الجابري الشيخ / الجابرية القطبية
تكوين نص سيد قطب لبنية الخطاب السلفي عند محمد عابد الجابري

الأستاذ المساعد الدكتور عمار عبد الكاظم رومي
قسم الفلسفة / كلية الآداب / جامعة بغداد

المستخلص

في هذه الدراسة لا يتعلق التكوين النصي للخطاب السلفي ، باستعارة نصية واضحة الدلالة ، بواسطة تناص نص لاحق عن نص سابق ، و هي الشكل الأول من الاستعارة ، و أنما باستعارة تكون باتجاهين و هما أما طرح ذات السؤال بمحتوى موضوعي مختلف ، أو طرح سؤال مختلف و الوصول الى ذات المحتوى الموضوعي ، و هي الشكل الثاني من الاستعارة ، و هذا هو جوهر هذه الدراسة ، و النقطة المركزية في استدعاء النصوص فيها و توظيفها ، في ذات الموضوع و الوصول الى ذات النتائج ، و انا هنا اتعامل مع هذا النوع الثاني من الاستعارة ، في استعارة الجابري للحظة سيد قطب ، و انتاج الجابرية القطبية.

كلمات مفتاحية: الجابري الشاب / الجابرية الرشدية ، الجابري الناضج / الجابرية الشتراوسية ، الجابري الشيخ / الجابرية القطبية ، النص ، الخطاب .

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣/١٢/٢٦ **تاريخ القبول:** ٢٠٢٤/٠٢/٢٧

Al-Jabri Al-Sheikh / Al-Jabriya Al-Qutbiyya Sayyid Qutb's text composition of the structure of Salafi discourse according to Muhammad Abed al-Jabri

Asst.Prof.Dr. Ammar Abdel Kazem Roumi
Department of Philosophy/ College of Arts / University of Baghdad

Abstract

In the current study, the Salafi discourse is formed not through a textual metaphor with a clear meaning, as in the intertextuality of a subsequent text from a previous text (which is the first form of metaphor), but rather through a metaphor that takes two directions. These directions either ask the same question with a different objective content or ask a different question and arrive at the same thematic content (which is the second form of metaphor). This study focuses on this second type of metaphor, which is the central point in recalling and employing texts on the same topic to reach the same results. Specifically, this study deals with Al-Jabri's metaphor of Sayyid Qutb's moment and the production of Al-Jabriya Al-Qutbia.

Keywords:The young Jabriyah/Al-Jabriyah Al-Averashidism, the mature Al-Jabriyah/Jabriyah Straussianism, Al-Jabriyah Sheikh /Jabriyah Al-Qutbiyyah ,the text, the discourse.

Received: 26/12/2023 **Accepted: 27/02/2024**

المقدمة:-

في هذه الدراسة سوف اتناول بالبحث و التحليل مفهوم النص و مفهوم الخطاب ، و العلاقة الدلالية بينهما ، و أثر ذلك في الخطاب السلفي ابتداء ، و الذي شكل أصول التفكير لدى الجابري في مرحلته القطبية ، التي طرح فيها الجابري الشيخ ، استعاراته الثلاثة للحظة القطبية ، ففي لحظة الاستعارة الاولى ، استعار الجابري الشيخ ، مسألة أولوية النص القرآني على النص النبوي ، و قد تمت تلك الاستعارة من خلال طرح و مناقشة الاسئلة المركزية حول مرجعية النص القرآني بالقياس الى مرجعية النص النبوي ، فقد كانت لحظة سيد قطب ، لحظة وجودية في تعاطيه مع مرجعية النص القرآني ، اي تتصل بوجود سيد قطب المادي و الذهني معا ، و هذا الاتصال يبلغ مدياته الاقصى مع سيد قطب في نحته للمفاهيم و توظيفها ، و أصبح للنص القرآني في نفسية و تفكير و سلوك سيد قطب ، الأثر المحدد للاختياراته النظرية و الممارساتية ، بالمقابل فأن الجابري الشيخ في استعارته للحظة القطبية الأولى ، في مرجعية النص القرآني ، قد اختلفت تعامله عن تعامل سيد قطب ، على الرغم من الاتفاق في اعتماد مرجعية النص القرآني و أسبقيته ، ففي ازاحة الجابري الشيخ، اراد أن يكون بعيدا عن التوظيف الايديولوجي للنص ، و حتى يتحقق ذلك عمل على السير في اتجاهين ، اتجاه يعمل فيه على تحليل النص القرآني من دون الاستعانة بالقراءة الايديولوجية للنص ، و اتجاه يعمل على تحليل النص ، على اصل ان النص القرآني هو نص مركزي في تأسيس الوعي و الثقافة في الذهنية العربية و الاسلامية ، و المغزى الذي دفع الجابري الشيخ الى اقصاء القراءة الايديولوجية هو الاعتماد على الواقعية في الحدث التاريخي و الشرعية في النص ، فقد لاحظ الجابري الشيخ أن هنالك علاقة طردية بين واقعية الحدث و شرعية النص من جهة و القراءة الايديولوجية من جهة أخرى ، فواقعية الحدث تستدعي وجود الشرعية في النص ، و هذه تتطلب وجود قراءة ابستمولوجية للحدث و النص معا ، و لكن فقدان الحدث للواقعية أو المعنى ، يستتبع عدم شرعية النص ، و هنا تستدعى القراءة الايديولوجية ، التي تحول الحدث اللاواقعي أو الفاقد للمعنى الى حدث واقعي و يمتلك معنى ، لهذا استبعد الجابري الشيخ القراءة الايديولوجية و تبني القراءة الابستمولوجية ، و لكن بذات الدرجة من التبني ، فأن القراءة الايديولوجية و أن تم استبعادها من قبل قراءة الجابري الشيخ للحدث و النص معا ، الا أن هذه القراءة لم تستبعد من الواقع كليا ، فالوجود الايديولوجي متضمن في وعي المؤسسة ، و هو متضمن ايضا في وعي الطبقة ، لأنه نتاج البحث عن المصلحة ، مصلحة المؤسسة في حال المؤسسة ، و مصلحة الطبقة في حال الطبقة ، فالمفسر الايديولوجي هو مفسر لا واقعي يحاول ان لا يطرح الاشكاليات الحقيقية ، و أذا طرحها فأنه لا يبحث عن ايجاد حلول واقعية لهذه الاشكاليات ، فالقراءة الايديولوجية هي قراءة محفزة للقارئ ، و ليست هي قراءة انضاج لوعيه ، فيكون بناء على ذلك محصلة القراءة الايديولوجية هو تقديم اطروحات ليست منتجة و ليست جوهرية ، و أنما تتصف بالشكلية و السطحية

معا ، فالقراءة الايديولوجية تحاول عدم التواصل و احداث قطعية معرفية مع المرجعيات الثقافية التي تخالف طرحها و طريقة تفكيرها ، و هو بهذه القطيعة على النقيض من القراءة الابستمولوجية التي تحاول التواصل المعرفي البناء مع المرجعيات الثقافية التي تخالفها ، فالجابري الشيخ يرى في استدعاء القراءة الايديولوجية للنص القرآني هو استدعاء الفهم السياسي للنص القرآني أو استدعاء للفهم الخاص للنص القرآني ، و في كلتا الحالتين ، لن يكون الغرض من هذه القراءة تشييد أو تأسيس واقع جديد و فهم معرفي و ليس مؤدلجاً ، فهنالك وفقا للجابري الشيخ تقابل مفترض بين القراءة الايديولوجية و الوعي الايديولوجي ، و هذا التقابل يُسهم بشكل فاعل في طرح نص فاقد للبعد الاخلاقي ، أو نص من دون مضمون اخلاقي ، و في خطوة لاحقة ، نُوقشت مرجعية النص القرآني في مقابل مرجعية عمل الصحابي ، و هنا يوجد اختلاف في الطرح هذا السؤال بين رؤية سيد قطب و رؤية الجابري الشيخ ، من خلال سياق الطرح ، فسيد قطب يناقش الفكرة من خلال تحليله للرأسمالية و المجتمع الرأسمالي ، و ينتهي سيد قطب في مناقشته ، الى أن الرأسمالية هي ليست مجرد فكرة و أنما نمط حياة ، و هذا النمط يطرح بشكل وجود علاقة ارتباط بين ما هو اجتماعي و بين ما هو اعتقادي ، و هذا التصور القطبي يقوم على أساس الموازنة بين ما هو اجتماعي و بين ما هو اعتقادي ، فهذه الموازنة القطبية تفترض مركزية الأنسان من جهة و غاية هذا الوجود الإنساني من جهة ثانية ، فهذه المركزية و وجودها ، تبقى مقيدة و محددة ، ما لم تتحرر من تجربتها المادية ، لتعيش تجربتها الروحية المطلقة وفقا للمنهج الرباني ، و هذه التجربة هي تجربة أصلية و لا متناهية ، حسب التفكير القطبي ، في حين أن تصور الجابري الشيخ يطرح في سياق مختلف عن السياق القطبي ، فيطرح الجابري الشيخ تصوره في سياق تحليلي لتطبيق الشريعة ، يميّز فيه بين المعالجة المعرفية و المعالجة المغرضة، و التي يضع فيها أصل ذلك التميّز في امتلاك القدرة على الفصل بين ما هو معرفي و بين ما هو ايديولوجي ، و امتلاك هذه القدرة يكمن في تحديد المرجعية الأسبق من المرجعيات المتعددة الفاعلة في الذهنية و الثقافة و الممارسة ، و هذه التعددية في المرجعيات الفاعلة سواء كانت مرجعيات معرفية أم مرجعيات ايديولوجية ، تنتج حوارا ذاتيا و ليس حوارا موضوعيا ، فالمرجعيات على تنوعها تنطلق في حوارها من أسسها الثابتة في النص و الخطاب ، و هذه المرجعيات على تنوعها وفقا للجابري الشيخ هي كامنة في الذهنية و التراث ، و لكن بذات الدرجة من الكمون ، فان اشتغال المقولات ليس واحداً في المرجعيات المعرفة أو الايديولوجية ، فبعض المقولات تمارس تأثيرا جوهرياً و تأسيسياً ، بالمقابل بمقولات أخرى لها تأثير هامشي و ثانوي ، و كما حدث الاختلاف في سياق الطرح بين التصور القطبي و تصور الجابري الشيخ ، حدث أيضا الاختلاف في العوامل الدافعة نحو ذلك ، فسيد قطب دافعيته نحو ذلك ، قائمة على اساس حضوره في خطابه و استبعاده للأخر ، فلهذا تعاطى سيد قطب مع النص القرآني تعاطيا مباشرا ، من دون التعاطي غير المباشر ، القائم على القراءات السابقة للنص القرآني ، فقد قرأ النص القرآني في المصحف و ليس في كتب التفسير أو من خلال نصوص المفسرين ، بالمقابل فأن دافعية الجابري

الشيخ تتمثل لديه في تبني خطابا يستبعد خطاب الأخر ، و الذي يرى فيه الأخر ، أنه خطاب سجالي ، يرتكز على معرفة مسبقة ، و في اللحظة الثانية من الاستعارة القطبية ، ناقشت مفهوم الحاكمية ، بوصفه من المفاهيم المحورية في الفكر العربي و الاسلامي المعاصر ، و الذي يتفرع عنه جملة أخرى من المفاهيم الفرعية الثانوية ، ذات التأثيرات المختلفة في تفكير و ممارسة الأفراد و الجماعات الإسلامية ، و حللت هذا المفهوم في ثلاث مستويات ، ففي المستوى الأول ناقشت أصل هذا المفهوم ، في تصورين ، و هما تصور سيد قطب و تصور الجابري الشيخ ، فكان الأصل في هذا المفهوم ، وفق النصوص المدونة ، و التي أراد المودودي هو بمفهوم الحاكمية معنى الشمولية في الحكم و الرأي المطلق في التصرف و القرار ، و افراغ الأفراد أو الهيئات أو المؤسسات من صلاحية التشريع و التنفيذ ، و بعد انتهيت من تحليل المستوى الأول حول أصل مفهوم الحاكمية ، انتقلت الى تحليل و مناقشة المستوى الثاني و هو معنى الحاكمية في تصور مؤسسه المودودي ، و هو نتاج فهم المودودي للدين نفسه ، فالفكرة التي يكونها المودودي حول الدين هي ذاتها التي يكونها حول الحاكمية ، فالدين في تصوره يمارس دورا مركزيا في حياة الأنسان و المجتمع ، و ليس دورا هامشيا ، فهو المعول عليه تنظيم علاقة الأنسان بخالقه و علاقة الأنسان بالإنسان الأخر و علاقة الأنسان بمجتمعه ، و هذا الفهم ذاته هو فهم المودودي لمفهوم الحاكمية ، فيوجد ترادف بين مفهوم الدين من جهة و مفهوم الحاكمية من جهة أخرى ، و في المستوى الثالث بحثت حول تطبيق معنى الحاكمية بين التصور القطبي و تصور الجابري الشيخ ، و قد كانت البداية مع تصور سيد قطب للحاكمية ، و قد أقترب فهم سيد قطب لمفهوم الحاكمية من فهم المودودي أشد الاقتراب ، بل هو ذات الفهم تقريبا ، المرتكز على أساس ازاحة تصورات المجتمع الجاهلي و تثبيت تصورات المجتمع الاسلامي ، و أذا كان المودودي قد اتخذ من التفسير الخاطىء لبعض المفاهيم تبريرا للقول بالحاكمية ، فهو في طرحه لمفهوم الحاكمية ، يميّز بين مستويين من الفهم ، المستوى الأول من الفهم ، و هو مستوى الفهم الصحيح ، و الذي أدرك فيها المتلقون النص القرآني بمعانيها و دلالاتها و مغزاها الحرفي ، و المستوى الثاني من الفهم ، و هو مستوى الفهم الخاطىء ، و الذي لم يدرك فيه المتلقون النص القرآني بمعانيه الحرفية ، و لكن بمعانيه المؤولة و ليست الحرفية ، و أذا كانت الحاكمية مع المودودي قد تم تبريرها بالتفسير الخاطىء للنص ، فأنها مع سيد قطب قد خرجت من النسق اللغوي الى النسق الاجتماعي ، فالمجتمع الجاهلي يظهر في حال عدم الاحتكام للمنهج القرآني ، بمقابل المجتمع الاسلامي يتجلى في حال الاحتكام للمنهج القرآني ، و هذا المنهج الذي ينجز من خلال تطبيق الحاكمية ، فمن خلاله يتحرر المتلقون للنص القرآني من عبودية الأنسان للإنسان ، و ينتقلون الى عبودية الله تعالى ، و في هذه العبودية يحقق الأنسان حريته ، فسيد قطب يرى في الحاكمية الوسيلة الوحيدة لتحرير الأنسان من ظلم الأنسان ، و هذه الحاكمية في تطبيق النظام السياسي الاسلامي تغاير الأنظمة السياسية الأخرى ، فسيد قطب يفترض أن الرؤية الواقعية للأشياء ، هي الرؤية القرآنية التي تمثل التصور و التقييم الالهي للأشياء ، و ليست الرؤية البشرية للأشياء ، فوفقا لسيد

قطب ، فأن الرؤية الالهية هي تصور شامل للوجود مع الأخذ بالاعتبار أساس هذا الوجود من حقيقة الوجود الى حقيقة العبودية و العلاقة بينهما، فاذا أدرك المتلقين للنص القرآني تلك العلاقة ، فيستطيع المتلقين من خلال ذلك ادراك ، معرفة الوجود و فهمه ، و تحديد الموقف من الوجود ، فحاكمية سيد قطب تقوم على أساس أن فهم المتلقين للنص القرآني هو فهم متفرد ، يرتكز على منهج متفرد هو المنهج الالهي ، و مع الجابري الشيخ قد اعاد صياغة الحاكمية بشكل مختلف ، فقد أحدث انتقاله في المفهوم من محايثة الذات الالهية و النص القرآني الى محايثة الفعل الانساني و التجربة السياسية ، فحاكمية الجابري الشيخ تستبعد مرجعية النص القرآني و تستدعي مرجعية فعل الصحابي ، و هو يعلل ذلك بتعدد المعاني المتصورة حول معنى مرجعية النص القرآني ، و لكون مرجعية الصحابي قد سبقت التعددية في المعنى ، و أما في اللحظة الثالثة من الاستعارة القطبية ، فقد استعار الجابري الشيخ مفهوم الحاكمية و لكن بتفسير مختلف ، فإذا كانت الحاكمية في نص سيد قطب تستدعي حضور النص القرآني لا في مرحلة التنزيل فحسب ، و لكن في المراحل اللاحقة لذلك ، فإن الجابري الشيخ قد فسر الحاكمية بطريقة استدعاء التجربة التاريخية للصحابة ، فإذا كان النص القرآني قد امتلك بداية لا زمنية ، فأنه امتلك ايضا بداية زمنية ، و التي كانت تلك البداية الزمنية ، هي بداية التجربة السياسية للصحابة أيضا، وفقا لتفسير الجابري الشيخ .

اولاً – ما (النص / الخطاب / الخطاب السلفي) ؟

النص بشكل أولي هو ظاهرة لغوية أقل تطورا من حيث الارتباط اللغوي ، و في مرحلة لاحقة تتطور هذه الظاهرة اللغوية الأقل تطورا لتنتج خطابا ، فالعلاقة بين الظاهرة اللغوية الأقل تطورا و هي النص ، و الظاهرة اللغوية الاكثر تطورا و هي الخطاب ، يمكن تحليلها ، فينتج عن هذا التحليل ، فهم معنى النص و فهم معنى الخطاب ، و يترتب على ذلك فهم معنى الشكل المحدد من الخطاب ، و هو الخطاب السلفي ، و قبل تحليل هذا الشكل المحدد من الخطاب ، لنبدأ أولاً ، بتحليل معنى النص ، فيمكن تحديد معنى النص من خلال تعيين شكل العلاقة بين معنى النص من جهة و بين معنى الجملة من جهة ثانية ، فهنالك رأيان حول تلك العلاقة، فالرأي الأول – يعتقد بوجود ترابط نحوي ، و هذا الترابط يحدث أولا في معنى النص ، ثم يحدث ثانيا في معنى الجملة ، " حيث يمكن أن يتوازى المستويان ، و يسهمان معا في تحديد البنية الكلية المتماسكة ، فلا ينظر الى الجملة بوصفها جزءا مستقلا مفيدا يمكن عزله عن بقية الأجزاء المكونة لكلية النص Textganz ، بل هي جزء مكمل في حقيقة الأمر ".(بحيري، ٢٠٠٤، ص ١٦٣). ينظر– (فيلي ، ٢٠٠٣، ص ١٤٥-١٦٥). فالنص هو جزء من البنية الكلية المتماسكة للمعنى ، و كذلك الجملة هي أيضا جزء من البنية الكلية المتماسكة للمعنى ، و على هذا الأساس يعطي النص مجموعة من المعطيات ، و لكنها معطيات ليست كافية ، و تعطي الجملة مجموعة أخرى من المعطيات ، و لكنها أيضا معطيات ليست كافية ، و لكن الاشتراك في المعطيات بين معطيات النص و معطيات الجملة ، يتم اضافة معطيات النص الى معطيات الجملة ، و تتحول هذه الاضافة

الى تراكم في المعطيات المساهمة في تأسيس البنية الكلية المتماسكة للمعنى ، و على أساس هذا الرأي يمكن تعريف النص بوصفه " تكويناً حتمياً ، أجزائه ثابتة ، بمعنى أنه وحدة كلية مترابطة الأجزاء ، تتابع الجمل فيها وفق نظام ، و تسهم كل جملة في فهم ما تليها ، كما تسهم المتقدمة في فهم المتأخرة ، بحيث لا يتحقق المعنى من خلال معنى الأجزاء فحسب ، بل من خلال معاني الأجزاء و تأزرها في بنية كلية كبرى" . (بحيري ، ٢٠٠٤ ، ص ١٦٣). ينظر- (ماربوياي ، ١٩٩٨ ، ص ٩٢-٩٩). أما الرأي الثاني ، بخلاف الرأي الأول ، الذي أعطى للجملة بُعدا متوازيا مع معنى النص ، ثم تجاوز هذا البعد المتوازي للجملة ، متخذا من معنى النص ، معنى محوريا في البنية الكلية ، فأن الرأي الثاني ، منذ اللحظة الأولى قد أكد " أن النص : Text ، و ليس الجملة : Satz هي الوحدة اللغوية الأساسية الكبرى " . (هاينمان،٢٠٠٦، ص١٠٠). ينظر-(هيشن ،٢٠٠٣،ص١٩-٤٨).وتعليل ذلك يكمن في موقف الرأي الثاني من الجملة ، فهو يعتقد أن المتكلم يتحدث بواسطة النص أو بواسطة مجموعة من النصوص ، و لا يتحدث المتكلم من خلال الجملة أو مجموعة من الجمل ، لأن الجملة لا تمتلك وحدة دلالية متماسكة ، هذا من جهة ، و أيضا أن الجملة تتصل بالمتكلم الاول و مخاطبته للمستمع الاول أو الثاني ، أو المتكلم الاول و اكثر من مستمع ، بمعنى عام و ليس بمعنى محدد ، هذا من جهة ثانية ، و على أساس ذلك لا يمكن اعتبار " أن الجملة هي الوحدة الاساسية للتحادث " . (هاينمان ، ٢٠٠٦ ، ص ١٠٠).لأن هذا يتفق مع الرأي التقليدي في اللغة ، و لكن الرأي اللاتقليدي في اللغة ، قد احدث تحولاً و تبدلاً في موقفه من الجملة ، من خلال ازاحة الجملة بوصفها الوحدة اللغوية الكبرى و الاساسية ، و تعيين النص بوصفه ، هو كذلك ، أي الوحدة اللغوية الكبرى و الوحدة اللغوية الاساسية ، و نتيجة لتلك الازاحة و اعتمادا على الرأي الثاني ، فأنه يكون تعريف معنى النص بوصفه " عبارة عن تشكيلة مبسطة من الجمل المنفردة ، و أنها سلسلة متداخلة من الجمل التي يستخدم فيها معنى المصطلح الرياضي (التعاقب) لذلك يوجد نظام لغوي محدد بين الجمل المتعاقبة في عموم النص " . (هاينمان ، ٢٠٠٦ ، ص ١٠٤).و وفقا لتعريف الرأي الثاني فأنه توجد محددات لعمل الجمل في النص ، فليس كل مجموعة متسلسلة من الجمل تنتجا نصا ، و لكن فقط تلك المجموعة المتسلسلة من الجمل ، التي تمتلك صيغ دلالية محددة ، تستطيع انتاج النص . أما الخطاب ، فأنه يتحدد من خلال تعيين شكل العلاقة بين الكلمة المنطوقة و الكلمة المكتوبة ، و التي يستلزم تفكيكها و تحليلها ، لغرض احداث نوع من الثغرات ، و التي تساعد على فك الارتباط بين المسموع و المكتوب من معاني الكلمات ، و هذه الثغرات ، تعمل على ايجاد المعنى خارج النص ، وصولا الى معنى جديد ، يكمن في الخطاب ، فالخطاب أذن هو " مكثف بنظامه الخاص ، غير مخترق بحدود المعنى و سلاسل التأويل ، فهو يتمرد على بؤرة المركز بإعادة بنائها داخله ، هذه الرغبة تمكننا من تتبع نظام الأحداث و الأشياء ، داخل النظام الذي ولدها من الداخل ، و الذي سرعان ما يكشف عن قانون خاص ، هو قانون النظام الذي بأمكاننا معاينته في

