الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم –

كلية العلوم الاجتماعية

شعبة: الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص "فلسفة عامة وتعليميتها" الموسومة بـ:

جدل الإيديولوجي والابستمولوجي في قراءة محمد عابد الجابري للتراث

إعداد الطالبتين: إشراف الأستاذ: لخضر سباعي

قانة سليمة

سلموني فاطمة الزهراء

لجنة المناقشة:

– د–لخضر حموم – رئيسا

– أ– لخضر سباعي – مشرفا ومقررا

– أ.د– محمد بن جدية – مناقشا

الموسم الجامعي: 2017/2016

شكر وتقدير

الحمد لله العلي القدير الذي أصبغ نعمه ظاهرة و باطنة و شرح بنوره الصدور و أقر بفضله العيون ... و بعد

نسجد لله العظيم شكراً وحمداً على ما غمرنا به من سداد و توفيق وما منحنا به من صبر و تثبيت حتى تم إنجاز هذه الدراسة التي نسأل الله أن تكون شمعة على الطريق تنير الدرب لكل طالب علم منيب.

ومن باب الاعتراف بالجميل نتقدم بجزيل الشكر و العرفان إلى الأستاذ سباعي لخضر على إشرافه لهذا العمل المتواضع كما لا ننسى كل أساتذة قسم الفلسفة الكرام الذين لم يبخلوا علينا بنصائحهم و توجيهاتهم.ونخص بالذكر أستاذ بن جدية محمد والأستاذ حموم لخضر

كما لا أنسى بالشكر الأستاذ "شيخ ياسين" الذي أضفى الكثير على هذه الدراسة .

والى الأستاذ عنتر منير والأستاذة حاجي حورية.

بســـــم الله الرحمن الرحيـم

(قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون)

صدق الله العظيم

إلهي لا يطيب الليل إلا بشكرك ولا يطيب النهار إلى بطاعتك ..ولا تطيب

اللحظات إلا بذكرك ..ولا تطيب الآخرة إلا بعفوك ..ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك

"الله جل جلاله "

إلى من بلغ الرسالة وأدى الأمانة ..وننصح الآمة..إلى نبي الرحمة

"سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم"

إلى ملاكي في الحياة .. إلى حبيبتي قلبي، وبسمة فمي، إلى من أفنت شبابها لتراني على ما أنا عليه اليوم ..

إلى من كان دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي إلى أغلى الحبايب

"أمـــي الحبيبة"

إلى من افتقده في مواجهة الصعاب ولم تمهله الدنيا لأرتوي من حنانه.." أبـــي" جعل الله قبره روضة من رياض الجنة.

إلى من رافقتني منذ أن حملنا حقائب صغيرة ومعها سرت الدرب خطوة بخطوة

وما تزال ترافقني حتى الآن ..إلى مخبأ أسراري ...

أختي سـهـام"

إلى عـائلتي أدامـها الله لي "عـائـلة مخـتـار "واختص بالذكر خالي محمد و الشارف

ولا أنسى بالذكر" عالمي خالد" ،أستاذي ،ورفيق الدراسة ، ومنبع التفاؤل ،وفقه الله إلى مبتغاه.

إلى رياحين قلبي وصديقاتي وزملائي في الحياة الجامعية كل واحد باسمه وكل واحدة باسمها

إلى كل طلبة قسم الفلسفة دفعة التخرج لسنة 2017/2016

إلى كل من حملهم قلبي .... ولم يحفهم قلمي

إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل

ســـلـــيـمـــة

إهداء

أهدي ثمرة جهدي و خاتمة دربي الدراسي إلى

من أحبه لحد الجنون و أكبر حنون احتضنني وأكرمني ، و جعل مني من أكون، من احتوى كل الصفات التي تتمناها أي ابنة عطف، حنان

من لو جمعت ألفاظ الدنيا لما أوفيته حقه من ألفاظ له بأنبل كلمة ينطق بها اللسان

أبي أبي أبي رحمه الله .

إلى من حملتني وهن على وهن و سهرت على تربيتي إلى من أهدتني منبعا عزيزا من العواطف

إلى أسمى معاني الحب و الدلال، إلى قرة عيني .

أمي أمي أمي اطال الله في عمرها.

إلى إخوتي : محمد ، عادل ، عبد الرحمان ، عزازي ، أمينة ،فاطمة ، وخديجة رحمها الله

إلى صديقة في المذكرة : سليمة .

إلى من رافقني مشواري الجامعي، إلى أعز صديقاتي : بوقصارة نوال،بوفرة رشيدة ،عتو بختة ،بن حارت فاطمة،وسعيدة وكريمة ،وفريحه خديجة،عمارة غنية،حمشريف فاطمة وهني ماما.

إلى كل عائلة عنتر وحاجي .

إلى اخت العزيزة بوهرواة حضرية وعائلته الكريمة والى أبنائها محمد إياد ،خليل سفيان ، خديجة.

إلى كل طلبة الفلسفة.

الى كل اساتذتي الكرام اقدم لكم هدا البحث المتواضع.

فاطمة الزهراء

مـــقـــــــدمـــــة

استطاع الفكر العربي الحديث و المعاصر منذ بداياته (1852-1858) أن يوجه الأنظار إلى الذات العربية، إلى انشغالاتها و تساؤلاتها، ما اختص بواقعها أو بآفاقها الوجودية ككل ، ومن ثمة جاءت جل نصوصه معبرة عن جملة من الإشكاليات، تعبر عن بنية المجتمعات العربية، وإثرها تشكل خطاب فكري ، قائم على أبعاد علمية منهجية، وسياسية، ثقافية متداخلة مع بعضها البعض، و مؤسسة على إشكال توحد عند جميع المفكرين العرب المعاصرين، و هو "سؤال النهضة" و "مطلب الحداثة" .

والمتصفح لتاريخ هذا الفكر يلاحظ أنه فكر غنيّ بالمذاهب الفكرية الفلسفية منها و العقائدية، المتنازعة فيما بينها، كما أنه غني بالتوجهات السياسية و كذا المدارس الأدبية، و الى جانب هذا كله تميز هذا الفكر بمادة كانت هي بؤرة التفكير، التي وجهت كل مفكر، ألا وهي " التراث" .

و العودة إلى التراث التي كانت في صميمها عودة لإيجاد حلول لواقع متردٍ يحيل إلى مفارقة بين ماضي عربي إسلامي مزدهر، و حاضر غربي متفوق يقابلهما حاضر عربي متدهور، أفرزت إشكاليات عدّة أهمها كانت"أزمة المنهج، "أي منهج يعيلنا على قراءة هذا التراث ؟"، والى جانب هذه الأزمة ظهرت التوجهات الأيديولوجية في تأويل التراث.

إذا نجد من المفكرين من استهوتهم المناهج الغربية فأطالوا فيها النظر بترف فكري مهملين طبيعة الواقع الفكري المدروس، ومن أخذتهم المشاغل الأيديولوجية بأبعادها السياسية لا الفكرية.

ومن ثمة استوقفنا في هذا الفكر أزمة المنهج (في مرجعيته الغربية و سلطته الأيديولوجية و بين اذ كان المفكرين استحضروا هذه المناهج كمناهج للتطبيق أم مناهج مطبقة ... إلخ)، و بحديثنا عن المنهج، عن القراءة، و عن المعرفي و الأيديولوجي، يعني حتمية استحضار المفكر المغربي ***محمد عابد الجابري***، كسلطة

فرضتها قراءته الابستمولوجية الصارمة، و أعماله الفكرية التي تعد بمثابة الناطق باسم حلات التوتر و الصدام الحاصل في الواقع العربي.

فقد مكنه انخراطه الفلسفي / الأيديولوجي المعلن من تحقيق حضور بارز في الساحة الفكرية و السياسية، و من تشكيل دراسة مثيرة للجدل، القائلة بتداخل المعرفي و الأيديولوجي و المنهج الثلاثي، و إلى جانب انخراطه هذا كانت الدراسات النقدية الموجهة له و التي اختلفت معه (اختلاف في المعنى الدريدي) هي ما زادت من شهرة هذا المشروع .

و نحن بحكم شهرة هذا المشروع و سطوعه في الساحة الفكرية، بشكل بارز خاصة فيما يخص إشكالية المنهج، كان هو نموذج بحثنا الذي تأطر بالإشكالية التالية :

هل تمكن الجابري من تفكيك المادة التراثية تفكيكا علميا باستحضاره مفاهيم ومناهج الدرس الابيستمولوجي ؟

- هل في إعلان الجابري عن الايدولوجيا كخطوة منهجية في مشروعه الابستمولوجي محاولة للوعي بها، ومن ثم للانفلات من مكائدها؟ أم أن استحضارها كان نوع من المخاتلة ؟
- أليس مشروع الجابري الابستمولوجي إلا إيديولوجيا متنكرة ؟
- هل يمكن اعتبار العقل العربي بمثابة حقل من الطبقات المتراكمة يجب الحفر فيه بأدوات غربية أثبتت فاعليتها في بيئة مغايرة تماما؟ وهل نجح الجابري في ذلك؟
- هل استئناس الجابري بالمفاهيم الغربية كان يمثل إجحافا في حق التراث أم أن الأمر يتعلق بإفادة ايجابية من إبداعات الفكر الإنساني؟

وإن الخوض في هذا البحث و التأسيس لهذه الإشكالية إنما كان نتيجة دوافع تراوحت بين الذاتية و الموضوعية، فكان اختيارنا لهذا الموضوع نابع من ميلنا الى الابستمولوجيا و كل ما ينطوي عليه مجالها من دراسات، كما توجهنا إلى الجابري لأننا التمسنا منه ذلك الربط المنهجي بين الطرح الغربي و الطرح العربي المعاصر، ومن ثمة حاولنا تبيان مدى التداخل بين هذين الفكرين، و بمعنى آخر محاولة الإبانة عن وجه الجديد في الفكر العربي المعاصر في استلهامه من الفكر الغربي، كما ساهم الوضع الفكري و السياسي المتوتر في عالمنا العربي في توجيهانا نحو هذا الموضوع ، فكان جديرا بنا أن ننوه بأهمية التداخل والتنازع بين الإيديولوجي و المعرفي، هذا الأمر الأخير الذي جعلنا نفكر بطريقة خاصة و بمنهج لابد من التمعن فيه لإقرار مدى صلاحيته على كذا نوعية من التفكير،وقد بدا لنا الجابري النموذج الأمثل لدراسة هذه الإشكالية .

فالجابري بفعل عملية إنتاجه الفكرية التي تراكمت طوال ثلاثين عاما بين الكتابة و النقد و الدرس الأكاديمي يوفر لنا المادة الكاملة لانجاز هذا البحث، الذي لامس جدلية الأيديولوجي و الابستمولوجي في قراءة التراث، والتي نسعى لاستيضاحها وتفكيكها وفق منهج البحث التحليلي، و هو منهج يجمع بين عدة عمليات هي التفسير و النقد و الاستنباط، ففسرنا من خلال إعطاء شرح تبسيطي شامل لجملة المشاريع المنهجية في قراءة التراث، و من بينها مشروع الجابري ، ثم قمنا بعملية نقد لمشروع الجابري وذلك برصد مواطن القوة و الضعف والفراغات التي حوتها نصوص الجابري ، أما الاستنباط فحاولنا استظهاره في خاتمة بحثنا .

و بتطرقنا لهذا الموضوع لا ندعي السبق باعتبار نصوص الجابري صارت مادة رائجة في أطارح ومقالات وأبحاث في مجال الفكر والفلسفة ،وقد رصدنا أثناء بحثنا العديد من الأعمال التي تناولت الجابري وذلك من أجل جعل بحثنا يتخذ توجها مغايرا نوعا ما، ولتبيان أوجه الجدّة فيه، ونذكر من هذه الأعمال دراسة الطالبتين العربي بن ويس حنيفية وبن عيسى زهرة (رتبة ماستر)المعنونة ب "أثر الفكر

الغربي في الفكر العربي المعاصر (محمد عابد الجابري نموذج)"، حيث تم التطرق فيها إلى تجليات الفكر الغربي في أطروحات الجابري وذلك من خلال مقاربته بين تاريخ الفكر العربي وتاريخ الفكر الأوروبي ،كما تطرقت هذه الدراسة إلى الابستمولوجية الجابرية ولكنها اكتفت بمفهوم القطيعة كما تطرقت إلى الحديث بشكل عام عن الايدولوجيا في الطرح الجابري،بينما تهدف دراستنا هذه إلى الكشف عن ملابسة الإيديولوجي للمعرفي في مشروع الجابري.

وقد واجهتنا في انجاز هذا البحث صعوبات لعل أبرزها كثرة المصادر لا قلتها، و لتعدد الدراسات والأبحاث حول نصوص الجابري لا لندرتها، ذلك أن هذه الكثرة و التعدد وضعتنا أمام مأزق تجاذب وتناقض الأحكام والتأويلات لما قيل و كُتب عن الجابري، و منه كانت دراستنا بمثابة محاولة للقراءة التي تستهدف الكشف عن المسكوت عنه في خطابات الجابري

و قد سار انجازنا لهذا البحث وفق التسلسل التالي :

مدخل مفاهيمي: شرحنا ضمنه جملة المفاهيم المركزية الواردة في عنوان موضوعنا، و التي تتمحور حولها إشكالية بحثنا، فقمنا بضبط دلالاتها اللغوية و الاصطلاحية و سياقاتها التاريخية، فأولا قدمنا مفهوم الأيديولوجيا لغة و اصطلاحا و ادرجنا على سياقها التاريخي و كذا الرؤى الإيجابية و السلبية الموجهة إليها، و وضحنا تداخلها هي و العلم، لندرج بعدها مباشرة مفهوم الابستمولوجيا و بعدها قدمنا مفهوم القراءة، بمفهومها الإجرائي لا بمفهومها المعجمي المتداول، وختمنا هذا المدخل بمفهوم التراث و أوضحنا الاختلاف بين دلالته المعجمية و دلالة المتداولة في الفكر العربي المعاصر .

الفصل الأول: تناولنا فيه مناهج قراءة التراث في الساحة الفكرية المعاصرة و فيه تطرقنا الى ثلاثة نقاط و زعنا بينها جملة من المفكرين حسب توجههم المنهجي، فكانت النقطة الأولى للقراءة التجديدية و ضممنا فيها كل من حسن حنفي و طه عبد

الرحمن، و النقطة الثانية للقراءة التاريخانية فأفردناها لحسن حنفي و طيب تيزيني و عبد الله العروي وثالثا قراءة الأصولية (القومية) مع محمد عمارة ، و أخيرا القراءة العلمية خصصنا فيها نموذجين و هما قراءة زكي نجيب محمود و قراءة محمد اركون و ختمنا الفصل بخلاصة تجمع ما تم تناوله في الفصل ككل .

و لما كان الفصل الأول يبتغي الابانة عن المشاريع المنهجية في الساحة الفكرية المعاصرة باختلافها و تنوعها .فان **الفصل الثاني** فجاء مخصصا لنموذج هذا البحث وهو محمد عابد الجابري فتطرقنا إلى موقفه من القراءات السابقة وكذا القراءة البديلة التي قدمها، وعليه قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة نقاط، أولا نقده لآليات اشتغال القراءات السابقة ثم خياراته المنهجية والمفاهمية لقراءته الابيستمولوجية وأخيرا إلى مجال تطبيق هذه المنهجية وختمنا بخلاصة عامة.

أما **الفصل الثالث** فجاء نقديا، إذ أوردنا فيه جوانب الخلل والقصور في منهجه وخياراته المفاهمية ثم إلى تقسيمه لبنية العقل العربي وأخيرا إلى ذكر الخلفيات الإيديولوجية لمشروعه الابستمولوجي لنختم هذا الفصل بخلاصة عامة، لننتهي بخاتمة عامة حاولنا فيها أن نقف على مجموعة من الأحكام النقدية التي يستثيرها مشروع الجابري ، فيما يتعلق بالالتباس الموجود بين البعد المعرفي المعلن والخلفية الإيديولوجية المضمرة ومدى نجاعته في تبيئة المفاهيم وتطبيق المنهج.

مـــدخـــــــل مـفاهـــــيـمـي

مدخـــــــل مفاهيمي :

1. مفهوم الايدولوجيا :

لغة: مصطلح يوناني (Ideology) مركبي من مقطعين (Idea) و تعني الفكرة و (Logic) و تعني علم، ومنه هي علم الأفكار.

و هي"دخيلة على جميع اللغات الحية، تعني لغويا في الأصل الفرنسي علم الأفكار، لكنها تحتفظ بالمعنى اللغوي إذ استعارها الألمان وضمنوها معنى آخر، ثم رجعت إلى الفرنسية فأصبحت دخيلة في لغتها"[1].

اصطلاحا : "نسق من الأفكار السياسية والخلقية والجمالية والدينية"[2] .

و هذه الكلمة يذكرها "دستو دي تراسي (Destutt de Tracy) "للدلالة على الفلسفة التي تطرح جانبا النظر الميتافيزيقي، و تقصر همها على دراسة المعاني، و بالمعنى العام الظواهر النفسية لتبين خصائصها و قوانينها و علاقتها بالإشارات المعبرة عنها محاولة لنوع خاص استكشاف أصلها"[3] .

و حدد "ديستو تراسي" هذا المفهوم في عصر التنوير الفرنسي، و ذلك في كتابه (العناصر الإيديولوجية) فأفرد هذا المصطلح معنى محدد، و هو العلم الذي يدرس أفكار الناس لبيان صحتها من خطئها و لفصلها عن جملة الأفكار الميتافيزيقية التي سيطرت على العقول في العصور الوسطى .

ومع ظهور الحملات الاستعمارية عامة و حملة نابليون بونابرت بالخصوص، بدأت الايدولوجيا، تأخذ معنى مختلف تماما عما هو مقدم في عصر التنوير، إذ حدد لها نابليون معنى مغاير تماشيا مع مصالحه، و أطماعه الاستعمارية فعرفها قائلا "حلم لا صلة له

---

[1] عبد الله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،1995،ص109 .
[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة،قاهرة،دط،2007،ص121 .
[3] المرجع نفسه، ص120 .

بالواقع الملموس، و بالتالي هي عبارة عن حذاقة فكرية"[1]، و هذا القول أدى إلى ظهور ردود فعل رافضة ، و ذلك أثناء مناظرته في معهد في فرنسا، أمام أعضاء، شعبة العلوم السياسية.

ونظرة نابليون للأيدولوجيا و الإيديولوجيين، كانت نظرة ساخرة وهذا عائد إلى أن أصحاب الإيديولوجيات أو الداعين لهذا العلم من اشد الرافضين لأطماعه و نوازعه الاستعمارية، فنجد مثلا دي ستال أوضحت أن تعريف نابليون هذا كان نتيجة لمخاوفه، و من ثمة أطلقت مصطلح ينطبق عليه و هو (الايديوفوبيا) أي الخوف من الأفكار.

مع القرن 19 ظهر جملة من المفكرين قدموا رؤية جديدة، و متطورة لمفهوم الايدولوجيا، من بينهم "الفلاسفة الألمان و لا سيما هيجل و الرومانسيين حيث تعني الايدولوجيا لديهم، كيانا فكريا يعبر على الروح التي تدفع الحقبة التاريخية، المعينة إلى السعي لتحقيق هدف محدد"[2]، ومعنى هذا أن الايدولوجيا تفهم التاريخ ذاته و هي خطة واعية متبعة ضمنه.

أما التحول في مفهوم الايدولوجيا من القرن 18 إلى القرن 19، كان نتيجة تحول الرُؤى حول الحقيقة، بعدما كان العقل هو مناط الحقيقة و السلطة العليا لإثبات كل شيء، خاصة مع الفلاسفة الفرنسيين، انقلب الأمر و أصبح التاريخ هو مركز الحقيقة و ذلك مع فلاسفة الألمان

أما ماركس فيقول أنها "التعبير العقلي أو الفكري الذي يعكس النظام الاجتماعي و المحدد تاريخيا من جملة من المصالح الاجتماعية ضمن وضع أو موقف معين."[3]، فالايدولوجيا عند ماركس تعد جزء من البنية الفوقية و هي توضح بذلك تلك العلاقات الاقتصادية "وقد تكون الايدولوجيا علمية عندما تعبر عن الطبقات التقدمية الثورية، و قد تكون غير علمية عندما تعبر عن مصالح طبقات رجعية "[4]، أي انه من الممكن أن تكون وعي زائف و مخاتل

[1] تركي الحمد ، دراسات إيديولوجية في الحالة العربية، دار الطليعة، بيروت،ط1992،1، ص85
[2] عبد الرحمن خليفة وفضل الله محمد إسماعيل، المدخل في الايدولوجيا و الحضارة، مكتبة بستان المعرفة ، دط،2006 ، ص25
[3] حسين عبد الحميد احمد رشوان، الايدولوجيا والمجتمع ،المكتب الجامعي الحديث، ط1،2008،ص5 .
[4] مراد وهبة ،المعجم الفلسفي، مرجع سابق،ص121 .

يتم تشكيله للعامة من اجل خدمة مصالح الطبقة الحاكمة، و الطبقة الكادحة تجد نفسها تلقائيا تقوم بتقبل هذه الايدولوجيا نتيجة لعجزها في تشكيل فكر خاص بها، و ذلك عائد حسب عبارة كارل ماركس إلى الاغتراب الممارس عليها سواء اغتراب فكري أو مادي.

و نجد كارل مانهايم (1893-1947) ابرز أعلام علم الاجتماع المعرفة، يحاول التدقيق في معنى الايدولوجيا و ذلك بإبراز نوعين منها (الجزئية و الكلية) فالمعنى "الجزئي للفظ (الأيديولوجيا) يكون هو المقصود ضمنا عندما تدل الكلمة على أننا نتخذ موقفا مشككا اتجاه الأفكار و التصورات التي يتقدم بها خصمنا إذ نعتبرها تمويهات واعية بدرجات متفاوتة تخفي الطبيعة الحقيقة لوضع لن يكون الاعتراف بحقيقته متفقا مع مصالح هذا الخصم"[1] .

إذا المعنى الجزئي الذي يستحضر البعد السيكولوجي، يرى أن لابد من الوقوف على أراء الآخر موقف شك و ريبة لأنها ليست سوى أقنعة يستحضرها لبلوغ مصالحه، أما المعنى الكلي "يشير إلى إيديولوجيا عصرنا أو أيديولوجيا جماعة تاريخية، اجتماعية محددة كأيديولوجيا طبقة مثلا"[2]، و المعنى الكلي لا يستخدم كتصور سيكولوجي أو كتحليل وظيفي، أي يكتفي بدراسة و تحليل الظاهرة الفكرية تحليلا موضوعيا من خلال دراسة بنية العقل في كل فترة زمنية بمختلف تمظهراتها الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية .

المعنى الجزئي	**سيكولوجي**	**المحتوى**	**عرضية الايدولوجيا**	**معنى فرعي جدالي**	**قدحي**	**فردي خالص**
المعنى الكلي	**اجتماعي**	**التنسيق و الطريقة**	**ضرورة الايدولوجيا**	**معنى علمي موضوعي**	**حيادي**	**بنيوي عام**

3

[1] كارل منهايم ،الايدولوجيا و اليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، تر، محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، ط1، 1980 ص130 .

[2] المرجع نفسه، ص 131 .

[3] محمد سبيلا، الايدولوجيا نحو نظرة متكاملة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992 ص45

و التعاريف التي قُدمت في الفترة المعاصرة، إنما كانت متأثرة بشكل أو بآخر بجملة المذاهب و التحليلات السابقة، فنجد "لوي ألتوسير" أحد قُراء ماركس و من بين المتأثرين به يُفرد تعريفا للأيدولوجيا فيقول أنها "نسق (له منطقه و دقته الخاصتين) من التمثلات من صور و أساطير و أفكار و تصورات حسب يتمتع، داخل مجتمع ما بوجود و دور تاريخيين"[1]، هذا و يحاول "ألتوسير" أكثر من غيره أن يقيم فصلا أو قطيعة ابستيمولوجية بين الايدولوجيا و العلم، "فربط الادلوجة بالنظرة المنطلقة من ذات تتوهم أنها حرة مستقلة و ربط العلم بنفي تلك الذاتية و الانغماس في الحركة الموضوعية "[2].

وإذ كان "التوسير" يحدث القطيعة بين العلم و الايدولوجيا، فان "باريون" في إجابته عن سؤال "ما هي الايدولوجيا" ،و الذي كان عنوان مؤلفه يرى أن الايدولوجيا المعاصرة هي البديل الذي قُدم تجاوزا للأنظمة الاقتصادية ،والسياسية القديمة ،و هذا يحدث تداخلا بين العلم و الايدولوجيا ،فيقول أن "الإيديولوجيات تعمد إلى تسخير العلوم فتأخذ الحجج الصالحة للاستعمال و تستدعي النتائج العلمية شهودا على صحة حقائقها الإيمانية الشاملة لكل شيء"[3]، و هي من جانب آخر تحاول إن تؤثر على العلم نفسه، و ذلك بسلطتها الإيمانية الراسخة لدى الجمهور، كما تطرح أسئلة في صيغة علمية و تقوم في البحث فيها وفقا لافتراضاتها الجامدة و منه فهي تتسرب إلى التفكير العلمي .

و الايدولوجيا من وجهة نظر "جان باخلار" شعورية واعية مرتبطة "بجملة التمثلات المصاحبة للعمل السياسي في مجتمع معين و الهادفة إلى الاستيلاء على السلطة أو الحفاظ عليها"[4]، و هذا الربط بين الايدولوجيا و السياسة كان أقوى حضورا في الأذهان، و لكن الايدولوجيا أوسع من هذا فلها حضور ثقافي، نفسي، اجتماعي، و تأملنا للتاريخ يجعلنا نستدعي حضورها العقائدي ، إذ ساد الحديث عن الصراع الإيديولوجي الإسلامي/ المسيحي و الحرب الصليبية الإيديولوجية .

