك ، فهذه أطروحة فاسدة ، كما يصفها الجابري نفسه . و إنما دعا إلى قطيعة معرفية مع نماذج معينة من التراث . فقد نادى في كتابه "نحن و التراث "إلى إحداث قطيعة ابستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط و امتداداتها إلى الفكر العربي الحديث و المعاصر." [1]

ففي عصر الانحطاط ، انحصرت الثقافة لعربية في مواد دراسية محدودة هي النحو و الفقه و التوحيد ، و انحصرت بنية العقل العربي في طريقة واحدة في التفكير هي " القياس "، الذي وقع الإفراط في استعماله دون التقيد بشروط صحة هذا النوع من الاستدلال . و انتقلت هذه البنية الفكرية من عصر الانحطاط إلى عصرنا الحاضر فاستخدامها بعض المنادين بالإصلاح ، فدعوا إلى " قياس الغائب على الشاهد "و الغائب هنا هو المستقبل ، و الشاهد هو الماضي المجيد . ليبرهنوا على أن " ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل ". و إنما ينبغي استخدام طرائق علمية موضوعية حديثة لتحقيق النهضة [2].

---

[1] د.محمد عابد الجابري ، **نحن و التراث : قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي** ، الدار البيضاء/بيروت ، المركز الثقافي العربي و دار الطليعة ،1980 ، ط1، مدخل عام ،ص18.

[2] "من مقال للكاتب سيار الجميل بعنوان **" شرانق الماضوية والقطيعة التاريخية "**، في موقع " الحوار المتمدن.

ج -القطيعة مع قراءة السلفية للتراث :

دعا **الجابري** إلى القطيعة مع القراءة السلفية للتراث لأنها على قوله "قراءة لا تاريخية ، و بالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو **: الفهم التراثي للتراث**. التراث يحتويها و هي لا تستطيع أن تحتويه ، لأنّها : التراث يكرّر نفسه .فالقطيعة التي يدعو إليها **الجابري** ، ليست القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث ، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث "[1].

و لما كانت القطيعة ، في رأي **الجابري** ، لا تؤسس نفسها ما لم تقدم بديلا .فهو يقدم طريقة بديلة ملائمة في التعامل مع التراث ، تعتمد قراءة معاصرة تاريخية موضوعية ،بحيث يُنظر إلى النصوص التراثية بوصفها شبكة من العلاقات ، و تُعالج معالجة بنيوية ، و تحلل تحليلا تاريخيا يربط النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية و الإيديولوجية و السياسية و الاجتماعية . و بعبارة أخرى يدعو **الجابري** إلى " قراءة معاصرة " للتراث تتجاوز التجميع و التوثيق و التحليل ، وتتوخى **التأويل** ، أي إعطاء المقروء معنى بالنسبة لمحيطه الفكري الاجتماعي و السياسي . فتربط النص ، أو المقروء في عصره من حيث الإشكالية التي يعالجها و المحتوى المعرفي و المضمون الإيديولوجي [2]..

[1] محمد عابد الجابري،**نحن و التراث : قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي** ، الدار البيضاء/بيروت ، المركز الثقافي العربي و دار الطليعة ،1980 ، ط1، ص12 .

[2] محمد عابد الجابري ، **المصدر نفسه** ، صفحة نفسها .

د- القطيعة بين مفكر و آخر في التراث :

لكي يحقِّق **الجابري** أهدافه في كتابه هذا، قام بقراءةٍ معاصرة لتراث العرب الفلسفي . وفي هذه القراءة ، يرى أنَّ للفلسفة العربية التراثية وجهين : محتوى معرفياً ومضموناً إيديولوجياً . فالمحتوى المعرفي لهذه الفلسفة هو في معظمه مادَّةٌ معرفيةٌ ميتة غير قابلة للحياة ، أمّا المضمون الإيديولوجي ، فهو يحيا على مرِّ الزمن في صور مختلفة [1].