المؤسسة " . (الكبسي ،٢٠٠٨، ص ١٧). ينظر- (بغوره ، ٢٠١٣، ص ١١-٥٢) ففضاء الخطاب يختلف عن فضاء النص ، فتصورات الخطاب هي تصورات الخارج ، عن المعنى الاولي للكلمة، بينما تصورات النص ، هي تصورات الداخل ، عن المعنى الاولي للكلمة ، و هذا الاختلاف بين التصورات الداخلية للنص و التصورات الخارجية للخطاب ، هي التي توضح الصلات المعرفية بين الاشياء ، فلا " يتحرك نظام معرفي الا في حيز أوسع و غير مرئي ، هذا الحيز هو حيز الخطاب ، فولادة الخطاب تفرض ولادة فكر (الخارج) على تخوم (الداخل) ، أو بالأحرى رؤية الداخل و الخارج من خلال اطار الخطاب ، هذا الاستقطاب للداخل من الخارج ، لا يعني الخارج الذي تعودت المدرسة المعرفية تحديده في شكل مفاعيل ترنسندنتالية (متعالية) أوتاريخية واقتصادية ".(الكبسي، ٢٠٠٨، ١٧-١٨).ينظر-(بغوره،١٩٩٨،ص١٢-٢٤).فأن الصلات المعرفية المتداخلة هي التي تمنح الخطاب القدرة المعرفية ، قدرة أنتاج المعنى على وفق بنية الخطاب ، فعلى الرغم من أن توليد المعنى ضمن سياق معرفي ، فأن المعنى في الخطاب هو الآخر يخضع لنسق معرفي في الخطاب ذاته ، فأن " انتاج الخطاب ، في كل مجتمع ، هو في نفس الوقت انتاج مراقب ، و منتفي و منظم و معاد توزيعه من خلال عدد من الاجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطانه و مخاطره ، و التحكم في حدوثه المحتمل ، و اخفاء ماديته الثقيلة و الرهيبة " . (فوكو،٢٠٠٧، ص٤). ينظر- (مكدونيل ،٢٠٠١،ص ١٤٧-١٥٨) . فأن الخطاب في جذره هو مفهوم لغوي ، اي يتولد عن تصورات عقلية داخلية ، فهو يتميز بأنه من الممكن أن يكون نتاج فرد ، اذا كان منبثقاً عن الفرد ، فهو خطاب فردي ، أو يكون نتاج مؤسسة ، اذا كان منبثقاً عن مؤسسة ، فهو خطاب مؤسسة . و عليه يمكن ملاحظة أن الخطاب هو " محادثة خاصة ذات طبيعة شكلية ، تعبير شكلي و منسق عن الأفكار بالكلام أو بالكتابة ، يشمل تعبيرا عن الأفكار في شكل خطبة دينية أو رسالة بحث ، قطعة أو وحدة من الكلام أو الكتابة " . (الاحمر،٢٠١٠ ، ص ١٥٨) . ينظر-(هابشايد ، ٢٠١٣، ص ١١٧-١٤٣) . أن شكلانية الخطاب ترجع الى الاختلاف بين الدلالة الاصطلاحية و الدلالة الفلسفية، هذا الذي يفسر الاختلاف في التعريف ، و لعل الارجح الربط بين معنى الخطاب بصفة عامة و معنى الخطاب في الحقل الذي يدرسه هذا الخطاب بصفة خاصة ، لذلك " ليس من السهل اقتفاء أثر تطور معاني الخطاب النظرية ، فقد يعتمد في ذلك أحيانا على مسار المصطلحات النظرية ، و لكن غالبا ما يكون مجال استعمال الخطاب أكثر أهمية لتحديد المعنى المراد به ، فالذي يميز بين مختلف دلالات المصطلح انما هو ضوابط و قواعد المجالات التي يستعمل فيها ، و ما تقتضيه من مفاهيم " . (الاحمر ، ٢٠١٠ ، ص ١٥٩). ينظر – (زتسيسلاف و اورزنياك ،٢٠١٠ ، ص ٦٩-٩٧) و ذلك عندما يوظف اللغوي الخطاب ، فأنه يقصد به معنى مختلفاً عن المعنى الذي يقصده الاجتماعي ، و هذا الأخير يقصد بالخطاب معنى مختلفاً عن السياسي ، و هكذا ، و يمكن أن تصل درجة الاختلاف الى درجة الفصل و التمييز بين الخطاب المكتوب المعبر عن النص المكتوب ، و الخطاب المسموع المعبر عن النص السمعي ، و أكثر من ذلك ، فأن الخطاب ذاته ، في ذات الحقل، يختلف عن الخطاب في الحقل ذاته ، من

خلال امتلاكه جملة مقولات أكثر من الخطاب الأخر ، و العلاقة هنا ، بين الخطابين ، تقترب الى حد بعيد ، من العلاقة بين محلل الشفرة و مفكك الشفرة ، فأنه " يفترض بمتلقي رسالة مشفرة أن يمتلك الشفر و من خلالها يؤول الرسالة ، و على خلاف مفكك الشفرة هذا، فان محلل الشفرة ، هو الذي يمتلك الرسالة من دون معرفة سابقة بالشفرة الضمنية فيها و ينبغي أن يفض هذه الشفرة بمعالجات بارعة للرسالة " . (جاكوبسن و هالة ،٢٠٠٨ ،ص ٥٣) . ينظر- (جاكندوف و شومسكي و فندلر ، ٢٠٠٧ ، ص ٤٢-٦٣). لذلك فان المتحدث الأصلي أو السامع الأصلي يتعامل مع لغته الأساسية ، سواء كان متحدثا أم كان مؤلفا ، بطريقة تختلف عن الطريقة التي يتحدث بها أو يكتب بها ، المتحدث الثانوي أو المؤلف الثانوي ، و عليه فأن التعامل مع الخطاب المكتوب أو الخطاب المسموع ، بالنسبة للكاتب كمتلقي اساسي أو الخطاب المسموع ، فأن تعاملهما هو تعامل مفكك الشفرة من الرسالة المشفرة ، فهو لديه معرفة أولية بكامل الشفرة ، بالمقابل فان الكاتب الثانوي أو السامع الثانوي ، الذي يتلقى رسالة ليست في لغته الاساسية ، أو يتلقى خطابا ليس في لغته الاساسية ، يتعامل كمحلل للشفرة أو محللا للخطاب، لأنها شفرة غريبة عنه و خطاب غريب عليه . و اما الخطاب السلفي ، فيتصل بالخطاب السلفي في الفكر العربي و الاسلامي المعاصر ، اهتمامه بالنص ، ودراسته دراسة ايديولوجية ، و تحليله تحليلا ايديولوجيا ، فالسلفية " رفعت شعار الأصالة و التمسك بالجذور و الحفاظ على الهوية ، الاصالة و الجذور و الهوية ، مفهومة على أنها الاسلام ذاته : ((الاسلام الحقيقي)) لا اسلام المسلمين المعاصرين " .(الجابري ، ٢٠٠٦ ، ص ١٧).و هذا التحليل الايديولوجي هو تحليل سجالي ، ففي مرحلة أولي ، كان الخطاب السلفي يمثل آلية من آليات التعريف بالنموذج الاسلامي ، و هو ضمن هذه الحدود ، يتحرك بوصفه آلية مقبولة ، و لكن في مرحلة لاحقة ، تحول الخطاب السلفي الى غاية ، و اصبح هو النموذج ذاته ، فان الخطاب السلفي هو " مثل بقية تيارات الحركة الاسلامية الحديثة ترى وجوب رجوع المسلمين الى الالتزام بتعاليم الاسلام وفقا لمنهج السلف الصالح لكنهم أكثر حرفية و التزاما بذلك و أقل اجتهادا و تجديدا فيه " . (منيب، ٢٠١٠ ، ص ١٢٦) . و بذلك يختلف هذا الخطاب عن خطابات الحركات الاسلامية الاخرى ، تحديدا خطاب جماعة الإخوان المسلمين ، فأن أهم ثوابت هذا الخطاب هو ارتكاز على ثلاثة أسس ، فالأساس الأول - هو رفض الخطاب السلفي للهيكلية التنظيمية في العمل الاسلامي - فأن موقفهم من الهيكلية التنظيمية يظهر عندما اتخذ السلفيون قرارا في تنظيم خطابهم السلفي ، فقد عملوا على " تقليد الهياكل التنظيمية لجماعة الاخوان المسلمين ، لكن مع احلال الفكرة السلفية مكان الفكرة الاخوانية ، و على الرغم من ان هيكل الدعوة السلفية لم يتطور الى مستوى التعقيد التنظيمي الذي ميز الاخوان الا انها مع ذلك بلورت هياكلها التنظيمية الخاصة ، التي تربع على رأسها القيم أو الرئيس العام الموازي في وظائفه للمرشد العام لدى الاخوان " ينظر-(منيب ، ٢٠١٠ ، ص ١٢١-١٤٠). و عدم التعقيد التنظيمي

يرجع الى فصل الخطاب السلفي بين المقاربة السياسية و المقاربة الدينية ، فأن المقاربة السياسية تقوم على اصل ان الممارسة السياسية تخضع للمنهجية البراغماتية ، و التي تتبع في تعاملها طبيعة الظروف و عقلية القيادة ، و اما المقاربة الدينية فأنها ترجع في جذورها الى التمسك بالرأي الأقرب و الفتاوى الأقرب ، لحرفية النص . و اما الأساس الثاني – هو الموقف من النظام السياسي - فأن المشاركة السياسية من خلال الانتخابات ، يختلف موقف الخطاب السلفي في المشاركة السياسية ، في حال وجود نظام سياسي شرعي ، أو في حال وجود نظام سياسي غير شرعي ، ففي الوقت الذي يسمح فيه خطاب جماعة الإخوان المسلمين بالمشاركة السياسية حتى مع وجود نظام سياسي لا شرعي ، فأن الخطاب السلفي لا يسمح بالمشاركة السياسية ، الا في حال وجود نظام سياسي شرعي ، ففيما يتعلق بالنظام السياسي " فقد عارض السلفيون بقوة فكرة (الدولة المدنية) في خطاباتهم ، اعتقادا منهم بأن هذا المصطلح بمثابة خدعة بلاغية ابتكرها اعداؤهم الليبراليون ليجعلوا فكرة (الدولة العلمانية) الفكرة الجوهرية ، و رغم ان السلفيين يظهرون احيانا احتراما باللسان فقط للفكرة ، الا انهم ينتقدون الفكرة المقبولة بشدة حاليا و المتمثلة في (دولة مدنية بمرجعية اسلامية) و التي يؤديها الاخوان المسلمين " . ينظر-(حسن ، ٢٠٠٠،ص ٢٥-٦٩) . و بذلك فأن استراتيجية الخطاب السلفي تختلف عن استراتيجية خطاب جماعة الإخوان المسلمين، فأن مثال الدولة في الخطاب السلفي هو مثال الدولة الاسلامية ، بالمقابل فأن مثال الدولة في خطاب جماعة الإخوان المسلمين هو الدولة الوقتية الحاضر ، و لكن مع بعض التعديلات ، من قبيل تثبيت مقولة المرجعية الاسلامية . و أما الاساس الثالث – هو الاشتراك في التداخل الايديولوجي بين الخطاب السلفي و خطاب جماعة الإخوان المسلمين - ، " فلا يمكن الفصل التام بين الخطاب السلفي و خطاب جماعة الإخوان المسلمين " . ينظر – (لاكروا، ٢٠١٢، ص ٥٧ – ٧٧). و ما الاساسان الأول و الثاني ، الا اختلافات في الشكل او اختلافات في ترتيب الخطوات ، و لكن جوهر الخطاب السلفي و جوهر الخطاب الإخواني ، هو شيء واحد ، و هذا الجوهر هو كتابات سيد قطب ، الذي "ولد في قرية ((موشة)) في ١٩٠٦/١٠/٩ م ، دخل المدرسة الابتدائية في القرية عام ١٩١٢ ، و تخرج منها حاملا الشهادة الابتدائية عام ١٩١٨م، انقطع عن الدراسة عامين ، بسبب قيام ثورة ١٩١٩م،سافر الى القاهرة،وهو في الرابعة عشرة من عمره ن للدراسة فيها ن عام ١٩٢٠م، وأقام عند خاله ((أحمد حسن عثمان)) في حس ((الزيتون)) ، التحق بمدرسة المعلمين الأولية في القاهرة ، و كان أسمها ((مدرسة عبد العزيز))عام ١٩٢٢م ، ودرس فيها ثلاث سنوات ، و تخرج منها ، حاملا اجازة ((الكفاءة)) للتعليم الأولي " . (الخالدي ،٢٠١٠،ص١٩) . وهذه الكتابات تعتبر المرجع الاول و الاساسي للخطاب السلفي بصفه عامة في الفكر الاسلامي المعاصر ، بكل تياراته ، و جميع كتابات سيد قطب مهمة و مؤثرة ، و لكن أكثرها أهمية و تأثيرا هي تلك النصوص التي الفها في فترة السجن ، و من ضمنها كتاب معالم في الطريق ، فهو " آخر

كتاب صدر في حياة سيد ، و قد اصدرته مكتبة ((وهبة)) عام ١٩٦٤ ، و ألف سيد كتابه ليكون بيانا لمنهج عمل الحركة الاسلامية ، و توضيحا لمعالم طريقها في الدعوة الى الله " (الخالدي ، ٢٠١٠ ،ص ٥٥٦) . فقد ضمن سيد قطب هذا المؤلف المنهج العملي للتنظيم السياسي الجديد الذي يختلف عن النهج السياسي الإخواني من جهة ، و يكون بداية لمنهج اخواني يقترب من الخطاب السلفي و يبتعد عن الخطاب الصوفي ، الذي كان كامناً فيه ، و من ركائز المنهج السياسي الإخواني التقليدي ، و أصل هذا الكتب هو " فصول كتبها سيد من سجنه في ((طره)) ثم اوصلها – بوساطة اخته حميدة و المجاهدة زينب الغزالي – الى التنظيم الإخواني الجديد ، الذي كان يعمل خارج السجون ، ثم خرج سيد من السجن ، و أشرف عليه أو قاده ". (الخالدي ، ٢٠١٠ ،ص٥٥٤-٥٥٥) . فسيد قطب في هذه المرحلة هو المسؤول التنظيمي الاول عن التنظيم السياسي الجديد ، أو الخط الفكري الجديد و هم القطبيون و الذين تكونوا " في السجن بعد انتهاء محاكمات قضية الإخوان المسلمين في عام ١٩٦٥م ، و التي تعرف عند البعض بتنظيم سيد قطب ، و قد تكونت من مجموعة صغيرة من قادة و أعضاء الإخوان المسلمين ، و كان على رأسهم أستاذ محمد قطب شقيق سيد قطب و كان من ضمنهم كل من عبد المجيد الشاذلي و مصطفى الخضيري و دكتور محمد مأمون ، و قد اختلفوا مع الإخوان في عدة قضايا و أهمها استراتيجية العمل الاسلامي". (منيب ، ٢٠١٠ ،ص٦٩). فالقطبيون هم التيار السلفي في جماعة الاخوان المسلمين و " التي أنشأها حسن البنا (رحمه الله) عام ١٩٢٨م ، و حاول حسن البنا أن يجمع بين مختلف التيارات الاسلامية في جماعته كي يوحد صفوف المسلمين في مواجهة التحديات الخطيرة التي تواجههم فأعلن ((نحن دعوة سلفية و حقيقة صوفية)) و لكن حسن البنا شدد على أن الصوفية وسيلة و ليست غاية و أنها منهج تربوي و ليست دروشة ،لكن هذا لم ينجح في لم الشمل الا بقدر محدود ، فلا السلفيون تركوا جماعاتهم و التحقوا بالإخوان و لا الصوفية تركوا طرقهم و انضموا الى الإخوان"(منيب ، ٢٠١٠ ،ص٦١). ينظر- (البنا ، ٢٠١١ ،ص٠٧٠-٧١). فالخط السلفي ، و الذي ارتكز على تصورات سيد قطب حول مفهوم الجاهلية ، و التي يرى ان الجاهلية لا تمثل مرحلة تاريخية ، و انما تعبر عن حالة سياسية أو اجتماعية أو ثقافية ، تسود في مجتمع معين ، و هذه الفكرة و الموقف منها ، شكلت المجال الثقافي و الحيوي للخطاب السلفي المعاصر .

ثانيا- تفكير الجابري قبل مرحلة الجابرية القطبية (الأبنية المعرفية المكوّنة لفكر الجابري / الأرهاصات المؤسسة).

مر تطور فكر محمد عابد الجابري الذي هو " مفكر مغربي و من ابرز المثقفين العرب في القرن العشرين ، ولد في ٢٨ ديسمبر ١٩٣٦م الموافق ١٤٥٣هـ ، بقصر الزناكة في قرية فجيج ، و التي تقع في الجنوب الشرقي من المغرب، على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب و الجزائر ، من عائلة أمازيغية تمتهن الفلاحة و

العديد من الصنائع ، حيث عاش الجابري في جو من الرعاية البالغة من جهة أهله من أمه و أبيه ، ...، حفظ الجابري ما يقرب من ثلثي القرآن الكريم في المسيد " الكتاب " و هو في سن التاسعة من عمره ، و تعلم مبادئ القراءة و الكتابة و المحادثة بالفرنسية ، حيث كانت الأمازيغية لغته الأم ،وتعامل مع اللغة العربية الفصحى الى جانب اللغة الفرنسية طول المرحلة الابتدائية و ما بعدها ،...،فالبرغم من نقد الجابري للسلفية ، إلا أنه يحمل في ذهنه أفكارا سلفية أصولية ،...،وفي يوم الأثنين ٣مايو ٢٠١٠ بالدار البيضاء ، لقي المفكر المغربي الكبير محمد عابد الجابري ربه ، و ذلك عن سن يناهز ٧٥ سنة " . ينظر – (نور الهدى،٢٠١٦،ص٦-١١). في ثلاث مراحل تطورية ، وفق لما أعتقد ، فالمرحلة الفكرية الأولى ، و هي التي يمكن تسميتها بمرحلة الجابري الشاب / الجابرية الرشدية ، و المرحلة الفكرية الثانية هي مرحلة الجابري الناضج / الجابرية الشتراوسية ، و المرحلة الفكرية الثالثة ، هي مرحلة الجابري الشيخ / الجابرية القطبية ، و سوف أحلل في هذه الفقرة من بحثي ، المرحلتين الفكريتين الاولى و الثانية ، و اما المرحلة الفكرية الثالثة ، فسيتم تحليلها على مدار الفقرات الثلاث المتبقية من بحثي هذا ، فأما المرحلة الاولى و هي الجابرية الرشدية ، فأقصد بها هي تلك المرحلة الثقافية من تفكير الجابري ، و التي تأثر فيها بوضوح بالنص الرشدي من خلال عنايته بتحليل نصوص أبن رشد و وضع مقدمات تحليليه له ، و يمكن تسمية هذه المرحلة ايضا بمرحلة الجابري الشاب لأنها تمثل ايضا المرحلة المبكرة في تفكيره ، فقد كانت نقطة الاشتغال الأولى لدى الجابري الشاب هو شخصية أبن رشد الذي " ولد في قرطبة عام ١١٢٦ م و توفي في مراكش عام ١١٩٨م ، فيلسوف عربي ، كان والده قاضيا في قرطبة فأخذ عنه الفقه و علم الكلام ، كما درس الفيزياء و الطب و علم التنجيم و الفلسفة و الرياضيات ، عاش متنقلا و مضطهدا للحفاظ على حريه رأيه قبل أن يعود ليستقر نهائيا في مراكش كقاض في منصبه السابق " . ينظر - (جوليا،١٩٩١،ص١٢). ينظر ايضا -(الجابري ، ١٩٩٨ ،ص١٣-٢٣). فأن الجابري الشاب ذاته قد اعجب به بوصفه نموذجا للمفكر المستقل في تفكيره ، فيقول الجابري الشاب في وصف أبن رشد " كان يتصرف من منطلق وحدة الحقيقة و تكامل المعرفة ، و كان هذا عنده سلوكا يشخص قناعة وطيدة عنده و هي ((تطابق العقل و الوجود)) ، و من هنا كانت الحقيقة عنده ، و كان العلم الحق ، و كان البرهان ، في المطابقة مع الوجود ، هذه المطابقة بين العقل و الوجود قد تشخصت أيضا في سلوكه ، فكان وجوده ، أعني سيرته ، مطابقا لعقله ، أعني لمسيرته العلمية و خصاله الخلقية " . (الجابري ، ١٩٩٨، ص١٤). ينظر-(ابن رشد،١٩٩٧،ص٩-٤٨) . فالاستقلالية الفكرية في شخص ابن رشد ضمن مشروعه المعرفي وفقا لنص الجابري الشاب ، قائمة على أساس تماثل الرؤية الوجودية و الرؤية العقلية معا ، للمجردات و الماديات ، و تجلى ذلك في السلوك العملي و الممارسة الحياتية لدى ابن رشد ، و هذه الاستقلالية الفكرية التي لاحظها الجابري الشاب في شخص ابن رشد هي نتاج ايضا ان مشروعه المعرفي يرتكز على التداخل في الاختصاص ، و أن

الجابري الشاب عندما يقوم بتحليل و شرح هذا التداخل ، فانه يصنف النص الرشدي ، بأنه نص لا مثيل له، فيرى الجابري الشاب أن ابن رشد " لم يكن يفصل بين تخصص و تخصص الا على صعيد المنهج – و بحق كان صارما على المستوى – أما على صعيد المضمون فقد كان يتحرك كعالم متعدد التخصصات ، يستحضر الطب في الفقه و الفقه في الطب ، و القرآن و الحديث في الفلسفة ، و الفلسفة في العلم و العلم في كل ذلك " . (الجابري ،١٩٩٨ ، ص ١٤). ينظر-(الجابري،٢٠٠٠،ص١١٩-١٤٩) . فلم يكن ابن رشد يفصل بين موضوع و موضوع آخر ، و لكن الفصل قائم على أساس المنهج و ليس على أساس المحتوى ، فالنص الرشدي كما يفهمه الجابري الشاب يحاول من خلال ذلك الوصول الى التماثلية بين البعد الوجودي للشيء و البعد العقلي للشيء، و هذه التماثلية جعلت النص الرشدي يتحرك وسط محددات معرفية ، تظهر رؤية الفيلسوف في الالتزام بمنهج فلسفي واضح ، لا يطرح احتمالية الانتقال من مذهب فلسفي الى مذهب فلسفي آخر ، لأن ذلك الانتقال يفقد الفيلسوف شخصيته . هذه الشخصية التي جعلت من " مسار العلاقة بين الدين و الفلسفة على الصعيدين : السياسي الايديولوجي و الفكري النظري " . (الجابري ، ١٩٩٧ ، ص ٤٨).ينظر- (ابن رشد،١٩٩٨،ص١٥-٥٦).على وفق رأي الجابري الشاب ، فنتاج هذا المسار يحدد شكل اساس العلاقات الثقافية في المجتمع ، بدرجة أولى ، و يحدد الموقف من المعرفة العقلية ، بدرجة ثانية ، فيرى الجابري الشاب، " كان هناك موقفان : موقف الرفض لعلوم الأوائل و يوازيه ، أو يماثله أو يكرره في عصرنا ما ينعت ب السلفية . و موقف القبول بتلك العلوم ، خاصة الفلسفة منها ، كمرجعية عليا للفكر و السلوك : مرجعية تفسر الدين و تقدم حقيقة ما عبر فيه عنه ب المثال ، و تعطي البراهين لما تقرر فيه من غير برهان " .(الجابري ، ١٩٩٧ ، ص ٤٨) . فالمعرفة العقلية المتزامنة مع انتاج النص الرشدي ، قد خضعت لقراءة سلفية ترفضها و لا تشتغل وفقها ، و قراءة تأويله قبلتها و اشتغلت وفقها ، و هذه القراءة التأويلية ، تتحرك وفقا لمرجعيات متعددة في قراءة كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) ، بحيث يرى الجابري الشاب أنه " يمكن ربط الكتاب الذي بين أيدينا بمرجعيات متعددة ، تحدده نوعا من التحديد ، فعلى مستوى مؤلفات ابن رشد يفرض الكتاب نفسه كاستمرار للكتاب السابق له ، أعني (فصل المقال) الذي أعلن فيه ابن رشد عن نيته في تأليف كتاب في (الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها) ، يكون كبديل لتأويلات المتكلمين التي قال عنها : انها مزقت الشرع و فرقت الناس " . (الجابري ، ١٩٩٨ ، ص٦٥). فيتعامل الجابري الشاب مع النص الرشدي بوصفه امتدادا متواصلاً لنصوصه السابقة ، و هو هنا في تعامله هذا مع نص كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ، يرى فيه امتداداً اصيلا لكتابه فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال ، فأبن رشد قد ناقش في كتاب فصل المقال ظواهر الشريعة التي يؤمن بها الجمهور ، و ناقش في كتاب فصل المقال ، العلاقة بين القراءة السطحية و أثرها في نمو وعي الجمهور ، بينما ناقش في كتاب