---

[1] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الايدولوجيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2006،ص 8 .
[2] عبد الله العروي ،مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط5،1993،ص96 .
[3] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الايدولوجيا، مرجع سابق، ص 15 .
[4] محمد سبيلا، الايدولوجيا نحو نظرة متكاملة، مرجع سابق، ص15 .

و من ثمة فان وظيفة الايدولوجيا هي تزويد أفراد المجتمع بهويتهم الجماعية عبر مسار تاريخي محدد، و في ظل هذا المسار نجد إيديولوجيات محلية أثنية (فالوطنية و القومية) و إيديولوجية طوباوية (كالاشتراكية) و إيديولوجيات سياسية ذلك أن أي دولة لها الحدث المؤسس لها و مرجعيتها الأساسية، هذه المرجعية في أغلب الأحيان هي لحظة استقلال الشعوب أو حالات الانقلاب السياسي و هناك أيضا الإيديولوجيات الثقافية .

والمفكرون العرب هم الآخرون حاولوا الإلمام بهذا المفهوم الدخيل على اللغة العربية، إذ يقول عبد الله العروي أن كلمة الايدولوجيا كلمة دخيلة تناولت بمعاني مختلفة للغات متعددة و من ثمة كان تحديد ترجمتها العربية أمر مستعصي ، ومن ثمة حاول أن يقرب هذا المفهوم في جانبه اللغوي إلى الصرف العربي، و يعطي مثالا عن ذلك بقوله "فَأَسْتَعمِل فيما يلي كلمة أدلوجة على وزن أفعولة و أصرفها حسب قواعد اللغة ، نقول أن الحزب الفلاني يحمل أدلوجة و نعني بها مجموعة القيم و الأخلاق و الأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب و البعيد"[1]، و في مقابله نجد زكي نجيب محمود يستبدل كلمة الأيديولوجيا بكلمة المذهبية وينحت لها طه عبد رحمن كلمة "الفكرانية" .

و هذا المفهوم حضر كطرح فكري و كان من بين أولويات البحث في الفكر العربي المعاصر ، هذا إذ لم نقل أنه كان الركيزة الفعلية لكل انتاجاته وفيما يلي نقدم مجموعة من التعاريف للايدولوجيا لجملة من المفكرين العرب :

نجد "عبد الله العروي" يفصل في تبيان مفهومها فيرى أنها أشياء ثلاثة :

"أولا ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع معرفا بتأثير لاواعي من المفاهيم المستعملة، ثانيا نسق فكر يستهدف حجب واقع يصعب و أحيانا يُمتنع تحليله، ثالثا نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم"[2].

[1] عبد الله العروي ،مفهوم الايدولوجيا، مرجع سابق،ص96 .
[2] عبد الله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق،ص29 .

و إلى جانب العروي نجد المفكر "مصطفى رجانى" يحاول أن يقدم دراسة تحليلية لهذا المفهوم من خلال الإبانة عن أبعاده المؤسسة له و هي كالتالي :

- البعد الإدراكي : المعرفة و العقيدة و هنا ربط الأيديولوجيا بثقافة المجتمع .
- البعد الايثاري : أي جملة العواطف و المشاعر ، و هنا ينظر إلى الجانب السيكولوجي لها كفكرة .
- البعد التقييمي : المعايير و القيم ، لإظهار الجانب الأخلاقي .
- البعد المنهجي: الخطط و البرامج.
- البعد الاجتماعي : التنظيمات و الجماعات[1] .

ويعرفها "بيطار" على أنها "أي فلسفة حياة تفسر علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ تفسيرا عاما شاملا يكشف عن منطق التاريخ و حركته."[2]

و ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى ليس الخوض في تلك التعقيدات التي عرفتها الايدولوجيا أو تحديداتها المفهومية و البنيوية، أو ما تحمله من أفكار أهي زيف أم حقيقة؟، ما يهمنا حضور و تأصيل هذا المفهوم في كل ظاهرة و من ثمة وظيفته التي تمس كل فئات المجتمع .

و نختمها بالمفكر المغربي محمد عابد الجابري الذي يؤكد على تأثير الايدولوجيا في بنية التفكير بكونها حاضرة في كل فكر نظري و "الإشكالية الإيديولوجية لكل فكر نظري اجتماعي تاريخي هي الهروب من الحاضر المعقد دوما للبحث عن مستقبل أكثر بساطة و أكثر معقولية"[3]، و نظرا للأهمية البالغة للجانب الإيديولوجي المتأصل في كل فكر وجب الإبانة عنه و رفع الغطاء عنه لفهم النبرة الخطابية التي تعلن البراءة من القول الإيديولوجي.

---

[1] انظر عبد الرحمن خليفة وفضل الله محمد إسماعيل، المدخل في الايدولوجيا والحضارة، مرجع سابق،ص46 .
[2] تركي الحمد ،دراسات إيديولوجية في الحالة العربية، مرجع سابق ، ص88 .
[3] محمد عابد الجابري، نحن و التراث ،قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط1، 2006،ص227 .

2. مفهوم الابستمولوجيا :

لغة : ابستيمولوجيا Epistémologie كلمة مركبة من لفظيتين :ابستيمي Epistème و معناه العلم و Logos الذي يعني منطق أو نظرية أو دراسة ،" الابستمولوجيا إذا نظرية العلوم و فرضياتها ، دراسة انتقاديه توصل إلى إبراز أصلها المنطقي و قيمتها الموضوعية"[1].

و هذا المصطلح لم يحافظ على معنى واحد ففي الدول الانجلوسكسونية (أي الناطقة باللغتين الألمانية و الانجليزية) اهتمت بنظرية المعرفة، أما في الدول الفرنكوفونية (الناطقة بالفرنسية) فعنت بفلسفة العلم، أما " في اللغة العربية فلقد ترجمت بمعاني مختلفة ، بمعنى نظرية المعرفة أو علم المعرفة أو مبحث نظرية المعرفة العلمية ، أو معارفية ...الخ"[2].

اصطلاحا : ظهرت دلالات هذا المصطلح في القرن 19 في فرنسا قبل ظهور ملحق القاموس المصور "فهنا بدأ يتشكل في موسوعة جان لورون دالمبير (1717-1773)حيث اخذ هذا المصطلح بعض المعاني الجديدة، و هنا أيضا سوف يظهر كتاب اوغست كونت "دروس في الفلسفة الوضعية" الذي أعطى فيه نظرية للعلم قائم على تصنيف جديد ، يقول علينا أن نخلق علما جديدا يبحث في العلاقات بين هذه العلوم و كيف يمكن خلق التركيب الذي يربط بعضها ببعض ، و هو العلم الذي سيحمل اسم فلسفة العلوم"[3]، كما كانت الابستمولوجيا مع ديكارت و هيوم تبحث في المعرفة و جذورها، لكونها مدخلا إلى الميتافيزيقا ، و في نهاية القرن 19 انتقل هذا المصطلح إلى ألمانيا و بشكل دقيق عند ارنست ماخ في فترة عرفت أزمة في العلوم الطبيعية ، وهي أزمة زعزعت يقينياتها و في ظلها تطورت الابستمولوجيا .

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني،بيروت،ج1،دط،دس،ص33 .

[2] إبراهيم رزوق وإبراهيم علي جمول، ابستمولوجيا العلوم الإنسانية ومناهجها الأساسية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية،دط،2010،ص18 .

[3] www.albanna.ma/Areiche.aspx ?c=5567/18/01/2017./09 :23h

إلا أن هذا المصطلح ذكر لأول مرة بشكل مباشر في كتاب الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريديرك فيرير "مبادئ الميتافيزيقا" 1854 و ذلك في تقسيمه للفلسفة إلى مبحث الابستمولوجيا و مبحث الانطولوجيا .

و في هذه السيرورة التاريخية عرف هذا اللفظ تعددا في التعاريف وذلك لما يشوبه من غموض و تداخل مع مفاهيم أخرى. فنجد من المعجميين العرب جميل صليبا يعرفه قائلا "الابستمولوجيا لا تبحث في المعرفة من جهة ما هي مبنية على وحدة الفكر، و نظرية المعرفة ، تبحث فيها من جهة ما هي معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم ، و أبعاد موضوعاتها"[1].

وصليبا هنا يفرق بين الابستمولوجيا و نظرية المعرفة فهذه الأخيرة تبحث في المشكلات الفلسفية التي تنشأ بين الذات و الموضوع أما الأولى فتتعدى هذه الثنائية إلى قضايا كبرى .

هذا الإلحاح على التمييز نجده عند المعجمي الفرنسي "أندري لالاند" إذ يقول أن الابستمولوجيا تدل على "فلسفة العلوم ، لكن بمعنى أدق ، فهي ليست حقا دراسة المناهج العلمية، التي هي موضوع الطرائقية لا تنتمي إلى المنطق كما أنها ليست توليفا ، أو إرهاصا ظنيا جوهريا، المعلومية هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم و فرضياتها و نتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها و مداها الموضوعي"[2].

وهنا يعطي "لالاند" تسمية أخرى للابستمولوجيا و هي المعلومية من أجل التفرقة بينها و بين نظرية المعرفة ، إذ تختلف عنها من ناحية أنها أعم و أشمل، و لكونها تدرس المعرفة بشكل بعدي لا بشكل متخصص ، كما يميزها لالاند و الميتودولوجيا و المنطق و فلسفة العلم

لكن الجابري يوضح أن هذا التمييز صعب جدا فيمكن الأخذ بهذا المفهوم دون تمييزه عن بقية العلوم و هذا القول يبرره أمرين :

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، 1997،(مادة الابستمولوجيا)،ص33.
[2] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر، خليل احمد خليل،مجلد3،منشورات عويدات،بيروت،ط2006،2 ص ص 356-357.

1. اختلاف العلوم عن بعضها البعض يكون باختلاف موضوعاتها و مستويات تحليلاتها و القول بان الابستمولوجيا علم مستقل و يجب تمييزه عن العلوم الأخرى يستوجب تحديد موضوع محدد لها و هذا ما لا يمكن .
2. لا يمكن التمييز بين الابستمولوجيا و فلسفة العلوم و نظرية المعرفة لكونها جميعا متداخلة مع بعضها، ففي قولنا أن الابستمولوجيا هي الدراسة النقدية لفروض العلم ومبادئه للكشف عن قيمته، تستوجب الانطلاق فيها عبر آلية أي منهج و هنا تتدخل الميتودولوجيا كما تحضر تأويلات فلسفة العلوم و كذا نظرية المعرفة[1].

إذا يمكن إعطاء معنى اصطلاحي شامل ،جامع لهذا المفهوم بقولنا : الابستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم ، للإبانة عن قيمتها الموضوعية .

و حضور الابستمولوجيا في الفكر العربي المعاصر كان حضورا بارزا إذ تعددت الدراسات الداعية إلى تبني التفكير الابستمولوجي لفك شفرت الواقع العربي المضطرب، و هذا الأخذ كان نتيجة لنجاح الكبير الذي حققته في الأواسط الغربية، فيرى محمد وقيدي انه يجب الأخذ بالابستمولوجيا لا بكونها بحثا في قضايا العلوم المعاصرة ،بل أخضها بما يتوافق والإشكاليات التراثية للفكر العربي المعاصر "فيكون استخدامها عندئذ في خدمة أهداف نظرية وإيديولوجية بعيدة عن أصلها، وتصبح قيمتها لدينا فيما تمكننا منه من نتائج نرتجيها مسبقا في الميدان الذي تطبق فيه"[2]

و الجابري في ما هو أحد أعلام الفكر العربي المعاصر و نموذج بحثنا هذا أقر أيضا بأهمية هذا المفهوم، إذ أفرد له كتابا كاملا (مدخل إلى فلسفة العلوم) ، و يقول أنه كان "نتيجة إشكالية فكرية تربوية ، لقد كان علي أن أتساءل كأستاذ فلسفة في الجامعة (...) إلى أي شيء يحتاج شباب اليوم على صعيد الفلسفة!"[3] فرأى أن الابستمولوجيا هي

---

[1] انظر، محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي ،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط5، 2002،ص ص 19-20.

[2] محمد وقيدي،مهام الابستيمولوجيا، ضمن،إشكاليات المناهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية،مؤلف جماعي،دار توبقال للنشر،دار البيضاء،ط2، 2001،ص18 .

[3] محمد عابد الجابري ،مواقف، اضاءات وشهادات،مجموعة كتب صغيرة من ملفات الذاكرة السياسية ،الكتاب 15، ط1،2003،،ص49 .

المنطلق الجديد للفهم ،إذ أراد من خلاله جعل الطلبة و القراء مهمومين بواقعهم يمارسون المنهج النقدي.

3. مفهوم القراءة:

لغة : القراءة مشتق من الفعل قرأ فنقول "قرأ الكتاب- قراءة، و قرآنا :تتبع كلماته نظرا ونطق بها، و تتبع كلماته و لا نطق بها، و سميت (حديثا) بالقراءة الصامتة."[1]

اصطلاحا : "النشاط أو العملية المهاراتية المعرفية التي تقوم بشكل أساسي على تحليل وتفكيك الأحرف و الرموز الخاصة بالكلمات و قراءتها بصورة مفهومة، و هي قدرة بصرية صوتية أو صامتة، يفهم بها الفرد و يعبر و يؤثر من حوله بها و يقسمها علماء القراءة إلى ثلاثة أقسام: قراءة صمتية / قراءة جهرية / قراءة سمعية" .

إجرائيا : مفهوم القراءة الوارد في موضوعنا يختلف تماما عن المعنى السطحي لفعل القراءة و الذي يعني التتبع البصري و السمعي لنظام الكلمات، والمقصود بها هنا وفق ما يعرفها علي حرب : هي " نشاط فكري لغوي مُوَلد للتباين، منتج للاختلاف، إنها تتباين، بطبيعتها عما تريد بيانه، أو تختلف بذاتها، عما تريد قراءته، بل علة وجودها و تحقيقها أن تكون كذلك أي مختلفة عما تقرا فيه، و لكن فاعلة في الوقت نفسه."[2]

و قراءة فلسفة مفكر ما أو نص ما، هي محاولة تقديم تفكيك له، و إعادة بناء تستدعي جملة من الأدوات و بهذا المعنى تتقارب و النظرية و المنهج .

والنظرية "جملة التصورات مؤلفة تأليفا عقليا يهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات"[3] .

و المنهج "هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء أو في عمل شيء، أو في تعليم شيء طُبق لمبادئ معينيه، بنظام معين ،بغية الوصول إلى غاية معينيه" [4] .

---

[1] المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2005، ،ص822 .
[2] علي حرب، النص والحقيقة ،نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط 1، 1993،ص5 .
[3] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 648 .
[4] نفس المرجع،ص 628

ويقول "جابر عصفور" أن القراءة ما هي إلا تأويل و تقسيم، اكتشاف و تعرف و إنتاج لمعرفة جديدة بالقارئ و المقروء معا[1] .

أما الجابري يقابل المنهج بالقراءة في أكثر من موضع، و من هنا ينقل مدلولها من فك رموز الكلمة إلى عملية تفاعل بين النص و القارئ ،إذا هي تضم طرفي هذه العملية (القارئ / النص) في غياب أو تغييب للمؤلف ،الطرف الثالث.

وهو بهذا يرى أن القراءات تعددت وفق تعدد الآلية و الغاية ويقسمها كالتالي :

- ✓ **القراءة التأويلية** : لا تقف عند حدود النقل و التلقي بل تعيد إنتاج المضمون و استخراج ما صرح به و ما لم يصرح به في الخطاب ،وعليه تتعدى العرض و التحليل و التلخيص.
- ✓ **القراءة الاستنتاجية** : تقف عند حدود النقل فلا تتدخل في المضمون بالتحليل أو النقد و هي بذلك ذات بعد واحد ،كما تأخذ الطابع الأكاديمي .
- ✓ **القراءة التشخيصية** : و هي القراءة التي اعتمدها الجابري في دراسته و التحليلية و النقدية للخطاب ككل، وتقوم بتشخيص جوانب الإخفاق في الخطاب وكذا استظهار عيوبه، وهي قراءة لا تهدف إلى إعادة بناء المضمون كما القراءة التأويلية و لا التشخيصية بالمعنى الالتوسيري، أي إظهار جوانب الجدة التي اعتبرها قراءة استنطاقية، تأويلية لا تشخيصية ،و عليه فهذه القراءة تقدم ما تغاضت عنه كل من القراءة الاستنتاجية و التأويلية ، وهي تفكيك الخطاب و استظهار عيوبه السطحية التي تعد في نفس الوقت ركيزة هيكله العام [2]

[1] جابر عصفور قراءة التراث النقدي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1994،ص56

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط5 ،1994، ص ص 11-12.

إذا المعنى الذي تفهم به القراءة اليوم "لا يقتصر على شرح معانيه أو تبيان المقاصد الحقيقة لمؤلفه من وراء تأليفه، بل يقوم بتفكيكه و إعادة بنائه سواء بفحص مسلماته و تحليل آلياته و بنياته أو برصد احتمالاته الدلالية وسير ممكناته المعرفية"[1]

4. مفهوم التراث :

لغة : كلمة التراث مشتقة من الفعل ورّث، يرث ←إرثا، و من الناحية الدلالية مرتبط بالميراث و التركة و الإرث، أي كل ما خلفه الميّت من مال أو حسب .

"الوِرث و الإرث و الميراث : ما وُرّث، و قيل الوِرث و الإرث في المال، و الميراث في المال و الإرث في الحسب اما التراث ما يُخلفه الرجل لورثته، التاء بدلا من الواو..."[2] .

و إذ حاولنا تقريب مفهوم التراث إلى لغات غير اللغة العربية "فإننا نجد الأصل اليوناني للفظة الإفرنجية Traduction و معناه:

1. فعل النقل، ويراد به دينيا إتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل من غير النظر إلى الدليل كأن هذا المُتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه.
2. ما يتناقل بالقول أو بالكتابة أو بالعمل في جماعة و لهذا يترادف التقليد مع النقل و يتعارض مع التأويل." [3]

و قد وردت كلمة التراث بشكل متكرر في النص القرآني و الحديث الشريف و في كل موضع تتفرد بمعنى دقيق يختلف في الوضع الآخر.

ففي القرآن الكريم نجد قوله تعالى **"كلاّ بل لا تكرمون اليتيم (17)ولا تحضون على طعام المسكين(18) و تأكلون التراث أكلا لمّا (19) و تحبون المال حبا جمّا (20)"**[4] والمقصود بقوله

---

[1] علي حرب، النص والحقيقة1، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2005،ص 89 .

[2] ابن منظور ،لسان اللسان ،تهذيب لسان العرب، هذبه، المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، اشراف، عبدا. علي مهنا،الجزء2،دار الكتب العلمية،بيروت، ط1، 1993،ص ص 728-729 .

[3] مراد وهبة، المعجم الفلسفي،مرجع سابق،ص 179

[4] سورة الفجر، آية، 17-20.

تعالى "تأكلون التراث أكلا لما" فهو الأخذ بنصيب النساء و الصبيان من الميراث ، و بهذا يرادف مفهوم التراث هنا معنا الميراث .

و في موضع آخر يقول تعالى **"فهب لي من لدنك وليا يرثني و يرث من آل يعقوب"**[1] والإرث هنا يُقصد به الحسب و بتعبير أدق الدين .

"أما كلمة ميراث فقد وردت في القرآن مرتين بعبارة: "و لله ميراث السماوات و الأرض" بمعنى أنه يرث كلّ شيء و لا يبقى من باق لأحد من مال أو غيره."[2]

أما في السيرة النبوية فنجد قول الرسول عليه الصلاة و السلام "العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر"[3]

إذا نخلص إلى ثلاثة نقاط:

1. كلمة التراث في معانيها إنما تطلق على كل ما يُورث أو يُترك من مال أو نسب أو أمجاد أو حتى عقيدة (الدين).
2. جذع كلمة التراث إرث و ميراث ...الخ و هي تأخذ نفس المعنى ومن ثمة لا فرق بين التراث و الميراث.
3. كلمة التراث في الدلالات المعجمية لم ترد بالمفهوم الثقافي الذي كان لسيقا بالتراث في الاستعمال الحديث و المعاصر، بل توقف عند معنيين، مادي يتعلق بالتركة والمال و كل شيء مادي و الثاني معنوي مرتبط بالحسب و النسب .

اصطلاحا:

يُعتبر مفهوم التراث، من بين المفاهيم الكبرى التي عرفت حضورا إشكاليا لدى المفكر العربي في إطار الإشكالية الكبرى (الأصالة و المعاصرة) هذه الأخيرة التي كانت المحطة

[1] سورة مريم، اية 5.
[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ،ط1،1991،ص22.
[3] رواه أبو داود والترميذي

الرئيسية للفكر العربي المعاصر، و عليه كان مفهوما فضفاضا قدم له تحديدات إجرائية ومنهجية و معرفية تختلف نوعا ما من مفكر إلى آخر .

و إن التحديد الاصطلاحي للتراث يبتعد كل البعد عن المفهوم اللغوي المحصور في معنى الإرث، إلى جانب ذلك نلاحظ أن هذا المفهوم المعجمي، لم يرد ذكره أو تداوله في الخطاب العربي القديم، بل ظهر مع إشكاليات الفكر العربي الحديث و المعاصر، فنجد لفظ التراث في القرن العشرين يدل على ما خلفه الأسلاف من معارف (الإنسانية أو الطبيعية)، وكذا جملة القيم (من سلوكيات و عادات وأيضا أنماط التفكير) ، أيضا التنظيمات المدنية (انطلاقا من الأسرة وصولا إلى تشكلات الدولة الكبرى) وأخيرا الثقافة (من موسيقى وفنون معمارية وأشعار وأدبيات ...الخ).

وهذا التراث الثقافي و كذا العلمي و الأخلاقي الذي خلفته الحضارة العربية الإسلامية، استدعى ظهور جملة من القراءات التي حاولت إعادة إحياء هذا التراث ،و كل قراءة مع مفكر ضمت تعاريفا للتراث. فنجد على سبيل المثال تعريف طه عبد رحمن القائل أنه " جملة المضامين و الوسائل الخطابية و السلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية و الإنسانية حية كانت أم ميتة"[1] .

إذا التراث حسب "طه عبد الرحمن" هو جملة القيم القومية و الإنسانية الحية منها والميتة و القول الأخير يجمع بين الحضارة و الثقافة ، ذلك أن مفهوم التراث يتداخل مع هذين المفهومين، و يبقى مع ذلك التراث أعم منهما فالثقافة هي ، "إنتاج خطابي و سلوكي يستند إلى قيم قومية حية"[2]، و الحضارة هي الأخرى، " إنتاج خطابي و سلوكي يستند إلى قيم إنسانية"[3]، أما التراث هنا فانه يشمل انتاجات القيم القومية و الإنسانية و إلى جانبهما كل القيم الميتة التي لم تعد تحظى باهتمام أو تدمج في عمل .

[1] طه عبد الرحمن، حوارات من اجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت، ط1، 2011،ص19 .
[2] المرجع نفسه،ص19 .
[3] المرجع نفسه،ص19 .

أما حسن حنفي يقول أن التراث "هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة فهو أذا قضية موروث و في نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات"[1]

إذا التراث في نظر حسن حنفي هو ماضي حاضر في حاضرنا مؤثر في مستقبلنا، فهو من جهة موروث أي جملة الانتاجات الفكرية السلوكية و القيمية ...الخ و ورثناه من ماضينا و من جهة أخرى هو موروث يتحكم في كل مستويات حاضرنا .

وحضور مفهوم التراث عند الجابري كان حضورا مركزيا بارز إذ فصل فيه فأكد بداية أن مفهوم التراث كما هو متداول في الفكر المعاصر لا يمت بصلة للمفهوم اللغوي فبينما يفيد لفظ "الميراث" التركة التي تتوزع على الورثة أصبح لفظ التراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية و الروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا للسلف.

وهو يؤكد على أن مصطلح التراث هو مصطلح نهضوي فرضته تلك الظروف التي ولدتها النهضة العربية الحديثة المتمثلة في جملة المخططات المسطرة لبلوغ حلم النهضة و إلى جانبها المعوقات التي عرفتها هاته المسيرة .

ومن ثمة "يُنظر إلى التراث ... لا على انه بقايا ثقافة الماضي بل على انه تمام هذه الثقافة وكليتها، إنه العقيدة و الشريعة و اللغة و الأدب و العقل و النهضة و الحنين و التطلعات وبعبارة أخرى انه في آن واحد المعرفي و الإيديولوجي و أساسهما العقلي و بطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية." [2]

كما يوسع الجابري من محتوى التراث فيرى انه يشمل كل ما هو مادي و معنوي، المادي من أثار و معمار و المعنوي من سلوكيات و جملة الأفكار .

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط4، 1992، ص13 .
[2] محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، مصدر سابق، ص24 .