يرى **الجابري** في الفلسفة العربية ، كما ظهرت على يد الكندي ثمَّ تطوّرت على يد الفارابي ، فلسفةً مناضلةً من أجل العلم والتقدّم ، ولكن ابن سينا ارتدّ بها من عقلانية الكندي والفارابي المتفتحة ، وحوّلها إلى فلسفة روحانية غنوصية لا عقلانية ظلامية ، عمل الغزالي والسهروردي الحلبي على نشرها .

ويقول **الجابري** إنه عندما انتقلت الفسلفة العربية إلى الغرب الإسلامي ، رفض ابن باجة " مشاهدات " الغزالي المزعومة التي جلبت له " اللذة " ، وأكد ابن باجة أنَّ السعادة الحقيقية هي بلوغ أقصى درجات العقل النظري. وقد ساعد هذا ابن رشد على تأسيس منهجه الفلسفي الأصيل وعقلانيته النقدية الواقعية [2] .

وهكذا اعتبر **الجابري** أنَّ ابن رشد قام بقطيعة مع غنوصية ابن سينا وفلسفته المشرقية، وفنّد آراءه ورفضها، ورفض كذلك " التصوف السنّي " الذي نادى به الغزالي ، لأن سنّة الرسول (ص) كما يقول **الجابري**: " لم تعرف التصوّف قط.

---

[1] د.محمد عابد الجابري ، نحن و التراث ، **المصدر السابق** ، ص19.
[2] د.محمد عابد الجابري ، **المصدر نفسه**، صفحة نفسها.

و أن الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو عرفان أو إشراق"[1].

ومعروف أن بعض النقّاد في المشرق العربي اتهموا **الجابري** بأنّه يعمل على فصل الفلسفة في المشرق عنها في المغرب، وأنّه فضّل الفلسفة في الغرب الإسلامي . بيدَ أنَّ الحقيقة كما هي ماثلة في كتابه هذا هو أنّه فضّل الفلسفة الرشدية العقلانية على السينوية الغنوصية ، بعد أن أشاد بالفلسفة العربية كما أصّلها الكندي وطورها الفارابي وكلاهما من المشرق [2].

بل أكثر من ذلك ، فقد شارك المرحوم **الجابري** في مهرجان الفارابي الذي نُظِّم في بغداد في أواخر أكتوبر من عام 1975 بمناسبة مرور ألف ومائة عام على ميلاد أبي نصر الفارابي ، وقدَّم فيه دراسته القيمة " مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية... " وأطلق فيها لقب " فيلسوفنا الأعظم" على الفارابي . والدراسة تشكّل فصلاً من كتابه " نحن والتراث ".

وهذا الكلام ليس كلاما موضوعيا علميا ، بل هو كلام تنقصه الدقة ؛ اذ ان العقل المشرقي استخدم نفس الاساليب البرهانية ، وفي نفس الوقت لم يخل عقل المغاربة من العرفان ؛ فانظمة البيان والبرهان والعرفان، انظمة معرفية ، استخدمها المغاربة والمشارقة معا [3].

---

[1] محمد عابد الجابري ، نحن و التراث ،**المصدر السابق** ، ص71.

[2] محمد عابد الجابري ، **المصدر نفسه** ، صفحة نفسها .

[3] صعود الفلسفة في زمن دولة الموحدين ، **ابن طفيل رجل السياسة في عالم الفلسفة** ، وليد نويهض ، صحيفة الوسط .

المطلب الثاني : القطيعة بين حقل معرفي و آخر في التراث

كان بعض المتكلِّمين في تراثنا يحاولون التوفيق بين العقل والنقل ، ودمج الدِّين بالفلسفة والفلسفة في الدين ، فجاء ابن رشد ورفض محاولاتهم تلك. ويقول الجابري: " لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى، فلنأخذ منه ـ إذا كان لا بدّ من استعمال هذه الكلمة مرة أخرى ـ هذه القطيعة، ولنتجنّب تأويل الدِّين بالعلم وربطه به، لأنَّ العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولنتجنّب تقييد العلم بالدين لنفس السبب. إنّ العلم لا يحتاج إلى أية قيود تأتيه من خارجه، لأنَّه يصنع قيوده بنفسه " [1].