الكشف العلاقة بين القراءة العميقة و قدرتها في الوصول الى المعاني المؤسسة للنص ، فيقول الجابري الشاب أنه " على مستوى تاريخ علم الكلام ، الذي انتهى في زمن ابن رشد الى (بيانات التكفير) التي اصدرها الأشاعرة ضد كل من لا يعتنق مذهبهم ، و التي نشرنا نماذج منها ك (ملحق) ، في الصفحات الماضية ، فيمكن اعتبار الكتاب الذي بين أيدينا بمثابة شرح و تطوير للفتوى التي أصدرها أبن رشد الجد عندما سئل في موضوع (بيانات التكفير) المذكورة ، و بذلك يكون الكتاب استمراراً مباشرا لتلك الفتوى التي كانت آخر مواد الملحق السابق ، أن أبن رشد الحفيد الفيلسوف ، يتبنى هنا نفس موقف أبن رشد الجد الفقيه ". (الجابري ، ١٩٩٨ ، ص ٦٥) . فالجابري الشاب يرى في النص الرشدي أنه طرح مسائل حول علم الكلام ، و التي لم تكتفِ بطرح آراء حول التكفير و التي يطلقها البعض على البعض الآخر ، لذلك يُعد الجابري الشاب ان مؤلف أبن رشد هنا، هو تنضيج و تنمية للأفكار السابقة التي طرحها في نصوص سابقة ، فلم يكن " نقد ابن رشد في (تهافت التهافت) لم يكن موجها للغزالي وحده ، كما سنرى ، بل و لابن سينا أيضا ، و بالتالي فهو ينسحب و ينطبق على جميع من ذكرناهم و من جاء بعدهم من تلامذته : على الفخر الرازي و من سلك مسلكه الى الايجي و شارحيه و محشيه ، و اذا تذكرنا ما اشرنا اليه من أن (مواقف الايجي) كان هو المرجع الأساس في الدراسات الكلامية و الفلسفية في المعاهد العربية الاسلامية في كل من الازهر بمصر و القرويين بالمغرب و الزيتونة بتونس ، الى اواخر القرن الماضي و أوائل هذا القرن من جهة ، و أن ابن سينا قد ظل حيا في ايران من خلال رواج مؤلفاته ، وايضا من خلال نصير الدين الطوسي ". (الجابري ،١٩٩٨ ، ص ٣٦) . من جهة أخرى ، على وفق تصور الجابري الشاب ، يناقش الجابري الشاب في هذا النص الرشدي نقده للغزالي ، و أن كان الجابري الشاب قد لاحظ أن النص الرشدي قد أمتد ليشمل أضافة الى الغزالي ، فلاسفة آخرين من أمثال أبن سينا و الرازي و الايجي ، فيرى الجابري الشاب في نقد النص الرشدي هو نقد ممتد و متواصل للذهنية الثقافية في عصره الى وقتنا المعاصر ، فقد ركز النص الرشدي بشكل كبير عل نص الغزالي الذي هو محور الابحاث الكلامية ، فيرى الجابري الشاب " أن الطريقة الجدلية السفسطائية التي سلكها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ، مثلها مثل تكفيره لهم ، لم يلقيا أي ترحيب من أية شخصية علمية ممن خاض في موضوعات علم الكلام و الفلسفة ، سواء أكانوا من المتكلمين و الفلاسفة أو كانوا ممن وقفوا موقفا سلبيا منهما ، و هكذا رأينا الشهرستاني ، كبير الاشاعرة بعده ، و الملقب ب ((الامام الافضل)) ، يكتب في الرد على ابن سينا رد فيلسوف ، معلنا اعراضه عن الطريقة الجدالية السفسطائية في الرد ، و ذلك تعريض واضح بالغزالي و أسلوبه في تهافت الفلاسفة ". (الجابري ، ١٩٩٨ ، ص ٣٧) . يسجل الجابري الشاب امتعاض النص الرشدي من اسلوب الكتابة لدى الغزالي ، و التي كانت مثار عدم ترحيب لدى كثير من الفلاسفة من أبن باجه و أبن طفيل أضافة الى أبن رشد ، و هو الاسلوب الذي وصف بعدم الموضوعية و عدم الحيادية ، و اصبح هذا

الاسلوب ليس له محل في الدراسات الكلامية اللاحقة ، و بانتهاء مرحلة الجابري الشاب / الجابرية الرشدية ، تبدأ المرحلة الثانية ، مرحلة الجابري الناضج / الجابرية الشتراوسية ، تتمدد المرحلة الثانية على طوال صفحات مؤلفات أربع أساسية ، و هي مؤلفات ، تكوين العقل العربي و بنية العقل العربي و العقل السياسي العربي و العقل الاخلاقي العربي ، فالجابري الناضج ، قد عمل على ربط كل جزء بالبنية ، و آمن بعد ذلك بفصل الاشياء ، الا من أجل تحليلها و البحث الدائم عن العلاقة بين كل ما هو ايديولوجي و ابستمولوجي لا في الثقافة التي تنتجها الدولة فحسب ، و لكن الثقافة التي تنتجها المعارضة أيضا ، بهذه الكلمات بدأ الجابري الناضج خطوته الأولى ،و هذا ما ثبته الجابري الناضج في مؤلفه التأسيسي لهذه المرحلة ، مؤلف تكوين العقل العربي ، بقوله " فالتفكير بواسطة ثقافة ما ، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل احداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة و مكوناتها ، و في مقدمتها الموروث الثقافي و المحيط الاجتماعي و النظرة الى المستقبل ، بل و النظرة الى العالم ، الى الكون و الأنسان ، كما تحددها مكونات تلك الثقافة " . (الجابري،٢٠٠٦،ص١٣). و لقد استعار الجابري الناضج هذه الرؤية الكلية من كلود ليفي شتراوس الذي ولد " في أسرة يهودية بلجيكية عام ١٩٠٨ م ، كلا أبويه كان فنانا ، لذا بينما كان عالم الأنثروبولوجيا المستقبلي يتعلم القراءة و الكتابة ، كان يحمل في يده فرشاة الرسم أو قلم رصاص ، مع أنه اكمل دراسته و حصل على شهادة الكفاءة التعليمية في الفلسفة من جامعة السوربون في بداية الثلاثينيات ، إلا أن رغبته في الهروب من العقائد الفلسفية التي كانت دارجة (الموضة) في باريس (مثل الكنتية الجديدة ، البرغسونية ، الفنومينولوجيا و الوجودية) دفعته في عام ١٩٣٤م الى قبول منصب أستاذ الانثروبولجيا (علم الأنسان) في جامعة ساو باولو لاحقا " . ينظر – (ليشته ، ٢٠٠٨،ص١٥٦-١٦٨). ينظر ايضا – (ستروك ، ١٩٩٦، ص ٢٩-٧٠) . و التي يفترض شتراوس في هذه الرؤية الكلية " أن نقطع الثقافات الى عناصر تعزل بالتجريد ، و ان نقيم بعد ذلك ، لا بين الثقافات نفسها ، بل بين عناصر من طراز واحد داخل ثقافات مختلفة ، علاقات التتابع و التفريق التدريجي " . (شتراوس،١٩٧٧،ص١٧). فالثقافات تتشكل من جملة من السلوكيات المعبرة عن الوجود الانساني المتنوع ، وتمتلك هذه الثقافات المختلفة عناصر ثقافية ، بأشكال متميزة ، مشتركة بين ثقافة و ثقافة أخرى ، فمن خلال أعمال النقد فيها ، بمستوى علاقات التتابع من جهة و علاقات التفريق التدريجي من جهة أخرى ، فنصل بواسطة ذلك الى تحديد موضع الفاعلية البشرية من خلال الثقافة و نقدها ، فأن فكرة أو مفهوم النقد الثقافي تتجلى بوضوح في نصوص الجابري الناضج ، فهو يربط بين عملية مشروع النهضة و مفهوم العقل الناقد ، فالجابري الناضج لا يفترض امكانية صياغة مشروع النهضة من دون وجود مفهوم العقل النقدي ، و يرى الجابري الناضج أنها هنالك قراءات للثقافة العربية تتوزع ما بين قراءات ماركسية أو سلفية أو قومية أو استشراقية ، و لكن هذه القراءات تصاغ على وفق أمثلة سابقة ، فهذه

القراءات هي قراءات موجهة ، يرفضها الجابري الناضج ، فيقول " لما كان العقل العربي الذي نعنيه هنا هو العقل الذي تكون و تشكل داخل الثقافة العربية ، في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على انتاجها و اعادة انتاجها ، فأن عملية النقد المطلوبة او على الاقل كما نريدها ان تكون ، تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة و استئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الاسلامية بمختلف فروعها ، دون التقيد بوجهات النظر السائدة ".(الجابري ، ٢٠٠٦ ،ص٥) . و بذلك فأن غرض الجابري الناضج هو العمل على اعادة النظر في سرديات الذهنية العربية الاسلامية و محاولة معرفة الوسائل و الادوات التي تشتغل بها هذه الذهنية ، و قد استغرق ذلك من الجابري الناضج مناقشة عدة تساؤلات تمثل الرؤية الكلية لمشروع النهضة لديه ، من قبيل البحث عن معنى العقل و معنى العقل العربي و الصلة التي تربط بين العقل المجرد و الثقافة السياسية أو الايديولوجية أو الاجتماعية ، و من ثم البحث عن مرجعية تستوعب كل هذه المعاني ، فيرى الجابري الناضج " اذا كانت الثقافة ، أية ثقافة ، هي في جوهرها عملية سياسية ، فأن الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة و لا متعالية عن الصراعات السياسية و الاجتماعية ، بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات ". (الجابري ، ٢٠٠٦ ، ص ٦). فأن اي اتجاه سياسي أو اتجاه ديني أو اتجاه سياسي ديني أو ديني سياسي ، يجعل من السيطرة الثقافية هي مركز الثقل في نشاطه ، فلم يفصل اي اتجاه ، بين ما هو ثقافي و بين ما هو سياسي ، بل أن المسألة أصبحت من مسلمات العمل السياسي ، فالسيطرة الثقافية و السيادة المعرفية هي مقدمة للاستحواذ السياسي ، فهنا توجد صلة تزامنية بين ادوات العمل المعرفي و ادوات العمل السياسي ، في داخل حيثيات كل اتجاه ، لذلك فأن الجابري الناضج يقرر قائلا " أن أخذنا بعين الاعتبار الكامل هذه العلاقة بين الايديولوجي و الابستيمولوجي في الثقافة العربية ، على الصعيد التكويني ، جعلنا نستحضر في كل لحظة اطراف الصراع ، الشيء الذي مكننا ، فيما يخيل الينا ، من التحرر من التاريخ ((الرسمي)) للثقافة العربية الذي يعنى فقط بالثقافة التي تشرف عليها الدولة أو تدور في فلكها و يهمل أو يغفل الثقافة ((المضادة)) ثقافة المعارضة ، و في أحسن الأحوال يعرضها منفصلة معزولة ، على هامش ((التاريخ))، هذا في حين ان الواحدة منهما انما كانت تتحدد ، في كل لحظة ، من خلال علاقتها مع الأخرى ". (الجابري ، ٢٠٠٦ ، ص ٧) . فالجابري الناضج ناقش العلاقة بين الايديولوجي و الابستيمولوجي ، بوصفها علاقة بين الفعل الايديولوجي و رد الفعل الايديولوجي ، أو بين الفعل الابستيمولوجي و رد الفعل الابستيمولوجي ، و هنا الجابري الناضج يخاطب نوعين من القراء ، القارئ المؤدلج و القارئ البريء ، فهو يقول للقارئ المؤدلج ، الذي هو ينفعل و يفكر وفق تلك العلاقة الجدلية ، بأنه ، أي الجابري الناضج قد حلل تلك العلاقة من دون وضع محددات أو معرقلات لتفكيره ، و أما القارئ الآخر ، و هو القارئ البرئ ، الذي هو ليس منخرطا في هذه العلاقة ، فأنه سوف يكون أكثر قربا من فهم غرض الجابري

الناضج و تحليلاته ، فهنا الجابري الناضج ينظر على أن التراث هو تراثنا جميعا ، من دون استثناء ، و بالنتيجة فكل ما حدث فيه ، ينبغي أن يوضع وراء الجميع ، من دون استثناء ايضا ، ليس الا ، لذلك خط الجابري الناضج طريقته في التفكير ، و هي تكمن " في تحليل ملموس لموضوعات ملموسة ". (الجابري ، ٢٠٠٧ ، ص٩). و أول مستويات هذا التفكير الناضج تهدف الى الكشف عن النظام المعرفي البياني ، وفقا للجابري الناضج تتم بواسطة " بناء تصور أولي و عام للنظام المعرفي البياني من خلال تحديدات البيانين أنفسهم ، و نحن نقصد ب ((البيانيين)) هنا جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الاسلامية و الذين كانوا – أو ما يزالون – يصدرون في رؤاهم و طريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته و كرسته العلوم العربية الاسلامية الاستدلالية الخالصة ، و نعني بها النحو و الفقه و الكلام و البلاغة ، وبالأخص منهم أولئك الذين ساهموا في ((تقنين)) هذا الحقل المعرفي ، تحديده و حصر أقسامه و ضبط آليات التفكير داخله و الافصاح عن نوع الرؤية التي يحملها عن العالم ". (الجابري ، ٢٠٠٧ ، ص ١٣). و لا يحد الجابري الناضج البيان بعلوم اللغة فحسب من بلاغة و نحو و صرف ، و لكنه يرسم للبيان مجالا أوسع ، فيضم اليه الفقه و الاصول و الكلام ، و هو ايضا لا يختصر جهود البيانين باتجاه اسلامي واحد ، بل يعين أكثر من اتجاه اسلامي التي بحثت في هذا النظام المعرفي ، و لا يحدد ايضا بمرحلة زمنية ، و لكن يضم اليه الجهد المعرفي السابق و اللاحق ، فيرى الجابري الناضج " أنهم قد عملوا جميعا ، كل في ميدان اختصاصه و ضمن ((أصول)) مذهبه البياني ، على المساهمة بهذه الدرجة أو تلك في صياغة ((نظريات)) في البيان ، فقهية أو نحوية أو بلاغية أو كلامية ، متكاملة و متداخلة تصف ، أو تحلل جوانب أو مستويات من العالم المعرفي الذي ينتمون اليه ، عالم البيان ". (الجابري ، ٢٠٠٧ ، ص ١٣). فيناقش الجابري الناضج هنا فكرة مفادها أن مسألة النظام المعرفي البياني ، هي ليست حكرا على المشتغلين بعلم البلاغة فحسب ، و الذين صنفوا علم البلاغة الى ثلاثة اقسام و هي البيان و البديع و المعاني ، و انما هو أيضا من ضمن اختصاص المشتغلين بعلم الاصول و علم الفقه و علم الكلام ، فالجابري الناضج تعامل هنا مع النظام المعرفي البياني ، بوصفه العقل المسؤول على أنتاج المعرفة و أدواتها في الفكر العربي والاسلامي ، و لكن هذا العقل لا يمثل الا فعل منتج للمعرفة ، يقابله فعل عقل آخر ، هو العقل السياسي ، أو فعل ممارسة الحكم ، فيقول الجابري الناضج " و السياسة فعل ، له هو الأخر محدداته و تجلياته ، و هي فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس احدهما على الاخر نوعا من السلطة خاصا ، هي سلطة الحكم ، و محددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع و تجلياته النظرية و التطبيقية ، الاجتماعية الطابع ، تشكل بمجموعها قوام ما ندعوه هنا ((العقل السياسي)) ، هو ((عقل)) لأن محددات الفعل السياسي و تجلياته تخضع جميعا لمنطق داخلي يحكمها و ينظم العلاقات بينها ، منطق قوامه ((مبادئ)) و آليات قابلة للوصف و التحليل ، و هو ((سياسي)) لأن وظيفته ليست انتاج

المعرفة بل ممارسة السلطة ، سلطة الحكم ، أو بيان كيفية ممارستها " (الجابري ، ٢٠٠٠،ص ٧) . فمع العقل السياسي يتعامل الجابري الناضج مع الواقع العربي ، و ليس مع الممكن العربي أو الخيال العربي أو كما يسميه ب " عقل الواقع العربي " . (الجابري ، ٢٠٠٠ ، ص٧) , فهذا العقل هو عقل التطبيق السياسي ، في تأسيسه السابق و في امتداداته الحاضر ، و الجابري الناضج حريصا على ايجاد العلاقة الضرورية بين ماهية الموضوع من جهة و ماهية الاليات المعرفية من جهة أخرى ، فمع عقل الواقع ، الاليات تختلف عن عقل الممكن أو عقل الخيال ، و قد أسس الجابري الناضج على ذلك الاختلاف في التصورات القائمة على اختلاف ماهية الموضوع و اختلاف ماهية الاليات المعرفية ، فالذي يتلائم من آليات أنتاج المعرفة لا يتلائم بالضرورة مع آليات ممارسة الحكم .و أما المرحلة الثالثة من تفكير الجابري ، و التي هي موضوع بحثي هذا ، فهي المرحلة الاخيرة من تطور فكر الجابري ، و التي اسميتها بمرحلة الجابري الشيخ / الجابرية القطبية ، و التي يظهر فيه بوضوح حضور الدرس الشرعي في تفكيره و نصه ، و لكن هذا الدرس يقترب بشدة من أسلوب تفكير و نص سيد قطب ، و قد خصصت لهذا الاقتراب ثلاث فقرات اساسية ، تأتي تباعا تحليها و مناقشتها في هذا البحث .

ثالثا – التكوين الأول في الجابرية القطبية الرجوع الى الأصل الأول (أولوية النص القرآني على النص النبوي) .

اولوية النص القرآني على النص النبوي ، تتجلى بوضوح تام في عناية سيد قطب بالنص القرآني من خلال مؤلفه الأهم و الأشد تأثيرا في قراء نصه ، و الذي طرح فيه أفكاره المؤسسة لأطروحة الاسلام السياسي المعاصر، و منها مفاهيم الجاهلية و الدولة الاسلامية و المجتمع الاسلامي ، و هو مؤلف - في ظلال القرآن – بالمقابل فأن الجابري الشيخ قد أهتم بالنص القرآني في مرحلته الفكرية الثالثة ، في مؤلفه – مدخل الى القرآن الكريم / في التعريف بالقرآن – و السؤال المركزي في هذا المطلب ، لما ازاح (الأصل) سيد قطب و (البديل) الجابري الشيخ ، مرجعية النص النبوي و اقام محلها مرجعية النص القرآني ، مع خصوصية هذه المرجعية على مستوى النظرية و الممارسة في الشريعة الاسلامية ؟ و ما هي الاليات المستعملة في ذلك ؟ هنا تتجلى الازاحة التامة بوضوح في عدم وجود مؤلف منفرد حول النص النبوي أو وجود تحليل مفصل لمرجعية النص النبوي على مرجعية النص القرآني ، و لكن الفارق واضح في تعاطي و استدعاء سيد قطب للنص القرآني عن تعاطي و استدعاء الجابري الشيخ ، فمع سيد قطب يتم التعامل مع النص القرآني بوصفه مسألة وجود ، فيقول سيد قطب " الحياة في ظلال القرآن نعمة ، نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها ، نعمة ترفع العمر و تباركه و تزكيه ، و الحمد لله ، لقد منّ عليّ بالحياة في ظلال القرآن فترة من الزمان ، ذقت فيها من نعمته ما لم أذق قط في حياتي ، ذقت فيها هذه النعمة التي ترفع العمر و تباركه و تزكيه ".(سيد قطب،٢٠٠٣، ج١- ص ١١). فمسألة استدعاء النص القرآني هي مع سيد قطب مسألة تتصل بوجوده المادي و الذهني ، بل أن المسألة

الوجودية تصل إلى اقصى درجاتها عندما يتحول النص عند سيد قطب إلى خطاب ، و يُوصل دلالته ليس عن طريق مفاهيم و تصورات يفرضها النص ، و لكن من خلال خطاب المتكلم ، يحدث أثره في نفس المتلقي و عقله ، و هو هنا سيد قطب ، فيقول في ذلك " لقد عشت أسمع الله – سبحانه – يتحدث إليّ بهذا القرآن ، أنا العبد القليل الصغير ، أي تكريم للإنسان هذا التكريم العلوي الجليل ؟ أي رفعة للعمر ، يرفعها هذا التنزيل ؟ أي مقام كريم يتفضل به على الأنسان خالقه الكريم ؟ " (سيد قطب ،٢٠٠٣ ، ج ١- ص١١). و هذا الصوت في نفس و عقل سيد قطب ، أحدث فيه نوعاً من الانفصال الوجودي عن الوجود المعاش ، على حد تعبيره ، فقد أصبح يتعامل مع أوليات الاخرين بوصفها مسائل ثانوية ، ليس لها اعتبار أو قيمة فأن السماع القرآني و الصوت الإلهي ، قد دفعه الى اعادة صياغة مفهوم الجاهلية ، و هو مفهوم مركزي في نصه ، فيرى في ذلك " أن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم ، و أذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا : أنه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده ، متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي و في الشعائر التعبدية و في الشرائع القانونية " (سيد قطب – ١٩٧٩ ، ص ٨٨ – ٨٩).ينظر- (سيد قطب ، ١٩٩٧،ص١٥-٢٠). فالمجتمع القرآني وفقا لسيد قطب لديه ثلاث وسائل لتحقيق عبوديته - عبودية الله سبحانه – و هي الوسيلة الاولى – هي التصور الاعتقادي . و الوسيلة الثانية هي الشعائر التعبدية . و الوسيلة الثالثة – هي الشرائع القانونية . و من دون هذه الوسائل الثلاثة المستنبطة من النص القرآني لا يصل الأنسان المسلم الى بناء المجتمع المسلم و يجسدها وفقا لمتطلبات النص القرآني ، و يقابل هذا المفهوم في الأهمية لدى سيد قطب ، مفهوم لا يقل مركزية في نصه عن مفهوم الجاهلية ، و هو مفهوم الحاكمية ، فيرى سيد قطب في ذلك أن " هذه المجتمعات لا تدخل في هذا الاطار لأنها تعتقد بألوهية احد غير الله ، و لا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضا ، و لكنها تدخل في هذا الاطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها ، فهي – و أن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله – تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله ، فتدين بحاكمية غير الله ، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها ، و شرائعها و قيمها ، و موازينها و عاداتها و تقاليدها و كل مقومات حياتها تقريبا ".(سيد قطب،١٩٧٩، ص ٩١-٩٢). ينظر- (سيد قطب،٢٠٠١،ص١٧-٢٩). و يستدل سيد قطب على كلامه بنص قرآني عن فئة الحاكمين ، فيقول " و الله سبحانه يقول عن الحاكمين : ((و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)) .. (المائدة : ٤٤)". (سيد قطب – ١٩٧٩ ، ص ٩٢). و يستدل ايضا سيد قطب على كلامه بنص قرآني عن فئة المحكومين ، فيقول " عن المحكومين : ((أم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك و ما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت ، و قد امروا ان يكفروا به)) الى أن يقول : ((فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما)) .. (النساء : ٦٠-٦٥)".(سيد قطب – ١٩٧٩ – ص ٩٢). أن سيد قطب يوضح مفهوم الجاهلية و مفهوم

الحاكمية، و العلاقة بينهما من خلال مناقشة خصائص الألوهية ، و التي يعتقد أن الخاصية ألاهم من تلك الخصائص الالهية ، هي خاصية الحاكمية ، و التي هي مصدرها الله ، فحاكمية الله التي مصدرها النص القرآني ، يقابلها حاكمية البشر التي مصدرها اي نص غير النص القرآني ، و يعمق سيد قطب هذه الفكرة من خلال ايراده لنصوص من القرآن ، يعرف فيها صفة الحاكم و صفة المحكوم ، و العلاقة بين الصفتين ، و المفهوم المركزي الأخر في نص سيد قطب ، هو مفهوم العبودية ، فيقول " لقد جاء هذا الدين ليلغي عبودية البشر للبشر ، في كل صورة من الصور ، و ليوحد العبودية لله في الأرض ، كما أنها عبودية واحدة لله في هذا الكون العريض ". (سيد قطب ، ١٩٩٣ ، ص١٠). و يستدل هذا المفهوم من النص القرآني في قوله تعالى " ((أفغير دين الله يبغون ، و له أسلم من في السموات و الأرض طوعا و كرها ، و إليه يرجعون)) (آل عمران : ٨٣)". (سيد قطب ،١٩٩٣ ، ص ١٠). و هنا يطرح سيد قطب هذا المفهوم لفكرة أستفادها من النص القرآني ، فهو يعتقد أن الشريعة لا تمثل حلا مرحليا أو مؤقتا ، كما أن الشريعة لا تمثل اطروحة ضمن حدود جغرافية محددة ، و أيضا ليست الشريعة تمثل النظرية الملائمة لمجتمع معين فحسب ، و لكنها على الخلاف من ذلك ، فهي أي الشريعة تمثل حلا جذريا اصيلا للمشكلات ، و هي أيضا ليست مرتبطة بحدود جغرافية معينة ، فهي أممية المعالجة و الحل ، و هي أيضا لا تمثل حلا مختصرا أو محددا بفئة بشرية دون فئة أخرى ، فهي شاملة في الاطروحات و المعالجات ، و المفهوم المركزي الأخر في نصه ، هو مفهوم الجماعة الإسلامية ، و الذي يستنبطه من النص القرآني ، فيقول سيد قطب " و الجماعة الإسلامية ضمانة حقيقية لتحقيق هذه التوجيهات ، فهي تقوم على هذه العقيدة ، و تأخذ نفسها بالتزام ما ألزمها الله ، و ترى في كل إهمال أو تفريط نذيرا بسوء يلحقها كلها ، و لا يصيب الذين ظلموا منها خاصة ". (سيد قطب ، ٢٠٠١ ،ص ٢٢). و يستدل سيد قطب على فكرته حول مفهوم الجماعة الاسلامية من قوله تعالى " ((و لينصرن الله من ينصره ، أن الله لقوي عزيز ، الذين أن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة ، و آتوا الزكاة ، و أمروا بالمعروف و نهوا عن المنكر ، و لله عاقبة الأمور)) (الحج : ٤٠) ". ينظر -(سيد قطب ، ٢٠٠١ ، ص ٢٢). فالجماعة الإسلامية وفقا لسيد قطب هم نتاج المنهج الالهي ، الذي لا تحركه النزعات المادية من عائلية أو قبلية أو جغرافية ، و أنما تحركه اتباع الوصايا الالهية و الأوامر الربانية ، و المفهوم المركزي الأخر في نص سيد قطب هو مفهوم الألوهية ، فيقول " و من ثم كانت دعوة الرسل جميعا – عليهم الصلاة و السلام – هي أفراد الله بالألوهية ، و إنكار كل خاصية من خصائصها على غير الله - سبحانه – من عبيده ، الذين يتألهون ، فيدعون حق وضع المناهج لحياة عباد الله ، و يقرهم على هذا الادعاء من لا يؤمنون بوحدانية الله ". (سيد قطب ، ٢٠٠١ ، ص١٩). ينظر - (سيد قطب،٢٠٠٦،ص٨٦-٩٣) . و يستنتج سيد قطب مفهوم الألوهية من قوله تعالى " ((أتخذوا أحبارهم و رهبانهم أربابا من دون الله و المسيح أبن مريم ، و ما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا ، لا إله إلا هو ،