الفـــــصـل الأول:

مناهج قراءة التراث في الساحة الفكرية العربية المعاصرة

تمهـيـــــد

1. القراءة التجديدية:

1.1 قراءة حسن حنفي

2.1 قراءة طه عبد الرحمن

2. القراءة التاريخانية:

1.2 قراءة حسين مروة

2.2 قراءة طيب التيزيني

3.2 قراءة عبد الله العروي

3. القراءة الدينية (القومية)

1.3 قراءة محمد عمارة

4. القراءة العلمية :

1.4 قراءة زكي نجيب محمود

2.4 قراءة محمد أركون

خـــلاصـة الـفصـل

الفـــــصـل الثاني

الجابري من نقد القراءات السابقة إلى تأسيس قراءة بديلة

تمهيـــــــد

1. القراءات السابقة للتراث ونقد آلياتها

1.1 القراءة الدينية

2.1 القراءة الاستشراقية

3.1 القراءة الماركسيةا

4.1 النقد الجابري للقراءات السابقة

2. الخيارات المفاهمية والمنهجية للقراءة الجابرية

1.2 الخيارات المفاهيمة

2.2 الخيارات المنهجية

3.2 الرؤية الموجهة للمنهج

3.المجال التطبيقي للقراءة الجابرية:

1.3 تفكيك بنية العقل العربي

2.3 المعرفي و الإيديولوجي في فلسفة الفارابي

3.3 الشاطبي و القطيعة الابستمولوجية

خـــلاصة الفصـــــل

الفصـــل الثـــالـــث:

قراءات نـقدية في مشـروع الـجــابـري

تمهيـــــــد

1.التهافت على المفاهيم الغربية و قصور المنـهج عند الجابري:

1.1 خلل في المفاهيم الإجرائية

2.1 قصور المنـهج

2.الفصل التعسفي بين مكونات العقل العربي

3. الخلفيات الأيديولوجية للقراءة الابستمولوجية الجابرية

خلاصـــة الفصـل

تـــمـــهيـــد:

عرفت الساحة الثقافية العربية الإسلامية الحديثة و المعاصرة، موجة نقدية مست جميع انتاجات العقل العربي الإسلامي، فظهرت جملة من الأبحاث و المشاريع الفكرية، تنادي بضرورة إعادة و مراجعة، كل مسلمات و نتائج هذا العقل، أي عودة لابد منها إلى تراثنا الفكري، لإيجاد مخرج يمكننا من رفع ما أصاب الأمة العربية الإسلامية، من فشل في إحداث حركة نهضوية ناجحة، و انطواء على الذات، وإخفاق في بناء فكر منتج .

وإن المشاريع التي أخذت على عاتقها مهمة تشخيص و معالجة أعطاب العقل العربي الإسلامي، تعددت و نذكر منها "نقل العقل الإسلامي"، لمحمد أركون و مشروع "إعادة قراءة الخطاب الديني قراءة تاريخية" لنصر حامد أبو زيد، و مشروع "من العقيدة إلى الثورة" لحسن حنفي، "نقد العقل العربي" للجابري و "نقد الفكر الديني" لصادق جلال العظم، "نظرة جديدة إلى التراث" لمحمد عمارة...إلخ .

و جميع هؤلاء المفكرين و غيرهم حاولوا الدفع بهذا العقل إلى الأمام فكانت مشاريعهم مشاريع نقدية، تقع تحت مظلة أو إشكالية "الأصالة و المعاصرة" كما أن هذه القراءات للتراث اختلفت بعضها عن البعض من الناحية النقدية، فكانت إما نظرة عدمية للتراث، وإما نظرة تجديدية له، أو نظرة تبجيلية ، والمعضلة الابستمولوجية الأساسية التي تطرح إزاء هذه القراءات هي معضلة المنهج، باعتبار أن المادة التراثية على درجة من التعقيد يستعصى معها فصل ما هو ذاتي من ترسبات ثقافية، وإيديولوجية، ودينية عما هو موضوعي واقعي.

1. القراءة التجديدية :

1.1 قراءة حسن حنفي :

لا يمكن التحدث عن التجديد في التراث، دون التطرق إلى دراسة حسن حنفي*، هذه الدراسة التي تبلورت في مشروعه **'التراث و التجديد'**، و هو ينطلق من التراث لأنه فيما يرى المسؤولية الملزمين بها، و هي مسؤولية القومية و الثقافية، و من بعد ذلك يأتي التجديد كآلية "لإعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، و الأصالة أساس المعاصرة و الوسيلة تؤدي إلى غاية، التراث هو الوسيلة، و التجديد هو الغاية و هي المساهمة في تطوير الواقع و حل مشكلاته"[1] .

إذا **التراث** و **التجديد** هي عملية ضرورية جاءت كحاجة ملحة فرضها الوضع المعاصر للعالم العربي، الذي يسعى بالسبل الوجدانية و الثورية إلى تحقيق قضيته المؤجلة و هي **'الهوية'**، "و إذا كان البحث عن الهوية يأتي عن طريق تجديد الصلة بين الأنا و الآخر فإن عملية التراث و التجديد هي الكفيلة إلى تحقيق ذلك، لأنها اكتشاف الأنا و تأصيلها و تحريرها من الثقافة الغازية، مناهجها، (...)، تنقلنا من وضع التحصيل و النقل إلى وضع نقدي و الخلق و الابتكار."[2]

و مشروع حسن حنفي كان مشروعا نقديا للمناهج و القراءات المقدمة للتراث، و في نفس الوقت كان بديلا و ذلك في التجديد، فيرى أن قضية التراث و التجديد نازعتها ثلاث قضايا أو قراءات:

1. القائلة **بالاكتفاء الذاتي للتراث**: و يرى حنفي أنها قراءة ذات أهداف إيديولوجية و كذا لحالة نفسية لا شعورية، إذ لخص ضعفها في ثلاثة كلمات **العجز** و **النرجسية** و **النفاق**.

*حسن حنفي 1935 مفكر مصري درس الفلسفة في جامعتي القاهرة و السربون بفرنسا، أهم كتبه : التراث و التجديد، من العقيدة إلى الثورة، من النقل إلى الإبداع، من الفناء إلى البقاء، مقدمة في علم الاستغراب . -عد إلى : السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخلا لخارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ،ط1،2010،ص 32-

[1] حسن حنفي، التراث و التجديد، موقفنا من التراث القديم، مرجع سابق، ص13.

[2] المرجع نفسه، ص ص 20 ، 21.

2. الداعية إلى **الاكتفاء الذاتي للجديد** : و هذا الاكتفاء إنما يعاني من قصور في النظرة العلمية كما ينم عن التقليد الأعمى و محاولة نقل ثقافة و فكر مغايرين لنا و التعامل بهما دون مراعاة للبيئة العربية الإسلامية و من ثمة ينتهي هذا الاكتفاء في نظر حسن حنفي إلى **ازدواجية** في التعامل .

3. القائلة **بالتوفيق بين التراث و التجديد** : وحسن حنفي يقر بشرعية هذا القول من الناحية النظرية لأنه يحاول الأخذ من القديم ما ينفع هذا العصر و إرجاع الجديد لمقاييس القديم، إلا أنه لم تُوَفق في ما ذهب إليه.

و لم يكتف حسن حنفي بالنقد الخارجي لهذه القراءات المنازعة، بل امتد إلى المنهج فنعت جميع المناهج بنعرة، العلمية ضم تحتها **المنهج التحليلي** و **التاريخي** و**الاسقاطي** و **منهج الأثر و التأثر** .

إذا هذا هو الجانب الأول من مشروعه، أما الجانب الثاني فقام فيه بمعالجة التراث نفسه، "كمشكلة وطنية هي مشكلة الموروث و أثرُهُ النفسي على الجماهير، و موقفنا بالنسبة له، ووسائل تطويره و تجديده"[1].

ومنه حاول تجاوز تلك القراءات و المناهج التي وظفتها، وقد اتخذ لنفسه نهجا مخالفا فقسم 'التراث و التجديد' إلى ثلاثة أقسام، و هذا التقسيم هو بمثابة المسار التاليفي الذي جسد من خلاله مشروعه:

1. موقفنا من التراث القديم: في هذا القسم حاول حسن حنفي، الاستخراج من التراث **الآليات المنهجية** التي يمكن إعادة استثمارها، و كذا كل ما هو مغمور في هذا التراث من أساليب و أفكار معاصرة و مثال على ذلك نجد حسن حنفي يحاول "إعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي (...) و العلم المنهجي الذي استطاع تحويل الوحي إلى منهج

[1] حسن حنفي، التراث و التجديد، مرجع سابق، ص176.

استنباطي استقرائي، من حيث هو علم التنزيل، و هو أفضل ما أخرجته الحضارة الإسلامية من حيث هو علم مستقل بلغة علمية عقلية."[1]

كما قام بإعادة بناء علوم التصوف برؤية تجديدية، لكونها تعد انعكاس للمنهج الوجداني المعاصر، ثم قام بتحويل العلوم العقلية الخاصة بتراثنا العربي الإسلامي إلى علوم إنسانية حديثة، مثلا حول الفقه إلى علم الاقتصاد و السياسة، و التصوف إلى علم النفس ... إلخ .

2. موقفنا من التراث الغربي: و في هذا القسم حاول دراسة نشأة الفكر الغربي في جميع مراحله (أباء الكنيسة، العصر المدرسي، عصر النهضة ، العصر الحديث ، عصر الحالي).

3. نظرية التفسير: و هي تستثمر القسمين الأوليين، فبعدما حدد حسن حنفي موقفه من الجانب الأول من مشروعه ألا وهو التراث (العربي و الغربي)، ذهب إلى تحديد جوانب التجديد فيهما، فرأى أن **التجديد يجب أن يكون في الوسيلة أي في اللغة** ف "كل حركة تجديدية في نظر حنفي لابد و أن تُحَرر اللغة أولا، ذلك أن الحضارة عندما تتطور و تمتد و تتسع معانيها، تصبح لغتها القديمة قاصرة، و غير قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني (...) و هكذا نشأة حركة لغوية جديدة"[2]، أما اللغة التقليدية التي هي لغة الدين تعج بالمصطلحات التي تنم عن التعلق الكلي بالعالم السماوي، و بجملة العقائد دون النظر بلغة الواقع، و كذا هي لغة لا تاريخية و من ثمة لم تعد قادرة على التعبير عن متطلبات العصر، و انطلاقا من هذا حاول حسن حنفي تقديم لغة جديدة و هي تتميز لكونها :

- "لغة عاملة، تصلح لمخاطبة جميع الأذهان.
- لغة عقلية تمكننا من إيصال المعنى .
- لها ما يقابلها في الحس و المشاهدة و التجربة، حتى تُمَكِنُ من ضبط معانيها .

[1] حسن حنفي، التراث و التجديد، مرجع سابق ، ص178 .
[2] شكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر، في دراسة قضايا العقيدة و التراث، مركز التأصيل للدراسات و البحوث، ط1، 2010، ص94 .

- لغة إنسانية (...) فهي ألفاظ تشير إلى جوانب من السلوك الإنساني تقع في الحياة اليومية.
- لغة عربية و ليس معرّبة. "[1]

ننتهي مما سبق إلى أن حسن حنفي تأثر بشكل واضح بالمنهج الفينومينولوجي الهوسيرلي، و هو أبان عن ذلك فقام بنقل معالمها و خطواتها إلى الحقل الإسلامي "و أهم هذه المعالم : نقد مبدأ التعالي ، و وصفه بأنه وهم ، و الذي يكون الله بمقتضاه غير ذي وجود مستقل عن الشعور، فالتعالي موقف زائف للشعور لذلك ينبغي تعليق الحكم على الله من حيث هو موضوع، متعالي و وضعه خارج الدائرة، ثم إعادة بنائه من حيث هو موضوع شعوري"[2].

و عليه نلاحظ أن حسن حنفي حاول تقديم مشروعا تجديديا، جمع فيه بين التراث العربي الإسلامي و الآليات الفكرية الغربية، و ذلك بتَعَقل كونه عاد إلى التراث العربي برؤية نقدية و تجديدية و نفس الأمر مع الفكر الغربي، و انتهى في أخر المطاف إلى جمِع منهجي بينهما غايته غاية نفعية متمثلة في الدفع بعجلة النهضة .

2.1 قراءة طه عبد الرحمن :

لقد قدم طه عبد الرحمن* مشروعا يقوم على الأخذ المتوازي من الثقافة الإسلامية العربية و الثقافة الغربية، فلم يتعاطف مع تراثه و لم يقف موقف المنبهر أمام انجازات الحداثة الغربية، و هذه الموازنة اعتمدت **المنطق** كأساس منهجي يحتكم إليه، فيأخذ من التراث و الفكر الغربي ما يتماشى مع عصرنا و متطلباتنا، و يترك مالا يتوافق معه، ذلك أن

* طه عبد الرحمن (1944) فيلسوف مغربي معاصر، درس الفلسفة في المغرب و فرنسا، و تخصص في فلسفة اللغة، و المنطق، له إنتاج غزير، اغلبه باللغة العربية و بعضه بالفرنسية، من أهم كتبه : اللسان و الميزان، تحديد المنهج في تقويم التراث، العمل الديني و تجديد العقل، فقه الفلسفة .-عد إلى : السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخلا لخارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص71.

[1] شكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر مرجع سابق ، ص ص 166، 167.

[2] المرجع نفسه، ص ص137، 138 .

"ليس كل ما نُقل عن المحدثين أولى من الثقة مما نُقل عن المتقدمين، و لا كل ما نُسب إلى العلم من حديث، بأقرب إلى الصواب مما نُسب إلى العلم المتقدم"[1] .

و مشروع طه عبد الرحمن هو مشروع تجديدي لأنه حاول إنشاء رؤية بديلة و مستقلة في تقويم التراث، و هذه الرؤية بدورها تستلزم منهجا جديدا، مغايرا **للمناهج التجزيئية التفاضُلية** التي قام بانتقادها في مؤلفه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، و دعوته إلى **منهج تكاملي** الذي يتعامل مع مضامين التراث الإسلامي العربي ككتله واحدة .

إذا بناء نظرية جديدة في تقويم التراث المُؤطرَة برؤية و منهج خاص، دفع بطه عبد الرحمن إلى انتقاد جملة المشاريع كخطوة أولى في مشروعه، فرأى أن أصحابها لم تكن لهم القدرة على "امتلاك ناصية الأدوات المنهجية العقلانية و الفكرانية التي توسلوا بها في نقد التراث و الواقع أن أصح و أفيد النظريات في التراث هي تلك التي يكون أصحابها قد حصّلوا الملكة في استعمال هذه الأدوات المنقولة مع تمكين قرائهم من الوسائل التي تزودهم بالقدرة على الإبداع و الاجتهاد أو التجديد متى رجعوا إلى نصوص التراث"[2] ، أي نقد الآليات العقلية المجردة المعتمدة في نقد التراث و كذا الآليات الإيديولوجية.

و كنتيجة لذلك وضع طه عبد الرحمن جملة من القواعد، تعد في نظره بوابة لقراءة التراث، و قد ضمنها في أربعة قواعد هي :

1. قراءة يجب أن تتوجه إلى دراسة آليات النص التراثي لا الاهتمام الكلي بالمضامين، ذلك أن الآليات المنطقية و اللغوية الحاضرة بقوة في التراث الإسلامي العربي، تجعلنا نستوعب مضامين التراث أكثر.
2. التجديد المرجو في قراءة هذا التراث، إنما يكمن في الاعتماد على المستجدات المنهجية التي بواسطتها نعمل على استخراج الآليات التراثية، و إعادة تحديثها لا طمسها أو إلغائها، و في المقابل لا يجب الاكتفاء بهذه الآليات دون التزود بالمستجدات المنهجية، لأن ذلك يجعلنا نقع في اجترار القضية و عادة إنتاجها لا غير.

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ،بيروت ،ط2،دس، ص10.
[2] طه عبد الرحمن، حوارات من اجل المستقبل ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ،ط1، 2011،ص ص18،17.

3. الأخذ بالآليات و المناهج الغربية لا يكون أخذا حرفيا بل يجب القيام بعملية نقد و تمحيص قبل تطبيقها على التراث الإسلامي العربي.
4. عُهد في قراءات التراث، أن المناهج و الآليات الغربية هي التي تقوم بعمليتي التنقيح و التلقيح للآليات الإسلامية العربية، لكن طه يُعَدِل في ذلك و يقول أن التلقيح و التنقيح يجب أن يكون مزدوجا أي في الاتجاهين معا، و هذا الأخير هو ما يفتح باب الإبداع للمفكر العربي فمن جهة يعيد إحياء الآليات التراثية، و من جهة أخرى يفتح آفاق جديدة للآليات الغربية[1].

و إنْ حاولنا الإلمام بمنهج طه عبد الرحمن في قراءته للتراث نجد ولوجه إلى دراسة التراث، كان عن طريق فلسفة اللغة و المنطق و كذا الحركة الصوفية، إذ اعتمد على المنهج الحجاجي التداولي، الذي عرف انتشارا واسعا في الأواسط اللغوية المعاصرة مع كل من شارل بيرلمان و ديكرو و أوستين، و هذه الخلفية اللغوية المنطقية جعلته يؤسس منهجا، و **هو المنهج التكاملي** بعدما طغت النظرة التجزيئية التفاضلية "طغيانا في التقويمات المعاصرة للتراث، و ذلك بسبب وقوفها عند مضامين النصوص و النظر فيها بوسائل تجريدية و تسييسية منقولة "[2].

و من ثمة كان التقويم التكاملي دعوة إلى الخروج من جملة تقويمات التراث، و هنا يستند طه عبد الرحمان في إثبات **منطقه الحجاجي** و **التكاملي** في **تقويم التراث** على ثلاثة مقومات:

1. مقدمة التركيب المزدوج للنص: "التي تقتضي باستناد كل مضمون مخصوص إلى كيفيات إنتاجية مخصوصة"[3].
2. مقدمة تنقل الآليات الإنتاجية: أي أن الآليات الإنتاجية تنتقل على أكثر من حقل معرفي وآلية واحدة نجد لها حضور في أكثر من علم.

[1] انظر، طه عبد الرحمن، حوارات من اجل المستقبل ،مرجع سابق ،ص ص20،21 .
[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع سابق ،ص81 .
[3] المرجع نفسه ،ص81 .

3. مقدمة تَشبُع التراث بالآليات الإنتاجية: إذ "لا يمكن فهم هذا النص التراثي حق الفهم و لا تفهيمه حق التفهيم، بغير معرفة تامة بأصول و فصول هذه الآليات."[1]

و هذه المقدمات تنتهي إلى نتيجة مفادها، أن النظرة التكاملية ملزمة باستعمال **الآليات الإنتاجية** و اكتشافها، و وضع طه عبد رحمن لذات المنهج جملة من المبادئ و الطرق، وفي المبادئ نجد ما هو نظري فيها و ما هو عملي :

- ✓ المبادئ النظرية: "و هي ثلاثة: أولها التخلص من الأحكام المسبقة و الجاهزة أو المتيبسة، و الثاني: تحصيل المعرفة الشاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام و مفكريهم و بالمناهج الحديثة، و الثالث: استخدام انسب الوسائل في وصف كل قسم من أقسام التراث"[2].
- ✓ المبادئ العملية: و هي ثلاثة أيضا: أولها التخلص من الأحكام التي نستنتجها عن التراث انطلاقا من عملية الفصل بين ما هو عملي و سلوكي، ثانيا: بلوغ المعرفة التي تحقق المنفعة و صلاح و طلب الصواب في التعامل مع التراث، و ثالثا : الاجتهاد في تكوينها العقلي وذلك بالتزام المقتضيات العملية للتراث [3] .

"وهذه المنهجية تعتمد أساسا، مسلكا حواريا موصولا بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية، وهي: طريقة أهل المناظرة (...) التي تنبني على وظائف منطقية تأخذ بمبدأ الاشتراك مع الغير في طلب العلم و طلب العمل بالمعلوم."[4]

و طه عبد الرحمن يقول انه اخذ بهذه الآلية التراثية مراعيا جانبين هما : **تجدد المعرفة العلمية** و **خصوصية الموضوع المدروس**، و لم يكتف بهذا الحد بل أضفى عليها جملة من العناصر الخاصة بالمنطق الحجاجي التداولي المعاصر، أي **جمع بين الآليات التراثية و الآليات الغربية بمنهج منطقي حجاجي**.

---

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرج سابق، ص،82 .
[2] شكير احمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق،ص،201 .
[3] انظر طه عبد الرحمن ،تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع سابق،ص،20 .
[4] المرجع نفسه ، مرجع سابق ، ص20.

2. القراءة التاريخانية:

لقد ظهر مصطلح التاريخانية في حقل العلوم الاجتماعية وذلك خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مع كل من هيجل، كونت، سبنسر،..... الخ.

و"يمكن تعريف التاريخانيّة في المعنى الضيّق بصفتها النظريّة أو الرؤية التي تعتبر أنّ التغيير الاجتماعي أو التطوّر التاريخي يخضع لقوانين التعاقب غير المشروطة التي تعطي التاريخ وجهة أو اتجاها[1]"، كما يعرفها كارل بوبر"بأنّها البحث عن قوانين التغيير الاجتماعي أو بصورة أكثر طموحا، عن التاريخ"[2]

ويحاول عبد الله العروي الخروج بتعريف خاص يتمايز عن رؤية كروتشه وكولينجود وغيرهم القائلين أن التارخانية فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ ولا تتعدى أكثر من ذلك ، وهذا التعريف يرى أنها ليست "مذهبا فلسفيا تأمليا، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ ، بصفته مجموعة الوقائع الإنسانية مخبرا للأخلاق وبالتالي للسياسة، لا يعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يعنى بالسلوك ".[3]

وعرضنا لهذه التعاريف يوضح تنوع التاريخانية، فالبعض ينطلق من مسلمة تطور الأحداث التاريخية وفق قوانين الطبيعة البشرية، والبعض الآخر يعزوها إلى بنية التنظيم الاجتماعي (الماركسية)، ولكنها تتفق جميعا على مسلمة التعاقب الضروري.

وفي مبحثنا هذا نحاول عرض التاريخانية الماركسية كحضور منهجي لدراسة التراث العربي الإسلامي.

1.2 قراءة حسين مروى :

لما كان التراث من أبرز قضايا التي اشتغل بها المثقف العربي المعاصر، فان هذا التراث كان من أهم مشاغل الفكر حسين مروى* الذي كان من أبرز المثقفين، إذ تعددت كتبه

*حسين مروى (1908-1987) مفكر لبناني وقيادي في الحزب الشيوعي اللبناني، درس في النجف في الحوزات العلمية، و تحول إلى الماركسية، اغتيل في بيروت سنة 1987 من كتبه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، تراثنا كيف نعرفه، دراسة في الفكر و الأدب. -عد إلى: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خريطة الفكر العربي الراهنة، ص40

[1] بورون و.ف بوريكو،المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر،سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر التوزيع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1986،ص 131'

[2] المرجع نفسه،ص 131

[3] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط4، 1997، ص 16

المحاولة تقديم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي الإسلامي، و انطلاقة بحثه كانت نقدية إذ هو الأخر قام بنقد جملة القراءات التي قُدمت على التراث، ومن بين هذه القراءات نذكر:

القراءات سردية :وهي تكتفي بطرح أفكار المفكرين العرب كإنتاج شخصي، مقيمين بذلك فصلا بين فكر هؤلاء و المجال التداولي التاريخي، التي طرحت فيه أفكارهم المتمثلة في مجموع العلاقات الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية ، ومن ثمة نظرتهم نظرة تجزيئية تغذيها النظرة الأيديولوجية الضيقة، منطوية على الجانب الفكري كمادة لا حياة فيها، ملغية الجانب الحيوي منها و التطوري المرتبط بالسيرورة التاريخية، و عليه اكبر أخطاء هذا النوع من القراءة هو التأكيد على تأثير "العامل الذاتي المحض في تكوين الطابع الفكري أو الأدبي عند المفكر و الأديب في حين هي تغفل عن اثر العامل الاجتماعي الذي هو الأصل في توجيه الفكر و المواهب الشخصية"[1].

و هنالك قراءة أخرى ترى في التراث **جملة الأفكار المتنقلة و المتبادلة عبر الزمن من ثقافة إلى أخرى**، و هذه الرؤية أدت إلى اعتبار أو توصيف التراث الفكري الإسلامي على أنه مجرد فكر منقول، مجرد ترجمة لثقافات أخرى و عليه كانت تجسيدا لرؤية المستشرق ارنست رينان القائل بان الفلسفة الإسلامية فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية، و في نظر حسين مروة هؤلاء المفكرين في الفكر العربي الإسلامي "لا يأخذون بأسلوب النظر هذا في فهم ديناليكتيك العلاقة بين الخارجي و الداخلي من أشكال الفكر، لم يستطيعوا أن يذكروا منطق الديناليكيتك الداخلي للفكر العربي بعامة و الفلسفي منه بخاصة، من حيث علاقته بالإسلام، كفكر و عقيدة نظام عام أولا، و علاقته ثانيا بقضايا المجتمع العربي الإسلامي"[2] من حيث هو بنية فكرية مركبة من قضايا اقتصادية و الاجتماعية و سياسية إلى جانب القضايا الدينية .

[1] حسين مروى، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية،بيروت،ط2، 1986،ص11.
[2] حسين مروى النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، دار الفارابي، ط6، 1988، ص46

إلى جانب القراءتين السابقتين هناك **النظرة العرقية البرجوازية**، وقد انتقدها حسين مروى لأنها تنظر إلى قضايا الفكر العربي الإسلامي **بنظرة إيديولوجية** غذتها الحملات الاستعمارية إذ تقوم بتصنيف الشعوب إلى أجناس وفق مراتب متفاوتة، و يرى أنها قراءة تغلغلت بشكل عميق في فكر بعض قُراء التراث العربي الاسلامي، على سبيل المثال **القاضي صاعد الأندلسي** و ذلك في كتابه **'طبقات الأمم'** إذ يجرد فيه العرب من قدرتهم على التفلسف و إلى جانبه نجد **الشهرستاني** الذي اتخذ هو الأخر موقفا معاديا للقول الداعي بجدية الفلسفة عند مفكري الإسلام و تأكيد على أنهم مقلدون تابعين لليونان .