ولكي تكون القطيعة التي أرساها ابن رشد بين الدين والفلسفة فاعلة ، فإنه قدّم البديل الذي " دعا فيه إلى فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدِّماتها ومقاصدها" . وهذا في نظر ابن رشد تجديد في الدين وتجديد في الفلسفة[2] . ويرى الجابري أنَّ هذا البديل الذي قدّمه ابن رشد في هذه القضية يمكن لنا أن نقتبس منه منهجه ونوظّفه في عصرنا الحاضر لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي بحيث نحقِّق الأصالة والمعاصرة معاً [3].

وعلى هذا الاساس اعتبر الدكتور **الجابري** ، الاستراتيجية الرشدية هي وحدها الكفيلة بتحرير العقل العربي من تشنجات المعقول الديني وردات اللامعقول العقلي . وكما ان ابن سينا عمل على تكريس لاعقلانية صميمة في الفكر العربي الاسلامي تحت غطاء عقلانية موهومة [4] .

---

[1] محمد عابد الجابري ، **نحن و التراث** : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المصدر نفسه ، ص72.
[2] محمد عابد الجابري ،**المصدرنفسه** ، ص73.
[3] محمد عابد الجابري ، **المصدر نفسه** ، صفحة نفسها.
[4] محمد عابد الجابري ، **تكوين العقل العربي** ، 1998م ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، نقلا عن موقع مثاقفة.

المبحث الثالث : كيف تعامل الجابري مع التراث.

المطلب الأول : طرائـــق التعامل مع التراث

ثمة ثلاث طرائق رئيسية في التعامل مع التراث العربي الإسلامي . وبالتالي ، تتخذ هذه الطرائق - حسب **محمد عابد الجابري**- ثلاث صور منهجية وهي : الطريقة التقليدية ، والطريقة الاستشراقوية ، والطريقة الماركسية .

أ-الصورة الاولى : هي صورة الطريقة التقليدية التي ترتكز على التعامل التراثي التقليدي مع التراث ، كما يظهر ذلك جليا عند العلماء المتخرجين من المعاهد الأصيلة ، كجامع القرويين بالمغرب ، والأزهر بمصر، والزيتونة بتونس . ويتسم هذا التعامل مع ذلك التراث بالرؤية السلفية الماضوية ، وغياب الروح النقدية العلمية ، وفقدان النظرة التاريخية . ويعني هذا - حسب **الجابري**- " أن الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن المعرفة بالتراث ، بمختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية ، تقوم على منهج يعتمد ، ما سبق ، أن أسميناه بالفهم التراثي للتراث . الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي ، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم [1].

والطابع العام الذي يميز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ والانخراط في آفتين اثنتين : غياب الروح النقدية " التراث يكرر نفسه " ، وفقدان النظرة التاريخية [2].

---

[1] محمد عابد الجابري : **الخطاب العربي المعاصر** ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، مايو 1982م ، ص37.

[2] محمد عابد الجابري ، المصدر السابق ، ص77.

والحالة هذه ، أن يكون إنتاج هؤلاء هو، بصورة مجزأة ورديئة . ولا نحتاج إلى الوقوف هنا طويلا مع هذه الصورة التقليدية من المعرفة بالتراث فهي معروفة جدا ويعني هذا أن الصورة التقليدية تتسم بالطابع الديني الماضوي ، وغياب النزعة النقدية الموضوعية ، والارتكان إلى التعامل اللاتاريخي مع التراث العربي الإسلامي [1].

ب-الصورة الثانية :

هي الصورة " الاستشراقوية " ، كما يظهر ذلك جليا لدى المستشرقين أو المستعربين الغربيين من جهة ، أو الدارسين العرب التابعين لهم من جهة أخرى ، فتمتاز هذه الصورة بتكريس النزعة الاستعمارية، ومعاداة العقلية السامية، والغض من قيمتها على المستوى المعرفي والعلمي، وترجيح كفة العقلية الآرية، ويظهر هذا واضحا في عدم اعتراف بعض المستشرقين بالفلسفة الإسلامية ، والانتقاص من علم الكلام والتصوف الإسلامي . لأن العقلية السامية غير قادرة على التجريد ، والتركيب ، وبناء الأنساق الفلسفية الكبرى وجودا ومعرفة وأخلاقا ، كما يذهب إلى ذلك المستشرق الألماني رينان . ومن جهة أخرى ، تمسك المستشرقون الغربيون منذ القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بالدفاع عن المركزية الأوروبية ، باعتبارها نموذجا للمعرفة والعلم والحقيقة ، وقد انطلق هؤلاء الدارسون من مناهج فيلولوجية أو تاريخية أو ذاتية [2] .