سبحانه عما يشركون)) (التوبة : ٣١) " ينظر (سيد قطب،٢٠٠١ ،ص١٩) . فسيد قطب في تحليله لهذا المفهوم ، يرى أن معاصري فئة الأحبار و الرهبان ، قد جعلوهم في مقابل المشرع ، و قد اعترفوا بحق هذه الفئة من الناس اي فئة الاحبار و الرهبان بالتشريع في امكانية وضع آليات و وسائل لتفسير و ادارة الحياة ، فهم بذلك قد وقعوا في تضاد مع مفهوم الألوهية ، و التي تفترض حتما ، اختصار التشريع بالذات الإلهية و اختصاصها عليه دون سواه ، و المفهوم المركزي الأخر في نص سيد قطب ، هو مفهوم الشورى ، فيقول " و التعبير يجعل أمرهم كله شورى ، ليصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة ، و هو كما قلنا نص مكي ، قبل قيام الدولة الاسلامية فهذا الطابع اذا أعم و أشمل من الدولة في حياة المسلمين ، انه طابع الجماعة الاسلامية في كل حالاتها ، و لو كانت الدولة بمعناها الخاص لم تقم بعد " (سيد قطب ، ١٩٩٣ ، ص ٨٣). و هذا النص المكي الذي يستدل به سيد قطب على مفهوم الشورى هو قوله تعالى " ((و أمرهم شورى بينهم)) (الشورى: ٣٨) " . ينظر (سيد قطب ،١٩٩٣ ، ص ٨٣). فيرى سيد قطب في اجتراحه لهذا المفهوم ، أي مفهوم الشورى ، أن الأصل في الشريعة الاسلامية ، هو وجود الجماعة الاسلامية ، السابق على وجود الدولة الاسلامية ، و الشورى هي سمة ذاتية من سمات وجود الجماعة الاسلامية ، و بالنتيجة هي أعم و أبعد من وجود الدولة و تجلياتها ، أما الجابري الشيخ فقد اتفق مع سيد قطب في زحزحة النص النبوي و تثبيت مرجعية النص القرآني ، من خلال مؤلف مستقل في تفسير القرآن ، هو (فهم القرآن الكريم / التفسير الواضح حسب ترتيب النزول) و لكن الجابري الشيخ أراده مختلف عن تفسير سيد قطب ، بأنه تفسير بعيد " عن التوظيف الايديولوجي و الاستغلال الدعوي الظرفي من جهة ، و يفتح أعين الكثيرين ، ممن قد يصدق فيهم القول المأثور ((الانسان عدو ما يجهل)) ، على الفضاء القرآني كنص محوري مؤسس لعالم جديد كان ملتقى لحضارات و ثقافات شديدة التنوع ، بصورة لم يعرفها التاريخ من قبل ، عالم ما زال قائما الى اليوم ، هو ((العالم العربي الاسلامي)) ، هذا العالم الذي يجر معه ليس الماضي و حسب ، بل ((المستقبل الماضي)) كذلك " (الجابري، ٢٠٠٦ ، ح١- ص ١٩). لذلك سوف يكون تحليل ازاحة الجابري الشيخ للنص النبوي باتجاهين ، الاتجاه الأول في تحليل النص القرآني بعيدا عن القراءة الايديولوجية ، و الاتجاه الثاني في تحليل النص القرآني بوصفه نصا مركزيا في تأسيس حضارة قائمة على أساس النص ، و لنبدأ بشرح الاتجاه الاول " يطرح الجابري الشيخ في القراءة الايديولوجية فكرة مفادها أنه كلما افتقر الحدث الى الواقعية و النص الى الشرعية ، تفعل القراءة الايديولوجية " . ينظر (الجابري ، ١٩٩٦ ،ص ٨٢-٨٣). و لكن هذه القراءة الايديولوجية التي يحاول الجابري الشيخ الاستغناء عنها ، الا أنها مع ذلك تبقى حاجة ضرورية ، لغرض استكمال متطلبات فهم الحدث و النص معا ، فأن استرجاع ذلك ، يجعل الحدث قريبا من القارئ ، و يجعل النص كذلك قريبا من القارئ ايضا ، فيقول الجابري الشيخ أن " الايديولوجية تعبر عن ذاتها بصور مختلفة ، فهي تعبر عن موقف

من مؤسسات الدولة الرسمية ، أو موقف من الطبقات الاجتماعية ، فالايديولوجيا تتحرك بفعل أصناف من الفواعل ما بين الفاعل الشرعي و فاعل الغنيمة و يبقى هذين الفاعلين في صلة بالأحوال و الظروف المحيطة بالإنسان و المجتمع " . ينظر (الجابري ،١٩٩٩ ، ص ١١١-١١٢). فالقراءة الايديولوجية هي قراءة تبريرية هدفها تفسير الأشياء تفسيرا لا واقعيا ، يحاول فيه المفسر عدم مناقشة الإشكاليات الحقيقية و الواقعية ، و أنما يحاول التركيز على تحفيز المتلقي من دون الاهتمام بتنمية وعيه ، فتكون نتيجة القراءة الايديولوجية هي الوصول الى طرح تفسير غير منتج ، أو تفسير شكلي لا يتصل بمحتوى الاشكالية او صميمها ، فيقول الجابري الشيخ "أن القراءة الايديولوجية هي نتاج موقف يميل الى احداث قطعية مع المرجعيات الثقافية التي تختلف عنها ، و لكن بخلاف القراءة الابستمولوجية فهي تعمل على مد الجسور المعرفية مع المرجعيات الثقافية الاخرى المختلفة " . ينظر (الجابري، ١٩٩٧ ، ص ٤٠- ٤٢). و لكن مع ذلك فالقراءة الايديولوجية هي ترجمة للواقع المعاش بكل ما فيه ، بتنوعاته من ثقافية و مادية ، و هذه القراءة تتوزع بين فهم فئة تمتلك أفكارا حول الواقع ، و فهم فئة أخرى تمتلك آليات التعاطي مع هذا الواقع ، لهذا فأن الايديولوجية أو التفسير الايديولوجية لن تحقق غرضها ، الا من خلال اتخاذ الواقع المعاش ارضية عمل لها ، فيرى الجابري الشيخ في ذلك " أن الفهم الايديولوجي للنص القرآني ، أو قراءة النص القرآني ، قراءة ايديولوجية ، أو تفسيره تفسيرا أيديولوجيا ، من الوارد أن يكون غطاء لتحقيق غاية سياسية أو غاية دينية بفهم خاص ، و أن يتحول هذا الفهم الايديولوجي بالنتيجة الى فلسفة حياة ، تجمع ما هو ديني الى ما هو سياسي ، أو ما هو سياسي الى ما هو ديني " . ينظر- (الجابري،٢٠١٢، ص١١٩ – ١٢١). فحضور القراءة الايديولوجية للنص القرآني تنتج وعيا ايديولوجيا ، و هذا الوعي الايديولوجي سوف يعمل على تعميق الاختلاف بين المحتوى المعرفي للنص و بين الابعاد الاخلاقية فيه ، فيرى الجابري الشيخ في ذلك " أن هذا الفهم الايديولوجي للنص القرآني ، يجعل النص رهينة لثقافة قديمة ، و هذه الثقافة القديمة محكومة بآليات معرفية ألفها الأخر ، و هي تابعة له ، فالتحرر من الفهم الايديولوجي للنص ، يبدأ من خلال التحرر من التبعية للثقافة القديمة " . ينظر - (الجابري ،١٩٩٩ ، ص ٩٦ – ٩٨) . و هنا لابد من ملاحظة نوعين من الفهم ، بين فهم معاصر للنص القرآني ، و بين فهم تأسيسي للنص القرآني ، و هذا الفارق بين الفهمين ، هما أصل تاريخية القراءة الايديولوجية للنص ، فالفهم المعاصر هو الذي يفسر النص مع الاخذ بالاعتبار الاشكاليات الأنية و المعاصرة ، بالقياس الى الفهم التأسيسي ، الذي يفسر النص ضمن بيئته الثقافية و اشكاليات عصره ، و يوضح الجابري الشيخ ذلك بقوله " أن الفهم الايديولوجي للنص يتجلى في مستويين ، المستوى الأول و هو مستوى الخطاب الايديولوجي و المستوى الثاني هو مستوى الحقيقة الايديولوجية ، فأن الخطاب الايديولوجي هو على النقيض من الخطاب المعرفي ، و كذلك فأن الحقيقة الايديولوجية هي على النقيض من الحقيقة العلمية " . ينظر-

(الجابري،٢٠١٢،ص٤٤-٧٣). ينظر أيضا-(الجابري، ١٩٩٩،ص٦١-٩٦). ، فالخلاصة التي يريد الجابري الشيخ مناقشتها ، هي أنه لا يمكن الفصل بين ميول القارئ أو المؤلف في القراءة الايديولوجية ، فلا تكون الغاية في القراءة الايديولوجية الوصول الى الحقيقة ، و لكن تكون الغاية هي تعيين الأشياء التي يريد المؤلف أو القارئ تعينها . و من تحليل الاتجاه الأول لدى الجابري الشيخ في ازاحة النص النبوي و قراءة النص القرآني ، قراءة ايديولوجية ، أنتقل الى تحليل الاتجاه الثاني لديه ، و الذي يناقش فيه الجابري الشيخ مركزية النص القرآني في ازاحته للنص النبوي ايضا ، فيتحدث الجابري الشيخ حول مركزية النص القرآني من خلال تحليله لمفهوم الوحي ، قائلا " في هذا الاطار يجب الانتباه الى أن مفهوم ((الوحي)) بمعناه الديني لم يكن من معهود العرب اللغوي و الثقافي ، الشيء الذي لابد أن يكون قد سهل على خصوم الدعوة المحمدية الدعاية ضدها و صرف الناس عنها ، ذلك أننا أذا تصفحنا المعاجم اللغوية العربية فأننا سنجد أن لفظ ((الوحي)) فيها يدل على عدة معان تشمل ((الاشارة و الكتابة و الرسالة و الالهام و الكلام الخفي و كل ما ألقيته الى غيرك))". (الجابري ،٢٠٠٦ ، ج ١- ص ١١٢). في هذا النص السابق يحاول الجابري الشيخ أن يوضح معنى الوحي دينيا ، الذي لم يكن معروفا في السياق اللغوي و الثقافي العربي ، لهذا فان معنى الوحي قد وجد مع نزول النص القرآني ، الى جانب العديد من المعاني الاخرى ، التي شكلت مع معنى الوحي اساسيات السياق المعرفي و الثقافي الديني الجديد ، و يؤكد الجابري الشيخ معنى النص السابق ، فيرى أن " المعنى الديني لهذه الكلمة فلا تشير اليه معاجمنا الا بالعلاقة مع القرآن ، و مثل النبوة في ذلك مثل الوحي ، فالنبوة و النباوة في اللغة تفيد معنى الارتفاع عن الأرض ، و النبي : المرتفع منها ، و هذا يعني أن العرب قبل الاسلام لم يكن لديهم أي تصور للنبوة ، الا بمعنى الرفعة و الشرف ، أما أن يتلقى الواحد من البشر الوحي من الله فذلك ما كان غائبا عن معهودهم ".(الجابري،٢٠٠٦ ، ج١- ص ١١٢). و قد تنوع توظيف معنى الوحي في النص القرآني من الاستخدام الوظيفي في المواضيع المختلفة ، الى الاستخدام في المواضيع التي يراد منها التبشير بما هو ايجابي و الاستخدام في المواضيع التي يراد منها الانذار بما هو سلبي ، و هنا أذا كانت مرجعية أي مفهوم تكمن في الرجوع الى السياق اللغوي ، فان معنى الوحي قد خالف هذا النسق ، فمفهوم الوحي غائب في السياق اللغوي العربي ، و مرجعية مفهوم الوحي كامنة في مرجعية النص القرآني فحسب ، فيرى الجابري الشيخ في ذلك " ان علاقة مفهوم الوحي في النص القرآني ، هي علاقة تستمد معناها من علة وجود المفهوم في كل نص اولا ، و علة وجود النص ، وفقا لترتيب النزول ثانيا ، و لكن هذه العلة في معنى المفهوم و معنى النص ، ينبغي الا يخضع للنظرة التجزيئية ، و أنما يخضع للنظرة الكلية في أدراك المستوى الأول لعلة وجود المفهوم ، و المستوى الثاني لعلة وجود النص ". ينظر-(الجابري،٢٠٠٨ ،ج١- ص ٦٢ – ٦٤). فالنص القرآني يفهم من خلال النص القرآني ذاته ، على حد تعبير الجابري الشيخ ، و الذي يصوغ ذلك الفهم هو السياق النصي للحدث القرآني ، فيقول الجابري الشيخ "

يوجد في النص القرآني ، سياق خاص و سياق عام ، فأما السياق الخاص ، هو سياق نصي ، فهو الذي يعبر عن العلاقات التي تنتظم داخل السورة ذاتها ، و أما السياق العام فهو سياق تاريخي ، و هذا السياق هو الذي يترجم لنا حدث خارجي ، ضمن فترة زمنية معينة و بقعة مكانية محددة " . ينظر - (الجابري، ٢٠٠٨، ج٢- ص ٧-٩). فلا ينبغي التعاطي مع السياق الخاص النصي بطريقة اجتزائية ، اي فصل النص السابق عن النص اللاحق ، داخل النص الواحد أو داخل السورة ذاتها ،بالمقابل فأن السياق العام التاريخي لا يمتلك ذلك التصور المحدد أو المحكم للمعنى كما في السياق الخاص النصي ، لأن السياق الخاص النصي ، و أن تعددت تأويلاته الا أنه يمكن تقنين تلك التأويلات ، و ترجيح أحدى هذه التأويلات ، و لكن السياق العام التاريخي ، أنه يعبر عن أكثر من حدث تاريخي و هذه الأحداث تفترض لازما الرجوع الى مصادر معرفية خارجية ، لا يمثل النص القرآني أحداها ، فهنا مسألة الترجيح أكثر تعقيدا من السياق الخاص النصي ، و هذا السياق الخاص النصي يقيده الجابري الشيخ " لما اصطلح عليه ب ((العموم و الخصوص)) " . (الجابري ،٢٠٠٩ ، ج٣- ص٣٦). فالجابري الشيخ يريد أن ينبه هنا على مسألة جوهرية ، و هي أن فهم مركزية النص القرآني ، تفترض جعل هذا النص يقرأ قراءة تأخذ بالاعتبار عوامل تشكل النص ، من خلال ملاحظة الظرف الزماني و المستوى المعرفي المتعارف لدى المخاطبين بالنص القرآني و المستوى المعرفي اللا متعارف أو المجهول ، لدى المخاطبين بالنص القرآني أيضا.

رابعا - التكوين الثاني : البحث عن المرجعية الاصلية (من مرجعية القرآن إلى مرجعية عمل الصحابي) .

يشترك سيد قطب و الجابري الشيخ في السؤال عن المرجعية الأصلية ، و التي يمكن لها ان تكون مصدراً لتفسير الأحداث و تعليلها ، و بينما يفترض سيد قطب أن تلك المرجعية التي انتجت ذلك الجيل القرآني من الصحابة ، هي مرجعية النص القرآني بعد أن يستبعد النص النبوي مؤقتا ، يفترض الجابري الشيخ أن المرجعية تكمن في عمل الصحابي و ليس في قوله فحسب ، و على الرغم من الاختلاف في جوهر و جواب السؤال حول المرجعية الأصلية ، إلا أن السؤال هو هو ، و هو السؤال عن مصدر تفسير و تعليل الأحداث ، أي السؤال حول ماهية المرجعية الأصلية. و السؤال هنا حول المرجعية الأصلية يناقش عند (سيد قطب و الجابري الشيخ) من حيث السياق النصي الذي طرح فيه هذا السؤال و من حيث محدداتها و من حيث الأثر المترتب عليه ، و لنبدأ اولا بتحليل ذلك عند سيد قطب ، فالسياق النصي الذي يطرح فيه سيد قطب سؤاله المركزي حول ماهية المرجعية الأصلية ،هو من خلال بحثه حول معنى الحياة الإنسانية و ما تشكله القيم لهذه الحياة، فيوجه سيد قطب نقده للعقلية الرأسمالية في الفكر الغربي ، قائلا ان " في العالم الغربي الذي لم يعد لديه ما يعطيه للبشرية من (القيم) بل الذي لم يعد لديه ما يقنع ضميره باستحقاقه للوجود " . (سيد قطب،١٩٧٩، ص٣) .و ذلك الاستحقاق الوجودي الذي زال أو تلاشى على حد تعبير سيد قطب بعد أن

فشلت الديمقراطية كنموذج للنظام السياسي الرأسمالي ، و دليل الفشل ذلك في استدعاء الأنظمة السياسية الديمقراطية لبعض آليات السلطة في الأنظمة السياسية الاشتراكية ، و لم يتوقف هذا الفشل عند العقلية الرأسمالية بل اشترك في هذا الفشل أيضا العقلية الاشتراكية ، فيقول سيد قطب في ذلك " كذلك الحال في المعسكر الشرقي نفسه ، فالنظريات الجماعية و في مقدمتها الماركسية التي اجتذبت في أول عهدها عددا كبيرا في الشرق – و في الغرب نفسه – باعتبارها مذهبا يحمل طابع العقيدة ، قد تراجعت هي الاخرى تراجعا واضحا من ناحية ((الفكرة)) حتى لتكاد تنحصر الآن في ((الدولة)) و أنظمتها " .(سيد قطب ،١٩٧٩ ،ص٣). و هذه الدولة (الطبقة الحاكمة) وفقا لتفسير سيد قطب لها ، لا تعبر عن الأسس العلمية للنظرية الاشتراكية ، و بالتالي فأنه لم يتبقَ لهذه النظرية سوى البُعد الشكلي بعد فقدان البُعد الجوهري فيها ، و هو اعتقاد (الطبقة المحكومة) الجماهير بالنظرية الاشتراكية كعقيدة فكرية و مذهب سياسي . فكلتا العقليتين ، الرأسمالية و الاشتراكية ، هما ليسا مجرد فكرة أو تصور بحت ، فهما على حد تعبير سيد قطب منهج حياة ، يرتكز على أصل العلاقة الجوهرية بين ما هو اجتماعي و بين ما هو عقائدي ، فيقول " هنالك ارتباط وثيق بين طبيعة ((النظام الاجتماعي)) و طبيعة ((التصور الاعتقادي)) بل هنالك ما هو أكبر من الارتباط الوثيق ، هنالك الانبثاق الحيوي : انبثاق النظام الاجتماعي من التصور الاعتقادي ، فالنظام الاجتماعي بكل خصائصه هو أحد انبثاقات التصور الاعتقادي ،اذ هو ينبت نباتا حيويا و فطريا ، و يتكيف بعد ذلك تكيفا تاما بالتفسير الذي يقدمه ذلك التصور للوجود ، و لمركز الإنسان في هذا الوجود ، و لغاية وجوده الإنساني " .(سيد قطب، ١٩٩٣، ص١٢). و لكن هذا الارتباط الجوهري ضمن التصور الرأسمالي و التصور الاشتراكي هو تصور يدور في دائرة التجربة الانسانية المحدودة ، فالإنسان يظل مقيد و قاصر ، بكل ما امتلك من استعدادات معرفية و نفسية ، فكان لا بد من مغادرة هذه التجربة المحدودة المقيدة القاصرة ، من خلال تبني سيد قطب " تجربة جديدة أصلية ، تقوم على قاعدة مختلفة كل الاختلاف : قاعدة المنهج الرباني الصادر عن علم (بدل الجهل) و كمال (بدل النقص) و قدرة (بدل الضعف) و حكمة (بدل الهوى) القائم على أساس : إخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده دون سواه " .(سيد قطب،١٩٩٣،ص٩) . فالتفكير و العمل ضمن التجربة الإنسانية هو تفكير متناهي و ممارسة متناهية ، أما التفكير و العمل ضمن التجربة الالهية هو تفكير لا متناهي و ممارسة لا متناهية . و بالمقابل فأن السياق النصي الذي يطرح فيه الجابري الشيخ سؤاله المركزي حول ماهية المرجعية الأصلية هو سياق تحليل مسألة تطبيق الشريعة ، و هو يفترض أن هذه المسألة قد تم معالجتها ضمن تحليل يتحرك بدافع أثبات خطا الاخر ،الذي يعتمد المعالجة المغرضة ، فلا يعتمد على المعالجة المعرفية ، التي غرضها الوصول إلى الحقيقة ، و هذه المعالجة المغرضة تنطلق وفقا للجابري الشيخ " إما من فرضيات توضع وضعا من دون أن يكون هناك ، لا في النصوص الدينية ،

و لا في التجربة التاريخية العربية الإسلامية ، ما يسندها ، و إما من تأويل لبعض النصوص تأويلا يحمل الكلمات و السياقات أكثر مما لا تحتمل " . (الجابري ، ١٩٩٦،ص ٨). فهذه المعالجة المغرضة هي معالجة اصحاب المذاهب و الفرق ، و التي لا تمتلك القدرة المعرفية على الفصل بين ما هو معرفي و بين ما هو ايديولوجي ، فهي قراءة ذات نزعة سياسية أو هي قراءة سياسية مجردة ، و حتى يتخلص الجابري الشيخ من تلك المعالجة المغرضة ، يبحث عن مرجعية أسبق من تلك المعالجة المغرضة ، فيجدها في عمل الصحابي ، فيقول " و المرجعية الأصل السابقة على جميع المرجعيات ، في التجربة التاريخية العربية الإسلامية ، هي عمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين ". (الجابري،١٩٩٦ ،ص٩) . ففعل الصحابي و ليس قوله فحسب ، هو أكثر وضوحا و دلالة في التعبير عن مسألة تطبيق الشريعة من النص القرآني و من النص النبوي ، ففعل الصحابي هو نتاج فهم أصيل سابق على كل أنواع الافهام الاخرى اللاحقة لأصحاب المذاهب و الفرق على حد تعبير الجابري الشيخ ، فيعتقد ان تعيين عمل الصحابي بوصفه المرجعية الأصلية هو الغرض منه البحث عن وحدة مركزية على مستوى الايديولوجي و المعرفي ، و السبب وراء ذلك ان جميع اصحاب المذاهب و الفرق لديهم غايات معنوية و مادية مختلفة ، فيرى الجابري الشيخ أن اختلاف " المواقف على أساس الاعتبارات الايديولوجية سيظل قائما ما دام هناك اختلاف في المصالح المادية و المعنوية الموروثة و المكتسبة ، غير أنه عندما يضاف إلى الخلاف الايديولوجي اختلاف في المرجعيات المعرفية ، الذي يؤدي إلى عدم اتجاه الفكر إلى شيء واحد محدد عند استعمال الكلمات فإن التفاهم يصبح في هذه الحالة صعبا أن لم يكن مستحيلا " . (الجابري ، ٢٠١٢، ص ٢٩ – ٣٠) . فتعددية المرجعيات الايديولوجية و المعرفية ينتج حوارا ذاتيا و لا ينتج حوارا موضوعيا ، اي بمعنى أن كل مرجعية ايديولوجية و مرجعية معرفية ، تتحرك من منطلقاتها و هي تتعاطى مع الآخر ، من خلال خطابها الذاتي الذي يخضع لمقياسها ، و هذه المرجعيات كامنة في التراث العربي الإسلامي ، و على أساس هذا " الشكل يفكر كل من يتخذ التراث العربي الإسلامي مرجعية معرفية وحيدة ، نعم أن الأمر يتعلق في الواقع بمفهوم ايديولوجي ، هذا صحيح ، و لكن بالنسبة فقط إلى من ينظر إلى الأمور نظرة نقدية ، أما بالنسبة إلى من يأخذ كلام الأقدمين كما يقدمونه ، أي بوصفه معطيات معرفية ليس غير ، فإن الايديولوجيا بالنسبة إليه تقع خارج المرجعية التراثية و ليس داخلها ". (الجابري ، ٢٠١٢ ، ص ٣٥). فلا توجد مرجعية وحيدة في الفكر العربي المعاصر ، و أنما توجد مرجعيات متعددة ، و تتشكل كل مرجعية من جهازها المفاهيمي و تصوراتها ، فمن الوارد أن نجد مقولة في مرجعية تشغل مساحة فاعلة في التأثير و الدلالة ، و لكنها اي ذات المقولة في مرجعية أخرى لا تشغل ذلك الحيز الفعال ، و أنما تتحرك على هامش التفكير و الدلالة . و الان يمكن الانتقال من السياق النصي الذي طرح فيه السؤال حول المرجعية الاصلية إلى السؤال عن محددات هذا السؤال ، و المقصود بمفهوم المحدد أو المحددات هنا ، هي تلك المؤثرات التي تمتلك سلطة