ويعتبر حسين مروى هذه القراءات كلها متشابهة، لا من حيث التوجه الفكري (الرؤية) بل من ناحية المنهج فكلها قائمة على أساس **لا تاريخي**، فإما نظرة **اثنوغرافية*** أو **نظرة سردية** و هذه النظارات تخرج بالتراث من سياقه التاريخي، لا لشيء إلا لسبب إيديولوجي و لأهداف و غايات غير معلنة .

و من النقد انتقل "حسين مروى" إلى تقديم البديل، المتمثل في استحضار القراءات **النظرة التاريخية**، إلى جانب إلى **الرؤية الايجابية** للتراث العربي الإسلامي و منجزاته، التي تعد "أفضل كنوز الفكر القومي، و الإنساني (...) لأنها اصدق دلالة على ما يكمن في قلب الحياة و المجتمع، من طاقات الحركة الدافعة إلى التجدد و النمو و التطور، ثم لأنها تحمل في ذاتها عنصر الخلود، نعني به هذا العنصر الفكري، الذي يكون انعكاسا صحيحا صافيا لقانون التطور و التجدد الخالد."[1]

أما القول بالنظرة التاريخية فتعني إعادة التراث إلى بيئته التاريخية أي إلى زمانه و مكانه، و من ثمة الوعي بالفكر يكون مقرونا بالوعي التاريخي، أما الفصل بينهما يجعل التراث فكرا جامدا ساكنا لا حياة فيه و لا تجديد مرجو منه و لا دعامة لإحداث النقلة و التطور.

*الاثنوغرافيا:علم وصف الشعوب (...)وينصب على دراسة الظواهر المادية للنشاط الإنساني من عادات وتقاليد كالمأكل والمشرب والملبس.عد إلى احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد 1، عالم الكتب،قاهرة، ط1،2008 ، ص63

[1] حسين مروى، تراثنا كيف نعرفه، مرجع سابق، ص10.

و يعتمد حسين مروى على **المنهج المادي التاريخي**، أو **المادية التاريخية*** و هو يرى أنه المنهج الوحيد الذي بإمكانه استيعاب التراث في أبعاده التاريخية، و الذي يجدد الجوانب التي لا تزال ضرورية في حاضرنا "كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية و الديمقراطية من تراثنا الثقافي و بين العناصر التقدمية و الديمقراطية، من ثقافتنا القومية في الحاضر"[1]، و المادية التاريخية هنا تقوم بدراسة العلاقة القائمة بين البنية الاجتماعية للثقافة العربية الإسلامية الحالية، و بين البنية الاجتماعية الماضية على مستوى الفكر، و سوف يقدم صورة جديدة للتراث الذي نظر إليه بالمنهج المادي التاريخي، و تشكلت هذه الصورة على أساس علاقة جدلية بين الحاضر و الماضي، و كذا بين المعرفة المعاصرة لهذا التراث و المضمون الفكري في أبعاده الاجتماعية المتضمنة داخله، و هذه النظرة الجدلية تعتمد على موضوعين : "الأولى : كون معرفتنا بالتراث كعلم و إيديولوجيا معاصرين، الثانية: كون هذه المعرفة، رغم انطلاقها من منظور الحاضر، علميا و إيديولوجيا، لا تستوعب التراث إلا في ضوء تاريخيته، أي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي إليه"[2]، أي أن استيعابنا للتراث لا يكون إلا في إطار وعينا بالبنية الاجتماعية التي أنتجته و كذا الظروف التاريخية التي أسهمت في تبلوره .

التراث في نظر حسين مروى ليس ماض نحاول اسقاطه على حاضرنا، و ذلك بتجريد الفكر عن تاريخه و اعتماد هذه المادة الجامدة (الفكر) في حاضرنا كآلية، و إنما هو حضور لماض حي و لفكر ذو حركية و هذا يعني أننا لا نعود إلى الماضي للأخذ منه ما نريد، و إلغاء ما تبقى منه، و إنما نعود إليه **لربط الصلة بينه و بين الحاضر**، و منه الاستمرارية، **فالتراث ليس بقايا بل امتداد للثقافة الحالية و هما مرتبطان بالسيرورة التاريخية**.

* المادية التاريخية matérialisme historique هي مذهب فلسفي يُعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية و الإنسانية في ضوء مبادئ الماركسيزم بصورة عامة (...) و جوهر المادية التاريخية هو أن البناء الفوقي للمجتمع هو نتاج البناء التحتي حيث إن البناء التحتي للمجتمع هو مجموع علاقات المجتمع الاقتصادية، و البناء الفوقي هو القوانين و الأخلاق و السياسات العامة .

[1] حسين مروى، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (الجاهلية نشأة و صدر الإسلام)، المجلد 1،دار الفارابي بيروت، ط2، 2008، ص8 .

[2] المرجع نفسه، ص33.

ويحاول مروى توضيح أوجه الاختلاف بين قراءته و القراءات التي تدعو إلى التحديث التي تنادي هي الأخرى بعصرنة التراث باعتماد المناهج العلمية الغربية المعاصرة:

يقول أن تلك القراءات تقوم بإسقاط الماضي على الحاضر، و كأنه امتداد صرف للماضي و من ثمة تقول بتماثلهما، و هذا فعل ميتافيزيقي، كما تقوم بمماثلة المفاهيم، و هذا فعل متناقض من الناحية الفلسفية، أما قراءته (أي حسين مروة) فتدعي إقامة علاقة مختلفة بين الحاضر و الماضي هي "علاقة تطور تاريخي يتشكل محتواه من وحدة التقطع بين التغيرات الكمية و التغيرات الكيفية، في مجرى الحركة الدائمة للتراث"[1].

و القراءات الداعية للتحديث، تقوم بأخذ وجهات النظر من الأقدمين كمعايير تعمل لتحديثها في عصرها، و في أخذها لهذه المعايير تقوم بعملية تجريدها من المشكل و الوضع التاريخي الذي ظهرت فيه، أما قراءة حسين مروى فيما يرى تهدف إلى فهم مشكلة الموقف من التراث على أنها "مشكلة العلاقة بين الفكر و هذه البنية الاجتماعية الحاضرة و الفكر السابق عليه، في البنية الاجتماعية السابقة "[2]، و هذا يعني النظر إلى فكر الأقدمين، دون تجريدهم من مشاكلهم و النظر إليهم في أبعادهم التاريخية المحركة للفكر .

إذا القراءات التي تدّعي التحديث هي في حقيقتها تقدم نظرة **سكونية** إذ تضع التاريخ في دائرة مغلقة، عكس المنهج المادي التاريخي ، الذي ينظر إلى التاريخ "في حركة **حلزونية** صاعدة تخضع لحتميات القوانين العامة لحركة تطور المجتمع البشري بما يتداخل فيها من حتميات القوانين الداخلية لتطور كل مجتمع على حدة"[3].

ومنه نلاحظ أن خلفية حسين مروى هي **خلفية ماركسية** و هذا ما أكده في مقال كتبه في "مجلة الطريق اللبنانية" المعنونة ب **"من النجف دخل ماركس حياتي"** أوضح فيها تلك الروح النقدية التي تَزَوَدَ بها كنتيجة لمعرفته بالفلسفة الماركسية، و هو في مدينة النجف العراقية، بين أن ماركس هو المفكر الذي جعله يعيد النظر في القوالب الجاهزة و التعامل

[1] حسين مروى، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (الجاهلية نشأة وصدر الإسلام)، مرجع سابق ، ص33.
[2] المرجع نفسه ،ص 34.
[3] المرجع نفسه، ص34.

الساكن مع التراث كما كان الحال مع القراءات السالفة، ويمكن تلخيص دراسته في النقاط الآتية:

1. "دراسة الفلسفة العربية الإسلامية، انطلاقا من كونها نتاج عملية تاريخية.
2. كشف النزعات المادية التي أهملتها الدراسات السابقة داخل هذه الفلسفة.
3. دراسة التراث الفلسفي من خلال القضايا التراثية، لا من خلال الشخصيات.
4. تحديد مراحل الفكر العربي على أساس تطوره نحو الفلسفة وذلك من خلال مرحلة ما قبل النظر الفلسفي، ثم بذور الفلسفي الكلامية، وحركة الفلسفة المستقلة."[1]

2.2 قراءة الطيب تيزيني :

انخرط الطيب تيزيني* في هذه الإشكالية، فقدم طيب تيزيني قراءته الخاصة للتراث العربي، أو بأدق كانت **إعادة قراءة للتراث العربي من ما قبل الإسلام إلى الوقت الراهن** .

و هو قبل أن يقدم دراسته الخاصة التي خط لها **الجدلية التاريخية كمنهج**، أدرج في كتابه **'التراث و الثورة'** جملة القراءات **اللاتاريخية و اللاتراثية**، و قد بينها في خمس نزعات :

- ✓ النزعة السلفية : التي تعتبر "اللحظة الماضية المنطلق الانطولوجي (الوجود) و المعرفي، منطلق الحلول للحاضر (و المستقبل)"[2] و يرى أن هذه القراءة لم تستطع أن تفرض نفسها و لا أن تحقق الإضافة لأنها قامت بعملية **عزل للتاريخ الزماني** و **المكاني للتراث** بفعل **الرؤية التقديسية** و من ثمة "تفقد مشروعيتها الإيديولوجية التاريخية و التراثية بالإضافة إلى الصدق المعرفي النظري الذي لم يمسسها بالأصل إلا مسا رفيقا سطحيا"[3] .

---

[1] كمال عبد اللطيف، الاستعمال المنهجي للمفاهيم، ضمن، إشكاليات المناهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص54 .

* طيب تيزيني، (1934)مفكر سوري ،درس الفلسفة في ألمانيا ،أستاذ في جامعة دمشق من كتبه: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، من التراث إلى الثورة، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه ،من يهوه إلى الله ... عد إلى: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خريطة الفكر العربي الراهنة، ص80 .

[2] طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، دار ابن خلدون،بيروت،ج1،ط2، 1978،ص27 .

[3] طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة ، مرجع سابق ، ص95 .

- ✓ و إلى جانبها النزعة المعاصرة القائلة **بالعدمية التراثية** و **بالتجديدية** و يقول الطيب تيزيني أنها تشكلت نتيجة لقصور في بلوغ منهجية علمية تستحضر البعد التاريخي و كذا الذوبان المطلق في ثقافة العصر .
- ✓ و هنالك النزعة التلفيقية التي حاولت التركيب بين لحظة التراث و اللحظة المعاصرة و لكن في نظر التيزيني هذا التركيب، تركيب تعسفي و هذا الأخير كان نتيجة لتدخل العامل الاستعماري والطبقة القائلة بهذه النزعة هي **الطبقة البرجوازية الإقطاعية** التي لم تحقق استقلالها السياسي و لا الفكري .
- ✓ إضافة إلى هذه النزعات هناك النزعة التحييدية، و هذه النزعة تدعو إلى تناول التراث كدراسة **أكاديمية** و **وثائقية** بعيدا عن الظروف الفكرية و السياسية المعاصرة، و دعوتها هذه كانت نتيجة لإخفاق في إحداث الثورة .
- ✓ و أخير النزعة المركزية الأوروبية و هي تضع الحضارة الأوروبية مرجعيتها الأولى و الأخيرة .

أما مشروعه الفكري فيحاول تقديم رؤية تاريخية للتراث الذي يرى أنه "كل حدث أو أثر أو إنتاج إنساني دخل الماضي و أصبح جزءا منه"[1]، و التراث حسبه موضوع منبثق من الواقع السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي و كذا الفكري و "مُكَون على نحو معقد مركبا قاسما مشتركا بين الماضي و الحاضر"[2]، و هذا التراث العربي كان لابد من الرؤية إليه بمنهج و تصنيف بديل حدده تيزيني في **"الجدلية التاريخية للتراث"** و هو هنا جمع بين **المنهج الجدلي و المنهج التاريخي** .

المنهج الجدلي الذي يقوم على طرح القضية و نقيضها ثم التركيب بينهما للوصول إلى نتائج مثبت يقينها و من قوانين الجدلية نذكر قوانين الوحدة و صراع الأضداد، قانون نفي النفي و التحول من الكم إلى الكيف .

[1] المرجع نفسه، ص244 .
[2] المرجع نفسه ، ص246 .

أما **المنهج التاريخي** فيقوم على تركيب و تحليل الوقائع التاريخية وفق الأدلة التاريخية المتعددة، من وثائق و آثار إلى... الخ و يكون بذلك بطريقة علمية منطقية .

إذ يرى أن نظريات عدة عالجت "بعض المفاهيم مثل البنية أو الشكل أو النظام أو التقدم، و ذلك انطلاقا من اعتبارات تتعلق بمستوى تطور هذه المفاهيم الراهن فقط، و لكن من خلال ذلك يهمل جانب أساسي هام من جوانب تلك المفاهيم، إن التاريخ و المنطق يكملان بعضهما في وحدة جدلية"[1]، و لابد من هذا المزج نظرا للفشل الذي عرفه الكثير من الباحثين العرب و المستشرقين، في تقديم نظرة علمية للفكر العربي الإسلامي الوسيط، و الفشل يكمن في أنهم درسوا هذا العصر منفصلا عن إطاره الاجتماعي و السياسي و الاقتصادي، "فعجزوا على هذه الطريق، عن فهم استمرارية الفكر،Discontinue of thought أي خاصية الفكر في كل من فترات تطوره التاريخي"[2].

وانطلاقا من خياره المنهجي هذا الذي يدعو إلى المزاوجة بينه و بين الفكر العربي من أجل الخروج من الفكرة القائلة بجمود هذا الفكر و عدم صلاحيته، و منه وجب إبراز تاريخيته و استمراريته مع الحاضر ،يقول أن إدراج الفكر العربي ما قبل الإسلام إلى يومنا هذا في سيرورة تاريخية، يجعلنا نتوصل إلى تأكيد أمرين، هما بمثابة الركيزة التي تقوم عليها قراءته:

"**أولهما** أنه فكر يمكن إخضاعه إلى المنهج الجدلي المادي كسائر الفكر البشري، و(**ثانيهما**) هي الرفض القاطع لفكرة المركزية الأوروبية التي جردت الفكر العربي من كل خصوصيته المميزة له. و اعتبرته مجرد فكر ناقل للفكر اليوناني القديم. و هذا ظاهر في تحقيب الدكتور التيزيني للفكر البشري عامة إلى ثلاثة أدوار / عصور: قديم و وسيط و حديث، و نزل الفكر العربي و الإسلامي ضمن المرحلة الوسطى"[3].

---

[1] طيب تيزيني، تجديد الفكر العربي، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق،ط 5،د.س،ص6.
[2] المرجع نفسه ، ص126 .
*عبد الله العروي (1933) مفكر و مؤرخ مغربي، درس الفلسفة و التاريخ في فرنسا، و مارس التدريس في بلاده و الولايات المتحدة، من كتبه الإيديولوجية العربية المعاصرة، العرب و الفكر التاريخي، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة، مفهوم العقل، مفهوم التاريخ.- عد إلى :السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق،
[3] http://thewhatnews.net/post-page.php?post_alias= , 18/03/2017,19:37h

إذا حسب التيزيني كان لابد من تجاوز القراءات اللاتاريخية و كذا المركزية الأوروبية التي تبلورت مع الغزو الاستعماري و هدفت إلى تغيير الحقائق التاريخية من أجل تبرير الوصاية الأوروبية على هذه الشعوب الغير المتحضرة .

و بالنظرة التاريخية الجدلية يتضح لنا أن الفكر العربي الإسلامي، هو فكر ممتد بامتداد الصيرورة التاريخية، و هو **حلقة من الحلقات التطورية** مثله التيزيني **بالعصر الوسيط** و هذا القول ينفي الحكم القائل بأنه فكر جامد و مقلد و تكرار للفكر اليوناني القديم .

إذا المنهج البديل الذي يقترحه التيزيني هو المنهج الذي دعاه **بالجدلي التاريخي التراثي،** "أي الانتقال من الجزء الاجتماعي إلى الجزء التاريخي إلى الجزء التراثي، ثم الانتقال من الكل الاجتماعي إلى التاريخي في التراث"[1] .

3.2 قراءة عبد الله العروي :

يندرج مشروع عبد الله العروي* ضمن جملة المشاريع التي ظهرت نهاية القرن 19 و التي عرفت جدال إيديولوجي بين الإصلاح الليبرالي و السلفي و كذا القومي و الاشتراكي، و يصنف مشروع العروي ضمن الأعمال التاريخانية التي تضم كل من الماركسيين و القوميين و الليبراليين .

و العروي وجد نفسه في خضم الظاهرة التراثية، هذه الحالة التي فرضت نفسها في الأواسط الفكرية، بشكل مضاعف و منه وجد نفسه هو الأخر مضطرا إلى الولوج إليها، و لكن برؤية مخالفة، رؤية يؤكد فيها على وجوب إحداث **القطيعة الكلية** مع هذا التراث و بدقة مع كل صور التفكير التراثي، الذي يتخذه أصحابه كدعامة يستندون إليها و ملجأ يفرون إليه من حاضرهم المتأزم، و عليه افرد كتابه **"مفهوم العقل"** كأطروحة نقدية لجملة القراءات التراثية السلفية إذ في نظره نحن "نكرر منذ عقود أن الفكر الذي ورثناه عن السلف – ما يسميه البعض التراث- يدور كله حول العقل (...) لكن عندما نلتفت، -و هذا لا يحصل

[1] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 82

إلا نادرا- إلى حياتنا اليومية نلاحظ بدون عناء أن تطبيق ذاك العقل المفترض لدينا يؤدي في الغالب الأعم إلى نتائج محبطة"[1]، و منه فالتأخر الحضاري و التاريخي الذي يعاني منه الواقع العربي المعاصر، يعود في الأساس إلى العقل التراثي، ذلك أن عقل الثقافة الإسلامية هو عقل مفارق متعالي بعيد عن الواقع، أما العقل بمفهومه المعاصر هو عمل و انجاز و عليه وجب تجاوز الأول لبلوغ الثاني لتحقيق الحداثة.

و في الكتاب نفسه، قام عبد الله العروي بفحص الخطابات الإصلاحية التي حاولت التجديد بالعودة إلى التراث، و انتهى فيه –أي الكتاب- إلى ضرورة إحداث القطيعة مع التفكير التراثي القائم على منطق القول و الكون، أي العقل المطلق (مفارق) و بعد القطيعة يدعو إلى العمل على **تحديث** هذا المجتمع و ذلك **بالنظرة التاريخانية**، التي تعاود الجمع بين الواقع و المعرفة الأمر الذي فرقته المنهجية التراثية، و قد عبر العروي على فهم للقطيعة "بإعمال توريات كثيرة منها تعبير طي الصفحة. بما عنى به ما سماه القطيعة المنهجية أي القطيعة مع مضمون التراث، أو تعبير القطيعة مع التراث، (...) و القطيعة عنده هي الشرط الضروري لكل تقدم."[2]

و العروي بنى مشروعه الحداثي على مرتكزات أهمها **الماركسية، التاريخانية، الثورة الثقافية، الفكر التاريخي، الإيديولوجية العربية** ...

إذا نلحظ أنها جملة من التصورات الماركسية، و هو يبرر اختياره هذا فيقول أنه كان اختيارا لظاهرة فكرية ساهمت في نقد و تصحيح الحداثة الغربية، و كذا إخراج جملة من الدول الغير الأوروبية من أوضاع متدهورة إلى أوضاع اجتماعية أحسن، و هذه الفرضية ليست "فكرة مسبقة بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع و هي المبرر الوحيد لحكمنا على السلفية و الليبرالية و التكنوقراطية، بالسطحية و على الماركسية بأنها النظرية النقدية للغرب الحديث النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه"[3].

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2001، ص357 .
[2] محمد الشيخ، جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، دار الهادي، بيروت، ط5، 2005، ص67.
[3] عبد العروي، مفهوم الايدولوجيا، مرجع سابق، ص125.

إذا هو يرجع إلى الماركسية التاريخانية باعتبارها آلية للتقدم، و الأداة التي تساعد العرب على الخروج من المنطق الموروث إلى منطق العالم المعاصر، و من ثمة استيعاب أسس التقدم "فالأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات لتكون نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا و سياسيا و اقتصاديا"[1].

و منه كانت الماركسية أولا كانطلاقة لنقد **السلفية** و **الليبرالية** و **التكنوقراطية** اللواتي في نظره لم تحترمن البعد **التاريخي التطوري**، فكان السبيل إلى تجاوز هذه الاتجاهات الخضوع للفكر التاريخي لكل مقوماته المتمثلة في : السيرورة الحقيقية و كذا ايجابية الحدث التاريخي و تسلسل الأحداث و مسؤولية الأفراد كون الفرد هو الصانع لهذا التاريخ .

أما التاريخية عنده تتحدد **بثبوت قوانين التطور التاريخي** وحده و **وحدة الاتجاه**، أي من الماضي وصولا إلى المستقبل و إمكانية اقتباس **ثقافة** و أخيرا **إيجابية دور المثقف السياسي**، و نستوعب من هذا أن التاريخانية هي " النزعة التاريخية التي تنفي أي تدخل خارجي في تسبب الأحداث التاريخية، بحيث يكون التاريخ هو سبب و حالة و مبدع كل ما روي و يروى على الموجودات"[2]،و هي تختلف عن **التطورية** فالأخيرة خاصة بالعلوم الطبيعية، و تقوم بدراسة تاريخ الكون كما هو كائن، أما التاريخانية تضفي عامل جديد و هو الفعل و الإرادة .

مما سبق يمكن تفصيل مشروع العروي في محورين أساسين هما **النقد المشروع التاريخي** و**النقد الإيديولوجي**، و النقد الإيديولوجي هذا موجه للايدولوجيا العربية المعاصرة الذي يمثلها كل من الاتجاه السلفي و الليبرالي و الداعية التقنية، التي في نظر العروي لم تستطع دفع عجلة التقدم و لا تحقيق النهضة لكون "الشيخ و هو رمز للمثقف السلفي، ما يفتأ يردد نفس الشعارات (...) رفض الأفكار المستوردة، تمجيد الماضي (...) إنه يفكر بمنطق

[1] عبد الله العروي، العرب و الفكر التاريخي، دار الحقيقة بيروت، ط1، 1973، ص31 .
[2] المرجع نفسه، ص16 .

واحد منطق يتلخص في الدفاع عن اللامشروط و اللاتاريخي"[1]، والليبرالي يكتفي بتقليد الأعمى و التبعية المطلقة للغرب بشكل سطحي دون فقه و بوعي مستلب .

و لتجاوز التأخر التاريخي الذي يعاني منه الوطن العربي، وجب حسب العروي القيام بثورة ثقافية، ثورة يقودها المثقف التاريخي، المدرك لفساد مشروع المثقف السلفي و الليبرالي و التقنوي، و يقودهم إلى معركة إيديولوجية، تكشف و تطيح بالإيديولوجيات السائدة المعادية لما هو تاريخي .

و عليه نخلص إلى أن العروي، انتقد الظاهرة التراثية، التي هي حسبه ظاهرة الهروب إلى الماضي **كآلية سيكولوجية دفاعية**، بل تحولت بعد ذلك إلى عملية **توظيف سياسي للتراث في الحاضر العربي**، و يرى أنه من الأولى القول و الدعوة إلى **الحداثة السياسية و الفكرية في عصرنا الحالي** .

3.القراءة الدينية (القومية):

[1] كمال عبد اللطيف، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي و الجابري، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 2003، ص29 .

1.3 قراءة محمد عمارة :

يعد المفكر المصري محمد عمارة* من بين المفكرين المعاصرين الأكثر غزارة في التأليف، و هو كغيره يقوم بعملية عودة إلى التراث. هذا التراث "باعتباره مرجعا من المراجع التي حددت للأمة العربية خصوصياتها بين الأمم الأخرى، في خلود قوميتها، و في إنسانية هذه القومية"[1]، و هذا التراث ظل صامدا رغم محاولات السحق القومي و الانتداب الحضاري، لقد ظل ساريا في وجدان وعقل هذه الأمة، و اليوم نشهد هذه العودة إليه، "لكن هذه العودة إلى استلهام هذا التراث الحضاري و النزوع إلى الاحتماء بالإسلام الحضاري - وهو رسالة أمتنا الخالدة، على اختلاف شرائع أبنائها الدينية، يتخذ اليوم صورا و أشكالا تتعدد بتعدد المدارس و التيارات"[2].

و محمد عمارة يحاول تقديم نقدا لجملة القراءات المقدمة للتراث، بنقد توجهاتها المستوحاة كلها من الرؤى الغربية، فنجده ينتقد النزعة التاريخية، التي تضفي النسبية إلى كل حقيقة، و ذلك في ربطها بزمنية تاريخية محددة، و قد نعتها بالخطورة لكون جوهرها " و مقصدها الأساسي، هو إقامة قطيعة معرفية كبرى و من ثمة عملية مع الموروث الديني، و تحرير العقل و المجتمع، من حاكمية الدين، فسيان سُمية هذه النزعة : (تاريخية أو حداثة أو علمانية أو ليبرالية) فإن النتيجة واحدة، و هي إقامة القطيعة المعرفية الكبرى مع ثوابت الدين"[3] أي فصل الأرض عن السماء، و رمي الدين إلى مستودع التاريخ، و التعلق بالواقع العملي فقط، و هذا القول يعد خطرا على الإسلام، و على القومية العربية ككل في تعدد دياناتها .