[1] محمد عابد الجابري : **الخطاب العربي المعاصر** ، المصدر السابق ، ص 77.

[2] محمد عابد الجابري ، المصدر نفسه ، ص 80.

ويعني هذا أن المستشرق صاحب المنهج التاريخي : " يفكر شموليا في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزءا من كيان ثقافي عام ، هو الثقافة العربية الإسلامية ، بل بوصفها امتدادا منحرفا أو مشوها للفلسفة اليونانية . وبالمثل ، يفكر في النحو العربي ومدارسه، يوجهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانية في الإسكندرية أو برغم وبيان تأثرها بالمنطق الأرسطي ، كما لايتردد في ربط الفقه الإسلامي ، نوعا من الربط ، بالقانون الروماني وما خلفه في المنطقة العربية من آثار وأعراف [1]."

كما تعكس دراسات الباحثين العرب ذات الطابع الاستشراقي والاستغرابي مدى التبعية الثقافية والفكرية للغرب. ومن ثم، تعتمد هذه الصورة على الفهم الخارجي لمفهوم التراث. وفي هذا الصدد، يقول محمد عابد الجابري : " فالصورة العصرية الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي ، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة . إنها تعكس مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية ، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية " [2].

أما المستشرق الذي يستخدم المنهج الذاتوي في دراساته وأبحاثه، فيميل إلى شخصيات معينة، فيتعاطف معها دفاعا ومناصرة ومآزرة، من دون أن يدلي في ذلك بحجج موضوعية، ترجح وجهة نظره الصائبة، وتقنعنا بأطروحته الفكرية أو تصوراته الحجاجية [3].

---

[1] محمد عابد الجابري :**الخطاب العربي المعاصر**، المصدر السابق ص 77.
[2] محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص 80.
[3] محمد عابد الجابري : المصدر نفسه ، ص 81.

ج-الصورة الثالثة :

من صور التعامل مع التراث العربي الإسلامي، فهي الصورة الماركسية التي تعتمد على المادية التاريخية في تعاملها مع التراث ، وهي صورة إيديولوجية لمفهوم التراث ، وتشتغل بدورها ضمن الرؤية المركزية الأوروبية ، وتمتاز هذه الصورة الماركسية عن الصورة الاستشراقوية : " بكونها تعي تبعيتها للماركسية ، وتفاخر بها. ولكنها لا تعي تبعيتها الضمنية للإطار نفسه الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقوية لتراثنا. إن المادية التاريخية التي تحاول هذه الصورة اعتمادها ، كمنهج مطبق، وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوروبية : إطار عالمية تاريخ الفكر الأوروبي ، بل التاريخ الأوروبي عامة ، واحتوائه لكل ما عداه ، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه ، فعلى الأقل ، وهذا أكيد ، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة . وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركسية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم من خارج لهذا التراث مثلها مثل الصورة الاستشراقوية سواء بسواء "[1].

وعليه ، فثمة- إذاً- ثلاث طرائق في دراسة التراث العربي الإسلامي : الطريقة التراثية التي تقرأ التراث بالتراث - والطريقة الإيديولوجية التي تقرأ التراث من وجهة مادية تاريخية أو في ضوء مقاربة ماركسية - والقراءة الخارجية للتراث [2].

[1] محمد عابد الجابري ، **الخطاب العربي المعاصر** ، المصدر السابق ، ص81.
[2] محمد عابد الجابري ، المصدر نفسه ، ص82.