معرفية في التأثير على ذهنية مؤلف النص أو قائله ، و لنبدأ مع محدد سيد قطب أولا ، و هو ذلك الدافع القائم على حضور الانا في الخطاب و استبعاد الاخر ، و الذي حفزه في التعامل مع مرجعية النص القرآني من دون تفسير مسبق ، فيقول سيد قطب واصفا ذلك الحضور " و عدت إلى القرآن أقرؤه في المصحف لا في كتب التفسير ، و عدت أجد قرآني الجميل الحبيب ، و أجد صوري المشوقة اللذيذة ، أنها ليست في سذاجتها التي كانت هناك ، لقد تغير فهمي لها ، فعدت الآن أجد مراميها و أغراضها ، و أعرف أنها مثل يضرب ، لا حادث يقع، و لكن سحرها ما يزال ، و جاذبيتها ما تزال ، الحمد لله ، لقد وجدت القرآن " . (سيد قطب ، ٢٠٠٤، ص٨) . لقد وجد سيد قطب ذاته مع النص القرآني ، عندما ازاح أولا عن ذهنه تصورات الطفولة ، و التي يصفها بقوله " لقد كان خيالي الساذج الصغير ، يجسم لي بعض الصور من خلال تعبير القرآن ، و إنها لصور ساذجة ، و لكنها كانت تشوق نفسي و تلذ حسي ، فأظل فترة غير قصيرة أتملاها ، و أنا بها فرح ، ولها نشيط " . (سيد قطب ، ٢٠٠٤ ، ص٧) . و لقد وجد ذاته ايضا مع النص القرآني بعد أن ازاح ثانيا عن ذهنه ما سمعه من اساتذة التفسير و ما قرأه من نصوص المفسرين ، بقوله " و دخلت المعاهد العلمية ، فقرأت تفسير القرآن في كتب التفسير ، و سمعت تفسيره من الأساتذة ، و لكنني لم أجد فيما أقرأ أو أسمع ذلك القرآن اللذيذ الجميل . " (سيد قطب ، ٢٠٠٤ ،ص ٨). و لقد وظف سيد قطب هذا التصور الذاتي في مرجعيته (المرجعية الاصلية / مرجعية القرآن) في تفسيره للنص القرآني في مؤلفه (في ظلال القرآن) على سبيل المثال ، فأنا و النص أو ذاتي و القرآن ، هكذا يعبر سيد قطب عن افكاره في مؤلفه (في ظلال القرآن) فهو يتعاطى مع النص من دون وسائط ثانوية ، من دون وجود آليات فهم ثانوية تعيق تحليله و فهمه للنص ، فهو لا يستحضر جهد المفسرين السابقين ، بل يعمل على ازاحتهم من طريقه ، و لا يستدعي سوى آلياته الخاصة هو ، في وعيه بالنص ، و هو وعي صوفي بآليات البلاغة ، و لكن بتصوف على طريقته هو التي تستدعي مفاهيم التصوف الفلسفي شكلا و تستبطن المحتوى القرآني مضمونا و ببلاغة اللغة كما يوظفها هو ، مستدعيا في ذلك استثناءَ منهجية الزمخشري الذي هو " أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري الذي ولد في بيئة خوارزم بإحدى قراها (زمخشر) يوم الأربعاء السابع و العشرين من شهر رجب سنة سبع و ستين و أربعمائة، في عهد السلطان جلال الدنيا و الدين أبي الفتح ملكشاه ،...،و يكشف الزمخشري نفسه ، ما كان لوالدته من عاطفة رقيقة شفيقة ،...،ثم هو ينبنا أن والده سجين ،...،على كل حال نشأ الزمخشري نشأة أدبية لغوية كلامية،...،وافاته منيته بجرجانية خوارزم سنة ٥٣٨هـ). ينظر-(الجويني،١٩٦٨،ص٢٣-٤٢). في التعاطي مع النص القرآني ، بصفة خاصة ، في مؤلفه (أساس البلاغة) و مستدعيا في ذلك استثناءَ أيضا منهجية الجرجاني ، وهو " أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد ، ولد في جرجان عام ٤٠٠هـ ، تصدر الرجل بجرجان ، وذاع صيته في الآفاق ، وشدت اليه الرحال ، وقصده التلاميذ من جميع الأرجاء ،

يقرءون عليه كتبه ، و يأخذونها عنه ، و ظل مقيما بجرجان ، بفيد الراحلين اليه ، و الوافدين عليه ، توفي في جرجان ٤٧١هـ". ينظر- (أحمد،١٩٦٢،ص٥-٣٤). في التعاطي مع النص بصفة عامة ،في مؤلفه (أسرار البلاغة) ، فيرى سيد قطب في ذلك قائلا " عشت أتملى – في ظلال القرآن – ذلك التصور الكامل الشامل الرفيع النظيف للوجود ، لغاية الوجود كله ، و غاية الوجود الإنساني ، و أقيس إليه تصورات الجاهلية التي تعيش فيها البشرية ، في شرق و غرب ، و في شمال و جنوب ، و أسال .. كيف تعيش البشرية في المستنقع ألاسن ، و في الدرك الهابط و في الظلام البهيم و عندها ذلك المرتع الزكي و ذلك المرتقى العالي و ذلك النور الوضيء ". (سيد قطب ، ٢٠٠٣، ج ١- ص ١١) . و في تفسيره للنص الشعري في مؤلفه (مهمة الشاعر في الحياة و شعر الجيل الحاضر) على سبيل المثال ايضا ، قائلا " فالشعر الذي يغرق في النظريات المحدودة ، و الحكم الجافة ، ليس شعرا بالمعنى المراد و الشعر الذي يخاطب السمع و البصر ، مقتصرا عليهما لا يعدو أن يكون شعرا سطحيا ، إذا عزت الأسماء فلم نجد لفظة غير لفظة الشعر نطلقها عليه ".(سيد قطب ، ١٩٩٦ ، ١٢) . فيرى سيد قطب في النص الشعري هو نص يجري حوارا من داخل البنية العميقة لمؤلف النص أو قائله ، و يرسم معاني و الفاظا بدلالات مجهولة ، من دون وضع حواجز أو قيود ، و في فهم سيد قطب ، هذا ازاحة للقراءات السابقة للنص الشعري ، فذات المؤلف (سيد قطب) حاضرة في فهم النص الشعري كما هي حاضرة في فهم النص القرآني مع سيد قطب . و بعد الانتهاء من محدد سيد قطب ، أنتقل إلى محدد الجابري الشيخ ، فهو ذات محدد سيد قطب ، فالجابري الشيخ هو الآخر تتمثل لديه ذاته في الخطاب ، مستبعدا الآخر ، و الذي دفعه باتجاه مرجعية عمل الصحابي ، و يفسر الجابري الشيخ ذلك من خلال أن خطاب الآخر هو خطاب ينطلق من الرغبة في تفنيد التصورات المقابلة ، فهو خطاب يقوم على أساس تصورات قَبْلية / تصورات سابقة ، تنتج آراء ، و هذه الآراء لا تستند إلى غرض ، و هكذا خطاب وظيفته هي تفنيد تصورات الآخر ، و ليس الرغبة في الوصول إلى معرفة موضوعية واقعية ، لذلك يزيح الجابري الشيخ كل خطاب أو رأي لا يتفق مع (مرجعية الاصلية / مرجعية عمل الصحابي) فيصف خطاب الآخر بأنه خطابا " سجاليا صريحا أو غير صريح ، و الخطاب السجالي خطاب توجهة الرغبة في إبطال رأي الخصوم أكثر من أي شيء آخر ، أنه خطاب الردود و الردود على الردود ، و بالتالي فهو لا يبني معرفة و لا يبرهن على حقيقة " . (الجابري ، ١٩٩٦ ، ص٧) . و هذه هي الازاحة الأولى التي يجريها الجابري الشيخ ، و أما الازاحة الثانية و هي الازاحة التي يقوم بها الجابري الشيخ لنوع آخر من الخطاب ، و هو الخطاب المُدلج و الذي يعتمد على مبادئ جاهزة و تجربة مستعارة ، و هذا الخطاب لا يجد ما يدعمه أو يسعفه لا في النصوص المؤسسة للتراث و لا في الممارسة الفعلية في التراث ، فيصف الجابري الشيخ هذا الخطاب بأنه " من خصائص الفكر الوثوقي الدوغماتي الذي يضفي صفة المطلق على ما يعتقده ، من خصائصه انه لا يعرف كيف يتحرك في إطار وسطية ما عندما

تفرض الظروف ذلك ، أن الفكر الدوغماتيكي يبقى دائما مسجونا في منطق إما .. و إما ، و لذلك نجد صاحبة يقفز من وثوقية إلى أخرى" (الجابري ، ١٩٩٩ ،ص ٢٦٥ – ٢٦٦) . فهذا الخطاب يتعامل مع ادواته و آلياته الفكرية بوصفها نظاماً معرفياً متكاملاً و نهائياً . و أما الإزاحة الثالثة التي يجريها الجابري الشيخ فهي للخطاب الليبرالي في مفهوم الديمقراطية السياسية ، فيرى أن الاساس في الممارسة الديمقراطية هو المساواة ، و لكن الذي يحصل تحديدا هو اللامساواة ، فيعتقد بضرورة ان ترتكز الممارسة الديمقراطية " على أساس المساواة في الإمكانيات و الإمكانات و الوسائل ، وإلا فإن ((الديمقراطية)) التي تهدف إلى ((انتخاب)) الشعب لمن يحكمونه ، لا يمكن أن تسفر إلا عن حكام من فصيلة واحدة ، أو بعبارة أخرى ، من طبقة واحدة : الطبقة الحاكمة أبدا في ظل أوضاع تفتقر إلى المساواة " . (الجابري ، ١٩٩٧، ص ١٦) . و هذه هي أزاحات الجابري الشيخ الثلاثة ، و التي يستدعي فيها حضور ذاته في مقابل الخطابات الثلاثة الأخرى (الخطاب السجالي و الخطاب المُدلج و الخطاب الليبرالي). و بعد الانتهاء من تحليل السياق النصي و محدداته في السؤال حول المرجعية الأصلية عند سيد قطب و الجابري الشيخ ، أنتقل لتحليل الأثر المترتب لهذا السؤال عند كليهما ، و لنبدأ أولاَ مع سيد قطب ، فبناء على سؤال المرجعية الأصلية و الذي عينه في مرجعية القرآن ، فأن الأثر المترتب على مرجعية سيد قطب هذه ، هو فهمه للشريعة على أساس أنها تمثل برنامجاً نظرياً و عملياً لصياغة الحياة الإنسانية بكافة تفاصيلها و جزئياتها ، و كنتيجة لذلك تصور هذا البرنامج مشخصا فيه المسائل تشخيصا واقعيا بعيدا عن المعالجة المثالية ، في المستويات الحياتية المختلفة ، فيرى سيد قطب أن ذلك الأثر أنه متضمن " على تلك المقولات التي كلها مترابطة ، غير منفصل بعضها عن بعض ، و المقولات المنظمة لشتى جوانب الحياة البشرية، اغلبية لشتى حاجات ((الإنسان)) المهيمنة على شتى أوجه النشاط الإنساني " . (سيد قطب ، ١٩٩٣ ، ص ٥) . فسيد قطب يعتقد أن مرجعيته ليست مرجعية لا تمس واقع الحياة أو لا تتفاعل معها ، بل هي على خلاف ذلك ، تتحرك في واقع الحياة و تعمل على أعادة صياغة هذا الواقع ، فمرجعية النص القرآني تتسم وفقا لسيد قطب بكل معاني الصيرورة الايجابية و الفاعلية البناءّة و الاحاطة اللازمة لأحداث هذا التحول و التغيير المنشود ، و على الرغم من تحول الواقع و تغيره فان مرجعية سيد قطب القرآنية ثابته ، فهي على حد تعبيره " لا تتغير لأنها ترسم أطاراً واسعاً شاملاً يتسع لكل تطور " . (سيد قطب ، ١٩٩٣ ،ص ٥٠) . فهي نتاج المعرفة الالهية و ارادتها ، فهي مرجعية تستوعب المسيرة البشرية في رحلتها ، مستحضرة كل متطلباتها و حاجتها الجديدة ، في أطار تلك المرجعية الثابتة ، التي تسير وفق المنهج الإلهي ، وهذا المنهج وفقا لسيد قطب هو " موضوع للمدى الطويل – الذي يعلمه خالق هذا الإنسان و منزل هذا القرآن – و من ثم لم يكن متعسفاً و لا عجولاً في تحقيق غاياته العليا من هذا المنهج ، أن المدى أمامه ممتد فسيح ، لا يحده فرد ، و لا تستحثه رغبة ، فأن يخشى أن يعجله الموت عن تحقيق غايته البعيدة ، كما يقع لا

صحاب المذاهب الأرضية الذين يتعسفون الأمر كله في جيل واحد ، و يتخطون الفطرة المتزنة الخطر لانهم لا يصبرون على الخطو المتزن ، و في الطريق العسوف التي يسلكونها تقوم المجازر و تسيل الدماء و تتحطم القيم و تضطرب الأمور ثم يتحطمون في النهاية " . (سيد قطب ، ٢٠٠٣، ص١٣ -١٤) . فالأثر المترتب على وفق مرجعية سيد قطب القرآنية ، هي مرجعية المدى الطويل ، وهذه المرجعية على حد فهمه تتفق مع ميول الإنسان الطبيعية ، و هذه المرجعية شاملة و خطية ، و قد لا تتحقق الغاية من المرحلة الأولى ، ليس لعجزٍ ، ولكنها تؤمن بآليات العمل المرحلي ، فالزمن ممتد لديها . و بعد الانتهاء من تحليل الأثر عند سيد قطب ، انتقل إلى تحليل الأثر عند الجابري الشيخ، فالأثر المترتب على تبني الجابري الشيخ لمرجعية عمل الصحابي فهي تكمن في تحويل المسار السياسي من مفهوم الديمقراطية إلى مفهوم الشورى ، و التي يستدعي فيها رأي محمد عبدة الذي ولد في " سنة ١٨٤٩ م الموافقة ١٢٦٦ هـ بقرية محله نصر بمركز شبرا خيت بمديرية محافظة البحيرة ، كما أنه ينحدر من أسرة عرفت بمقاومة رجالها لظلم الحكام و اعتزازها بكثرتهم ، كان تعليمه الأول بقريته حيث تعلم الكتابة و القراءة و حفظ القرآن في السابعة من عمره ، تلقى دروسه و تعليمه بعد ذلك في الأزهر بعد أن أتم تجويد القرآن و كان ذلك سنة ١٨٦٤ م ، و لكنه ما أن فتى حتى اعتزل الدراسة في الأزهر بسبب عقد أساليب التدريس هناك".(حاسين ، ٢٠٢٢،ص٣٣). و الذي يرى فيه أنها " لا تعنى عنده أكثر من ((مناصحة الأمراء)) أما كيفية اجرائها فيقول عنها أنها ((غير محصورة في طريق معين ، فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الاباحة و الجواز)) " . (الجابري ، ١٩٩٧، ص٩٨) . فأن استدعاء الجابري الشيخ لتصور عبده حول الشورى ، هو محاولة من الجابري الشيخ لطرح بديلٍ عن الديمقراطية ، التي يجد فيها أنها لم يتم " تأسيس الوعي بالديمقراطية " . (الجابري ، ١٩٩٧ ، ص٩٧) . حتى اللحظة ، فكان لازما من استدعاء الشورى و استبعاد الديمقراطية ، هذا من جهة آلية ممارسة السلطة و الحكم ، و من جهة ثانية أن هذا الاستبعاد يتفق مع مرجعية الجابري الشيخ في عمل الصحابي ، كنظرية و تصور ، فيقول " صحيح أن الباحث يستطيع أن يتبين في ((عمل الصحابة)) ما يمكن أن يعتبر معبرا عن العمل بهذه القاعدة أو تلك ، و لكن صحيح أيضا أن الصحابة لم يتقيدوا دائما لا بهذه القاعدة و لا بتلك ، بل أن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوما هو المصلحة ، و لا شيء غيرها ، و هكذا فكثيرا ما نجدهم ينصرفون بحسب ما تمليه المصلحة ، صارفين النظر عن النص ، و لو كان صريحا قطعيا ، اذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص " . (الجابري، ١٩٩٦ ، ص ١١-١٢) . فعلى مستوى الاليات يتم اقصاء الديمقراطية و استدعاء الشورى ، و على مستوى التصور يبرر ذلك بأسبقية عمل الصحابي على ظهور الاختلافات الفقهية ، فيكون الأثر المستنتج من مرجعية الجابري الشيخ ، و هو تغيير آليات القراءة الفقهية في التعاطي مع جدلية العلاقة بين الدين و الدولة اولا ،و طرح تلك الجدلية ضمن تصور قائم على نموذج جديد في الفكر الإسلامي المعاصر و هو نموذج

التقليد السياسي ، او محاكاة تجربة سياسية محددة و الاقتصار عليها ، و تجاوز كل التجارب و التصورات اللاحقة في التراث ثانيا ، و ذلك باعتماد عمل الصحابي كمرجعية اصلية مقترحة ، و ليس " قول الصحابي " . ينظر- (الزلمي ، ٢٠٢١،ص ٩٥- ١٠٣) . فقط و هو المختلف عليه من الأساس و هو في الاصل من الادلة التبعية النقلية المختلف فيه ، و وضعه محل " الادلة الاصلية النقلية المتفق عليها ، و هي عبارة عن القرآن أولا و السنة ثانيا ،... ، و الادلة التبعية النقلية المتفق عليها : و هي عبارة عن الاجماع اولا و العرف ثانيا " . ينظر – (الزلمي ، ٢٠٢١ ، ص٢٣). ينظر أيضا- (المظفر ، ١٩٩٠ ، ص ١٧٩-٢٥٤) .

خامسا – التكوين الثالث : تطورفكرة الحاكمية (من حاكمية القرآن إلى حاكمية الصحابي).

في هذه الفقرة الخامسة ، أحاول الإجابة على ثلاث تساؤلات ، تشكل الإجابة عليها ، صميم تطور فكرة الحاكمية في الذهنية الإسلامية المعاصرة ، و هي التساؤل الأول عن أول من أصل لمفهوم الحاكمية ، و التساؤل الثاني عن معنى هذا المفهوم ، و التساؤل الثالث عن فهم و تطبيقه لدى كل من سيد قطب و الجابري الشيخ معا . و لنبدأ مع التساؤل الأول و هو عن أول من أصل لمفهوم الحاكمية ، فأن أول من نحت مفهوم الحاكمية، بوصفه مفهوما سياسيا ذا عمق ديني في الفكر الإسلامي المعاصر بصفة عامة ، و فكر سيد قطب بصفة خاصة ، هو المودودي الذي " ولد في ٢٥ سبتمبر ١٩٠٣م في مدينة جيري بوره بجنوب الهند و هو من أصول باكستانية من أسرة مسلمة ، كما كان والده رجلا مثقفا و متصوفا حيث شجعه على طلب العلم ، و كان المودودي أحد فقهاء الإسلام عاصر زمان الطغيان و التغريب و العلمانية و انطماس الهوية ، فكرس كتاباته لمعالجة قضايا تجديد الدين و تصحيح التصور الإسلامي ،و قد صارع المودودي الموت حتى وافاته المنية في أبريل ١٩٧٩، لقد أشتهر المودودي بفكرة الحاكمية " . ينظر-(الهاشمي،١٩٩٦،ص٨). فعرفها بأنها " تطلق هذه الكلمة على السلطة العليا و السلطة المطلقة ، على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة فلا معنى لكون فرد من الأفراد – أو مجموعة من الأفراد أو هيئة مؤلفة منهم – حاكما إلا أن حكمه هو القانون ، و له الصلاحيات التامة و السلطات الكلية غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدولة " . (المودودي ، ١٩٦٧،ص ٢٥١) . فيستدل من نص المودودي هذا ، المؤسس لمفهوم الحاكمية ، الأسبقية في التأسيس ، و لنناقش هذا الاسبقية المفترضة ، أن دليلي في أثبات تلك الاسبقية ، التي افترضتها في بداية تحليل مطلب (التكوين الثالث) هو ذكر المودودي في نصه السابق عبارة " ما يصطلح عليه اليوم " . (المودودي ، ١٩٦٧ ، ص٢٥١) و هو يشير فيه إلى تاريخ انتاجه لمفهوم الحاكمية ، و بالرجوع إلى تاريخ الطبعة الاولى لكتابه فأنها " ترجع إلى عام ١٩٥٢ ، أم الترجمة العربية عن اللغة الأوردية فقد ظهرت في عام ١٩٥٣ بواسطة محمد عاصم الحداد " . ينظر- (المودودي ، ١٩٦٧ ،ص ٢٣١ – ٢٣٤) . و بالمقابل فأن تاريخ استعمال هذا المفهوم عند سيد قطب يرجع إلى عام ١٩٦٤ ، فأن سيد قطب استعمل مفهوم الحاكمية كمفردة و توظيف في آخر مؤلفاته و

تحديدا في كتاب معالم في الطريق ، فهذا الكتاب " هو آخر كتاب صدر في حياة سيد ، و قد أصدرته مكتبة ((وهبة)) عام ١٩٦٤ ، و ألف سيد كتابة ليكون بيانا لمنهج عمل الحركة الإسلامية ، و توضيحا لمعالم طريقها في الدعوة إلى الله " . (الخالدي ، ٢٠١٠ ،ص ٥٥٤) . و من خلال تاريخي صدور النصين السابقين للمودودي و سيد قطب ، فمن نص المودودي في كتابة تدوين الدستور الإسلامي الذي طرح فيه مفهوم الحاكمية باللغة الأوردية ، و نص سيد قطب الذي طرحه في كتابه معالم في الطريق ، هو أثنا عشر عاما ، فيكون هذا دليلي في أثبات أسبقية المودودي في أنتاج و صياغة و توظيف هذا المفهوم في الذهنية الإسلامية المعاصر ، السابقة على تفكير سيد قطب ، و بعد تحليل أثبات أسبقية تأسيس المفهوم ، أنتقل لمناقشة معنى هذا المفهوم في ذهنية المودودي ذاته ، و هو التساؤل الثاني في هذا المطلب ، ينحت المودودي فهمه لمعنى الحاكمية من " خلال طرحه لثلاث تصورات تشكل الأصل في صياغته لهذا المعنى ، فالتصور الأول ، هو التصور الذي يفترض أن الدين هو ليس الا جانب من جوانب الوجود ، فهو بهذا المعنى تابعا أو مسألة ثانوية ، و أما التصور الثاني ، هو التصور الذي يفترض أن الدين جاء لينظم العلاقة بين الأنسان و خالقه فحسب ، و التصور الثالث هو التصور الذي يفترض أن الدين مجرد جملة من الممارسات " . ينظر–(المودودي،١٩٥١،ص١٢-٤٣). ينظرايضا –(المودودي،١٩٥٢،ص٨-٤٠). و هذه التصورات ترتكز على أفكار أساسية و هي عدم وجود دور حقيقي و فاعل للدين في الحياة و محدودية فاعليته فيها و اقتصاره على دائرة صغيرة من الوجود ، و هي علاقة الأنسان بخالقه فحسب ، و ليس علاقة الأنسان بالإنسان أو علاقة الأنسان بالوجود بكافة صوره ، و حصر دور الدين في فكرة الخلاص من العذاب في الآخرة ، فيقول المودودي " هكذا تنظر الجاهلية الى الدين ، و من ثم لم يقم على أساسه أي مجتمع أنساني متحضر ، و لم يتأسس على قواعده اي تقدم و ازدهار ، فمعنى المجتمع هو معنى الحياة بأكملها ، أما ما هو مجرد ((ملحق)) لحياة الأنسان فمحال أن يكون أساسا يعتمد عليه بناء الحياة بأسرها " . (المودودي ،١٩٧٦ ،ص ٦) . لهذا انفصل الدين عن المجتمع ، فإذا كان هنالك نوع من الاتصال ، فهو اتصال صدفة و ليس اتصال فاعل ، و انما هو اتصال من دون جدوى او نتيجة ، فيكون تأثير الدين تأثيرا سلبيا ، لأنه قائم على التصورات الثلاث المتقدمة ، و حتى يتم معالجة تلك التصورات كان لابد من تفعيل معنى جديد ، هو معنى الحاكمية الذي هو الغاية الاولى للنبوة ، وغايتها الثانية التي هي زحزحة تلك التصورات الثلاثة للمجتمع الجاهلي ، واقامة تصور جديد ، على وفق فهم المودودي لذلك المعنى ، فيرى ضرورة " تقديم تصور عقلي و فكري ، واقامة مجتمع متين محكم ، وادارته بكل دقة و أمانة و نجاح كي يقدمه للناس كلا متكاملا ، و قد انجز عليه الصلاة و السلام مهمته على خير وجه مبينا للإنسانية ان الدين يصبح كلاما اجوف لا معنى له اذا اقتصر على كونه ((ملحقا)) لحياة الانسان و من الخطأ الفاحش تسمية هذا الشيء – أي الملحق – دينا ، أذ الدين في الحقيقة ليس جزءا من الحياة و انما هو الحياة بأسرها " . (