أيضا نجده ينتقد القراءات التي استحضرت المناهج الغربية وتطبيقها على النص القرآني، مثلا استعارة الهرمينوطيقا الغربية، و هو هنا حاول الكشف عن "الوجه القبيح للغلو العيني

*محمد عمارة مصطفى عمارة ولد في 8ديسمبر 1931 في قرية صروة بمصر،تخصص في الفلسفة الإسلامية،نال الماجستير عام 1970 بأطروحة "مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة"،ثم الدكتوراهعام1975من "نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة"، من كتبه: التراث والمستقبل ،التفسير الماركسي للإسلام، الإسلام والسياسة.

[1]محمد عمارة، التيار القومي الإسلامي، دار الشروق، قاهرة، ط1، 1997،ص 68 .

[2]محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق،بيروت،دط،1991،ص ص 6.5 .

[3] محمد عمارة، الإصلاح بالإسلام، خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام ،مكتبة وهبة،قاهرة،دط،دس،ص4

للتأويل ... الذي يريد تأليه الإنسان ، و أنسنة الله ، و الدين ، و الوحي (...) و إعلان موت الإله دونما أي فارق في هذه الهرمونطيقا بين تطبيقاتها الإسلامية هذه، و بين أصولها الغربية"[1] التي في تاريخها صنعت خرابا فعليا للنصرانية مع الغرب، و فراغا دينيا في النفوس، و ذلك عندما أعلنت الهرمونيطيقا المعاصرة أن العلمانية هي أساس الوحي، و أن الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان.

و منه فالغرب بماركسيته و شيوعيته و كل تياراته يلقي على مشروعنا الحضاري جانبه الاستعماري و كذا الإلحادية، و بالعلمانية "يغزونا الغرب ليجرد قوميتنا من الإسلام، فيجردها من التميز بالخلود و الإطلاق و الإنسانية التي اكتسبها التراث الروحي للإسلام .

و عمارة هنا بدأ توجهه ماركسيا و لكن أعاد النظر في هذا التوجه و ذلك بعدما انتهى إلى أن الماركسيين العرب، كانوا "يسربون الفكر المادي ليحل العقائد الإيمانية بطرق غير مباشرة، و يمرون سريعا على العبارة المباشرة التي تنكر الألوهية و تنقد الدين"[2].

و ما يريده عمارة هو تحقيق الوحدة للأمة الإسلامية، و ذلك بفعل تعاون جهود قوى الأصالة العربية الإسلامية، التي تضم تحتها القوميين و الإسلاميين، على حد سواء، ذلك أن الإسلام، هو الذي انبثقت منه فكرة القومية العربية بكل خصائصها (الإنسانية، الحرية، التسامح...) .

و عليه عمارة كان قوميا إسلاميا حاول العودة إلى التراث الإسلامي، الذي حسبه هو المقوم الأساسي لنهوض الأمة العربية الإسلامية اليوم، و من التراث الفكري الإسلامي نجده يقوم بإعادة إحياء الفكر المعتزلي، و ذلك لتأسيس فلسفة إسلامية و فكر عقلاني له مقوماته القومية، فيأخذ بأصوله الخمس مبينا صلاحيتها في عصرنا الحالي (العدل ، الوعد و الوعيد، التوحيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر) و كذلك تأثر بعلم الكلام على وجهين :

[1] محمد عمارة، هذا هو الإسلام، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية،قاهرة،ط2006،1،ص81 .

[2] محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق،قاهرة،ط2، 2002،ص8 .

الوجه الأول : هو النزعة العقلية الأصيلة للفكر العربي و التي وجدها في علم الكلام و هي التي تحقق الانفصال عن العقلانية الغربية، و تؤسس لعقلانية عربية مؤمنة .

الوجه الثاني : الأخذ حجج علماء الم في دفاعهم عن الإسلام، و عمارة تأثر كثيرا بهذه الحجج و اخذ بها في عديد كتبه الفكرية ،مثلا "ثنائية الأنا الصحيح" و "الأخر المخطئ"، و "مفهوم الشورى المقابل لمفهوم الديمقراطية[1].

[1] انظر، عمار بن حمودة، اثر المعتزلة في فكر محمد عمارة، الآثار الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، للدراسات والأبحاث، المركز الثقافي العربي،2014بيروت/ الدار البيضاء ،ص4 .

4. القراءة العلمية:

1.4 قراءة زكي نجيب محمود :

قمنا بتصنيف زكي نجيب محمود* ضمن القراءات ذات النظرة العلمية في التعامل مع التراث لأنه اعتمد على نزعتين فلسفتين علميتين، حاولتا قدر المستطاع الترفع عن الايدولوجيا و هما **الفلسفة التحليلية** و **الوضعية المنطقية**، المنطوية على **المدرسة البراغماتية** هذه النزعة التي كانت واضحة في كتابته .

و في تتبعنا لفكر زكي نجيب محمود تبين لنا، أنه مر على مرحلتين **مرحلة القطع مع التراث** و **مرحلة الاستدراك و العودة إلى التراث.**

ففي بداياته عمد إلى القضاء على كل ما هو ميتافيزيقي لا علمي و لا عقلي في المجتمع العربي، و هذا جعله يتبنى الفلسفة الوضعية المنطقية، هذه الفلسفة التي نشأة في أوروبا نتيجة لظروف فرضتها الوضعية آنذاك، ألا و هي الحرب العالمية الأولى، فإلى جانب جملة الفلسفات التي ظهرت (الوجودية و الظاهراتية) ظهرت الوضعية المنطقية كردة فعل لجملة الأزمات السياسية والفكرية و مضادة للفلسفات التي تزامنت معها، هذا و تخلت عن الظواهر الإنسانية متوجهة إلى العلم و عليه "الفكر الوضعي المنطقي يقوم نظريا على حذف كل ما هو ميتافيزيقي و أخلاقي و جمالي و تاريخي، على أساس أنه لا يمكن التحقق منه تحققا تجريبيا."[1]

و زكي نجيب يتبنى هذا القول و قد غالى فيه هو الآخر، إذ أسس فكره على التفكير العلمي وحده، ملغيا بذلك الجانب التاريخي و الوجداني و القيمي، و قد افرز هذا الفكر كل من كتابه "المنطق الوضعي" ، "خرافة الميتافيزيقا" ، "نحو فلسفة علمية" .

---

*زكي نجيب محمود (1905-1993) مفكر مصري درس الفلسفة في انجلترا، و درس الفلسفة في الجامعات المصرية و الكويتية، من كتبه خرافة الميتافيزيقية، ثقافتنا في مواجهة العصر، في فلسفة النقد، تجديد الفكر العربي، المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري -عد إلى : السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخلا لخارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص53

[1] أسامة علي حسن الموسى، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، لجنة التأليف تعريب و النشر، جامعة الكويت، ط1، 1997، ص9 .

إلا أن هذه الفلسفة لم تستطع الصمود فمنطقها منطق ساكن، مستحيل تطبيقه على الواقع المتغير، و زكي نجيب انتبه لهذا الأمر، فبين في كتابه "تجديد الفكر العربي" انه كان دغمائيا في قوله بالرفض المطلق للموروث العربي، و الذوبان في الثقافة الغربية، فهو في مرحلته الأولى كان يقر بأنه لا حياة فكرية معاصرة، إلا بالتخلي الكلي عن التراث، و الاكتفاء بحضارة العصر، التي هي حضارة الغرب، و هذا القول كان لضنه كما يقول "أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما نقبلها من أصحابها، و أصحابها هم أبناء أوروبا و أمريكا بلا نزاع، (...) –والسبب- جهلي بالتراث العربي جهلا كاد يكون كاملا"[1] .

و بعدما أطال الإمعان في التراث العربي الإسلامي، الذي كان جاهلا به وصل إلى نقطة مفادها **"الربط أو التركيب العضوي"** بين التراث العربي و الفكر الغربي، المعاصر الممتد في كل مجال، و هذا التركيب يستوجب الأخذ من العنصرين، و لكن الأخذ لا يكون عشوائيا بل يجب حسب نجيب محمود أن يكون مرتكزا على **قاعدة براغماتية**، تأخذ من تراث الأقدمين، ما تستطيع تطبيقه في حاضرنا، تطبيقا عمليا أما ما لا يفيدنا ألغيناه تماما، و نفس الموقف يُتخذ مع الثقافة المعاصرة، و بين زكي نجيب أنه اهتدى إلى هذا الحل نتيجة لعبارة قرأها للأديب **هربرت ريد**، التي يقول فيها، "إنني لعلى علم لأن هناك شيء اسمه التراث، و لكن قيمته عندي هي في كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم و نحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرق جديدة"[2].

و يوضح زكي محمود غايته من العودة إلى التراث و هي خلق **صيغة توفيقية بين الأصالة و المعاصرة**، و من ثمة التأسيس لحضارة عملية يحضر فيها التراث لا كحالة شعورية وجدانية بل كممارسة علمية فعلية لجملة النماذج الحية التي تتطابق و مشاكل عصرنا، و عليه كان **انتقائيا في تعامله مع التراث**، و **برغماتيا في أخذه من الفكر الغربي المعاصر**.

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، 1993، ص13.
[2] المرجع نفسه، ص17 .

و يرى أن هذه المزاوجة بين الأصالة و المعاصرة، مزاوجة مشروعة ، لا تمس لا عقيدة و لا لغة و يستشهد في ذلك بالخليفة المأمون في العصر العباسي الذي أنشا دارا لترجمة التراث اليوناني العقلي، و بفعل هذه الخطوة أخرج الثقافة العربية من حدودها القومية، إلى الحدود العالمية، و انطلاقا من هذا الاستشهاد يؤكد على ركيزتين أساسيتين :

1. "العقيدة الدينية: إن عقيدة أسلافنا لا تنقص مثقال ذرة حين اخترقوا الأفاق ليعبروا من حضارة الهند و حضارة اليونان و غيرهما... و نحن إن أردنا فتح صورنا اليوم لحضارة العصر و ثقافته فلن يمس ذلك جوهر العقيدة الدينية."[1]
2. اللغة العربية: هذه اللغة يمكن لها أن تتجدد و ذلك بفعل انفتاحها على ثقافة العصر، "و بمقدار ما يجرب في اللغة من علوم العصر و معارفه، يكون لنا الحق في الارتقاء إليه مع سائر أبنائه"[2].

و بعودة نجيب محمود إلى التراث أظهر العنصر الأساسي المشكل له ألا و هي **القيم المطلقة**، و في نظره هذه القيم الأخلاقية هي ما يجب التمسك به للخروج من الأزمة المعاصرة.

و قد شخص نجيب محمود حالة تأخر الفكر العربي فقال أن ذلك عائد إلى عوامل : الأول **عامل سياسي** و ذلك في ابتكار الحكام حرية التعبير و الرأي و العامل الثاني متمثل في **سلطة التراث أو الماضي على الحاضر بشكل مطلق**، أما الثالث فهو **العقلية الميتافيزيقية** التي تشكل منها العقل العربي، و التي تؤمن بكل ما هو خرافي أسطوري، و تلغي كلما هو عقلي منطقي، و هذا العامل ساهم فيه الفهم المغلوط للدين .

إلى جانب هذه العوامل، كانت تلك الدراسات المتعددة و المتضاربة فيما بينها سببا في تأزم الوضع إذ ظهرت الماركسية و السلفية و الليبرالية، كل وقولها و كل و فعلها، و هنا عمل زكي نجيب محمود إلى الجمع بين هذه الرؤى بطريقة توفيقية، و هي العودة إلى التراث، لوصله بالعصر، وفق منطق النفع، و الاحتكام هنا للمنطق العقلي وحده.

---

[1] سعيد مراد، زكي نجيب محمود أراء و أفكار، عين الدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، دط، 1997، ص164

[2] المرجع نفسه، ص ص164.165.

إذا زكي نجيب محمود نظر إلى التراث، من أجل الكشف على العناصر الأساسية الايجابية، و بعد ذلك تلوينه بألوان معاصرة، هذه هي "الصياغة التأليفية التوفيقية في مشروع الفكر العربي، كتاب زكي نجيب محمود المحوري في محطته الأخيرة، إنه خط الجمع بين منهج النظر العلمي في الحياة العملية و العقيدة كمفهوم انتماء و مسلك عيش"[1].

2.4 قراءة محمد أركون:

يعتبر "محمد أركون"* أحد أعلام الفكر العربي المعاصر و بقوة، لأن دراسته للتراث كانت دراسة جريئة خلاقة، طبق فيها ترسانة من المناهج غربية علمية، وحسب أركون يتوجب "على الذهن الحديث بذل جهد مزدوج : يجب أولا قبول غربة عقلية لا مناص منها للوصول إلى طراز محدد كل التحديد تاريخيا من الإدراك و التمثل و التفكير، و لابد ثانيا من ألفة ينهض بها المرء للطرائق و الإشكاليات التي مازلنا نشعر بخصبها تبع انموذج الفكر العربي"[2] و من خلال هذا المأخذ لابد أن نشير إلى أن محمد أركون هو صاحب مشروع استهدف بشكل محدد و دقيق فتح مجالات واسعة أمام الفكر العربي الإسلامي، انطلاقا من تطبيق جملة من **المناهج العلمية (مناهج العلوم الإنسانية)** على دراسة الإسلام، و من جهة أخرى حاول أركون ترسيخ الفهم العلمي للواقع التاريخي أي التراثي للمجتمعات الإسلامية، لإلغاء كافة التعصبات المذهبية و العرقية لا سيما بوضعها على محك الفهم العلمي.

و من خلال هذا التبويب ينتمي محمد أركون إلى جيل ميشال فوكو، وجيل دولوز...الخ، الذين احدثوا ثورة ابيستمولوجية ومنهجية في الفكر الفرنسي، و بالتالي يعتبر محمد أركون امتدادا لهذا المُعطى، حيث أحدث ثورة مشابهه في الفكر العربي الإسلامي، و لكن هذه النافذة الابستمولوجية التي حاول أركون من خلالها الولوج إلى التراث، كانت صعبة لأنها صادفت معيقات، منها صعوبة تطبيق مناهج غربية مثل الابستومولوجيا و كذا علوم الإنسان على موروث ثقافي إسلامي، "وان الصعوبات و المقاومات تبدو هنا أكبر فيما يخص

*محمد أركون،(-1928-2010) مفكر من أصل جزائري، درس في فرنسا ، و عمل أستاذا للإسلاميات في جامعة السربون ،من كتبه: الفكر العربي، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، قضايا في نقد العقل الديني.- عد إلى :السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص139 .

[1] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خريطة الفكر العربي الراهنة، المرجع السابق، ص ص56.57 .

[2] محمد أركون، الفكر العربي، تر، عادل العوا، منشورات عويدات ،بيروت/ باريس، ط3، 1985، ص 23..

الإسلام كثقافة و كحضارة، و السبب هو أننا نصطدم هنا بمواقع دغمائية تشكل الهيكل الصلب لكل فكر يكون خطابا عن الإسلام بصفته دينا و نظاما من العقائد (...) و هنا نجد الصعوبة لم تعد فقط عقلية أو فكرية و إنما هي عاطفية"[1]، إذا من الواضح أن أركون يجد نفسه بين رقابتين دينيتين، في المجتمعات العربية و الإسلامية : الأولى رقابة علماء الدين الرسميين المرتبطين بالسلطة الرسمية عموما و الثانية رقابة التيار الإسلامي "الثوري" الصاعد الذي يريد مكافحة السلطة أو الوصول إلى السلطة عن طريق استخدام الدين، هذه الصعوبات التي صادفت أركون من قراءة التراث الإسلامي العربي بعيون علمية .

رغم هذه الصعوبات دخل أركون إلى دراسة التراث بمعول المناهج العلمية منها المنهج الفليلولوجي متأثرا في ذلك "بريجيس بلونشي" كما تأثر بمنهج لويسيان فيفر التي طبقه في علم التاريخ السياسي إلى جانب ذلك ادخل في دراسته منهج علم النفس التاريخي وكذا اللسانيات التي قرأ بها النص القرآني ، والسيرة النبوية وسير الصحابة، مثلا قام بقراءة نص علي أبو طالب رضي الله عنه "نهج البلاغة" ، وهو بهذه المناهج العلمية حاول نزع الأغطية نحو قراءة جديدة لهذا التراث .

فقد هدف "محمد أركون" من خلال قراءته العلمية للموروث الإسلامي العربي إلى بناء **"إسلاميات تطبيقية"**، التي "تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لانجاز الانثروبولوجيا الدينية(...)وهي ممارسة تتطلب تعدد التخصصات ،وتفترض اشتراك جهود الدارسين"[2]، هذا المشروع العلمي على التراث الإسلامي، كان هدفه التعرف على الظاهرة الدينية حتى تحل الظاهرة الدينية في أفق أوسع من الأفاق الإسلامية، و من خلال هذه المعطيات لابد من الإشارة إلى شيء أساسي في هذا السياق حيث أكد محمد أركون في دراسته للتراث على ضرورة التمييز بين المفكر فيه و**اللامفكر فيه**، و المفكر فيه هو ما أتيحت للفكر الإسلامي تناوله و الاشتغال عليه، و اللامفكر فيه هو ما لم يتناوله الفكر العربي و لم تتح الفرصة إلى الاشتغال عليه، "و يرى محمد أركون أن مهمته كمحدد للفكر الإسلامي هي أن يفتح تلك القارة من اللامفكر فيه، حسب تعبير "لوي التوسير"، و أن

[1] محمد أركون، التراث الإسلامي قراءة علمية، تر، هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996، ص ص 88.89.
[2] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خريطة الفكر العربي الراهنة، المرجع السابق، ص140

اللامفكر فيه ليس أكثر من ركام المستحيل التفكير فيه على مدى عدة مراحل تاريخية و ذلك لأسباب دينية و اجتماعية و سياسية"[1] .

حيث المحك هنا حسب أركون هو اللامفكر فيه و ضرورة الاشتغال عليه، و هنا يكمن التدخل العلمي الذي صاغه محمد أركون للدراسة العلمية على التراث هو كيفية دراسة هذا اللامفكر فيه باستخدام مناهج علمية لتفكيكه و كذا التعرف عليه، و في هذه الخطوة المنهجية يدرس أركون مجموعة من الموضوعات منها **إخضاع النص القرآني لتحليل سميائية،** "والتي تكمن من العودة إلى الأصول و الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها و بين المواد المقروءة، الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معا"[2] و من هنا نلاحظ التأثر المباشر و الكبير التي تقاطع فيه كل من محمد أركون و ميشال فوكو .

و بالحديث عن القراءة العلمية التي قدمها أركون في دراسته للتراث العربي الإسلامي، و كذا **المقاربات اللسانية** التي استعملها التي تهدف إلى استواء النص القرآني على مستوى لغته، و كذا التحليل التاريخي و السوسيولوجي ، و كذا المقاربات الأركيولوجية و الجنيالوجية، و بالتالي كانت الدراسة العلمية للتراث حسب أركون، إذ كانت تمتد ابتداء من استغلال المواد الألسنية الأساسية و ربطها بالمعطى التاريخي و الاجتماعي المحيطة بالتراث العربي الإسلامي، و "لا يتجاهل أركون أن عملية التفكير في التراث العربي-الإسلامي، بهذه الطريقة، تعد عملية أساسية و حيوية و خطيرة في الوقت نفسه، و خاصة من الناحية السياسية لأنها تحاول زعزعة الجوانب الوثوقية و المتكلسة و المتحجرة في هذه الثقافة، و خطيرة بشكل خاص إذا ما حاولت أن توسع من دائرة بحثها لتشمل النص المقدس"[3] .

و في هذا السياق لا يمكن فصل الحداثة عن التراث في نظر أركون و "يظهر ذلك في مختلف القراءات التراثية التي تعيد نسخ التراث أو ما يسميه الجابري بالقراءات الاستنساخية

[1] الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت،ط1،2001 ،ص 75
[2] المرجع نفسه ، ص 76
[3] المرجع نفسه، ص78

أو القراءات التراثية للتراث، و هو ما يسميه أركون **بعملية التتريث** التي تعني عملية إيديولوجية تقوم على فعل تعظيم التراث من دون دراسته دراسة علمية نقدية"[1] .

و انطلاقا من هذه المعطيات يصر أركون على الدراسة العلمية النقدية للتراث و ذلك بتوظيف مختلف الوسائل المساعدة على ذلك باستعمال مختلف المناهج و المداخل المفاهيمية و لإخراج التراث من دائرة القداسة نحو الدراسة و التمحيص، و بالتالي يمكن أن تتيح لنا القراءة العلمية للتراث تأسيس طريق جديد لدراسة التراث المرتبط بتحديات الحداثة و نحو تشكلات جديدة .

[1]الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق، ص79

خلاصـــة الـفـصـــــل :

نخلص من خلال استعراضنا للقراءات التي عجت بها الساحة الفكرية المعاصرة أن المشاريع النقدية تعددت بتعدد و اختلاف المناهج المعتمدة في نقد و إعادة قراءة التراث الفكري، فكل قراءة اتخذت منهجا تتوسل به لإعادة إحياء ما يمكن أن يشكل في حاضرنا اليوم، و كانت النظرة للتراث إما نظرة تجديدية و إما تاريخانية أو دينية أو علمية، و كلها مؤطرة بإشكالية مشتركة هي إشكالية النهضة بين ثنائية الأصالة و المعاصرة .

فكانت القراءة التجديدية تستهدف إعادة أو تجديد العلوم الإسلامية و كذا استخراج الآليات الأصيلة من هذا التراث نفسه، دون الانغلاق على الآليات الغربية، التي عرجوا عليها لاستظهار الآليات التراثية لا غير، وهذا ما تبيناه عندما كنا بصدد حسن حنفي و طه عبد الرحمن، وهذا ما سوغ لنا ضمهما إلى نفس النظرة ، أما النظرة التاريخانية فحاولت النظر إلى التراث من خلال مرآة التاريخ، و التاريخانيون اعتمدوا القراءة الماركسية ، وهذه القراءة تتجلى عند كل من حسين مروى، والطيب التيزيني، وعبد الله العروي.

والقراءة الدينية فهي التي جعلت الدين الإسلامي ومنجزات مفكريه هي المرجعية الأولى والوحيدة للنهوض بالحاضر العربي الإسلامي، كما ربطت الدين بالقومية العربية، و محمد عمارة اكبر داعي لهذه الرؤية، أما النظرة العلمية فهي التي حاولت الاكتفاء بالبعد الموضوعي في قراءة التراث، وذلك باعتماد مناهج علمية، وأدوات العلوم الإنسانية التي لا تتدخل في الأطر الذاتية، وهذا ما لتمسناه عند كل من محمد أركون وزكي نجيب محمود.

الفـــــصـل الثاني

الجابري من نقد القراءات السابقة إلى تأسيس قراءة بديلة

تمهيـــــــد

1. القراءات السابقة للتراث ونقد آلياتها

1.1 القراءة الدينية

2.1 القراءة الاستشراقية

3.1 القراءة الماركسيةا

4.1 النقد الجابري للقراءات السابقة

2. الخيارات المفاهمية والمنهجية للقراءة الجابرية

1.2 الخيارات المفاهيمة

2.2 الخيارات المنهجية

3.2 الرؤية الموجهة للمنهج

3.المجال التطبيقي للقراءة الجابرية:

1.3 تفكيك بنية العقل العربي

2.3 المعرفي و الإيديولوجي في فلسفة الفارابي

3.3 الشاطبي و القطيعة الابستمولوجية

خـــلاصة الفصـــــل

تمـــــهيـــــد :

في خضم هذا الزخم الفكري والتضارب المنهجي يُبرز المفكر المغربي محمد عابد الجابري *[1] رؤية مغايرة عن القراءات التي تعاملت مع التراث، و عليه قام بتناول الدراسات المنهجية للتراث برؤية نقدية و ذلك باستظهار جوانب الإخفاق في مقارباتها المنهجية المعتمدة، و من جهة أخرى حاول تقديم قراءة عقلانية جديدة للتراث العربي الإسلامي، و هذا ما حاولنا عرضه بتفصيل منهجي في هذا الفصل، فتطرقنا لنقده لآليات اشتغال تلك القراءات، ثم خياراته المنهجية و المفاهيمية، التي بلورت مشروعه، و أخيرا أهم التطبيقات العملية لهذه القراءة .

* ولد محمد عابد الجابري نهاية عام 1935 في مدينة فكيك شرقي المغرب، وارتقى في مسالك التعليم في بلده، حيث قضى فيه 45 سنة مدرسا ثم ناظر ثانوية ثم مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي، ثم أستاذا لمادة الفلسفة في الجامعة
حصل عام 1967 على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذا للفلسفة والفكر العربي والإسلامي بالكلية نفسها.
انخرط الجابري في خلايا المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي للمغرب بداية الخمسينيات من القرن الماضي، وبعد استقلال البلاد اعتقل عام 1963 مع عدد من قيادات حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، كما اعتقل مرة ثانية عام 1965 مع مجموعة من رجال التعليم إثر اضطرابات عرفها المغرب في تلك السنة.
كما كان قياديا بارزا في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية فترة طويلة، قبل أن يقدم استقالته من المسؤوليات الحزبية في أبريل/نيسان 1981، ويعتزل العمل السياسي ليتفرغ للإنتاج الفكري.
وكان له أيضا نشاط في المجال الإعلامي، حيث اشتغل في جريدة "العلم" ثم جريدة "المحرر"، وساهم في إصدار مجلة "أقلام"، وكذا أسبوعية "فلسطين" التي صدرت عام 1968
توفي يوم 3 مايو 2010 ودفن بمقبرة الشهداء بالدار البيضاء.