المطلب الثاني : منـهجية الجابري في التعامل مع التراث

يرى **محمد عابد الجابري** في دراساته الفكرية والفلسفية المختلفة بأن التراث العربي الإسلامي يظهر بشكل جلي في العقيدة ، والشريعة ، واللغة ، والأدب ، وعلم الكلام ، والفلسفة ، والتصوف... ويمتد من القرن الأول حتى قبل عصر الانحطاط ، ولكن دون تحديد دقيق لبدايته ، نظرا لاختلاف العلماء حول بداية تراجع المسلمين وانحطاطهم . ولكن ما يهمنا - يقول **الجابري** : " هو اتفاق الجميع على أن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي ، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما ، تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا ، ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة ، الحضارة الغربية الحديثة. ومن هنا، ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع هناك. فعلا ما يميز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى، بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها ، تجد إطارها المرجعي التاريخي و الإبستمولوجي في عصر التدوين (القرن الثاني والثالث للهجرة) وامتداداته التي توقفت آخر تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة ، **أي :** مع انطلاق النهضة الأوروبية الحديثة [1].

إذاً فالتراث العربي الإسلامي- منظورا إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين ، نقط إسناد لها -هو إنتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية...إلخ ، تقع هناك فعلا أي : خارج الحضارة الحديثة ، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية ، بل أيضا بوصفها نظما معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية...إلخ .

[1] محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** ، المصدر السابق ، ص82-83.

وبما أننا نعيش هذه الحضارة - على الأقل منفعلين إن لم نكن مستلبين - ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها ، فإنه لابد من أن نشعر- وهذا ما هو حاصل فعلا - أننا نزداد بعدا عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة ، وإن المسافة بين هناك وهنا تزداد اتساعا وعمقا . وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه ، وفي الوقت نفسه ، ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه ، والانفصال التام عنه [1].

زد على ذلك ، يرى **محمد عابد الجابري** أنه من المستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة، بدون أن ننطلق من تراثنا العربي الإسلامي ، أو ننتظم داخل تراث غيرنا ، بل علينا أن نقرأ تراثنا بأدوات جديدة ، وبعقلية معاصرة، تنطلق من تصورات بنيوية داخلية ، واستقراء لحيثيات الموروث مرجعيا وتاريخيا، قصد استقراء أبعاده الأيديولوجية لمحاربة التخلف ، ومواجهة طغيان الاستعماري، وتقويض النزعة المركزية الأوروبية فضحا وتعرية وتفكيكا. وكل هذا من أجل تشييد ثقافة عربية أصيلة مستقبلية ، تكون أرضية ممهدة لانطلاقنا حيال المستقبل ، فلابد - إذاً- من خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام ، بشرط أن تكون قراءتنا موضوعية قائمة على الاستمرارية و**التأويل** المعقلن، وذلك في ضوء تصورات معاصرة متجددة . علاوة على ذلك ، لا يمكن أن تتحقق النهضة الفكرية إلا بالتعامل مع التراث داخل الثقافة نفسها ، بممارسة نقد الماضي والحاضر معا : " إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا ، وبهذه الممارسة وحدها ، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة " [2].

---

[1] محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** ، المصدر السابق ، ص87 .
[2] محمد عابد الجابري ، المصدر نفسه، ص87 .

فقراءة **عابد الجابري** للتراث قراءة ثلاثية الأبعاد منهجيا ، ويعني هذا أن قراءة **الجابري" بنيوية تكوينية"** ، تستند إلى ثلاث خطوات منهجية أساسية ، وهي : الطرح البنيوي الداخلي ، والطرح التاريخي ، والطرح الإيديولوجي . والآتي أن المعالجة البنيوية الداخلية تنطلق من النص كألفاظ أولا، ومعان ثانيا، وقضايا وإشكاليات ثالثا. بمعنى أن نتعامل مع النص كمعطى ، ولا نهتم بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث ، أو الانسياق شعوريا أولا شعوريا وراء الرغبات الحاضرة ، فلا بد من الانطلاق من النصوص فهما وتفسيرا وتأويلا. وفي هذا النطاق ، يقول **الجابري** عن المعالجة البنيوية بأنها تعني:" ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت، ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد.هذا يقتضي محورة فكر صاحب النص(مؤلف، فرقة، تيار...) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل . إن القاعدة الذهبية في هذه **الخطوة الأولى** هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات ، وليس كمفردات مستقلة بمعناها) [1] .

يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة. يجب وضع كل ذلك بين قوسين ، والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه. أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه [2].

---

[1] محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** ، المصدر السابق ، ص85 .
[2] محمد عابد الجابري، **المصدر نفسه** ، ص86 .

أما الخطوة الثانية : من المنهجية في التعامل مع التراث ، فتستند إلى قراءة فكر صاحب النص قراءة تاريخية ، تتكئ على استقراء الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في فهم أطروحاته وتفسيرها . إن هذا الربط – يقول **الجابري**- ضروري من ناحيتين : ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس و جينيالوجياه ، وضروري لاختبار صحة النموذج "البنيوي". و المقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي ، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية ، بل المقصود الإمكان التاريخي : الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص ، وما لا يمكن أن يقوله ، وما كان يمكن أن يقوله ، ولكن سكت عنه " [1].

أما الخطوة الثالثة : من خطوات منهجية **الجابري** ، فهي خطوة الطرح الإيديولوجي ، بمعنى البحث عن الوظيفة أو الوظائف الأيديولوجية التي يؤديها الفكر المعني داخل سياقه الدلالي والتاريخي والمرجعي ، أو داخل المنظومة المعرفية التي يشتغل فيها صاحب النص . فالكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه ، لإعادة التاريخية إليه [2].

ويلاحظ أن هذه الخطوات متتابعة ومتعاقبة : مرحلة التحليل البنيوي الداخلي ، ومرحلة التحليل التاريخي الخارجي ، ومرحلة التأويل الإيديولوجي. ويعني هذا أن محمد عابد الجابري متأثر بطريقة من الطرائق بتصورات لوسيان كولدمان صاحب البنيوية التكوينية[3].

---

[1] محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** ، المصدر السابق ، ص86 .

[2] المصدر نفسه ، ص86 .

[3] Lucien Goldmann : **Sciences humaines et philosophie . Suivi de structuralisme génétique et création littéraire**. Paris : Gonthier , 1966.

خلاصة تركيبية :

وخلاصة القول ، يتبين لنا بأن منهجية محمد عابد الجابري في تعامله مع التراث العربي الإسلامي وبالأخص في مجال الفكر والفلسفة ، منهجية بنيوية تكوينية تعتمد على خطوات ثلاث ، وهي

أولا: المعالجة البنيوية الداخلية التي ترتكز على استقراء دلالات الألفاظ والمفاهيم ، واستكشاف المعاني والمعطيات الدلالية ، وتحديد القضايا والإشكاليات. وثانيا ، المعالجة التاريخية التي تعنى بتبيان الأبعاد التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي أفرزت هذه الإشكاليات الفكرية والفلسفية المطروحة من قبل صاحب النص . وثالثا ، الوظيفة الإيديولوجية التي يحويها النص أو المعطى الدلالي أو الفكري الداخلي[1].

ومن هنا ، فمنهجية الجابري تقوم على مجموعة من المبادئ الرئيسية ، وهي : ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث ، وفصل المقروء عن القارئ لتحقيق الموضوعية ، ووصل القارئ بالمقروء لتحقيق الاستمرارية ، والاعتماد على رؤية منهجية قائمة على وحدة الفكر ووحدة الإشكالية ، والانطلاق من تاريخية الفكر برصد الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي ، حين التعامل مع الفكر الإسلامي والفلسفة على سبيل التخصيص [2].

[1] محمد عابد الجابري ، **نحن و التراث** ، المصدر السابق ، ص 32 33 .

[2] عباس الجراري ، **الثقافة في معترك التغيير** ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، ص 56 ،57 .

خـــاتمـــة

إنّ التأويل قد ارتبط في التراث العربي بفعل القراءة كما كان في البداية وثيق الصلة بسياق النص الديني في العصر الإسلامي ، أما في الفكر الحديث فقد ارتكز التأويل بين البنيوية والتفكيكية وما سبقهما وتلاهما من المدارس على الكشف عما يكمن وراء الأشياء الظاهرة من دلالات ومعاني حسب نظام المؤول وانتماءه الفكري .