المودودي، ١٩٧٦ ،ص ٨) . بهذه المحددات صاغ المودودي معنى الحاكمية ، فهي الدين بكل ابعاده المعنوية و المادية ، و هي مقياس الأشياء و معيارها ، و هي الإرادة العاقلة و روحها الناطقة . و بعد الانتهاء من تحليل التساؤل الثاني ، انتقل لمناقشة التساؤل الثالث حول فهم و تطبيق معنى الحاكمية لدى سيد قطب و الجابري الشيخ ، و لنبدأ أولا مع سيد قطب ، يؤسس سيد قطب فهمه حول الحاكمية من ذات مرتكزات المودودي ، في ضرورة ازالة و زحزحة التصورات المنبثقة عن المجتمع الجاهلي و ترسيخ التصورات الالهية محلها ، فيقول سيد قطب " أن العالم يعيش اليوم كله في ((جاهلية)) من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة و انظمتها " . (سيد قطب ، ١٩٧٩ ،ص ٨) . و لكن مع الفارق في التوصيف بين حاكمية الله لدى المودودي و حاكمية القرآن لدى سيد قطب ، فحاكمية المودودي اتخذت من التعريف بالذات الالهية و من صفات الذات الالهية و افعالها الموجودة في النص القرآني ، آليات معرفية لتوضيح ما يفكر فيه المودودي حول الحاكمية ، فأسس المودودي حاكميته على أربع مصطلحات و هي : "(الإله)و(الرب)و(العبادة)و(الدين)" . (المودودي، ١٩٧١،ص١٠) . فهذه المصطلحات الأربع يفرق فيها المودودي بين مرحلتين من الفهم ، مرحلة الفهم الصحيح ، و هي المرحلة التي ادرك فيها المتلقين للنص القرآني ، معاني كلمات النص القرآني ، بكل دلالاته و أشارته ، فتجلت فيها الحاكمية لله و ظهور المجتمع الإسلامي فيقول المودودي " أنه لما نزل القرآن في العرب و عرض على الناطقين بالضاد كان حينئذ يعرف كل أمرئ منهم ما معنى (الإله) و ما المراد ب(الرب) ، لأن كلمتي (الإله)و(الرب)كانتا مستعملتين في كلامهم منذ قبل ، و كانوا يحيطون علما بجميع المعاني التي تطلقان عليها ،...، و كذلك كلمتا (العبادة)و(الدين) شائعتين في لغتهم و كانوا يعلمون ما العبد ، و ما الحال التي يعبر عنها بالعبودية ، و ما هو المنهاج العملي الذي يطلق عليه اسم (العبادة) و ما مغزى (الدين) و ما هي المعاني التي تشتمل عليها هذه الكلمة ؟ " . (المودودي ، ١٩٧١ ،ص ٨-٩) . و مرحلة الفهم الخاطئ ، حيث حل المعنى البديل و المترادف محل المعنى الاصلي و الحقيقي ، حيث تجلت فيها حاكمية الإنسان و ظهور المجتمع الجاهلي ، فيقول المودودي واصفا تلك المرحلة ، قد تغيرت " المعاني الأصلية الصحيحة لجميع تلك الكلمات ، تلك المعاني التي كانت شائعة بين القوم عصر نزول القرآن ، حتى أخذت تضيق كل كلمة من تلكم الكلمات الأربع عما تتسع له و تحيط به من قبل ، وعادت منحصرة في معان ضيقة محدودة و مخصوصة ، بمدلولات غامضة ".(المودودي،١٩٧١،ص٩). و اذا كان المودودي قد حصر ذلك الانتقال في الفهم باللغة و قلة الاهتمام بها ، و تحول المعنى الاصلي في لحظة النزول عن اللحظات اللاحقة ، فأن لسيد قطب رأياً آخر ، فهو لا يعلل ظهور المجتمع الجاهلي نتيجة الفهم الخاطئ بسبب مسألة اللغة و قلة الاهتمام بها و لكنه يعلله بعدم الاحتكام للقرآن و عدم التقيد بالمنهج الالهي ، مؤسسا حاكمية القرآن ، فيقول " و في هذا يتفرد المنهج الاسلامي ، فالناس في كل نظام غير النظام الاسلامي ، يعبد بعضهم بعضا – في صورة من الصور – و في المنهج

الاسلامي وحده يتحرر الناس جميعا من عبادة بعضهم لبعض ، بعبادة الله وحده ، و التلقي من الله وحده ، و الخضوع لله وحده " . (سيد قطب ،١٩٧٩،ص ٨) . فيقرر سيد قطب انه في - المنهج الالهي / الطريقة الالهية - يكون الناس أحرارا من عبودية الأنسان للإنسان و استغلاله ، و هي الطريقة الوحيدة التي يتوفر فيها ذلك ، بخلاف الأنظمة الأخرى ، التي تقوم على أساس استغلال الأنسان للإنسان ، و هذا المنهج الالهي هو " التصور الجديد الذي نملك اعطاءه للبشرية – هو و سائر ما يترتب عليه من آثار عميقة في الحياة البشرية الواقعية – و هذا هو الرصيد الذي لا تملكه البشرية " . (سيد قطب،١٩٧٩،ص ٨-٩) . و هذه النظرة و التقييم هي ليست نظرة او تقييم بشري ، و أنما هي نظرة و تقييم واقعية ، تفرضها الرؤية القرآنية للأشياء المعنوية و المادية معا، و ليست رؤية بشرية ، و لكن هي رؤية واقعية لأنها نتاج التصور القرآني و ليست نتاج التصور البشري ، فهو لا يضع تصوراته حول الجاهلية على أساس التصور التقليدي للجاهلية ، فهو يضع تعريفا جديدا للجاهلية و هو الاعتماد على الرؤية القرآنية في تصور الوجود و الحياة ، فيقول أنه " لابد للمسلم من تفسير شامل للوجود ، يتعامل على أساسه مع هذا الوجود ، لابد من تفسير يقرّب لإدراكه طبيعة الحقائق الكبرى التي يتعامل معها ، و طبيعة العلاقات و الارتباطات بين هذه الحقائق : حقيقة الألوهية ، و حقيقة العبودية (و هذه تشتمل على حقيقية الكون و حقيقة الحياة و حقيقة الإنسان) و ما بينهما جميعا من تعامل و ارتباط " . (سيد قطب ،٢٠٠٨ ،ص ٥) . فإذا أدرك الإنسان المسلم طبيعة الحقائق الكبرى و ما ينشأ بينها من علاقات ، استنادا إلى النص القرآني ، يستطيع في مرحلة لاحقة فهم الوجود و تحديد موقفه منه ، و يتبعه في ذلك تحديد طريقة في هذا الوجود و آليات هذا الطريق ، التي تتضح من خلال " معرفة حقيقة مركز الإنسان في هذا الوجود الكوني ، وغاية وجوده الإنساني ، فمن هذه المعرفة يتبين دور ((الإنسان)) في ((الكون)) و حدود اختصاصاته كذلك ، و حدود علاقته بخالقه و خالق هذا الكون " . (سيد قطب ،٢٠٠٨ ،ص ٥) . على حد تعبير سيد قطب ، فحاكمية سيد قطب تقوم على أساس وجود طبيعة متفردة للإنسان المسلم و المجتمع الإسلامي ، و هذا التفرد و هذه الميزة هي تبني المنهج القرآني الذي يؤهل تجليات تلك الطبيعة المتفردة لفرض تصوراتها على الآخرين ، من مبدأ قدرة الإنسان و المجتمع على الصياغة و البناء ، و يوضح سيد قطب تلك العلاقة بين حاكمية القرآن و سلوك الفرد و دوره الايجابي ، من خلال تفسيره لمفهوم الدين ذاته ، فيرى " أن هذا الدين منهج إلهي للحياة البشرية يتم تحقيقه في حياة البشر بجهد البشر أنفسهم في حدود طاقتهم البشرية ، و في حدود الواقع المادي للحياة الإنسانية في كل بيئة ، و يبدأ العمل من النقطة التي يكون البشر عندها حينما يتسلم مقاليدها ، و يسير بهم إلى نهاية الطريق في حدود طاقتهم البشرية ، و بقدر ما يبذلونه من هذه الطاقة " . (سيد قطب،٢٠٠١،ص ٦) . فحاكمية القرآن تصدر عن ماهية الدين الاسلامي ، الذي ينسجم مع ماهية الفطرة البشرية ، و التي تنسجم هي الأخرى مع ماهية الوجود ، فلا يوجد تناقض بين هذه

المعادلة الثلاثية و اطرافها (ماهية الدين الإسلامي و ماهية الفطرة البشرية و ماهية الوجود) لتجسيد حاكمية القرآن، و لكن التناقض ينشأ عن عدم فهم تلك المعادلة و تحليلها التحليل الصحيح ، الذي يفترض أن " المنهج الالهي لحياته البشرية يتحقق عن طريق الجهد البشري ، و في حدود الطاقة البشرية ، و الواقع المادي لحياته " . (سيد قطب، ٢٠٠١ ،ص٩) .و ذلك من خلال شمولية النص القرآني و الدور الايجابي للإنسان في التكيف الفاعل مع هذه الشمولية ، فان تصورات سيد قطب قائمة على أساس ان المنهج الالهي مرتكز على اسناد أصل التلقي على مصدر واحد ، و هو النص القرآني ، فلا تعدد في المصادر ، وهذا المصدر يتلقى منه الانسان تصوراته و تصديقاته ، يجد مجاله الحيوي في الاسلام و آليته التعبيرية من خلال صيغة حاكمية القرآن ، المستمدة من ماهية الاسلام بوصفه " منهج حياة ، حياة بشرية واقعية بكل مقوماتها ، منهج يشمل التصور الاعتقادي الذي يفسر طبيعة ((الوجود)) و يحدد مكان ((الانسان)) في هذا الوجود كما يحدد غاية وجوده الانساني ، و يشمل النظم و التنظيمات الواقعية التي تنبثق من ذلك التصور الاعتقادي و تستند إليه، و تجعل له صورة واقعية متمثلة في حياة البشر " . (سيد قطب،١٩٩٣،ص ٥) . فمتبنى سيد قطب في تصوره الاعتقادي هو استدعاء النص القرآني في حاكميته ، أي عمومية النص القرآني و شموليته ، لكل علاقات الانسان في الوجود ، و لما كان النص القرآني ليس نصا مرحليا ، او ارتبط بمرحلة تاريخية محددة ، فاستدعاء النص القرآني هو استدعاء دائم و ارتباطه هو الاخر ارتباط ممتد و ليس محدد ، فعلى أساس هذا التصور ، فحاكمية القرآن كما حضرت في مرحلة التنزيل (نزول النص – عصر التنزيل) كذلك يستلزم حضور حاكمية القرآن في المراحل التاريخية و الزمنية اللاحقة ، فالجاهلية و ان كانت مرحلة تاريخية ، فهي في جوهرها وصف لظاهرة اتسمت بجمله الصفات المرتكزة على تصورات بشرية و ليست تصورات قرآنية ،وفقا لسيد قطب ، و بعد الانتهاء من الاجابة على التساؤل الثالث في بعده الاول و هو فهم و تطبيق سيد قطب لمعنى الحاكمية ، انتقل لتحليل هذا المعنى مع الجابري الشيخ ، لم يتغير أصل المعنى مع الجابري الشيخ ، فقد بقى هو ذات المعنى كما عند المودودي و كما هو عند سيد قطب ، و لكن مع الاختلاف في مسألة أساسية و هو رؤية من ؟ فمع المودودي كانت الحاكمية تعني رؤية الذات الالهية ، و مع سيد قطب كانت تعني رؤية النص القرآني ، و لكن مع الجابري الشيخ كانت الرؤية تعني رؤية عمل و قول الصحابي ، أي الانتقال في التلقي و الرؤية من محايثة الذات الالهية أو محايثة النص القرآني الى محايثة الفعل الانساني او التجربة السياسية ، فيقول الجابري الشيخ في ذلك أن " الحاجة تدعو الى الرجوع الى الأصل كما كان منفتحا و غير مقنن قبل ((ظهور الخلاف)) و قيام المذاهب و الفرق ، أي كما كان زمن الخلفاء الراشدين " . (الجابري ، ١٩٩٦،ص ١٠) . ان الرؤية التي يستند اليها الجابري الشيخ هنا هي رؤية حاكمية " عمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين " . (الجابري،١٩٩٦،ص١٠) . فحاكمية الجابري الشيخ تستبعد حاكمية الذات الالهية و حاكمية النص القرآني

، و تستدعي حاكمية الصحابي ، و هو يعلل ذلك بعاملين ، و هما العامل الأول – و الذي يتعلق بحاكمية النمط الأول من الحاكمية أي حاكمية الله و بالنمط الثاني من الحاكمية أي حاكمية القرآن ، و يستند هذا الاستبعاد لدي الجابري الشيخ على تعريفه للقرآن ، بوصفه الاساس في معرفة صفات الذات الالهية ، و الاساس ايضا في معرفة خصائص القرآن ذاته ، فبعد مناقشته لمجموعة من التعريفات ، يضع للقرآن تعريفا خاصا به ، فيقول " القرآن اذا : وحي من الله ، حمله جبريل ، الى محمد ، بلغة العرب ، و هو من جنس الوحي الذي في كتب الرسل الأولين " . (الجابري ، ٢٠٠٦ ، ج١- ص ٣٥) . بمعنى أن النص القرآني يمتلك وفقا لتعريف الجابري الشيخ بدايتين ، و هما : البداية الأولى – هي بداية زمانية تاريخية ، و التي أشار اليها النص الاخير في التعريف الخاص للقرآن لدى الجابري الشيخ ، في قسمه الأول ، بقوله " وحي من الله ، حمله جبريل ، الى محمد ، بلغة العرب " . (الجابري الشيخ، ٢٠٠٦،ج١ - ص ٣٥) فهي تلك اللحظة التاريخية المحددة و التي بدأت بالخطاب الالهي للنبي (ص) في مكان محدد و زمان محدد ، و البداية الثانية و هي البداية اللازمانية و اللاتاريخية ، و التي أشار اليها النص الاخير في التعريف الخاص للقرآن لدى الجابري الشيخ ، في قسمه الثاني ، بقوله " هو من جنس الوحي الذي في كتب الرسل الأولين " . (الجابري ، ٢٠٠٦ – ج١- ص ٣٥) . فهي تلك (اللحظة) التي كان فيها النص القرآني – بصورة الوحي – يتطابق مع نصوص أوائل المرسلين ، فعلى مستوى الزماني و التاريخي ينتج عنه أمرين و هما : الأمر الأول – " أن النص القرآني هو تجربة روحية خاصة بالمتلقي الأول ، و هو النبي (ص) . " ينظر – (الجابري ، ٢٠٠٨ ، ج١ – ص٢١ - ٢٣). فهذا الامر يشير الى تجربة الانسان الشخص اي النبي (ص) بوصفه المخاطب الاول بالنص القرآني ، فالتجربة الروحية للنبي (ص) بوصفها تجربة بالدرجة الأساس ، قد تطورت و نمت ، و لكن هذا التطور و النمو لم يمس جوهر التجربة ، و هذا يفسر تنوع النص القرآني ، وفقا للواقعة المنزل من اجلها النص ، أن " التجربة الباطنية للنبي حظت بمثل هذا التكامل و البسط ، فيوما بعد آخر تشتد نبوته و ترتفع منزلته و يكون أعرف و أبصر غايته و أكثر جزما و عزما في أداء وظيفته و أشد قوة و مقاومة لتحقيق أهدافه و أفضل توفيقا و أشد اطمئنانا في أداء مهمته " . (سروش،٢٠١٠ – ص ٢٠) . ينظر – (سروش ،٢٠٠٩ – ص ١١١-١٣٠) . و هكذا فأن التجربة الروحية / الباطنية للنبي (ص) هي متواصلة و مستمرة و لم تكن تجربة واحدة أو منتهية ، فالنبي (ص) يستعير أسس تجربته من النص القرآني ، و " الأمر الثاني – هو تجربة اجتماعية عاشها المتلقي الأول ، أي النبي (ص) ، أضافة الى التجربة الروحية الخاصة بالنبي (ص) " . ينظر – (الجابري، ٢٠٠٩، ج ٢- ص ٥- ٢٧) فهذا الامر يشير الى أن حركة النبي (ص) في الواقع الخارجي ، هي التي انتجت تجربته الاجتماعية ، فقد تحرك " القرآن في نزول الوحي تزامنا مع حوادث ذلك الزمان " . (سروش ، ٢٠٠٩ ، ص ٤٧) . ينظر(سروش، ٢٠١٠ ،ص ٩٤-٩٧) . و النتيجة وفقا لما اثبته الجابري الشيخ ،في الامر الاول و بتحليل سروش الذي " ولد لأبوين إيرانيين من

منطقة طهران يوم عاشوراء من العام ١٩٤٥ فأطلق عليه تيمنا بالمناسبة أسم حسين ثم سرعان ما غلب عليه الاسم الذي يحمله اليوم أي عبد الكريم ، درس عبد الكريم سروش في مدرسة القائمية الابتدائية ثم انتقل لإتمام تحصيله الثانوي إلى مدرسة مرتضوي التي سرعان ما غادرها للالتحاق بمدرسة الرفاه ، و من المدارس الإيرانية الرائدة التي بدلت مناهج تدريسها ملامح المجتمع الإيراني ، حيث كانت تحرص على الجمع في مناهجها هذه بين الدروس الدينية و بين المواد العلمية المعاصرة " . ينظر-(سروش،٢٠١٠،ص١٥).و الذي يفترض فيه أن النص القرآني هو نتاج التجربة الروحية الخالصة بالنبي (ص) و التجربة الاجتماعية المضافة الى التجربة الروحية ، و هذه ثابتة للمتلقي الاول (ص) هو استثناء التجربة الروحية الخاصة به ، بوصفه نبياً مرسلاً ، و لا يشاركه أحد في تجربته الروحية الخالصة ، و لكن التجربة الاجتماعية و التي هي تفاعل النبي (ص) في تعاطيه مع ظروف و أحوال المجتمع الاسلامي ، (فهي ليست استثناء مع الاحتفاظ بخصوصية التجربة الاجتماعية النبوية) والتي تشكل مدخلا الى العامل الثاني ، و هو عامل – حاكمية الصحابي : و الذي يستند الى تجربة الصحابي الاجتماعية ، فيقول الجابري الشيخ " أننا نقصد ب ((عمل الصحابي)) مجموع ممارساتهم السياسية و التشريعية ، العملية منها و القولية ، يتعلق الأمر اذن بتجربة تاريخية كانت مؤطرة ، كغيرها من التجارب ، بالمعطيات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية التي كانت تشكل قوام التاريخ و المجتمع في عصرهم ". (الجابري ،١٩٩٦ ، ص ١٣) . فالجابري الشيخ يقرر أن عمل الصحابي و اجتهاده هو من الشريعة ، اضافة الى ما ورد في النص القرآني و النص النبوي ، فيقول أن " الشريعة الاسلامية قد بدأت تتقرر مع البعثة المحمدية ، فاكتملت مبادئها العامة و أركانها الأساسية في عهد الرسول (بالكتاب و السنة) ، و توضحت جوانب كثيرة منها ، و اغتنت باجتهاد الصحابة " . (الجابري،١٩٩٦، ص ٢٠٥) . فحاكمية الشريعة وفقا للجابري الشيخ قد تجلت في التجربة النبوية من خلال النص القرآني و النص النبوي ، و تجلت في تجربة الصحابي من قول و فعل ، و قد كان هذا التجلي من اختلاف القول و الفعل في ذات الحدث الواقعي ، فحاكمية الصحابي هي اجتهاد ، و اجتهاد يدخل في الشريعة ، كما يرى الجابري الشيخ .

الخاتمة :

لقد كانت محاولة – رؤية - خطاب الجابري الشيخ / الجابرية القطبية في استدعاء اللحظة القطبية ، محاولة لأحياء الخطاب السلفي المعاصر ، الموجود و المؤثر من الاصل في الوعي العربي و الاسلامي المعاصر ، و لكن من خلال طرح الأسئلة القديمة بأسلوب جديد ، فكان هذا الأسلوب يدفع باتجاه احداث نوع من المقاربة و التوازن بين ثوابت الشريعة كما يتصورها الجابري الشيخ ، و بين الواقع اليومي المتغير ، لهذا عمل الجابري الشيخ على مراجعة أصول الشريعة ، من خلال الأخذ بالاعتبار المسائل المستجدة في الواقع اليومي ، حتى تستطيع هذه الأصول التفاعل الايجابي و الفاعل مع المتغيرات اليومية في الواقع ، فهذا الاستدعاء وفقا لما

يعتقده الجابري الشيخ هو رسم ملامح معاصرة للخطاب السلفي ، و هذه الملامح هي ترجمة للأحداث المعاصرة المرتكزة على أسس متحولة و متحركة ، و هذه الأسس المتحولة و المتحركة تصب باتجاه تكيف المجتمع مع الواقع ، بخلاف – توظيف - خطاب الجابري الشيخ / الجابرية القطبية الذي يدفع باتجاه عزل المجتمع عن الواقع ، فأن الجابري الشيخ أدرك بوضوح أن هذا الواقع في تبدل مستمر ، و حتى يستطيع الخطاب السلفي أن يحافظ على وجوده و تأثيره فعليه الانسجام مع هذا الواقع المتغير ، و عملية المراجعة هي ليست عملية تقييد لضروريات الواقع المتحول أو عملية نفي أو استبعاد لبعض آلياته التواصلية ، و لكنها تتحرك باتجاه أعادة قراءة لبنية الخطاب السلفي ، من خلال قراءة نصوص سيد قطب قراءة معاصرة ، تأخذ بالاعتبار ضروريات الواقع المتغير ، بكل حمولاته المعرفية و الايديولوجية ، و هذا يعني أيضا أمكانية احداث نوع من التغيير في بنية هذا الخطاب السلفي ذاته ، فأدرك الجابري الشيخ أن الخطاب السلفي هو خطاب معبر عن كل ما يحمله النص من التجربة الثقافية و الاجتماعية الأصلية ، فالسلفية وفقا للجابري الشيخ توصف بأنها ممارسة سياسية و اجتماعية ، فاقت اعتباريا أي ممارسة أخرى ، و هنا فأن الجابري الشيخ لا يعمم هذا التصنيف أو الحكم ، بل أنه يفرق في استعارته للحظة القطبية بين صورة السلفي في المغرب الاسلامي عن صورة السلفي في المشرق الاسلامي ، فهو أي الجابري الشيخ يعتقد ان السلفي المغربي هو نتاج المجتمع المغربي و صناعته ، فهو يتحرك ضمن ظاهرة عالية التكيف مع المجتمع المغربي ، بالمقابل فأن السلفي المشرقي هو ليس نتاج المجتمع المشرقي ، بالنتيجة فهو لا يعيش حالة التكيف التي يعيشها السلفي المغربي ، فقد تطورت السلفية المشرقية بشكل منفصل و مختلف عن قرينتها السلفية المغربية ، فقد استعارت السلفية المغربية المفاهيم الفكرية الحداثوية ، و هذا واضح من خلال منظومة المفاهيم في الخطاب السلفي لدى الجابري الشيخ ، في توظيف لجملة من المفاهيم ، كمثال الديمقراطية و الدولة المدنية و المجتمع المدني و الحرية و الحرية السياسية ، في نصوصه الأخيرة ، فهيئت السلطة السياسية للجماعات السلفية المجال السياسي ، لغرض انصهار الجماعات السلفية في المجتمع ، فساعد ذلك في شيوع السلفية المغربية في المجتمع ، بالمقابل فأن السلفية المشرقية قد ظهرت و تطورت في ظروف مختلفة ، فلم تهيء لها السلطة السياسية ذلك المجال السياسي ، و لم تسمح لها بممارسة الدعوة السلفية بطريقة تستطيع من خلالها انتشار او شيوع الأفكار السلفية ، و لكن كلتا الصورتين لم تخلُ من مسلمات ثبتها الجابري الشيخ ، من مثال الاحياء الديني و السلوك السوي و تكريس فكر و ممارسة السلف ، فاستعارة الجابري الشيخ للحظة القطبية هي استعارة السلفي المغربي لظاهرة اللاتكيف عند السلفي المشرقي ، فهي استعارة التجربة و الخطاب المندمج و المنصهر في المجتمع و السلطة في نسخة السلفية المغربية للتجربة و الخطاب اللا مندمج و اللا منصهر في المجتمع و السلطة في نسخة السلفية المشرقية ، فالسلفية القطبية هي اضافة فارقة على السلفية البنائية ، نسبة الى