من مؤلفاته الغزيرة نذكر: نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (1980)، العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي (1971)، تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1)(1982)، بنية العقل العربي (نقد العقل العربي 2)(1986)، العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي 3)(1990)، العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي 4)، كما صدرت له سلسلة مواقف، مدخل إلى القرآن في ثلاثة مجلدات، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي...الخ

1. نقد آليات القراءات السابقة للتراث

إن جملة القراءات التي ظهرت في الساحة الفكرية المعاصرة تعاملت بمناهج غربية ، إذ حاولت بها إعادة إحياء ما يمكن أن يفيدنا في حاضرنا اليوم ، إلا أن هذه القراءات أوقعت نفسها في تعقيدات جديدة ، تتمثل في الحمولة الاديولوجية والمرجعية المعرفية الخاصة التي تحملها هذه المناهج من جهة وصعوبة وخصوصية الدراسات التراثية من جهة أخرى، ومن ثمة حاول الجابري الإبانة عن مكامن الخلل في التطبيقات المنهجية واليات القراءات سابقة الذكر.

1.1القراءةالدينية: حضور المستقبل و الماضي و إلغاء الحاضر

هي قراءة للتراث تعمل على العودة إلى الماضي الأصيل، وإحيائه في الحاضر، وهي من بين أكثر القراءات التي عملت على استعادة التراث بكل جوانبه من أجل إحداث النهضة المنشودة في الفكر العربي الحديث و المعاصر ، فقد عمدت إلى إحياء التراث، "واستثماره في إطار قراءة إيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الإيديولوجي، على الماضي ثم البرهنة انطلاقا من عملية الإسقاط هذه، على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل"[1]و هذا التيار ارتبط بحركة إصلاحية دينية ،لا تخلو من حضور الجانب السياسي ، و ذلك مع جمال الدين الأفغاني و محمد عبده... كما أنها حركة تدعو إلى التجديد و ترك التقليد و التحذير في نفس الوقت من التبعية للفكر الغربي، و في هذه الدعوة نلاحظ نوعا من التناقض (ترك التقليد و التحذير من التجديد) إلا أن هذا القول كان ذا مفهوم خاص عند هذه القراءة "فترك التقليد هنا يكتسي معنى خاص، إنه:" إلغاء كل التراث المعرفي و المنهجي و المفهومي المنحدر إلينا من عصر الانحطاط"[2] و الحذر في الوقت ذاته من الوقوع في مصيدة الغرب و فكرهم الموجه لأغراضهم الخاصة، أما التجديد هنا فيكون بإعادة إحياء الدين بنظرة مغايرة ،أي "فهم جديد للدين، عقيدة

[1] محمد عابد الجابري، نحن و التراث ،مصدر سابق، ص ص 16-17.
[2] المصدر نفسه ، ص17.

و شريعة، انطلاقا من الأصول مباشرة، و العمل على تحسينه، و جعله معاصر لنا"[1].

و منه تتضح آلية هذا التيار، المتمثلة في استحضار الماضي (الإسلام) بكل انجازاته و حلقاته المشرقة و الدفع به إلى المستقبل و من ثمة تجاوز أو إلغاء الحاضر، و هذه القراءة بهذا القول انتهت إلى إمكانية إعادة إحياء الماضي في المستقبل، "أما العامل المحرك للتاريخ، في نظر أصحاب هذه القراءة فيكمن في العامل الروحي، و العقدي حيث يتم من خلالهما تأكيد الذات و إثبات وجودها، و تأثيرها ،فعالة لا منفعلة"[2].

و لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد فقد تحول الماضي الذي تم استدعاؤه كآلية من أجل الارتكاز لتحقيق النهضة إلى مشروع النهضة نفسه، أي تم نقله بكل حمولاته المعرفية و الإيديولوجية إلى حاضرنا، "وهكذا أصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي، و لكن، لا الماضي الذي كان بالفعل، بل الماضي كما ينبغي أن يكون، وبما أن هذا الأخير لم يتحقق إلا على صعيد الوجدان، صعيد الحلم، فإن صورة المستقبل- الاتي : ظلت هي نفسها صورة مستقبل- الماضي"[3] .

إذا السلفي هنا يحاول إحياء و تحويل هذا الواقع الذي كل معطياته عاطفية إلى واقع حي ملموس، و في هذا الإطار يرى الجابري أنها قراءة تتناول مادة التراث بفروعه الأدبية و الدينية و الفكرية بواسطة منهج سماه بالفهم التراثي "للتراث" : " الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء التي يعبرون بها عن آرائهم الخاصة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم. و الطابع العام الذي يميز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ و الانخراط في إشكاليات المقروء و الاستسلام لها"[4] ،ومن ثمة هذه القراءة تعاني في نظره من آفتين منهجيتين هما، "غياب الرؤية التاريخية

[1] محمد عابد الجابري، نحن و التراث ،مصدر سابق ، ص17 .
[2] شبر الفقيه، فكر الفلسفي المعاصر إشكالية التأويل، دار البحار، بيروت، ط1، 2009، ص307.
[3] محمد عابد الجابري، نحن و التراث، مرجع سابق ص18.
[4] محمد عابد الجابري ،التراث ومشكل المنهج ،ضمن ،المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية (مؤلف جماعي)،دار توبقال للنشر، الدار البيضاء،ط1،1986 ،ص 77 .

والنظرة النقدية، وغياب هذه النظرتين جعل التراث يحكم قبضته عليها -أي القراءة السلفية- فبدلا من أن تحتويه هي في حاضرنا بما يتوافق و طموحاتنا، تمكن التراث هو من احتواءنا في ماضينا و ذلك بفعل الرؤية الدينية للتاريخ، و حسب منظور الجابري هي رؤية تجعل التاريخ تاريخا وجدانيا روحيا يعيد إنتاج نفسه في كل عصر.

أما الخطاب السلفي فهو خطاب يؤكد على العقل و يدعو إلى الأخذ به و الاحتكام إليه، و الجابري هنا يحاول أن يتساءل عن أي عقل تتلكم السلفية؟، و يرد مجيبا "أنه العقل الذي راجع في اشتقاقه إلى عقلنة البعير أذا جمعت قوائمه و منعته من الحركة أي النهوض و يرجع في أساسه الأخلاقي-الديني- إلى : و سمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي لحبسه و يستمد فاعليته و اجرائيته لكونه يعقل الله"[1]

و من هذا التعريف انتهى الجابري إلى أن العقل السلفي عقل غير منتج، هو عقل "مكبوح الجماح مردود الشطط (...) إنه عقل الماضي بل العقل السني الذي رفع و كبح مسيرة نهضة الماضي التي شيدها عقل المعتزلة و الفلاسفة و العلماء"[2]

إذا الجابري يأخذ على السلفية إلغاؤها للحاضر و استحضار الماضي و العودة إلى الماضي ويعيب عليها ذلك التواصل بين الحاضر و الماضي الذي كان تواصلا أنثروبولوجيا أي كان" تواصلا على صعيد النخر الرمزي للمجتمع، أو التواصل بصورة أسطورة بالمعنى الذي يعطيها جورج سوربل لهذا اللفظ في إطار الفعل السياسي الجماهيري"[3].

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص39.
[2] المصدر نفسه ، ص40 .
[3] عزيز العظمة، التراث بين السلطان و التاريخ، عيون المقالات، دار قرطبة للطباعة والنشر،بيروت، ط1،1987 ، ص14 .

فالسلفية لما تجعل شعارها "(لا يصلح أمر هذه الأمة ألا بما صلح به أولها)"[1] تظهر من خلال نفسها تناقضها الجواني و كذا خطورة ما تدعو إليه، كما يوضح ذلك الجابري إذ يقول أنه يمكن أن نظهره "بسهولة الدور البالغ الخطورة الذي تلعبه (ما) النكرة في بنيته. إن فضح هذه الكلمة النكرة سيجعل ذلك الشعار يفقد عموميته، بل يفقد كل مبرر منطقي (...) إنه سيصبح كلاما غير مستساغ من طرف السلفي ذاته (...) و إلا من يقبل أن ينسب إليه القول لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بأمور منها "سقوط الغرب ؟" إنه اللامعقول بعينه "[2] .

2.1القراءة الاستشراقية : بين حاضر الغرب و ماضينا

نقف بداية عند مفهوم الاستشراق الذي هو دراسة الغرب للعرب و جملة التيارات الفكرية التي تتناول بالدراسة جميع ما يتعلق بالفكر الإسلامي و الحضارة الإسلامية أم القراءة الاستشراقية فهي القراءات التي قدمها مفكرو العرب حول الفكر العربي المعاصر و يرى الجابري هنا أن هذه القراءة بتقنياتها و مناهجها قامت باكتساح الفكر العربي المعاصر و ذلك بتوجه جملة من مفكري العرب الذين أتموا دراستهم في المراكز الغربية إلى تبني هذا النمط من القراءة و هم يقدمونها "كقراءة علمية تتوخى الموضوعية، و تلتزم الحياد، و تنفي أن تكون لها أي دوافع نفعية أو أهداف إيديولوجية ،فالفلسفة الاستشراقية هذه تدعي أن ما يهمها فقط الفهم و المعرفة و أنها إذ تأخذ من المستشرقين منهجهم العلمي تترك أيديولوجيتهم، و لكنها تنسى أو تتناسى أنها تأخذ الرؤية مع المنهج"[3] و الجابري في هذه النقطة الأخيرة يؤكد على نوع من استحالة فصل الرؤية عن المنهج ،فالرؤية الاستشراقية تتأسس من الناحية المنهجية على رفض تلك القراءة التي تعتمد على التراث وحده، "و من هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله"[4] و كنتيجة فان هذه القراءة ترد كل التراث الإسلامي إلى التراث السابق عنه وهو التراث الفارسي و اليوناني... الخ و من ثمة

---

[1] محمد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 35

[2] المصدر نفسه، ص 35 .

[3] محمد عابد الجابري، نحن و التراث، مصدر سابق ،ص18 .

[4] المصدر نفسه ،ص18 .

تقوم بتجريد التراث العربي من أصالته، و تكتفي بمدى فهم العرب للتراث من كانوا قبلهم.

إذن نجد الليبرالي العربي وقع في شراك الرؤية الاستشراقية المؤطرة بأيديولوجية المركزية الغربية ،و قول الجابري لا يعني أنه وضع الاستشراقي في سلة واحدة فهنالك الجانب الخفي من هذه الدراسة و هي الظاهرة الاستعمارية و الصراع الديني الدفين الموجه لهذه الرؤية، و في المقابل هنالك الجانب المنهجي الموضوعي، و لكن "و رغم ذلك لا اختلاف رآهم و لا تنوع مناهجهم و لا تضارب دوافعهم الشخصية لا شيء من ذلك كان يخترق بهم الإطار الذي كانوا يتحركون داخله، عاملين على تعزيزه و تقويته ،إطار المركزية الأوروبية"[1] ،فسواء كانوا أصحاب المنهج التاريخي الذين يقدمون الفلسفة الإسلامية على أنها امتداد مشوه للفلسفة اليونانية ، أو أصحاب المنهج الفيلولوجي التجزيئي الذين يدعو إلى التعامل مع المفكر كحالة إبداعية خارجة عن إطارها التاريخي و الثقافي و الديني و أخيرا أصحاب المذهب الذواتي اللذين رفضوا الرؤية الشمولية و التجزيئية، إذ نجد فيهم مستشرقين تعاطفوا مع بعض مفكري الإسلام، فكانوا أخف وطأة من سابقيهم، مثلا هنري كوربان في حق السهرودي و رؤية ماسين يون للحلاج، لكن رغم ذلك لا يمكن فصل هذا المنهج الأخير عن الرؤية المركزية الغربية[2]، جميعهم موجهون برؤية إيديولوجية.

و من ثمة فالجابري ينقد شعار الليبرالية كما انتقد شعار السلفية "ذلك أن الداعية الليبرالية و التقنوية عندما يقرر بإصرار : "لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية، (...)، يسكت هو الأخر عن واقع تاريخي أساسي، هو أن هذه المبادئ كانت نتائج مسلسل نهضوي طويل، و إن أوروبا عندما دخلت في هذا المسلسل النهضوي الطويل لم يكن هناك من ينافسها أو يقمع تقدمها"[3]

[1] محمد عابد الجابري، التراث و مشكل المنهج، مصدر سابق ص79.
[2] انظر : المصدر نفسه ،ص80.
[3] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص35.

و الليبرالي هنا يحاول عدم الخوض في هذه الحقيقة لأنها لا تتوافق و ما يريد بلوغه، فيسكت عنها لأنه يعلم بدون شعور منه أنه إذ أعلن عنها أو ضمنها في عناصر خطابه، فسوف تقوم بإفساد مشروعية الدعوة القائل بها، و شعار الليبرالية هنا هو "لن ننهض إلا بما نهضت به أوروبا" و أذا حاولنا تفكيك هذا الشعار باستحضار جميع الظروف نجده يتحول إلى "لن ينهض العرب إلا بأمور نهضت بها أوروبا من قبل من بينها ضرورة غياب كل منافس و معترض، الشيء يعني غياب أوروبا ذاتها، و يحاول الليبرالي العربي أن يتجنب هذا اللامعقول"[1]. ومن بين المفكرين الذين اعتمدوا هذه القراءة نجد سلامة موسى.

و بذلك يكشف الجابري عن زيف دواعي هذه القراءة و خطورتها في الاستلاب المزدوج للذات العربية، الذات الحاضرة التي تعاني التخلف و الذات الماضية، التي هي ذات الحضارة و التاريخ، فيسكت الليبرالي في قراءته هذه عن الماضي العربي، كما يورثها تاريخا ليس بتاريخها و يجبرها على إيجاد حلول من واقع ليس بواقعها .

1.3القراءة الماركسية:

إن هذه القراءة كانت واضحة في توجهها معلنة عنه بصراحة مقارنة بالقراءات السابقة ،و هي القراءة التي اتخذت من الفلسفة الماركسية عموما و المنهج الجدلي بالخصوص السبيل الأمثل لفهم تراثنا، كما حاولت كالقراءات السابقة بلوغ حلم هو حلم تحقيق الثورة، "كيف نحقق ثورتنا ؟... كيف نعيد بناء تراثنا"[2] و هنا كانت العلاقة بين التراث و الثورة علاقة جدلية، "فمطلوب من الثورة : أن تعيد بناء التراث، و مطلوب من التراث، أن يساعد على انجاز الثورة، و الفكر اليساري العربي المعاصر تائه في هذه الحلقة المفرغة باحثا عن منهج للخروج منها"[3].

و مشكل هذه القراءة التي حملت شعار المادية التاريخية الطبقية، هو " أنها اتخذت المنهج الجدلي لا **كمنهج للتطبيق** بل **كمنهج و تطبيق**، يجب على إثره أن

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص ص، 34-35.
[2] محمد عابد الجابري، نحن و التراث، مصدر سابق، ص19.
[3] المصدر نفسه ، ص19.

نفهم التراث العربي الإسلامي، على أنه انعكاس على الصراع الطبقي من جهة، و ميدانا للصراع بين المادية و المذاهب الإلهية من جهة أخرى"[1]و من ثمة تتحول هذه القراءة إلى قراءة تحاول تحديد الأدوار و أطراف الصراع لا غير .

و اليساريين العرب كانوا في الأساس يدافعون عن فاعلية هذا المنهج بدلا من العمل على إيجاد قراءة ناجعة مع هذا التراث، و قد استعصى على الفكر اليساري القيام بالمهمة التي اختار لها هذا المنهج الماركسي كسبيل، و رغم الصعوبة التي واجهته و كذا الفشل في ملائمة الواقع مع هذا المنهج المنقول ،إلا أن اليساري العربي لم يقر بذلك، بل ألقى الملامة على التعقيد و كذا صعوبة التحليل الذي عرفته حسبه أحداثنا التاريخية، و في حالات عجز بعض الخطوات على بلوغ النتيجة تم استبدالها بخطوة أو مفهوم آخر دون اعتبار للواقع، فمثلا في الحالات التي لم يساعدهم القول بالصراع الطبقي توجهوا إلى القول بالتواطؤ التاريخي، "و هكذا تنتهي هذه القراءة اليسارية العربية للتراث العربي الإسلامي، إلى سلفية ماركسية أي إلى محاولة في تطبيق السلف الماركسي للمنهج الجدلي و كأن الهدف هو البرهنة على صحة المنهج المطبق لا تطبيق المنهج".[2]

إضافة إلى ذلك، القراءة الماركسية تقرأ الواقع العربي من الخارج لا من الداخل، و بمفاهيم تشكلت و تبلورت نتيجة لظروف فرضتها الحالة الفكرية الأوروبية، فتم القيام بعملية نقل المفاهيم الجاهزة إلى واقع وإلى ظروف مغايرة و هذا شيء غير معقول.

و من ثمة لا تختلف عن القراءة الليبرالية والدينية رغم أنها تتهمها بالانتقائية، و تضعهما في ضمن البرجوازية الصغيرة*، فالماركسي يتناسى هو الآخر، حينما يفكر"في ضرورة إيجاد ثورية عربية ينصرف بتفكيره الى نفس القطبين (...) ولا يختلف عنهما (زميلاه) إلا في نوع (ما) يريد أخذه من هذا القطب أو ذاك (...)،

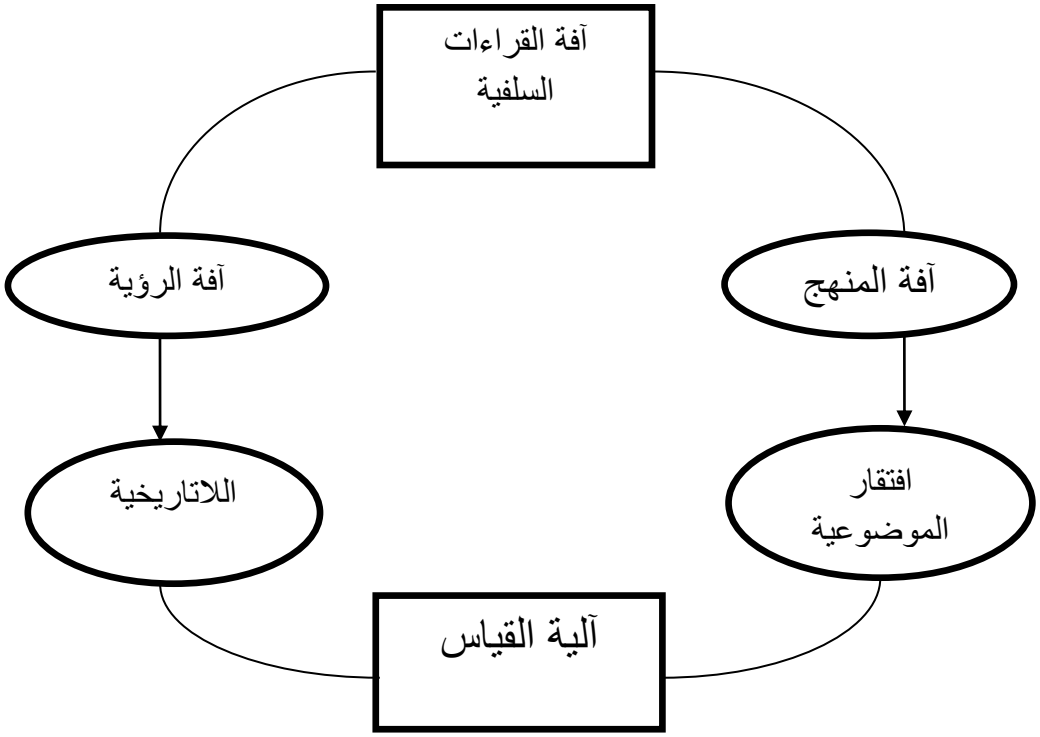
[1] شبر الفقيه، الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إشكالية التأويل، مرجع سابق، ص309.
[2] محمد عابد الجابري،نحن و التراث، مصدر سابق، ص20.
*هي الطبقة الأكثر انتهازية لبن طبقات المجتمع و هي تتشكل من عناصر، لا تتعاطى مباشرة في أي عملية إنتاج مادي مثال الموظفين و العسكريين و التجار و السماسرة...الخ

هو يفكر في الاشتراكية عندما يتحدث عن الثورة"[1]،وهذه القراءة نجدها حاضرة عند كل من الطيب تيزيني ،حسين مروة،عبد الله العروي وآخرون

1- 4 النقد الجابري للقراءات السابقة:

لقد قام الجابري بعرض القراءات السابقة للتراث، و التي كانت تشكل الخطاب النهضوي العربي المعاصر، و الجابري عرضها بطريقة نقدية إذ استدعى الرؤية الابستمولوجية التي أقر بخوضها في مقدمة كتابه نحن و التراث، هذه المقدمة الطويلة التي كانت مقالة في المنهج، و فيها قام بعملية نقد معرفية، بدلا من الدخول في المتاهات الإيديولوجية، فذكر كل قراءة كآلية في الفكر دون ذكر لأعلامها، فما يهمه "في الفكر العربي المعاصر، ليست الأطروحات التي تقررها أو تتبناها أو تكشفها هذه القراءة أو تلك، و إنما –ما يهمه- فيها جميعا طريقة التفكير التي تنتجها، أي الفعل العقلي فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية"[2].

فرأى أن هذه القراءات تشترك من ناحية آلية التفكير أي من الناحية الأبستمولوجية في آفتين الأولى تمس المنهج و الثانية تمس الرؤية



[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر،مصدر سابق ، ص45.
[2] محمد عابد الجابري، نحن و التراث، مصدر سابق ،ص20 .

فنجد الجابري في القراءات السابقة يكرر مصطلح السلفية، فيقول هي اقتباس (قراءات...كلها سلفية) فماذا يعني بالسلفية هنا؟

السلف من السليف و السِلفة ،و"السلف جمع سالف ،وكل من تقدمك من ابائك وذوي قرابتك في السن او الفضل –وكل عمل صالح قدمته-"[1]

وقال عبد العزيز ابن باز "إن السلف أهل القرون المفضلة، فمن اقتفى أثرهم و سار على منهجهم فهو سلفي، و من خالفهم في ذلك فهو من الخلف."[2]

و لكن الجابري يخرج نوعا ما من هذا الإطار الديني، و يجعل من السلفية وصفا سلبيا، فمعه لم تعد حركة أصولية كما هو متعارف، بل تتعدى هذا المستوى، فتشمل معنى أوسع، إذ تضم السلفية الدينية و الماركسية و الليبرالية، و هي كلها قراءات، تبحث عن "سلف تتكأ عليه لترد الاعتبار إلى نفسها من خلاله و بواسطته"[3].

إذا "هناك اختلاف مبدئيا بين النزعة السلفية والسلف.فالأولى (...)، تقوم على اشتقاق الحلول والمواقف المطلوبة أولا وأخيرا من الماضي الذي كان العصر الذهبي للسلف الصالح.أما السلف فهم أولئك الذين عاشوا في مرحلة ماضية(...)دون أن يكونوا كلهم ذوي نزعة سلفية"[4]

و الجابري في جمعه بين القراءة و السلف حاول أن يوضح عملية التغطية التي يمارسها نموذج السلف على القراءات، و من ثمة خروجها عن إطار الموضوعية .

بعدما حدد الجابري سمات هاته القراءات في كونها كلها سلفية، انتقل إلى نقطة ابستمولوجية أخرى، و هي طريقة التفكير المشتركة، المتمثلة في قياس الغائب على الشاهد ، والآفة المشتركة هي اللاتارخية .

---

[1] المعجم الوسيط، ، مرجع سابق، ص 444.

[2] www.almeshkat.net/ub/show/hread.php ?t=33572/15 :21/1_2_2017 .

[3] محمد عابد الجابري، نحن و التراث، مصدر سابق ، ص20.

[4] طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، مرجع سابق، ص،28 .

قياس الغائب على الشاهد :

آلية من آليات الاستدلال نجد لها حضور عند أرسطو و كذا استعملها علماء النحو و الفقه، استعمالا "أسفر عن تقعيد اللغة العربية و تقنين الشريعة، و أخذها عنهم علماء الكلام، فأغنوها بمجادلاتهم و مصطلحاتهم و استعملها علماء الطبيعة، فنحو بها منحى تجريبيا، زادها دقة و خصوبة، فكانت بحق منهج البحث العلمي، في الثقافة العربية الإسلامية"[1].

و يقوم هذا الاستدلال على نقل حكم ثابت في الشاهد إلى حكم مرجو في الغائب، و نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب هنا يكون وفق شرطين، حددها جملة من المناطقة و علماء الإسلام لضمان منطقية و واقعية هذا الاستدلال :

أولهما: يصح قياس الغائب على الشاهد إذا ما كنا من طبيعة واحدة.

ثانيهما : أن يحتوي كل من المقيس و المقاس عليه، "المقوم الذاتي" هذا المقوم الذي يعرف جملة من العمليات يجب العبور من خلالها هي الصبر و التقسيم "التقسيم استقراء تحليلي، و الصبر اختبار و تحقق، بمثابة ما دعاه فرنسيس بيكون بالتجربة الحاسمة"[2].

و هذه الآلية تم اعتمادها في اتجاهات الفكر العربي الحديث و المعاصر، فكان الغائب هو المستقبل العربي، أم الشاهد فيختلف حسب كل قراءة إما الحضارة الإسلامية أو الحضارة الغربية أو المادية التاريخية، ولكن هذه الآلية تصبح عند تطبيقها على الظاهرة التراثية ،آلية فاسدة ،كون ظاهرة الدراسة لا تحمل الخاصية العلمية، التي تتميز بها الظاهرة الطبيعية .

و شيوع هذه الطريقة في الفكر العربي الإسلامية امتد إلى العقل العربي المعاصر إذ انحصر هذا العقل في فعل القياس "وهكذا أصبحت عبارة 'وقس على ذلك...' تُغني

[1] محمد عابد الجابري، نحن و التراث، مصدر سابق، ص20.
[2] المصدر نفسه، ص22.