ووصلا بما ابتدأت به بحثي هذا فإن مشروع الجابري في قراءة التراث لم يكن من أجل مطلب يتعلق بفهم الماضي حصرا ، بل كان أساسا من أجل فهم الحاضر ، فقد تعامل الجابري مع التراث بوصفه قوة حاضرة لم تخرج من حيثيات الحراك الإنساني الحاضر ، وحضور التراث في الذاكرة العربية يعني أن الإسلام لا يزال يلعب دور المحرك للتاريخ العربي ، في مختلف لحظاته ، وتجلياته ، وتقلباته في مختلف الميادين .

كما اعتبر الجابري أن العقل العربي الذي تكوّن وتشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية ، وعمل هذا العقل في ذات الوقت على إنتاجها ، بحاجة إلى عميلة نقد واسعة دون أن يقدم تحديدا واضحا لمفهوم العقل وفق مقتضيات البحث العلمي أو الفلسفي وهنا أستنتج أنه وبمقدار ما حظي مشروع محمد عابد الجابري الفكري من استحسان واحتفاء ، إلا أنه أثار أيضا الكثير من الاستهجان والنقد .

وفي الأخير لا يمكن لأي عمل من يخلو من أي نقص أو عيوب يمكن أن تكون سبب في دراسة جديدة تكمل هذا العمل ، وهنا يمكن القول كما يقول عماد الأصفهاني : " رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غده لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل " .

وهذا من أجمل العبر للدلالة على أن أي بحث لا يتوقف عند لحظة ، وإنما كل بحث أو صعوبة هي انطلاقة لبحث جديد .

قائـــمة المـــصادر والمراجـــع

قائـــمة المصادر والمراجع :

❖ القرآن الكريم .

❖ محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ، بيروت ، 1999 .

❖ محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة السادسة ، 1993 .

❖ محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي ، مركز الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، 1994 .

❖ محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، مايو 1982م .

❖ محمد شوقي الزين :تأويلات وتفكيكات ، فصول الفكر العربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2002 .

❖ عادل مصطفى : مدخل إلى الهرمينوطيقا ، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ط1 ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، 2003 .

❖ هانز جورج غادامير : مدخل إلى أسس فن التأويل ، ترجمة وتقديم م.ش.ز ضمن مجلة فكر ونقد السنة الثانية ، العدد 16 ، فبراير 1999 ، دار النشر المغربية ، دار البيضاء .

❖ هانز جورج غادامير : بداية الفلسفة ، ترجمة علي حاكم صالح ، حسن ناظر ، ط1 ، دار الكتاب الجديدة المتحدة .

❖ شوقي محمد الزين : مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني ، مجلة فكر ونقد ، السنة الثالثة ، العدد 28 ، أفريل 2000 .

❖ بول ريكور : أبحاث التأويل ، من النص إلى الفعل ، ترجمة وقراءة :حسين بورقية، الدراسات والبحوث الإنسانية ، الهرم القاهرة ، ط1 ، 2001 .

❖ أبو زيد نصر حامد : مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، ط 4 ، المركز الثقافي العربي ، 1998 .

❖ عمارة ناصر : اللغة والتأويل ، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي .

❖ بركات محمد مراد : ابن رشد فيلسوفا معاصرا ، مصر العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة .

❖ فتيحة فاطمي : التأويلات عند الفلاسفة المسلمين ، ابن رشد نموذجا .

❖ عبد القادر الجرجاني : التعريفات ، المحقق : جماعة من العلماء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1403هـ ، 1983م ، ج1 .

❖ أبو زيد نصر حامد : فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، ط4 ، المركز الثقافي العربي ، 1998 .

❖ ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث .

❖ أبو زيد نصر حامد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، 2006 .

❖ حسين محمد سليمان : التراث العربي الإسلامي ، دراسة تاريخية ومقارنة ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1988 .

❖ عباس الجراري : الثقافة في معترك التغيير ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء .

❖ حسن الحنفي : التراث والتجديد ، موقف من التراث القديم ، دار التنويع للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان .

❖ أنطوان نعمة وآخرون : المنجد في اللغة العربية المعاصرة ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 2001 .

فهرس المعـــــــــاجم و القوامـيس :

❖ ابن منظور : لسان العرب ، الطبعة الأولى ، المطبعة الميرية ، بولاق مصر المحمية ، سنة 1300 هـ .

❖ مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار قباع الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، سنة 2007 .

❖ الزمخشري : أساس البلاغة ، تحقيق : باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة 1 ، 1419هـ ، 1998م .

❖ محي الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي : القاموس المحيط ، مؤسسة الرسالة ناشرون ، بيروت ، لبنان ، 2012 .

❖ صلاح عبد الفتاح الخالدي : تعريف الدارسين بمناهج المفسرين ، دار القلم ، دمشق ، ط1 .

❖ أمين الخولي : التفسير ، معالم حياته ، نهجه اليوم ، نقلا عن التفسير والمفسرين للذهبي .

❖ الحسن بن محمد الحبيب النيسابوري : بغية الدعاة .

❖ الطبطبائي : تفسير الميزان ، ج3 ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط2 ، 1391 هـ .

❖ الطبراني : المعجم الكبير ، تحقيق : عبد المجيد السلفي ، ط2 ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة .

❖ الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه : نهج البلاغة .

فـهـرس
الموضوعـــات

شكر وتقدير

إهداء

مقدمـــــــــة .....أ

الفصل الأول : مدخل مفاهيمي

المبـــحث الأول : مفهوم التأويل 14-10

المبحث الثاني : مفهوم التأويل في الفكر العربي الإسلامي 29-15

الفصل الثاني : التأويل كما يراه الجابري

المبحث الأول : أنواع قراءات التراث

.....38-31

المبحث الثاني : القطيعة مع الفهم التراثي للتراث 45-39

المبحث الثالث : منهجية الجابري في التعامل مع التراث 54-46

خاتـــــــمة 57-55

قائمة المصادر و المراجع 63-58

فهرس الموضوعات 65-64

نبذة عن د.محمد عابد الجابري

ولد محمد عابد الجابري نهاية عام 1935 في مدينة فكيك شرقي المغرب، وارتقى في مسالك التعليم في بلده، حيث قضى فيه 45 سنة مدرسا ثم ناظر ثانوية ثم مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي، ثم أستاذا لمادة الفلسفة في الجامعة.

حصل عام 1967 على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذا للفلسفة والفكر العربي والإسلامي بالكلية نفسها.

انخرط الجابري في خلايا المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي للمغرب بداية الخمسينيات من القرن الماضي, وبعد استقلال البلاد اعتقل عام 1963 مع عدد من قيادات حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، كما اعتقل مرة ثانية عام 1965 مع مجموعة من رجال التعليم إثر اضطرابات عرفها المغرب في تلك السنة.

كما كان قياديا بارزا في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية فترة طويلة، قبل أن يقدم استقالته من المسؤوليات الحزبية في أبريل/نيسان 1981، ويعتزل العمل السياسي ليتفرغ للإنتاج الفكري.

وكان له أيضا نشاط في المجال الإعلامي، حيث اشتغل في جريدة "العلم" ثم جريدة "المحرر"، وساهم في إصدار مجلة "أقلام"، وكذا أسبوعية "فلسطين" التي صدرت عام 1968.

<u>جوائز حصل عليها:</u>

- جائزة بغداد للثقافة العربية، اليونسكو، يونيو/حزيران 1988.

- الجائزة المغاربية للثقافة، مايو/أيار 1999.

- جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، نوفمبر/تشرين الثاني 2005.

- جائزة الرواد، مؤسسة الفكر العربي، ديسمبر/كانون الأول 2005.

- ميدالية ابن سينا من اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، نوفمبر/تشرين الثاني 2006.

- جائزة ابن رشد للفكر الحر، أكتوبر/تشرين الأول 2008.

<u>من مؤلفاته:</u>

- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.

- الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.

- تكوين العقل العربي

- بنية العقل العربي

- إشكاليات الفكر العربي المعاصر.