حسن البنا ، و التي هي في الأصل سلفية سياسة ، بل هي أكثر من ذلك هي سلفية جهادية ، فهي الاساس في اقدم و اعمق تجربة سياسية في الفكر العربي و الاسلامي المعاصر ، و هي تجربة الاخوان المسلمين في مصر ، فالسلفية بشكل أعم ، تحدد خطواتها النصية و الممارساتية من خلال استدعاء لحظة مكثفة و مشخصة في التراث ، و قد تكون هذه اللحظة ، مركزية في خطاب و مؤثرة ، و في خطاب آخر هامشية و عديمة التأثير ، فالجابرية القطبية تريد أن تقول أن السلفية القطبية / خطاب سيد قطب السلفي ، هو ليس خطاباً ماضوياً أو خطاباً تقليدياً قديماً ، بل هو على خلاف ذلك ، فأن الجابري الشيخ يرى في الخطاب السلفي بشكل عام ، و خطاب سيد قطب بشكل خاص ، هو خطاب ذي محتوى اجتماعي و ثقافي ، متضمن جملة من المفاهيم و المصطلحات ، التي تتشغل على مستوى التنظير المجرد و الممارسة العملية ، فالخطاب السلفي وفقا لتفكير الجابري الشيخ سواء كجماعات تبنت المنهج السلفي ، بوصفه منهجا سياسيا أو ثقافيا أو اجتماعيا ، يتحرك على مستوى الشريعة و التنظير ، فهو بكلتا تلك الصورتين كممارسة و تنظير هو نتاج تفاعل النص و الواقع في التراث ، و ليس شيئا خارج التراث ، بل أكثر من ذلك ، فأن الجابري الشيخ بعد أن يرى في الخطاب السلفي و الممارسة السلفية بأنها نتاج النص القرآني و الواقع الاسلامي ، فالجابري الشيخ يذهب الى أن هذا الخطاب و هذه الممارسة ، تمثل المحتوى الاصيل و المضمون الحقيقي ، على مستوى النص القرآني و تجلياته في الممارسة الاسلامية و النص النبوي و تجلياته في الممارسة الاسلامية ، و هذا التمثيل هو العامل الداخلي الذي يحافظ على الهوية الاسلامية و الانتماء التاريخي للشريعة ، و يحفظ للشريعة دورها و صيرورتها و استمراريتها ، فبهذا المعنى حول الجابري الشيخ الخطاب ، اي الخطاب السلفي من خطاب ضمن الخطابات الاسلامية المتنوعة الى خطاب مؤسس لكل المعاني الكامنة أو الظاهرة في الشريعة ، و حول الممارسة اي الممارسة السلفية الى الممارسة الوحيدة ، و التي تعبر بواقعية عن تجربة النص و تجربة الرسول معا ، و تفاعلهما مع الواقع ، و بهذا فأن هذا الخطاب في نسخة الخطاب السلفي القطبي و الممارسة في ممارسة الجماعات السلفية القطبية ، هي البديل الموضوعي لكل الحمولة الابستمولوجية و الحمولة الايديولوجية للنص القرآني و النص النبوي ، و كل ما عدا ذلك هو عامل ثانوي أو هامشي ، بعد أن عدّ الخطاب السلفي و الممارسة السلفية هي الجزء الذاتي في الشريعة ، بمقابل كل ما عداها هو جزء موضوعي ، أن تصور الجابري الشيخ لموقع الخطاب و الممارسة هنا ، يقترب بشدة من الازاحة الموضوعية التي سطرها سيد قطب في نحته لمفهوم الحاكمية المركزي في الخطاب السلفي و الممارسة السلفية ، فسيد قطب مع هذا المفهوم أنه دل على الارادة المطلقة و الارادة العليا و التي هي مختصة بالذات الالهية وحدها ، ففي النتيجة لن يكون فردا أو مجموعة من الأفراد مهيئين للحكم و التشريع، و أنفاذ هذا الحكم او هذا التشريع في الافراد ، لأنه في الاصل ليس من صلاحياتهم اصدار الحكم أو أعمال التشريع ، لأن ذلك من خصائص الذات الالهية ، فمفهوم الحاكمية المركزي يقابله ازاحة الجابري

الشيخ للخطاب الاسلامي الآخر ، من خطاب معتزلي أو خطاب صوفي ، و تنصيب بدله الخطاب السلفي ، بوصفه خطابا مركزيا ، و خطابا ممثلا للنزعة الذاتية في الشريعة أو الدوافع الداخلية فيها ، بعيدا عن النزعة الموضوعية أو العوامل الخارجية في الشريعة ، و هذه النزعة تتجلى بوضوح في اهتمام سيد قطب بالنص القرآني ، في مؤلفه التأسيسي – في ظلال القرآن – و الذي طرح فيه افكاره الاساسية لمفهوم الخطاب السلفي في الذهنية العربية و الاسلامية المعاصرة ، و ايضا طرح فيه مفاهيم تأسيسية أخرى حول الجاهلية و المجتمع الاسلامي و الدولة الاسلامية ، و هذه النزعة الذاتية حول النص القرآني قد ظهرت ايضا في كتابات الجابري في مرحلته الفكرية الثالثة ، و تحديدا في مؤلفات الجابري الشيخ حول القرآن الكريم في مؤلف – فهم القرآن الحكيم / التفسير الواضح حسب ترتيب النزول – و مؤلف – المدخل إلى القرآن الكريم / في التعريف بالقرآن – و كان التعاطي مع النزعة الذاتية مختلفاً عنه عند سيد قطب عن الجابري الشيخ ، في آلية الاستدعاء ، فسيد قطب تعاطى مع النص القرآني بوصفه نصاً وجودياً كلياني مطلق ، بخلاف الجابري الشيخ الذي تعاطى مع النص بوصفه نصا معرفيا بالدرجة الأساس ، في حالة الجابري الشيخ ، و مع اختلاف آلية الاستدعاء و التعاطي ، اختلفت النتيجة المترتبة على ذلك في اعتبار سيد قطب النص القرآني مرتبا بذهنية و ممارسة المتلقي ، في حين أن الجابري الشيخ فيناقش سيد قطب ذلك بواسطة الاحتكام و الرجوع الى النص القرآني ، و يصوغ من خلال تلك المناقشة مفاهيمه التأسيسيه للخطاب ، فيبدأ في تحديد المعنى الأولي للمفهوم ، و بعدها ينتقل الى تحديد المعنى الاولي لمفهوم آخر ، و من ثم يحاول ايجاد العلاقة المعرفية بين المفهومين ، ليشكل بنية من المفاهيم ، تتحرك على مستوى الفكر و التهيئة لتحويلها الى واقع على مستوى الممارسة ، من قبيل تحديد معنى الحاكمية و معنى الجاهلية ، و تحديد العلاقة بينهما ، و عندما ينحت سيد قطب هذه المعاني و سواها ، فأنه لا ينحتها على مستوى اعطاء الحل المؤقت و الجزئي ، و لكن على خلاف ذلك ، فأنها على مستوى الحل الدائم و الكلي ، و صياغته للمفاهيم و لمعانيها تنسجم مع رؤيته الكلية لحتمية النص و شموليته ، فصياغة سيد قطب لمفهوم الجماعة الاسلامية ، على سبيل المثال ، لا تتصل بفئة بشرية معنية ، أو بمرحلة زمنية محددة ، أو اقليم جغرافي مشخصة ، أو معنى مختصر محدد الى معنى اوسع شامل ، و أيضا في هذا الحكم يستدل سيد قطب ذلك من النص القرآني ، و هذا المفهوم و بقية المفاهيم التي ينحتها سيد قطب في خطابه السلفي هي نتاج المنهج الالهي في النص القرآني وفقا لتصوره ، و بهذا التصور يضع سيد قطب المفاهيم و المنهج الالهي بمقابل المفاهيم و المنهج البشري ، و يرى في ذلك أن المفاهيم وفق المنهج الالهي ، هي لا تتحرك بمستوى واحد و أنما بأكثر من مستوى ، فعلى على سبيل المثال ، يجد سيد قطب في مفهوم الشورى ، أنه ليس مفهوماً ضرورياً لوجوده كذلك ، و هو أيضا أسبق في التأسيس من مفهوم الدولة ، و مع اتفاق الجابري الشيخ مع تصورات سيد قطب في ازاحة مرجعية النص النبوي و تثبيت مرجعية النص القرآني ، الا أنه يوجد

اختلاف في تصورات الجابري الشيخ حول آليات التثبيت ، فأن الجابري الشيخ صاغ تصوراته بعيدا عن التوظيف الايديولوجي ، فتصور الجابري الشيخ تعاطى مع مرجعية النص القرآني ، بوصفه نصا محوريا ، أسس حضارة مركزها النص القرآني و أسهم في ديمومتها ، فمركزية النص القرآني و قراءته قراءة معرفية بعيدة عن الفهم الايديولوجي ، تمثل لدى الجابري الشيخ ، أداوته المعرفية في دراسة الواقع و النص معا ، فهي عملية استدعاء للواقع للحدث المنتج للنص ، و استدعاء للنص المعبر عن الحدث ، لهذا رفض الجابري الشيخ القراءة الايديولوجية في التعاطي مع النص القرآني ، و رجح القراءة الابستمولوجية في هذا التعاطي ، لأن القراءة الايديولوجية هي قراءة تبريرية و هذه القراءة التبريرية ، تنتج فهما لا واقعيا و فهما شكليا ، و هذه القراءة التبريرية وفقا للجابري الشيخ تسهم في انتاج وعي ايديولوجي ، و هذه الوعي الايديولوجي وعي يعمل على ايجاد مسافات بين المضمون المعرفي و البعد الاخلاقي للنص ، لهذا استبعد الجابري الشيخ تلك القراءة الايديولوجية ، و تبنى القراءة الابستمولوجية ، و التي تحاول ان تطرح نوعين من الفهم ، فهم أول للنص ، هو فهم القارئ المعاصر للنص ، و فهم ثان للنص ، هو فهم الذي يأخذ بالاعتبار العوامل المشكلة للنص ، و كلا الفهمين يطرحان تصور الجابري الشيخ بعيدا عن المعالجة الايديولوجية ، متبنيا الفهم الابستمولوجي ، فهنالك تناقض واضح بين الخطاب الايديولوجي الذي يبحث عن الحقيقة الايديولوجي ، و لا يحفل بالبحث عن الحقيقة العلمية ، ففي الخطاب الايديولوجي يكون حضور القراءة الواعية للنص و الواقع أقل من الخطاب الابستمولوجي ،

النتائج :

١- مر التطور الفكري لدى الجابري بثلاثة مراحل ، ترجمة بوضوح التنوع و الاختلاف و الانتقال في تعيين موضوعاته الأساسية ، بالطريقة الأتية :

أ-المرحلة الأولى :هي ما اطلقت عليه بمرحلة الجابري الشاب / الجابرية الرشدية ، و فيها أهتم الجابري بالنص الرشدي ، مقدما لنص ابن رشد تحليلات تظهر الطابع العقلاني و البرهاني في كتابات ابن رشد،و فيها كانت محاولة الجابري من وراء الاهتمام بالنص الرشدي ، العمل على ايجاد الحلول لإشكاليات الفكر العربي من خلال استدعاء النص الرشدي .

ب- المرحلة الثانية :هي ما أطلقت عليه بمرحلة الجابري الناضج / الجابرية الشتراوسية ، و هي مرحلة أكثر عمقا من سابقتها ، فهي أكثر نضجا ،و فيها تغير موضوع الدراسة و تغيرت الشخصية الاساسية ،فأن الموضوع لم يعد ايجاد العلاقة بين الدين و الفلسفة أو محاولة عقلنة علم الكلام و أنما أصبح الموضوع الاساسي هو تدوين صيغة العقل العربي و معرفة آليات التفكير فيه ، من خلال دراسة تكوينه و بنيته و تجليه سياسيا و أخلاقيا.

ت- المرحلة الثالثة : و هي ما أطلق عليه بمرحلة الجابري الشيخ / الجابرية القطبية ، و هنا غادر الجابري موضوعات التوفيق بين الدين و الفلسفة و موضوعات تكوين آليات العقل العربي الى موضوعات أعادة الحياة الى التجربة التاريخية للسلف ، سلوكا و فكرا ، و فيها أقترب الجابري من نص و فكر مؤسس الخطاب السلفي في الذهنية العربية المعاصرة سيد قطب .

٢- في المقاربة بين النص و الخطاب ، أي نص سيد خطاب و خطاب الجابري الشيخ ، هي مقاربة نص سابق مؤسس لأطروحة الفكر السلفي و محاولة استدعاء هذا الفكر ، في خطاب الجابري الشيخ .

٣- لم يكن استدعاء الجابري الشيخ للنص القطبي ، هو استدعاء نص واضح ، من قبيل التناص ، بين نص سابق و نص لاحق ، و لكنه استدعاء يرتكز على أصل الاشتراك في الفكرة أو الاشتراك في الدافع أو الاشتراك في الأسلوب .

٤- التركيز على مفاهيم أحياء الفكر السلفي ، التي ظهرت بوضوح في الكتابات الأخيرة لسيد قطب من قبيل (في ظلال القرآن) و (معالم في طريق) و (المستقبل لهذا الدين) و (هذا الدين) ، و كذلك الكتابات الأخيرة للجابري الشيخ من قبيل (فهم القرآن الحكيم / التفسير الواضح حسب ترتيب النزول) و (مدخل الى القرآن الكريم / في التعريف بالقرآن) (الدين و تطبيق الشريعة) و (المسألة الثقافية في الوطن العربي) و (مسألة الهوية / العروبة و الإسلام و الغرب) و (الديمقراطية و حقوق الانسان) .

٥- أن النص و الخطاب ، كلاهما ظاهرتان لغويتان ، و العلاقة بينهما هي علاقة لا تخضع لشكل محدد من التعبير عنهما ، و لكن الثابت في دراستي هذه أن ظاهرة النص هي الأسبق في تأسيس الفهم و المعنى من ظاهرة الخطاب .

٦- يتصل فهم معنى النص من خلال فهم معنى الجملة ، و هذا الفهم يرتكز على أصل تحديد الترابط النحوي ، و هذا الترابط يتحقق أولا في بنية النص ، ثم ينتقل الى تحقيق هذا الترابط ثانيا في بنية الجملة ، و هذا الترابط النحوي على مستوى بنية النص و على مستوى بنية الجملة ، يدفع باتجاه تعيين البنية الكلية المتماسكة للنص .

٧- يتكون النص الواحد من أكثر من جملة واحدة ، قد تكون جملتين أو أكثر ، و على هذا الأساس فأن بنية النص هي أكبر من بنية الجملة ، بما أنه النص يحتوي الجملة الواحدة أو الأكثر و يتضمنها ، و نتيجة لذلك لا يمكن التعاطي مع الجملة بوصفها كيان منفصل عن النص ، و لكن ينبغي وضعه في سياق أن الجملة هي من مكونات بنية النص .

٨- لا يتشكل معنى البنية الكلية فقط ، من معطيات النص أو معطيات الجملة فحسب ، و لكن تساهم معطيات النص في تشكل معنى البنية المتماسكة و كذلك تساهم معطيات الجملة في هذا المعنى ، فعن طريق التراكم في المعنى ، يتم تشكيل المعنى الكلي للبنية المتماسكة .

٩- على الرغم من أن النص هو في النتيجة النهائية يعطي معنى لقارئ النص ، و لكن هذا لا يتعارض مع امتلاك كل جملة في داخل النص للمعنى محدد آخر ، قد يتفق أو يختلف مع المعنى الكلي للنص ، و كل جملة داخل النص تمتلك معنى مستقل ، و قد يساهم هذا المعنى المستقل في فهم معنى الجملة اللاحقة ،رغم امتلاك الجملة الأخيرة لمعنى مستقل أيضا .

١٠- يمكن أيضا بملاحظة (النتيجة رقم – ٩-) ان النص يمتلك وحده دلالية مستقلة عن اجزائه التي تشكله ، أي الجملة التي تشكله أو مجموعة الجمل التي تشكل النص ، و عند هذه النتيجة ، فأن الخطاب المتولد عن هذا النص بهذا المعنى ، يتصل فهم معناه بالمتكلم الأول في النص و مستمع هذا الخطاب ، أي المتلقي الأول له .

١١- يختلف تعريف الجملة أو تعريف النص وفقا لتحديد الأولوية في تعيين الوحدة اللغوية الأساسية ، و هذا الاختلاف يتصل بدرجة كافية في اتجاه الرأي اللغوي الذي يتبناه المؤلف أو القارئ .

١٢- لا يتشكل النص من مجرد ترتيب الجمل في سياق معين فحسب، و لكنه يتشكل وفقا لنظام معين ، و هذا النظام هو الذي يحول تلك الجملة إلى نص ، فماهية هذا النظام تفترض وجود وحدة دلالية بين معنى النص و مؤلف النص و قارئ النص

١٣- العامل الحاسم المحدد لتحويل مجموعة الجمل إلى نص ، هو امتلاك تلك الجملة لصيغة دلالية ، أو امتلاكها صيغ دلالية معينة ، وبخلافها فأن تلك الجمل لا تشكل نصا .

١٤- يتشكل الخطاب بأسلوب يختلف عن تشكل النص ، فأن الخطاب يتشكل من خلال نظامه الخاص ، في بحثه عن معنى جديد ، و هذا المعنى الجديد ، هو خارج النص الذي شكله.

١٥- يختلف الحيز الدلالي الذي يتحرك فيه الخطاب عن الحيز الدلالي الي يتحرك فيه النص ، و هذا الاختلاف يتصل بشكل مباشر بالتصورات التي يمتلكها المؤلف حول معنى النص أو حول معنى الخطاب .

١٦- يوجد فارق في الحيز الدلالي بين النص و بين الخطاب ، و بين النظام المعرفي ، فالحيز الدلالي للنص هو الأقل بالمقارنة مع الحيز الدلالي للخطاب و النظام المعرفي ، بالمقابل فأن الحيز الدلالي للنظام المعرفي هو الأوسع و الأكثر إحاطة للتصورات المتولدة حول المعنى.

١٧- أن تولد المعنى يرتبط بالسياق المعرفي بشكل أساسي ، و لكنه أيضا يرتبط ببنية النص ، و يرتبط أيضا ببنية الخطاب بشكل ثانوي ، أذن المحدد المركزي للمعنى هو السياق المعرفي أولا ، ثم بنية النص او بنية الخطاب ثانيا .

١٨- في الأصل هو أن الخطاب جذر لغوي ، و يختلف الخطاب وفقا لآلية توليده ، فهو خطاب فردي ، أذا كان صادرا عن فرد ، و هو خطاب مؤسسة أذا كان صادرا عن مؤسسة ، و لكنه في المحصلة النهائية هو تصور عقلي ، بغض النظر عن أذا كان مولد الخطاب فردا أو مؤسسة .

١٩- يتميز الخطاب بأنه يمتلك جانبا شكلانيا واضح التحديد ، يتمثل في الأفكار التي هي ترجمة لمجموعة من المعاني ذات الأبعاد التعبيرية المختلفة ، فهو تصور عقلي فردي ، أذا كان منتجه فرداً ، و هو تصور عقلي مؤسسي ، أذا كان منتجه مؤسسه .

٢٠- يُسهم الموضوع الذي يصفه الخطاب بشكل حاسم ، في تحديد معنى الخطاب ، و هذا يفسر أن معنى الخطاب يشكله الاختلاف بين الدلالة اللغوية و الدلالة الاصطلاحية .

٢١- يرتبط تطور معنى الخطاب ، بتطور الحقل الدلالي الذي يبحث فيه ، و العلاقة بين التطوريين ، هي علاقة طردية ، فكلما تطورت المفاهيم و المصطلحات في الحقل الدلالي ، انعكست بوضوح على تطور معنى الخطاب ، و العكس أيضا صحيح ، أي في حالة عدم تطور مصطلحات أو مفاهيم الحقل الدلالي ، لا يحصل تطورا في معنى الخطاب .

٢٢- يتم توظيف الخطاب بشكل مختلف وفقا لحقله الدلالي ، فأن معنى الخطاب يتغير من حقل دلالي الى حقل دلالي آخر ، و كذلك فأن التطبيق يختلف وفقا لامتلاك الخطاب جملة من المفاهيم و التصورات عن الخطاب الأخر الفاقد لها .

٢٣- لا يتم التعاطي مع لغة الخطاب بشكل واحد ، بين مؤلف الخطاب الأصلي و سامع الخطاب ، و ذلك لاختلاف بين منتج الخطاب و متلقيه ، فأن منتج الخطاب يمتلك معرفة اولية مسبقة عن دلالات و معنى الخطاب ، بينما المتلقي يمتلك معرفة بعدية و لاحقة عن ذلك .

٢٤- يرى الخطاب السلفي المعاصر أنه هنالك فارق بين الاسلام الاصولي و الاسلام المعاصر ، فأن الاسلام الحقيقي هو الاسلام الاصولي ، لأنه يتميز بالأصالة و المحافظة على الهوية الاسلامية .

٢٥- يدعو الخطاب السلفي الى التمسك بالقراءة الحرفية للنص ، و رفض القراءة التأويلية للنص ، لهذا عمل هذا الخطاب على اعادة أحياء التجربة الاسلامية الاولى ، بكل مفاهيمها و مصطلحاتها و سياقتها التاريخية .

٢٦- استفادت الجماعات السلفية من التجربة الاخوانية في التنظيم ، فهم محاكون لتلك التجربة التنظيمية ، و لكن مع المحافظة على ثوابت الخطاب السلفي في الدعوة الدينية و العمل السياسي .

٢٧- ميز الخطاب السلفي بين المقاربة السياسية و المقاربة الدينية ، و ذلك من خلال أن المقارنة السياسية تخضع لشروط العمل السياسي البراجماتي ، و التي مصدرها الظروف المحيطة بالعمل

السياسي و مستوى ذهنية القيادة السياسية ، و المقاربة الدينية و التي تعمل على التمسك بالرأي الأقرب الى حرفية النص .

٢٨- تتوقف المشاركة السياسية للجماعات السلفية على شرط وجود نظام سياسي شرعي بالمقارنة مع جماعة الإخوان المسلمين ، و التي لا تشترط وجود نظام سياسي شرعي .

٢٩- أن القراءة الحرفية للنص عند الخطاب السلفي ساهمت في رفض هذا الخطاب لأي مصطلح أو مفهوم لا ينسجم مع رأي هذا الخطاب للنص و التراث ، و تحديدا رفضها للمفاهيم و المصطلحات الواردة من الفكر الغربي ، مثال الليبرالية و العلمانية و المجتمع المدني .

٣٠- جوهر الخطاب السلفي هو جوهر خطاب جماعة الإخوان المسلمين ، و هو كتابات سيد قطب ، و لكن الاختلاف كامن في ترتيب أولويات التفكير و الممارسة فحسب ، فكلتا الخطابين ينطلقان من أصول معرفية واحدة و يحاولان احياء ذات التجربة التاريخية .

٣١- كلما ابتعد الخطاب الإخواني عن التصورات الصوفية للنص ، اقترب من الخطاب السلفي ، اي بمعنى كلما حضرت اللحظة الفقهية في خطاب الإخوان المسلمين اقترب بشدة من الخطاب السلفي .

٣٢- شغل النص الرشدي في مرحلة الجابري الشاب / الجابرية الرشدية مكان الصدارة في هذه المرحلة ، و الذي كان تفكير الجابري الشاب فيه يذهب الى الاعتقاد بأن النص الرشدي يقرأ من خلال التطابق بين بُعد العقل و بُعد الوجود ، و الذي هو تعبير عن التطابق المقابل بين فكر ابن رشد و سلوكه .

٣٣- يطرح الجابري الشاب في مرحلة الجابرية الرشدية فكرة مفادها أن النص الرشدي قائم على أساس التداخل في الاختصاص ، و لكن لا يوجد أي تداخل في المنهج ، فهنالك فصل قائم على أصل المنهج .

٣٤- النص الرشدي كما يتصوره الجابري الشاب ، هو نص قائم على أساس التماثل بين التصور الوجودي للشيء و التصور العقلي للشيء ، و هذه التماثلية جعلت من النص الرشدي يشتغل وفقا لمحددات معرفية ، تظهر رؤية النص الرشدي في الالتزام بالمنهج و رفض فكرة التحول فيه .