عن مواصلة البحث و الاستقصاء(...) فترسخ -القياس- كطريقة في التفكير، و كطريقة في العمل داخل بنية العقل العربي، و أصبح يمارس بشكل آلي لا شعوري، (...) أي من دون التفاته إلى شروط صحته "[1].

و من أهم النتائج السلبية التي انتهى إليها حال الفكر العربي نتيجة اعتماده الكلي على هذه الطريقة هي عدم القدرة على الفصل بين الذات و الموضوع نتيجة اعتماد آلية القياس بلا تحليل أو نقد و تدقيق، و كذلك التغافل أو استبعاد التطور الزمني الحاصل، "فالحاضر، كل الحاضر يقاس على الماضي و كأن الماضي و الحاضر و المستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك و لا يتموج، عبارة عن زمان راكد، و من هنا لا تاريخية الفكر العربي"[2].

اللاتاريخية :

يرى الجابري أن هذه القراءات قراءات لا تاريخية و من ثمة كان الفكر العربي ككل فكر لا تاريخي بل سلفي يخضع **لسلطة النموذج**، إذ يقدس الماضي و يزيل عنه كل الشوائب، يجعله ركيزة في بناء الحاضر و المستقبل، و هذا ما كان مع القراءة الدينية، و نفس الأمر مع القراءات الأخرى التي اعتمدت سلفيات أخرى جاهزة .

إذن القراءات الثلاث عرفت غياب العامل التاريخي، و ذلك عائد إلى سلطة السلفية، التي تخلقها آلية القياس، فالشاهد التي تعتمده هاته القراءات هو نموذج جاهر و يطبق فقط و لا يحترم الصيرورة الزمنية، ففعلا "الإنسان بطبيعته يفكر من خلال نموذج، و لكن بين نموذج يأخذ كرفيق، للاستئناس به و بين نموذج يأخذ كأصل،يقاس عليه، النموذج حينما يُتخذ أصلا سلفا يصبح سلطة مرجعية ضاغطة، قاهرة تحتوى الذات احتواء، و تُفقدها شخصيتها و استقلالها"[3]كما تلغي زمانها

[1] محمد عابد الجابري، نحن و تراث ، مصدر سابق ، ص22 .
[2] المصدر نفسه، ص23 .
[3] محمد عابد الجابري الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق ، ص61 .

و تاريخها و تجعلها تفكر داخل زمن و واقع غيرها، و من ثمة يتحول الفكر إلى فكر راكد خارج التاريخ، و يصبح الخطاب وعي مستلب.

إن نقاط الضعف هذه جعلت الجابري ينتقد جميع تلك المواقف الراديكالية من التراث، كما رفض جميع الفقهاء اللذين اكتفوا بحفظ هذا التراث، و إعادة ذكره لا غير، "و هو الأمر الذي يحول الذهن إلى ذاكرة و الفهم إلى حفيظة و المعرفة إلى تذكر و استظهار و يجعل الأقدمين ينطقون بلسان المتأخرين(...) فهؤلاء و أولئك في نظر الجابري يشتركون في خاصية الهروب، الهروب إلى الوراء، إلى لحظة دائرية مغلقة، أو الهروب إلى الإمام"[1]،فيكون بذلك يفكر بعقل غيره خارجا عن زمانه.

أن نظرة الجابري النقدية لآليات اشتغال القراءات السلفية كما وصفها، دفعته إلى نقد الخطاب النهضوي العربي ككل، و لم يكتف بالنقد بل رفض جميع المشاريع السابقة و كذا أظهر حالة الإخفاق و التناقض الذي سكنتها بطريقة لاشعورية، انطلاقا من هذا نجده يصف "سلوك العربي الفكري، إزاء مشروع النهضة بنوع من التوتر، النفسي، شبه بذلك الذي يسميه علماء النفس بالتناقض الوجداني (ambivalence)، حيث تزدوج في آن واحد في وجدان الشخص نفسه مشاعر الحب و الكراهية إزاء الموضوع نفسه"[2]، وهذه الحالة شهدها سلوكه من خلال اعتماده على نموذجان حضاريان متصادمان فيما بينهما، الحضارة العربية الإسلامية و الحضارة الأوروبية، النموذج الأول، فرض نفسه كقوة وجدانية و الثاني كقوة استعمارية، والمفكر العربي لم يكن له مجال الاختيار في ظل هذا كله، و منه فإن الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث و المعاصر، تتمثل في "هيمنة نموذج السلف، و رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف الإيديولوجي في التغطية على جوانب النقص المعرفي جوانب النقص المعرفة

[1] كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003، ص97.
[2] جمال مفرج، نقد الجابري للخطاب النهضوي العربي الحديث و المعاصر، ضمن ،كمال عبد اللطيف، التراث و النهضة، قراءات في أعمال الجابري، مؤلف جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط2005،2 ،ص146.

بالواقع"[1]. وبالتالي هذا الحطاب الداعي إلى النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة هو خطاب متناقض محكوم بسلف وغير مبني على أسس سليمة.

و الجابري يقول أنه لم يكن يريد إن يضيف شيئا جديدا إلى الفهم العربي المعاصر للتراث، بل هدفه يتعدى ذلك فقراءته لم ترد أن تكون قراءة و فقط بل أرادت أن تكون تغييرا لأساليب الفهم، و كذلك بث الوعي، و ذلك أمر في نظره ضروري، "لأن الفهم العربي المعاصر للتراث، إما (...) فهم تراثي للتراث، أما يقع خارج التراث(...) و بالتالي ينظر إليه نظرة انثوغرافية، (...) أريد أذا أن اقترح قراءة جديدة للتراث تجعل هذا التراث معاصرا لنفسه و معاصرا لنا في ذات الوقت"[2].

معاصرا لنفسه بمعنى جعله تابع لمحيطه، أي تاريخه، و ذلك على "الإشكالية و المحتوى المعرفي و المضمون الإيديولوجي"[3]و معاصرا لنا بالنظر إليه نظرة تاريخية و كذا التواصل معه على أفق الفهم والمعقولية، لاستخراج منه ما يمكنه إعادة بناء الذات العربي .

[1] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي 2،بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط9، 2009، ص 565

[2] محمد عابد الجابري ،مواقف، اضاءات وشهادات، مرجع سابق ،ص ص54.53 .

[3] محمد عابد الجابري، نحن و التراث، مصدر سابق، ص16 .

2.الخيارات المفاهمية والمنهجية للقراءة الجابرية:

1.2الخيارات المفاهيمة:

أ/تبيئة المفاهيم :

إن الفكر العربي المعاصر وجد نفسه أمام تراث فكري غربي زاخر يستحيل غض الطرف عنه أو عدم الاستلهام أو الاستعارة منه، و هاته الاستعارة هنا هي المشكل المطروح في هذا الفكر : كيف الأخذ بالمفاهيم الغربية و كيف استنباتها في تربة غير تربيتها؟

و الجابري هنا حاول هو الآخر الاستفادة من المفاهيم الغربية و كان صريحا في ذلك، إذ دعا إلى تبيئة المفاهيم، كوننا "لا نستطيع أن نقوم بالبحث ، في نفس الوقت أدوات البحث، أعنى المفاهيم، و عن أدوات البحث منها ما يستعار، من علوم أخرى، و منها ما ينشأ بالممارسة"[1] .كما أننا في مرحلة تفرض علينا الاقتباس من الغرب لتأخرنا ولتفوقهم العلمي، فمنتج العلم هو من يفرض مفاهيمه.

إذن الباحث مضطر إلى الاستعانة بها مع استحضاره للمشكل المتمثل في كيفية التوظيف و كذا كيفية نقل مفهوم بحمولات فكرية و علمية معينة إلى ثقافة فكرية مختلفة تماما .

إن الجهاز المفاهيمي الذي يعتمده لهذا العقل العربي في مشروعه يتألف من صنفين : **صنف يستمده من الفكر العلمي العالمي،** و **صنف يستمده من التراث العربي الإسلامي،** و لكن المزاوجة بينهما، عمل صعب جدا لذلك يقول أنه حرص "من جهة على تبيئة الأولى مع موضوعنا فلم نتقيد حرفيا بمضمون الذي يحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع ، دون تشويه

[1] محمد عابد الجابري ،التراث والحداثة ،مصدر سابق،ص285 .

للتعبير، (...) و اجتهدنا، من جهة أخرى على بعث حياة جديدة من المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا"[1].

وقد استلهم الجابري هي مفاهيم من الحقول معرفية مختلفة،وحقل الابستمولوجيي، و الابستمولوجيا هنا ليس الهدف بحد ذاتها و إنما جملة المفاهيم التي، تبلورت فيها ، و من ثمة قام بنقلها إلى أبحاثه في الدائرة التراثية.

هنا نقف على التوظيف الإجرائي للمفاهيم الابستمولوجية هذا التوظيف الذي كان وفق خصوصية معينة، أرادها الجابري، و تتمثل في الأخذ بالمفهوم في عموميته، لا بالتركيز على مرجعية الفكرية بالتدقيق، بل بالاكتفاء بالفهم الذي طبع في الذهن و عليه "فان الكلمات و المفاهيم و النظريات التي تنتمي إلى سيكولوجيا، أو الاثنوغرافيا أو علم النفس، أو التحليل النفسي ...الخ، هذه كلها معطيات يجب أن نوظفها كعلوم، بل ينبغي أن نوظفها على شكل ما تبقى من ذهننا من خلال معرفتنا لها."[2]

و الأخذ بالمفهوم يلزم عنه التقيد بالإبداع، فلا يجب أن يكون نقلا حرفيا لأننا نكون بذلك لا نخلص لموضوعنا أي لطبيعة تراثنا .وبعبارة أخرى الأخذ بالمفهوم يكون أخذا إجرائيا أي الاستفادة من قدرته الإجرائية في تحليل وتفكيك الموضوع .

ب/مفهوم العقل عند الجابري :

نجد الجابري يضبط عنوان مشروعه "بنقد العقل العربي " و هذه الثلاثية اللفظية التي وسم بها مشروعه تضم حمولة دلالية ضخمة، و ليس من العجيب هنا أن يكون الجابري أكبر، من أنتبه إلى ذلك، بحكم توجهه الأكاديمي التربوي، الذي يستدعي منه التحقيق في المفاهيم المعلن عنها، و من ثمة ذهب إلى تبرير خياره المفهومي المزدوج، الجامع بين العقل في شموليته و خاصيته الإنسانية، و العربي في

[1] محمد عابد الجابري ،نقد العقل السياسي ،محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000، ص ص8.9 .
[2] محمد عابد الجابري ،التراث والحداثة، مصدر سابق ،ص285 .

خصوصيته و محدوديته الثقافية، و كذا في قوله بالعقل بدلا من الفكر و في هذا الجمع إقران بالنقد .

بداية نجد الجابري يقف في بحثه حول القراءات التراثية السلفية، و ما أحاط بها من إشكاليات مست المشروع النهضوي ككل، يقف عند آلية التفكير أي العقل في الثقافة العربية الإسلامية،، إذ نجده يحمله مسؤولية التراجع الفكري و الثقافي و الاجتماعي الراهن .

العقل بدلا من الفكر:

يوضح الجابري الأسباب التي جعلته يعتمد مفهوم العقل بدلا من الفكر و السبب متمثل في أن العقل المرجو دراسته أدق و أخص من الفكر، "فكلمة فكر خصوصا عندما تقترن بوصف يربطها بشعب معين كقولنا "الفكر العربي" أو "الفكر الفرنسي" ...الخ . نعني في الاستعمال الشائع اليوم، مضمون هذا الفكر و محتواه، أي جملة الآراء و الأفكار التي يعبر بها، و من خلالها، ذلك الشعب عن اهتماماته و مشاغله"[1]، و من هنا فالفكر ينقسم إلى قسمين، أو يحوي في جعبته خاصيتين، **الفكر كأداة و الفكر كمحتوى** .

"الفكر كأداة بنية من المبادئ و المفاهيم و الآليات الذهنية، و الفكر كمحتوى بنية من التصورات، من الآراء و الأفكار و النظريات"[2]أي كأداة يهتم بآليات الإنتاج و بجملة المفاهيم العقلية المتشكلة أما كمحتوى يشمل ثقافة ذلك الفكر، و في مواضع يربطها الجابري بالايدولوجيا .

إذا العقل هنا ليس الفكر في شموليته، و إنما الفكر كأداة، و الجابري عندما يتحدث عن العقل العربي، يقصد به "الفكر بوصفه ّأداة للنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة،

[1] محمد عابد الجابري ،نقد العقل العربي1،تكوين العقل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط10، 2009،ص11 .

[2] محمد عابد الجابري ،إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1.1990 ،ص52 .

لها خصوصياتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام"[1].

و هذا التحديد المفهومي لم يكن اعتباطي بل كان مسيرا وفق الدراسة الابستمولوجية التي اعتمدها الجابري، إذ صرح بأن مشروعه يتوجه إلى التحليل آلية الإنتاج في الفكر العربي، "و ليس بوصفه هذا الإنتاج نفسه نقصد "النتاج" بمعنى المنتوج"[2] أي مستبعدا الغوص في تحليل المضمون الإيديولوجي و الفكر كمحتوى، لذلك كان العقل هو الخيار المضبوط الذي يتماشى و قراءته .

ينتقل الجابري فيما بعد إلى تبرير ربطه بين العقل كخاصية إنسانية مشتركة تحوى القدرات الذهنية الصورية، و بين العرب من جهة، و من جهة أخرى القول بعقل عربي و ليس عقل إسلامي كما ذهب معاصره محمد أركون .

عقل عربي بدل عقل إسلامي:

يقول أن "الوصف العربي يحيل إلى الثقافة العربية و ليس إلى شيء آخر فالعقل العربي في اصطلاحنا ليس جوهرا أو طبعا أو طبيعة و لا عقلية، انه فقط جملة المفاهيم و الآليات الذهنية التي يتم بها إنتاج المعرفة داخل هذه الثقافة."[3]

و للتأكيد على فكرته هذه أو المزاوجة التي أحدثها نجده يأخذ بالثورة الابستمولوجية (الثورات العلمية المعاصرة) دعامة لما أقره، ذلك أن النظرة إلى العقل قبل هذه الثورات كان كمحتوى ،و معها (أي مع الثورة العلمية) أصبح آلية و أداة لا غير، فلم يعد مع التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ، بل القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ محددة، أو نشاط وفق قواعد ،و مصدر هذه القواعد إنما هو الواقع لا غير، فهو لغة العلم الوحيدة، و ما يريد الجابري أن ينتهي

[1] محمد عابد الجابري ،تكوين العقل العربي ،مصدر سابق ،ص13 .
[2] المصدر نفسه،ص14 .
[3] محمد عابد الجابري ،التراث والحداثة، مصدر سابق،ص14 .

إليه هو أن الواقع متغير بتغير التجمعات البشرية، التي تخلق كل واحدة منها نمطا في العيش ،و من ثمة أمكن القول بصحة وجوب تخصيص العقل حسب كل ثقافة .

و يستند أيضا إلى التمييز الذي أحدثه لالاند Lalande للعقل بين العقل المُكوَن Raison constituée "و العقل المُكَوِن Raison constituante" في كتابه العقل و المعايير "La raison et les norms"

- ✓ العقل المُكون يعني به "مجموعة المبادئ و القواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا"[1]
- ✓ والعقل المكوِن "الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية ضرورية و هي واحدة عند جميع الناس."[2]

و الجابري هنا يستعير معنى العقل المكوَن لأنه حسب لالاند هو عقل متغير يتمشى و الحقب الزمنية المتتالية، و بعبارة إنه "منظومة القواعد المقررة و المقبولة في فترة تاريخية ما، و التي تعطي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة"[3]،و بأخذه بهذا التمييز يستنتج أن العقل العربي هو "جملة المبادئ و القواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة"[4].

لما عقل عربي و ليس عقل إسلامي ؟

إن السؤال المطروح كان موجها للجابري، بصيغة نقدية رافضة للاختيار المفهومي هذا و ذلك لأن التراث الفكري إنما كان ذا روحا إسلامية بلغة عربية و ليس العكس، و الجابري رد على هذه الانتقادات و أقر أنه كان على وعي كامل بخياره المفهومي هذا، فيقول أن مشروعه يهدف إلى قراءة نقدية ابستمولوجية أي دراسة علمية تمس آليات المنتجة للمعرفة، و ليس المحتوى و من ثمة، لم يتعرض إلى النقد اللاهوتي الحامل لقضايا الدين، و قال بالعربي نسبة إلى اللغة المُدَوِنة

[1] محمد عابد الجابري ،تكوين العقل العربي ،مصدر سابق،ص15 .
[2] المصدر نفسه، ص15 .
[3] المصدر نفسه، ص15 .
[4] المصدر نفسه، ص15 .

للفكر،"بسبب ذلك يفضل عبارة العقل العربي على العقل الإسلامي لما كان للغة العربية و علومها من دور كبير و حاسم في تشكل تلك الآليات و بناء تلك الأسس، و لأن عبارة العقل الإسلامي، لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية إلا على مثل ما تدل عليه عبارة العقل المسيحي في الثقافة الأوروبية"[1] .

و من ثمة يحقق الجابري بهذا التوجه المفاهيمي تمييز منهجي لمشروعه النقدي، عن بقية المشاريع الأخرى، و بالأخص عن مشروع محمد أركون الذي عنونه ب **"نقد العقل الإسلامي"** .

مفهوم النقد في قوله بـ نقد العقل العربي:

"العقل العربي محل النقد" هكذا أراد أن يموضع الجابري العقل العربي، إذ حمله عبء التخلف و الركود الذي تعانيه الأمة العربية الإسلامية، و من ثمة كان في حاجة إلى إعادة النظر و الفحص و التشخيص ،والنقد الذي اعتمده الجابري هنا "لا يمكنه أن يكون إلا نقدا معرفيا .وهو كذلك بمعنيين وفي صورتين متلازمتين:نقد للمعرفة أو للمعرفي في الثقافة العربية –الإسلامي، أو نقد لأدوات المعرفة في هذه الثقافة (مفاهيمها، طرق تفكير فيها...)، ثم نقد يتوسل أدوات التحليل المعرفي(= الابستيمولوجي)"[2]

و لحظة الجابري هنا شبيهة بلحظة الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط، فكلاهما اتخذ من" نقد العقل " عنوانا لمشروعهما، هذا العنوان الذي يعبر عن عملية تحويل جذرية للفاعلية الفكرية، من نقد الإنتاج إلى نقد الأداة، فكان الفكر الفلسفي في إطاره المرجعي (الغربي) يتناسى –إلى غاية ديكارت- نقد العقل و يكتفي فقط بنقد منتجاته، و هو نفس الأمر الذي شهده الفكر العربي إذ عمدت جل مشاريعه إلى إحياء المنتوج التراثي كفكر ،كما شرحه الجابري بالايدولوجيا ،و حسبه هناك "ميدان واحد لم تتجه

[1] محمد عابد الجابري ،التراث والحداثة، مصدر سابق،ص131 .
[2] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت،ط1، 2014،ص336 .

إليه أصابع الاتهام بعد، و بشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها يقرأ العربي و يرى و يحلم، و يفكر و يحاكم... إنه العقل العربي ذاته"[1]

ب/الخطاب عند الجابري :

من الخيارات المفاهيمية التي أقرها الجابري في مشروعه نجد مفهوم الخطاب، إذ ضمنه أبعادا لغوية و مرجعيات فلسفية،وقد افرده في عنوان دراسته التحليلية النقدية "الخطاب العربي المعاصر" .

ومفهوم الخطاب من ناحية الاشتقاق اللغوي "مأخوذ من أصل لاتيني، هو الاسم discursus المشتق من الفعل Discursere الذي يعني الجري هنا و هناك، (...) و يتضمن معنى التدافع الذي يقترن باللفظ العفوي، و إرسال الكلام و المحادثة الحرة و الارتجال."[2]

و من التعريفات التي قدمت للخطاب نجد تعريف "اميل بنفينيست" يرى أن الخطاب "لغة بقدر ما يمكن تأويله بالإشارة إلى المتحدث، لِمَوضعه الزمكاني، أو لأية متغيرات أخرى من هذا القبيل يسهم في مَوضَعة سياق المنطوق ."[3]

إذن الخطاب هو جملة من الألفاظ المنطوقة محكومة بقواعد تكوينية داخلية و خارجية، هذا و يختلف الخطاب عن الجملة المكونة داخل اللغة، و عن القضية المقدمة في المنطق، و ثمة يختلف التحليل الخطابي عن التحليل الالسني و المنطقي على مستوى المنهج .

أما الجابري فيقرن الخطاب بالفكر إذ يرى أنه "مجموعة من النصوص" من الكاتب إلى القارئ ،فما يقدمه الكاتب يعد خطابا و ما يستقبله القارئ يكون تأويلا، إذن الخطاب يتشكل من طريقين، (الكاتب و القارئ)، وهو في مقول الكاتب "بناء

---

[1] محمد عابد الجابري ،الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق،ص8 .
[2] جابر عصفور، أفاق العصر، دار الهدى للثقافة و النشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1997، ص48 .
[3] دليل أكسفورد للفلسفة،ج1،من ا إلى ط، تر، نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ص ص320.321 .

من الأفكار (...) يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي، أي يشكل مقدمات و نتائج"[1].

أما الخطاب كما يقدمه القارئ فهو نفسه الخطاب المقدم سالفا و لكن تحول إلى موضوع "لعملية إعادة بناء أي نص للقراءة. و كيف ما كانت درجة وعي القارئ بما يفعل فانه لابد أن يمارس في ذلك النص ما يمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه، أعني إبراز أشياء و السكوت عن الأشياء، تقديم أشياء و تأخير أشياء."[2]

أي أن الخطاب الذي يقدمه الكاتب عبارة عن بناء متماسك تسيره جملة المفاهيم و الاستدلالات التي يبرهن بها عن مقدرته الحجاجية، أما بالنسبة لخطاب القارئ فهو إعادة بناء، يطرح فيه جملة الآراء باستدلالات أيضا. ووفق هذه الخصائص التي يشتمل عليها مفهوم الخطاب، "من حيث كونه يتماثل مع الفكر و النص، و يتطلب قراءة تأويلية أو تشخيصية، مع الاعتماد على خطابات مجهولة الهوية، بالإضافة إلى ما نقرؤه في **بنية العقل العربي**، من الحديث عن نظام الخطاب من أن اللفظ يشكل نظاما خطابيا"[3]، نستخلص أن الجابري اعتمد **القراءة التشخيصية** كونها تقوم بفحص أو بتشخيص الخطاب ، و الإبانة عن ما يسكنه من عيوب، و ليس ضرب محتواه أو إعادة تشكيله إذ هدفه هو حمل الخطاب، على تفكيك نفسه بنفسه، و إظهار التناقضات التي تعتريه .

و الخطاب الذي يخصه بالدراسة هو الخطاب العربي أي كل فكر دُون باللغة العربية و ضم مشاغل عربية، و عليه يلغي خطاب المستشرقين حول القضية العربية "لأن خطابهم ليس، على كل حال صادرا عن العقل العربي، و بالمثل لقد أغفلنا ما كتبه مفكرون عرب بلغات أجنبية لنفس السبب، إن خطاب هؤلاء يخضع لأدوات فكرية المفهومية و التعبيرية التي تحكمت فيها كخطاب"[4].

---

[1] محمد عابد الجابري ،الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق،ص3 .
[2] المصدر نفسه،ص4 .
[3] الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ،مرجع سابق ،ص51 .
[4] محمد عابد الجابري ،الخطاب العربي المعاصر ،مصدر سابق،ص15 .

نستخلص من مفهوم الخطاب كما قدمه الجابري المقرون بمفاهيم كالتشخيص، النص، الكلمات، نظام، الخلفية الفلسفية التي اعتمدها و هي فلسفة ميشال فوكو، إلا أن خصائص الخطاب كما قدمها الجابري، تحتاج إلى تدقيق و توضيح أكثر، "إذ ليس سهلا موافقة الجابري على القول بأن الفكر مجرد نص، فهذه مسألة جوهرية في مسألة اللغة و تتقاسمها تيارات فلسفية معاصرة مثل الوضعية المنطقية و البنيوية التأويلية، و المطلع على نصوص فنغنشتاين و بارت و ريكور، على سبيل المثال يتبين له حجم الصعوبات التي تواجه هذه الفكرة"[1].

إذن الجابري **في تحديده لمفهوم الخطاب و في اعتماده في مشروعه كان مرفقا بخلفيات فلسفية مختلفة إلا أنه لم يأخذ منها تمفصلاتها البنيوية و التكوينية و إنما اكتفى فقط بإشارات أو بالمفهوم العام المتداول و المستساغ في الحقل المتداول.**

ج/البنية:

لغة: "مشتقة كلمة بنية " structure من الكلمة اليونانية struere التي تعني البناء أو الطريقة التي يقوم عليها بناء ما.

أما أصلها في اللغة العربية فيعود إلى الفعل الثلاثي "بنى، يبني بناء" ومنه جاءت كلمة بنية."[2]

اصطلاحا: "ما تكون عليه أجزاء الكل مادية كانت أو معنوية بحيث تتضامن فيما بينها و تكون كلا قائما بذاته."[3]

إجرائيا:

مفهوم البنية تابع لمجال معرفي واسع ومن ثم وجب تحديد هذا المجال لاستيعاب مصطلح البنية جيدا و "مجال المعرفي يتحدد بحقبة تاريخية تتميز بظهور مفهوم

[1] الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ،ص52 .
[2] الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى،الجزائر،ط1، 2001، ص 68 .
[3] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،القاهرة،19983، ص 34 .