٣٥- النص الرشدي الذي تعامل معه الجابري الشاب ، يتصف بأنه نص ممتد و متواصل و لا يعاني انقطاعا ، فكل نص هو امتداد لنص سابق ، و فيه يناقش الجابري الشاب الأفكار الواردة في النص من المفاهيم التي تنبثق من وعي المؤلف الى المفاهيم التي تكتب لها السيادة في وعي المتلقي .

٣٦- عمل الجابري الناضج على ربط كل جزء بالبنية الكلية ، و آمن بعد بإمكانية فصل الاشياء ، لغرض تحليلها و مناقشتها ، في بحثه الدائم عن العلاقة بين كل ما هو ايديولوجي و ابستمولوجي على مستوى الثقافة التي تنتجها الدولة و أيضا على مستوى الثقافة التي تنتجها المعارضة .

٣٧- ظهرت بوضوح في مرحلة الجابري الناضج / الجابرية الشتراوسية ، مفهوم النقدية ، و هذا المفهوم قد ارتكز على اجراء نوع من الملائمة بين انتاج مشروع الجابري الناضج للنهضة العربية ، و بين تكريس وجود آليات العقل الناقد .

٣٨- يرفض الجابري الناضج جميع القراءات الجاهزة للنص و التراث ، سواء كانت ماركسية أو قومية أو استشراقية أو سلفية ، و لكنه يستبقي في هذه المرحلة أعمال آليات النقد للعقل و للثقافة ، التي انتجها هذا العقل و هذه الثقافة .

٣٩- بحث الجابري الناضج في مرحلته هذه عن مرجعيته المعرفية للعقل العربي ، واستنتج أن هذه المرجعية هي مرجعية ليست مستقلة عن الصراعات السياسية و الايديولوجية التي حدثت في الواقع ،فلا استقلال للعقل العربي عن تلك الصراعات ، بل هو نتاج من نتاجاتها .

٤٠- يفترض الجابري الناضج ، أن الثقافة اي ثقافة هي في الاصل عملية سياسية ، و الثقافة العربية هي ليست بمعزل عن هذا المبدأ ، فهي ايضا عملية سياسية ، اي بمعنى أن الثقافة العربية هي ليست منفصلة عن السياق التي تتحرك فيه ، أو هي بمعزل عن السياسية التي انتجتها .

٤١- طرح الجابري الشيخ في مرحلة الجابرية القطبية تصوره حول ازاحة مرجعية النص النبوي و تنصيب مرجعية النص القرآني ، من خلال مجموعة من الكتابات ، أهمها كتاب (فهم القرآن الحكيم / التفسير الواضح حسب ترتيب النزول) و كتاب (المدخل إلى القرآن الكريم / في تعريف بالقرآن).

٤٢- على الرغم من استعارة الجابري الشيخ للحظة القطبية ، الا أنه اراد أن يكون رأيه مختلفاً عن سيد قطب ، من حيث ابتعاد نص الجابري الشيخ عن التوظيف الايديولوجي و الاستغلال للظروف الطارئة على الدعوة الاسلامية .

٤٣- ركز الجابري الشيخ بشكل مكثف في تعاطيه مع النص القرآني ، على أن يكون تحليله للنص ، بعيدا عن القراءة الايديولوجية ، من خلال استدعاء آليات القراءة الابستمولوجية ، و تحليل النص و مناقشة من دون تصورات و احكام مسبقة

٤٤- تعاطى الجابري الشيخ مع النص القرآني بوصفه نصا محوريا مركزيا ، تأسست عليه الحضارة الاسلامية ، و التي يتم استدعائها هنا وفقا للجابري الشيخ من خلال تحليل آليات الحدث و النص معا .

٤٥- ابتعد الجابري الشيخ في تحليله لمرجعية النص القرآني عن القراءة الايديولوجية ، لأنها قراءة تبريرية لا تجعل غايتها تحليل النص تحليلا واقعيا ، و لكن تحلله تحليلا لا واقعيا ، تحليل لا يأخذ بالاعتبار الشروط الذاتية و الموضوعية لتشكل النص ، و بالتالي لا تتعامل هذه القراءة مع الاشكالية الواقعية .

٤٦- تبنى الجابري الشيخ القراءة الابستمولوجية للنص القرآني ، مبتعدا عن القراءة الايديولوجية ، و علة هذا الشيء ، هي أن القراءة الابستمولوجية تحاول أن تعمق الصلات المعرفية مع المرجعيات الثقافية المختلفة ، بخلاف القراءة الايديولوجية التي تعمل على احداث قطيعة مع المرجعيات الثقافية ، و تميل الى تحديد مرجعيات معينة .

٤٧- عندما يتناول الجابري الشيخ بالبحث و التحليل حول مصدر تفسير و تحليل الحدث ، اي السؤال حول المرجعية الاصلية ، يفترض الجابري الشيخ أن المرجعية الاولى هي عمل الصحابي ، و هي اضافة جديدة الى الفقه السياسي ، فقد اختصر رأي الفقه السياسي السائد ، على اعتماد قول الصحابي كمرجعية و ليس فعله ايضا .

٤٨- أن النسق المعرفي الذي طرحه فيه الجابري الشيخ سؤاله حول المرجعية الاصلية ، هو في تحليله مسألة تطبيق الشريعة ، و هذه المسألة يتم معالجتها على اصل اثبات خطأ الاخر ، من دون الاعتماد على المعالجة المعرفية التي غايتها الوصول الى الحقيقة .

٤٩- ميّز الجابري الشيخ بين حاكمية الله و حاكمية القرآن ، فيفترض الجابري الشيخ أن للنص القرآني بدايتين ، و هما البداية الاولى هي بداية زمانية تاريخية و هي لحظة محددة بدأت بالخطاب الالهي للنبي - ص – في مكان محدد و زمان محدد ، و البداية الثانية هي بداية لا زمانية لا تاريخية ، و هي تلك اللحظة التي يتطابق فيها الوحي القرآني مع نصوص الانبياء الآخرين .

٥٠- يرى الجابري الشيخ أن التجربة النبوية من حيث وصف التجربة فهي قد تطورت و نضجت ، و لكن هذا التطور و النضوج ، لم يمس جوهر التجربة النبوية ، و هذا يشير الى عمق و تكامل النص القرآني / الوحي الالهي من جهة أخرى .

٥١- طرح سيد قطب أفكاره الاساسية حول النص القرآني في مؤلفه – في ظلال القرآن – حيث ناقش فيها تصوراته حول مفاهيم الحاكمية و الجاهلية و الدولة الاسلامية و المجتمع الاسلامي .

٥٢- أن استدعاء سيد قطب للنص القرآني ، هو استدعاء يتصل بالوجود المادي و الفكري لديه ، بل أن المسألة الوجودية تصل مع سيد قطب الى غاياتها القصوى ، عندما يتحول النص الى خطاب .

٥٣- يفترض سيد قطب أن الدلالات القرآنية لا تصل عن طريق النص فحسب ، و لكنها تصل كذلك عن طريق الخطاب ، فخطاب المتكلم قد يحدث من الأثر في عقل و نفس المتلقي ، ما قد لا يحدثه النص فيه .

٥٤- لم يتعاطى سيد قطب مع المفاهيم و التصورات القرآنية بوصفها مفاهيم و تصورات ارتبطت بمرحلة تاريخية معينة ، و عندما انتهت تلك المرحلة انتهت تلك المفاهيم ، و لكن هي مفاهيم و تصورات ممتدة في التاريخ ، و تنطبق على اي مجتمع تتطابق فيه شروط ذلك المفاهيم أو النص .

٥٥- يطرح سيد قطب مفهوم حاكمية الله بمقابل حاكمية البشر ، فهو يعتقد أن مفهوم الحاكمية يتصل بأخص صفات الله تعالى ، و هي خاصية الالوهية ، اي العبودية لله تعالى و عدم مشاركة الله تعالى في عبوديته ، و التي مصدرها النص القرآني ، و ليس نصاً آخر .

٥٦- يفترض سيد قطب أن النص القرآني لا يطرح حلولا مؤقتة أو حلولا ترتبط ببيئة النص ، فهي على النقيض من ذلك تطرح حلولا دائمة و حلولا لا تتصل ببيئة النص فحسب .

٥٧- يطرح سيد قطب مفهوم الجماعة الاسلامية ، والذي يستنبطه من النص القرآني و ليس من النص النبوي ، و يشكل هذا المفهوم في تفكيره ، مفهوما مركزيا ، فهو يرى في هذا المفهوم المركزي أنه الضمانة الحقيقية لتحقيق غاية النص القرآني و وجود الأنسان المؤمن.

٥٨- يناقش سيد قطب فكرة الالوهية ، ضمن سياق تحليلي لأسبقية النص القرآني ، فيرى أن هذه الفكرة هي دعوة مشتركة بين الإنسانية جميعا ، و التي في جوهرها تتضمن أن الشريعة مصدرها الذات الالهية فحسب ، و لا يشاركه فيها أحد ، لأن وضع التشريع هو خاصية من خصائص الذات الالهية .

٥٩- يجد سيد قطب في مفهوم الشورى و الذي استنبطه بوضوح من النص القرآني ، مفهوما محوريا في الجماعة الاسلامية ، فالحاجة الى هذا المفهوم ، هي حاجة وجودية و ليست ثانوية ، فالشورى وجود أصيل في أي جماعة بشرية ، تحديدا في وجود الجماعة الاسلامية .

٦٠- يطرح سيد قطب سؤاله المركزي حول ماهية المرجعية الأصلية ضمن سياق نصي ، يتناول فيه سيد قطب بحثه حول معنى الحياة الانسانية ، و ما تحمله هذه الحياة من قيم و مبادئ .

٦١- يحاول سيد قطب أن يجد العلاقة بين طبيعة النظام الاجتماعي و طبيعة التصور الاعتقادي ، فيستتبع ذلك تحديد العلاقة محورية الوجود الانساني بين طرفي تلك العلاقة .

٦٢- أن المنهج الإلهي وفقا لسيد قطب هو المنهج الحافل بالتكامل و النضوج و التطور للسعي الإنساني ، و الذي يحرر الانسان من عبودية الانسان الى عبودية الله تعالى .

٦٣- أن العمل الانساني و التجربة الانسانية ، على ما يعتقده سيد قطب هو عمل متناهي في تجربة متناهية ، و لكن العمل الالهي و التجربة الالهية فهما لا متناهيين بكل المقاييس .

٦٤- يتعاطى سيد قطب مع النص القرآني تعاطيا مباشرا من دون وجود آليات فهم ثانوية تعيق تحليليه و فهمه للنص ، فهو لا يقرأ النص القرآني أو يفهمه من خلال آراء المفسرين السابقين ، بل يعمل على ازاحتهم جميعا ، و لا يستدعي سوى آليات وعيه الخاص .

٦٥- يستدعي سيد قطب في انتاجه للخطاب السلفي في تعامله مع النص القرآني ، على أسلوبه الخاص على وفق آلتين ، آلية تستدعي التصور الفلسفي شكلا ، و آلية تستدعي المحتوي النص للقرآني مضمونا .

٦٦- فهم سيد قطب النص القرآني ، بوصفه نصاً كلياناً يستوعب الوجود المطلق ، من خلال تصور خيال يحمله أديب و شاعر و تفكير أصولي ، فأسلوب التعبير لديه هو أسلوب يستعير آليات البلاغة العربية بعمق صوفي لغرض سياسي .

٦٧- يستلزم سيد قطب حضور ذات القارئ عند تعامله مع النص ، من أجل فهمه و استيعابه و توظيفه، و هنا يسحب سيد قطب النص القرآني الى فضاء النص الشعري ، ليزود القارئ بمخيلة شاعر .

٦٨- رغم اعتقاد سيد قطب بمرجعية النص القرآني في واقع متغير ، الا أنها مرجعية ثابتة ، فهي تستوعب الوجود ، فليست هي بحاجة للتغيير ، فهي تتضمن كل أنواع التطور و التحول و البناء .

٦٩- مرجعية النص القرآني وفقا لفهم سيد قطب هي مرجعية المدى البعيد ، و التي من الممكن لا يتحقق فيها الغرض في مرحلة معينة لا لعجز أو عدم مقدرة ، و لكنها مرحلة مرجعية خطية ، تخضع لسياق العمل المرحلي .

٧٠- مرجعية النص القرآني وفقا لفهم سيد قطب ، تطرح منهجا قرآنيا ، و هذا المنهج هو منهج متفرد ، يتيح للإنسان المسلم تصورات ربانية حول المجتمع و الوجود .

المصادر :

١- ابن رشد : ١٩٩٨.

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تقديم : محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .

٢- ابن رشد : ١٩٩٨.

تهافت التهافت ، تقديم : محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .

٣- ابن رشد : ١٩٩٧.

فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ، تقديم : محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .

٤- احمد ، محمد حسن : ٢٠٠٦.

الإخوان المسلمين في الميزان ، تقديم : وحيد عبد المجيد ، دار مصر المحروسة ، مصر – القاهرة ، الطبعة الثانية .

٥- الأحمر ، فيصل : ٢٠١٠ .

معجم السيميائيات ، منشورات الأختلاف ، الجزائر – الجزائر العاصمة ، الطبعة الأولى .

٦- بحيري ، سعيد حسن : ٢٠٠٤.

علم لغة النص /المفاهيم / الاتجاهات ، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع ، مصر – القاهرة ، الطبعة الأولى .

٧- بدوي ، أحمد أحمد : ١٩٦٢.

عبد القاهر الجرجاني و جهوده في البلاغة العربية ، مكتبة مصر ، مصر – القاهرة ، الطبعة الأولى .

٨- بغوره ، الزواوي : ٢٠١٣.

مدخل الى فلسفة ميشيل فوكو ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .

٩- بغوره ، الزواوي : ١٩٩٨.
مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر – القاهرة ، الطبعة الأولى .
١٠- البنا، حسن : ٢٠١١.
مذكرات الدعوة و الداعية ، مؤسسة أقرأ ، مصر – القاهرة ، الطبعة الأولى .
١١- الجابري ، محمد عابد : ١٩٩٨.
أبن رشد / سيرة و فكر / دراسة و نصوص ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .
١٢- الجابري ، محمد عابد : ١٩٩٧.
الديمقراطية و حقوق الأنسان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الثانية .
١٣- الجابري ، محمد عابد : ١٩٩٦.
الدين و الدولة و تطبيق الشريعة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .
١٤- الجابري ، محمد عابد : ٢٠٠٠.
العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الرابعة .
١٥- الجابري ، محمد عابد : ٢٠٠٠.
المثقفون في الحضارة العربية / محنة أبن حنبل و نكبة أبن رشد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الثانية .
١٦- الجابري ، محمد عابد : ١٩٩٩.
المسألة الثقافية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الثانية .
١٧- الجابري ، محمد عابد : ٢٠٠٧.
بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الثامنة .
١٨- الجابري ، محمد عابد : ٢٠٠٦ .
تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة التاسعة .
١٩- الجابري ، محمد عابد : ٢٠٠٨.
فهم القرآن الحكيم / التفسير الواضح حسب ترتيب النزول – القسم الأول ، دار النشر المغربية ، المغرب – الدار البيضاء ، الطبعة الأولى .
٢٠- الجابري ، محمد عابد : ٢٠٠٨.
فهم القرآن الحكيم / التفسير الواضح حسب ترتيب النزول – القسم الثاني ، دار النشر المغربية ، المغرب – الدار البيضاء ، الطبعة الأولى .
٢١- الجابري ، محمد عابد : ٢٠٠٩.
فهم القرآن الحكيم / التفسير الواضح حسب ترتيب النزول – القسم الثالث ، دار النشر المغربية ، المغرب – الدار البيضاء ، الطبعة الأولى .
٢٢- الجابري ، محمد عابد : ٢٠٠٦.
مدخل الى القرآن الكريم / في التعريف بالقرآن ، الجزء الأول ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .
٢٣- الجابري ، محمد عابد : ٢٠١٢.

مسألة الهوية / العروبة و الإسلام و الغرب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الرابعة .

٢٤- الجابري ،محمد عابد : ٢٠٠٦ .

نحن و التراث / قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .

٢٥- جاكندوف ، رأي و تشومسكي ، نوم و فندلر ، زينو : ٢٠٠٧.

دلالة اللغة و تصميمها ، ترجمة : محمد غاليم و محمد الرحالي و عبد المجيد جحفة ، دار توبقال ، المغرب – الدار البيضاء ، الطبعة الأولى .

٢٦- جاكوبسن ، رومان و هالة ، موريس : ٢٠٠٨.

أساسيات اللغة ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .

٢٧- جوليا ، ديديه : ١٩٩١.

قاموس الفلسفة ، ترجمة : فرنسوا ايوب و إيلي نجم و ميشال أبي فاضل ، مكتبة أنطوان ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .

٢٨- الجويني ، مصطفى الصاوي : ١٩٦٨.

منهج الزمخشري في تفسير القرآن و بيان اعجازه ، دار المعارف ، مصر – القاهرة ، الطبعة الثانية .

٢٩- حاسين ، نريمان : ٢٠٢٢.

الفكر الاصلاحي عند محمد عبده ، الجزائر – الجزائر العاصمة ، الطبعة الأولى .

٣٠- الخالدي ، صلاح عبد الفتاح : ٢٠١٠.

سيد قطب من الميلاد الى الاستشهاد ، دار القلم ، سوريا – دمشق ، الطبعة الخامسة.

٣١- زتسيسلاف و اورزنياك : ٢٠١٠.

مدخل الى علم النص / مشكلات بناء النص ، ترجمة : سعيد حسن بحيري ، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع ، مصر – القاهرة، الطبعة الثانية .

٣٢- الزلمي ، مصطفى ابراهيم : ٢٠٢١.

اصول الفقه في نسيجه الجديد ، المكتبة القانونية ، العراق – بغداد ،الطبعة الأولى .

٣٣- ساندرس ، فيلي : ٢٠٠٣.

نحو نظرية أسلوبية لسانية ، ترجمة : خالد محمود جمعة ، دار الفكر ، سوريا – دمشق ، الطبعة الأولى .

٣٤- -ستروك ، جون : ١٩٩٦.

البنيوية و ما بعدها من ليفي شتراوس الى دريدا ، ترجمة : محمد عصفور ، عالم المعرفة ، الكويت – الكويت العاصمة ، الطبعة الأولى .

٣٥- سروش ، عبد الكريم : ٢٠١٠.

أرحب من الايدليوجيا ، ترجمة :أحمد القبانجي ، دار الفكر الجديد ، العراق – النجف الأشرف ، الطبعة الأولى .

٣٦- سروش ، عبد الكريم : ٢٠٠٩ .

الصراطات المستقيمة / قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية ، ترجمة : أحمد القبانجي ، مؤسسة الأنتشار العربي ، لبنان – بيروت ،الطبعة الأولى .

٣٧- سروش ، عبد الكريم : ٢٠٠٩ .

العقل و الحرية ، ترجمة : أحمد القبانجي ، منشورات الجمل ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .

٣٨- سروش ، عبد الكريم : ٢٠١٠.

القبض و البسط في الشريعة ، ترجمة : دلال عباس ، دار الجديد ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .

٣٩- سيد قطب : ٢٠٠٣.

في ظلال القرآن ، دار الشروق ، مصر – القاهرة ، الطبعة الثانية و الثلاثون .

٤٠- سيد قطب : ٢٠٠٤.

التصوير الفني في القرآن ، دار الشروق ، مصر – القاهرة ، الطبعة السابعة عشر .

٤١- سيد قطب : ١٩٩٣.

المستقبل لهذا الدين ، دار الشروق ، مصر – القاهرة ، الطبعة الرابعة عشر ,

٤٢- سيد قطب : ١٩٩٣.

تفسير سورة الشورى ، دار الشروق ، مصر – القاهرة ، الطبعة الرابعة .

٤٣- سيد قطب : ٢٠٠٨.

خصائص التصور الإسلامي ، دار الشروق ، مصر – القاهرة ، الطبعة الأولى .

٤٤- سيد قطب: ٢٠٠٦.

دراسات اسلامية ، دار الشروق ، مصر – القاهرة ، الطبعة الحادية عشر .

٤٥- سيد قطب : ١٩٧٩.

معالم في الطريق ، دار الشروق ، مصر – القاهرة ، الطبعة السادسة .

٤٦- سيد قطب : ١٩٩٧.

مقومات التصور الإسلامي ، دار الشروق ، مصر – القاهرة ، الطبعة الخامسة .

٤٧- سيد قطب : ١٩٩٦.

مهمة الشاعر في الحياة و شعراء الجيل المعاصر ، منشورات الجمل ، ألمانيا – كولونيا ، الطبعة الأولى .

٤٨- سيد قطب : ١٩٩٣.

نحو مجتمع اسلامي ، دار الشروق ، مصر – القاهرة ، الطبعة العاشرة .

٤٩- سيد قطب : ٢٠٠١.

هذا الدين ، دار الشروق ، مصر – القاهرة ، الطبعة الخامسة عشر .

٥٠- شتراوس ، كلود ليفي : ١٩٧٧.

الانتروبولوجيا البنيوية ، ترجمة : مصطفى صالح ، منشورات وزارة الثقافة و الارشاد القومي ، سوريا – دمشق ، الطبعة الأولى .

٥١- فوكو ، ميشيل : ٢٠٠٧.

نظام الخطاب ، ترجمة : مجمد سبيلا ، دار التنوير ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .

٥٢- الكبسي ، محمد علي : ٢٠٠٨.

ميشيل فوكو ، دار الفرقد ، سوريا – دمشق ، الطبعة الثانية .

٥٣- لاكرو ، ستيفان : ٢٠١٢ .

زمن الصحوة / الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية ، ترجمة : عبد الحق الزموري ، الشبكة العربية للابحاث و النشر ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .

٥٤- ليشته ، جون : ٢٠٠٨.

خمسون مفكرا أساسيا معاصر من البنيوية الى ما بعد الحداثة ، ترجمة : فاتن البستاني ، مراجعة : محمد بدوي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان - بيروت ، الطبعة الأولى .

٥٥- ماربوياي : ١٩٩٨.

أسس علم اللغة ، ترجمة : أحمد مختار عمر ، عالم الكتب ، مصر – القاهرة ، الطبعة الخامسة .

٥٦- المظفر ، محمد رضا : ١٩٩٠.

أصول الفقه ، مؤسسة الأعلمي ، لبنان – بيروت ، الطبعة الثانية .

٥٧- مكدونيل ، دانيل : ٢٠٠١.

مقدمة في نظريات الخطاب ، ترجمة : عز الدين أسماعيل ، المكتبة الأكاديمية ، مصر – القاهرة ، الطبعة الأولى .

٥٨- منيب ،عبد المنعم : ٢٠١٠.

دليل الحركات الإسلامية المعاصرة ، مكتبة مدبولي ، مصر – القاهرة ، الطبعة الأولى .

٥٩- المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٥٢.

الأسس الأخلاقية للحركات الإسلامية ، ترجمة : مسعود الندوي ، دار الفكر ، لبنان - بيروت ، الطبعة الأولى .

٦٠- المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٧٦ .

الحكومة الإسلامية ، ترجمة : أحمد ادريس ، المختار الإسلامي ، مصر – القاهرة ، الطبعة الأولى .

٦١- المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٧١.

المصطلحات الأربعة في القرآن ، ترجمة محمد كاظم سياف ، دار القلم ، الكويت – الكويت العاصمة ، الطبعة الخامسة .

٦٢- المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٥١.

منهاج الانقلاب الإسلامي ، ترجمة : مسعود الندوي ، لجنة الشباب المسلم ، مصر – القاهرة ، الطبعة الثانية . .

٦٣- المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٦٧ .

نظرية الإسلام و هدية في السياسة و القانون و الدستور ، ترجمة : جليل حسن الاصلاحي ، دار الفكر ، سوريا – دمشق ، الطبعة الثالثة .

٦٤- نور الهدي ، بيرش : ٢٠١٦.

الفكر الحداثي عند محمد عابد الجابري ، الجزائر – الجزائر العاصمة ، الطبعة الأولى .

٦٥- هابشايد ، شتيفان : ٢٠١٣.

النص و الخطاب ، ترجمة : موفق محمد جواد المصلح ، دار المأمون ، العراق – بغداد ، الطبعة الأولى .

٦٦- هاينمان ، مارغوت و هاينمان ، فولفغانغ : ٢٠٠٦ .

أسس لسانيات النص ، ترجمة : موفق محمد جواد المصلح ، دار المأمون للترجمة و النشر ، العراق – بغداد ، الطبعة الأولى .

٦٧- هيشن ، كلاوس : ٢٠٠٣ .

القضايا الأساسية في اللغة ، ترجمة : سعيد حسن بحيري ، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع ، مصر – القاهرة ، الطبعة الأولى .

٦٨- الهاشمي ، عبد المنعم : ١٩٩٦.

أبو الأعلى المودودي ، دار أبن كثير ، لبنان – بيروت ، الطبعة الأولى .