معين أو يسمى هذا المجال ب"الابستمية Epistème"[1] حسب ما أوضحه فوكو والذي سيوظفه محمد عابد الجابري في عملية دراسة للعقل العربي فنجده يتكرر في اكثر من موقع في كتاب "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي" إذ يقدم "**للنظام المعرفي Epistème** تعريفا أوليا ومجردا في العبارة التالية : النظام المعرفي هو الجملة من المفاهيم و المبادئ و الإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية ،(...) النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية"[2] وانطلاقا من هذا التعريف نلاحظ انه يماثل بين النظام المعرفي والبنية الشعورية وهذه الأخيرة عنى بها اللاشعور المعرفي الذي استعاره كمفهوم إجرائي من جون بياجي، وان حديثه عن البنية يعني الإقرار بجملة الثوابت و المتغيرات التي تم تشكيلها داخل الثقافة العربية الإسلامية،ومن ثم نلاحظ التأثر الكبير للجابري بميشال فوكو ،غير أن الجابري بحكم انطلاقته الإجرائية التي اقر فيها انه يأخذ المفهوم منزه عن أي خلفية بل يضفي عليه اللمسة الإبداعية وهذا ما قام به فعلا ذلك أن "الابستمية، في نظر فوكو تدرس العلاقات في حقبة زمنية معينة،أو بتعبير أخر،تدرس مختلف التشكيلات الخطابية في حقبة زمنية ما،في حيث أن الابستمية الجابري تكتفي بدراسة العلاقات ضمن البنية الواحدة لبنية العرفان مثلا، أو بنية البرهان أو بنية البيان" [3]

وتوظيف الجابري لمفهوم البنية أو المجال المعرفي ككل لم يكن بتأثر من فوكو فقط بل كان تأثره مصاحبا لتاريخ تطور البنية، ذلك أن البنية لم تظهر في المجال اللغوي فقط بل امتدت إلى الانثروبولوجيا مع"مورغن" الذي أضفى إلى مجالها المعرفي مفهوم النسق وهو مماثل للبنية،وكذا ظهر هذا المفهوم (بنية) في تحليلات ماركس وانجلز اللذان قدما مفهومي البنية التحتية و البنية الفوقية وهي "معاني خاصة بالمادية التاريخية تبين الصلة بين العلاقات الاقتصادية والاجتماعية

[1] الزواوي بغورة ،المنهج البنيوي ،مرجع سابق، ص 67 .
[2] محمد عابد الجابري ،تكوين العقل العربي ،مصدر سابق،ص37 .
[3] الزواوي بغورة ميشيل فوكو في الفكر العربي مرجع سابق، ص ص 55 .56 .

(...)البنيان التحتي هو جملة العلاقات الإنتاجية التي يكون البنيان الاقتصادي للمجتمع.أما البنيان الفوقي فيشمل على الأفكار والمؤسسات و المنظمات(...)"[1]

والجابري سوف يأخذ بهذه المفاهيم كذلك ويعتمدها في نقده للعقل السياسي .ومن ناحية أخرى سيستحضر الجابري في تناوله لهذا المفهوم الواسع جون بياجي، و البنية عند بياجي هي "أداة إجرائية أو منهجية تؤمن وحدة الذاتي و الموضوعي هذه البنية لا تعرف ولا تدرك إلا ضمن إطار التكون:فالابستيمولوجية التكوينية تكمن في البحث عن الجذور المختلفة والمتنوعة للمعارف منذ أشكالها الأولى حتى مستواها العلمي الآني"[2]،والجابري كان تأثره جلي في هذه النقطة فمشروعة النقدي بجزأيه "تكوين العقل العربي""وبنية العقل العربي" كان تطبيقا لهذه الرؤية إذ عمد في الجزء الأول دراسة تكون المعرفة عبر التاريخ داخل الثقافة العربية وهنا اعتمد التكون (gemese)"وهو طريقة ابستمولوجية تتطلب دراسة البنية في إطار تكوينها وبنيتها النفسية والواقعية"[3]

أما في الجزء الثاني فانتقل إلى التحليل البنية الداخلية لنظم المعرفة ومن ثم دراسة التكوين تم البنية ،وقد كانت عملية مدروسة من طرف الجابري وكأنها استحضار للبنيوية التكوينية لغولدمان Goldman الذي يرى أنهما ليس عمليتان متناقضتان بل هما عملية واحدة تظهر على شكل مرحلتين أثناء الدراسة.

د/السلطة:

لقد قام الجابري بتوظيف مفهوم السلطة بجملة الحمولات الفلسفية التي تسكنها و المرجعيات الفكرية القائمة عليها فلاحظنا تكرر مفهوم السلطة في أكثر من مرة في مختلف أجزاء مشروعه.

[1] مراد وهبة ،المعجم الفلسفي ،مرجع سابق، ص 146 .
[2] الزواوي بغورة المنهج البنيوي، مرجع سابق، ص 97 .
[3] المرجع نفسه، ص 97 .

وعرفها جميل صليبا قائلا: "السلطة في اللغة: هي القدرة و القوة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره، ويطلق مفهوم السلطة النفسية على الشخص الذي يستطيع فرض إرادته على الآخرين لقوة شخصيته...(وسحر بيانه)، أما السلطة الشرعية، فهو مفهوم يطلق على السلطة المعترف بها في القانون، كسلطة الحالم..."[1]

أما من ناحية الاصطلاح فالأمر جد معقد من ناحية التحديد فقد شهد اختلاف بين الفلاسفة والعلماء وذلك عائد إلى جملة من العوامل من الامتداد التاريخي وجدلية المفهوم والممارسة ،وما يهمنا هنا التوظيف الإجرائي لهذا المفهوم عند الجابري الذي أخرجه من حمولته الفكرية الغربية و بالخصوص من فكر ميشيل فوكو.

فنجده يربط السلطة "بالفعل السياسي" كونها "تمارس في مجتمع وتجلياته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية، والتي تشكل بمجموعها قوام ما ندعوه هنا العقل السياسي (وهو كذلك) لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها"[2].

والجابري هنا كانت له مرجعية فوكاوية إلا انه أضفى عليها نوع من التجديد ففي حين يربط ميشيل فوكو بين المعرفة والسلطة ربطا عضويا نجد الجابري على خلاف ذلك يفصل بينهما ،ذلك أن فوكو يقول"أن السلطة تنتج نوعا من المعرفة،وتؤدي إلى تراكم المعلومات و المعارف واستخدام كل ذلك من أجل المزيد من ممارسة السلطة و بالمقابل فإن المعرفة هي بحد بذاتها سلطة. كما أن المعرفة مقرونة بإرادة المعرفة ولا يمكن ممارسة السلطة بدون ممارسة معرفية. "[3]

أما الجابري يفصل بينهما وإذ وجدت علاقة العلاقة بينهما فهي علاقة برغماتية في الأساس.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1981، ص 670 .
[2] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مصدر سابق، ص7 .
[3] الزواوي بغورة ، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص61 .

ويستحضر هذا المفهوم أيضا في تفصيلة لبنية العقل العربي إذ يربط بين السلطة والمعرفة، ويرى أن هناك سلطة معرفية تمارس على العقل العربي بل هي التي أسسته منذ عصر التدوين وهي في الأساس ثلاثة سلطات:

1/سلطة اللفظ:"فاللفظ (كظاهر) يثوي وراءه (باطن) و (كتنزيل) يحتاج إلى (تأويل) و(كإشارة) تختفي وراءها (الحقيقة) و(كعبارة وهمية)يقوم وراءها(حقيقة إلهية) "[1]

إذا السلطة التي يفرضها اللفظ تدفع به إلى تشكيل المفاهيم وتبعده عن البحث عن الحقائق الكامنة وراء اللفظ ومنه فالعقل هنا لن يتعامل مع نظام السببية مع نظام الخطاب "عندما يتعلق بخطاب يستمد قوته من التجوز في الكلام "[2]

2/سلطة التجويز: التجويز هو "الانتقال من ملزوم إلى لازم (الاستعارة)أو من لازم إلى ملزوم(الكناية)"[3]وقد ربطه بالتأويل العرفاني الصوفي منه و الشيعي ومن ثم يقوم على أساس ميتافيزيقي.

3/سلطة الأصل:أو سلطة النموذج المتمثل في السلف هذه السلطة "تكتسب قوتها من اطرادها عبر العصور اطرادا يجعل منها إعادة مستقرة لها من القوة ما ل"العادة" الطبيعية "[4]

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص560 .
[2] المصدر نفسه، ص561 .
[3] المصدر نفسه، ص ص561.562
[4] المصدر نفسه، ص560 .

2.2 الخيارات المنهجية :

أ. الفهم الموضوعي للتراث (الفصل) :

❖ القطيعة الابستمولوجية:

يعود استعمال مصطلح القطيعة إلى الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار الذي أدرجه ضمن دراسته حول تاريخ العلم، فرأى أن هذا المصطلح يتمظهر على مستويين، المستوى الأول القطيعة بين المعرفة العلمية و المعرفة العامية، و هي قطيعة جذرية كلية، و المستوى الثاني القطيعة داخل المعرفة العلمية ذاتها، مثلا جملة القطائع كبرى التي حدثت في تاريخ العلم بين نيوتن و إنشتين ...الخ. و قد قدم هذا الفصل بينهما، كان لينتهي إلى إثبات أن تاريخ العلم ليس تاريخ تراكم بل تاريخ انفصال و قطائع، لكونه في حالة ديناميكية دائمة من أجل إعادة بناء نفسه ،و لتجاوز العوائق المتشكلة داخل تاريخه .

إذن نلاحظ أن باشلار استحضر مفهوم القطيعة في تأريخه للفكر العلمي، و هو نفس التوجه الذي اتخذه توماس كوهن في كتابه 'بنية الثورات العلمية'، إذ يستحضر عمل القطيعة الابستمولوجية و لكن بتسمية البراديغم أو الأنموذج، "أما بياجي نجد عنده نمو الطفل النفسي و العقلي يتم لا على خط المستقيم صاعد (...) بلى على شكل قفزات أو طفرات، يحقق الطفل بين كل مرة و أخرى نوعا من القطيعة"[1]. كما نجد ميشال فوكو يستعير هذا المصطلح -القطيعة- في تقسيمه للفكر الغربي في كتابه "الكلمات و الأشياء" و للفصل بين الحقب المعرفية في كتابه "أركيولوجيا المعرفة".

و كذا نجد الفيلسوف الفرنسي و المنظر الماركسي لوي إلتوسير يستعير مصطلح القطيعة في إعادة قراءته للاشتراكية، حيث كانت قراءته ابستمولوجية بامتياز ،إذ اعتمد هذا المفهوم "للخلاص من كل تشويهات إيديولوجيا العلم، وكان ذلك نابعا من تبلور قناعة عنده مفادها أن أعمال "كارل ماركس" "Karl marx" لا يمكن أن تقرأ من المستوى نفسه لذلك أنطلق من الايدولوجيا الألمانية باعتبارها عملا يؤدي إلى القطيعة الابستومولوجية في فكر كارل

[1] علي رحومة سحبون ،إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي (نموذجا)، دراسة تحليلية مقارنة، توزيع منشاة المعارف ، الإسكندرية،دط ،2007، ص ص 158- 159.

ماركس ومن ثمة تعقيبه التاريخي لفكر ماركس، و اعتماده على المادية التاريخية في فهم ابستومولوجيا الاشتراكية العلمية"[1] .

وإن الجابري لاحظ انتقالات هذا المفهوم من الميدان العلمي إلى ميادين أخرى ،و من ثمة رأى مشروعية إخراج هذا المصطلح من تربته الأصلية و هي تاريخ العلوم إلى تربة مغايرة المتمثلة في التراث و تاريخ الفلسفة عموما ، لكونها -أي القطيعة- مجرد آلية منهجية أو وسيلة يمكن أن نستعملها كأداة دون أن تخل بالموضوع مهما كانت طبيعته .

إذن الجابري ينقل هذا المصطلح إلى حقل الدراسات التراثية فيرى أنه فعل عقلي "و الفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما و بواسطة أدوات هي المفاهيم ،و داخل حقل معرفي معين فقد يظل موضوع المعرفة هو هو، و لكن طريقة المعالجة والأدوات الذهنية تختلف و تتغير و عندما يكون الاختلاف عميقا يبلغ نقطة اللارجوع، (...) نقول أن هناك قطيعة ابستمولوجية."[2] و يوضح هنا أن القطيعة ليست بالمعنى الذي يتخذه مدلولها اللغوي و ليست قطيعة كلية مع التراث ،أي تلك القطيعة التي تجعله مجرد تاريخ مضى ملقي به في المتاحف، و إنما القطيعة التي يدعو إليها مختلفة و من نوع مغاير، وهي "التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، و على رأس هذه الرواسب القياس النحوي الفقهي"[3]، أي لابد من إحداث قطيعة مع قياس الغائب على الشاهد هذه الآلية التي تشكلت منها بنية العقل العربي و التي جعلته يدخل في عصر من الانحطاط و عليه فالقطيعة ليست مع التراث لان هذا القول لا تاريخي و لا علمي، بل القطيعة تكون مع نوع من تعاملنا مع التراث، و من ثمة القطيعة "تحولنا من (كائنات تراثية)إلى كائنات لها تراث"[4].

---

[1] حمودة سعيدي ، الخطاب الابستمولوجي في الفكر العربي المعاصر حدوده وآفاقه، رسالة دكتوراه ،جامعة الجزائر،2003،ص، 163 .

[2] علي رحومة سحبون ،إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي (نموذجا)، دراسة تحليلية مقارنة، نفس المرجع ،ص159.

[3] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ،مصدر سابق ،ص 21.

[4] المصدر نفسه ،ص21.

إذن القطيعة عند الجابري تأخذ المعنى الذي قدمه كل من باشلار و كوهن، أي المرتبط بالثورات العلمية و هنا يظهر توجهه البنيوي، كما يؤكد أنها ليست قطيعة مع التراث، وهو قول يحيلنا إلى الاختلاف عن القطيعة الكبرى التي أحدثها عبد الله العروي مع التراث والذي استبدله بالاتصال الكلي مع الفكر الغربي ،ومن جهة أخرى قطيعة الجابري تختلف عن قطيعة محمد أركون، التي تمتد إلى الحقل الدلالي اللغوي للخطابات و كذا النفسي و الاجتماعي (أي القطيعة مع أساليب الفهم).

❖ الموضوعية:

يدعو الجابري في خطوة ثانية بعد القطيعة مع الفهم للتراثي للتراث، إلى استدعاء الموضوعية و ذلك وفق عملية مزدوجة ، لان الأمر لا يقف عند حدود ثنائية الذات و الموضوع المعروفة دائما بمحاولة منع الذات من التدخل في المضامين الثابتة ،بل الأمر داخل الفكر العربي المعاصر يستدعي الفصل بين ثنائية أخرى و هي المستويين هما :

- ✓ "مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع"[1] (أي فصل الموضوع عن الذات)
- ✓ "مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات"[2] (فصل الذات عن الموضوع).

و هذين المستويين مرتبطين ببعضهما كل يحقق الثاني، و الجابري هنا أصر على إحداث فصل بين الذات العربية و تراثها- وان كان هذا الفصل صعبا جدا- بسبب السلطة التاريخية و اللاشعورية التي احكمها هذا التراث الوجداني و الانفعالي على القارئ العربي، "فالتراث يحتويه إلى حد افقده وجه حريته الفكرية . من صغر سنه، يتلقى القارئ العربي تراثه في الكلمات و المفاهيم و الحكايات (...) و أسلوب التفكير، في المعارف و الحقائق الملقنة من دون تساؤل ولا محاولة نقد"[3] و من ثمة فان محاولاته الفكرية لا تخرج عن إطار تراثه، وبذلك أصبح آلية تفكيره في حاضره، و مستقبله و هذا ما يجعل عملية التفكير تتحول إلى

---

[1] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ،مصدر سابق ، ص 26.
[2] المصدر نفسه، ص 26.
[3] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت،ط1، 2008،ص 248 .

تذكر، فتكون العودة إلى التراث عودة لتذكر ماضي مضى و ليس عودة اكتشاف و تساؤل عن هذا الأخير .

و القارئ العربي عندما يتوجه إلى قراءة تراثه يتجهز بجملة من الأهداف في اغلبها أهداف براغماتية، أي انه لا ينظر إليه كتاريخ مستقل عنه ،بل كدعامة يستند إليها لبلوغ أماله و غاياته ،و كمنهل يأخذ منه ما افتقده في حاضره ،"لذلك نجده عند القراءة، يسابق الكلمات بحثا عن المعنى الذي يستجيب لحاجاته، يقرأ شيئا و يهمل أشياء، فيمزق وحدة النص و يحرف دلالته، و يخرج به عن مجاله المعرفي"[1] ،إذن هو يقرا في التراث ما يريد انجازه لا التراث بما هو نص منفصل عنه .

ولتجاوز هذه القراءة يرى الجابري أن العلوم الألسنية هي التي تقدم لنا الحل للتعامل الموضوعي مع النص التراثي المقدم ، و ذلك من خلال القاعدة الذهبية القائلة "يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات)، لا كمفردات مستقلة عن معناها"[2] أي تعامل مع التراث بوصفه شبكة من المفاهيم .

وعليه "فصل الذات عن الموضوع عملية ضرورية، (...) و هي الخطوة الأولى نحو الموضوعية. و بواسطتها تتمكن الذات من استرجاع فاعليتها الحرة، (...) و تعقبها الخطوة الثانية : فصل الموضوع عن الذات فصلا يجعله يسترجع هو الأخر استقلاله و شخصيته "[3].

و منه نلاحظ أن الجابري يتحدث عن ذاتين و موضوع واحد، الموضوع هو التراث والذاتين ذات ابستمولوجية و ذات إيديولوجية ،و كل منهما ينظر إلى الموضوع من زاوية مغايرة، فإذ ما تكلمنا عن الذات الابستمولوجية الذي يقابلها بطبيعة الحال الموضوع في معناه المعرفي، "فان مطلب انفصال الذات عن الموضوع و تعاليه عنه سيكون ضروريا من أجل تحقيق أمرين متباينين (...):امتلاكه امتلاكا علميا، و التحرر منه تحررا أيديولوجيا (...) و لكن إذ نظرنا إلى الذات بوصفها ذاتا إيديولوجية و إلى الموضوع بوصفه موضوعا

[1] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ،مصدر سابق ،ص27.
[2] المصدر نفسه،ص27.
[3] محمد عزام ،الاتجاهات الفكرية من السلفية إلى الحداثة ،منشورات وزارة الثقافة ،دمشق ،ط1، 2004،ص269.

إيديولوجيا- فالذات هنا- تعمل على توطيد العلاقة به"[1]، ولكن علاقة الذات بالموضوع هنا لا تكون علاقة قارئ و مقروء بل علاقة متأول و مُؤول .

و لتحقيق هذا الفصل المزدوج الذي يحرر الذات من هيمنة النص التراثي، و يحرر التراث من سلطة المصالح الأيديولوجية وجب استحضار مناهج تساعد على تفكيك هذه البنية، ثم إعادة طرحها كموضوع جديد أو كمقروء منفصل عن القارئ و المناهج هي :

1) المعالجة البنيوية:

ويقصد بها الجابري إعادة توجيه الرؤية إلى التراث، وكذا جملة النصوص المقدمة لنا منه كمدونات دون تدخل قصدي فيها، أي الأخذ "بفكر صاحب النص ككل تتحكم فيه الثوابت ويغتني بالتحولات التي يجربها عليها حول محور واحد"[2]، و من ثمة نحن عندما نتناول فكرة نقوم برفع جميع الأحكام المسبقة و التعامل المباشر مع النص .و إن القاعدة الذهبية التي ترتكز عليه هذه المعالجة هي "تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ "[3] ، و تطبيق القراءة الألسنية على المعنى يدفع بنا إلى فهم مؤسس أكثر للتراث منفلت من قبضت "الحاضر" إذ يجب وضع كل أنواع الفهم السابقة للتراث بين قوسين، وكذا المصالح الإيديولوجية و الاكتفاء بمهمة واحدة و هي استخراج معنى النص من النص ذاته "أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه. فحين يقدم التراث نفسه إلينا بصورة منظومة أو مركبة، لابد أن نفككه ،أن نفهمه، و حين يقدم نفسه مفككا، مثلما هو الحال في البيان و التبيين للجاحظ، لابد لنا أن نكتشف بنيته لنفهمه، ثم نفككه فيما بعد، لابد من المعالجة البنيوية كمرحلة أولى"[4] .

2) التحليلي تاريخي :

[1] محمد المصباحي ،الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية ،ضمن كتاب التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط2، 2005،ص187.
[2] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ،مصدر سابق ،ص28.
[3] محمد عابد الجابري ، التراث ومشكل المنهج ،مرجع سابق ،ص85 .
[4] علي رحومة سحبون ،إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر ،مرجع سابق،ص،167 .

في هذه الخطوة يتم اعتماد فكر صاحب النص الذي تم تنظيمه بفعل المعالجة البنيوية ثم ربطه بإطاره التاريخي أي بأبعاده الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية و السياسية... الخ .

وهذا التحليل "ضروري من ناحيتين : ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس و جنيالوجياته و ضروري لاختبار صحة النموذج البنيوي، الذي قدمته المعالجة السابقة"[1] .

فبإضافة الطابع التاريخي للنص الذي تم معالجة بنيته يمكننا من التوقف عند الإمكان التاريخي و من ثمة فهم ما يتضمنه النص من حقائق، و كذا ما أظهره المفكر و ما عمد على السكوت عنه .

إذا التحليل التاريخي هنا هو تحليل يوضح لنا النتائج التي ينتهي إليها نص كل مفكر، وعندما نقول العودة إلى التاريخ لا نعني بذلك عودة تاريخية، فالمؤرخ عندما يعود إلى التاريخ يعود إليه لقراءة تسلسله و ذكر الأسباب التي سيرته، أما الجابري أو كل من قام بالتحليل التاريخي، ما يهمه فيه هو جملة سيره و الشواهد التي تكشف عن قوانين و أطروحات التي يمكن استخلاصها، و منه نتأكد بالتحليل التاريخي أن تلك القوانين التي استخرجنها من التاريخ و كذا جملة الأطروحات التي نظمنها بنيويا تؤكد عليها شواهد تاريخية تم التحقق من صحتها .

3) الطرح الإيديولوجي:

إن التحليل التاريخي يبقى غير مكتمل إلا بالطرح الإيديولوجي إذ بدونه يضل مجردا متعاليا عن الواقع، وعليه وجب العمل على استظهار الوظيفة الإيديولوجية التي استحضرها كل مفكر في فكره تبعا لإطاره الاجتماعي و السياسي.

وعليه البعد الإيديولوجي يعيد الحياة للبعد التاريخي أو الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص المدروس و"يتعلق الأمر، إذا، بإزالة القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص و التي أخذت حين المعالجة البنيوية كزمان ممتد، و إعادة الحياة إليها(...) لجعله

[1] محمد عابد الجابري ، التراث ومشكل المنهج ،مصدر سابق،ص85 .

معاصرا لنفسه"[1]،وذلك بتعرية الوظيفة الإيديولوجية، و عدم تجاهلها، و هذا الكشف يتم بالخطوتين السابقتين، المعالجة البنيوية – التكوينية للفكر كما تناولها الجابري في مشروعه "تكوين العقل العربي" و "بنية العقل العربي" متأثرا في ذلك ب "غولدمان" مؤسس البنيوية التكوينية و كذا جون بياجي في الابستمولوجية التكوينية و الخطوة الثانية و هي التحليل التاريخي للمجتمع المطروح في هذا الفكر، "و تحليل المجال التاريخي للفكر يتطلب اللجوء إلى مكونات هذا الفكر، و المجال التاريخي ينحصر بعمر الإشكالية أي بالفترة التي تسيطر عليها الإشكالية عينها خلال تاريخ الفكر معين (...) و من هنا يحدد الجابري المجال التاريخي لفكر ما بالحقل المعرفي و بالمضمون الإيديولوجي لهذا الفكر"[2] .

نلاحظ إذا أن الجابري يزاوج بين ثلاثة مناهج ذات هياكل و وظائف مختلفة، و لكن بتداخلها معا تحقق فهما مكتملا و دراسة مضبوطة للتراث، أما الترتيب الذي عرضه الجابري لهذه المناهج و الخطوات ليست ترتيبا جبريا، بل يرى أنه يمكن أن نبدأ بالخطوة التي تتماشى مع النص التراثي الموجود أمامنا، و التعاقب الذي عرضه (معالجة بنيوية، التحليل التاريخي، الطرح الإيديولوجي) يقول انه يجب أن يكون كذلك في عملية البحث، أما " عند صياغة النتائج فان بيداغوجية الكتابة تقتضي في المرحلة الراهنة على الأقل، الأخذ بيد القارئ من باب التحليل التكويني و الطرح الإيديولوجي و الانتهاء إلى الصرح البنيوي "[3] ثم يعود و يقول "أنا أحيانا أبدأ بالمعالجة البنيوية و أحيانا التحليل التاريخي حسب الموضوع. و المناهج كلها بالنسبة لي كلها صالحة (...) و لكن ليس بمفردها "[4] .

هذه هي العناصر المنهجية للحظة الأولى المبتغى تحقيقها عند الجابري و هي لحظة الانفصال أو الموضوعية، و بعدها ينتقل إلى اللحظة الثانية، و هي إعادة الوصل بالتراث أو الاستمرارية معه .

---

[1] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ،مصدر سابق ،ص29 .
[2] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، مرجع سابق ،ص251 .
[3] محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ،مصدر سابق ،ص32 .
[4] المصدر نفسه ،ص332.

ب. الاستمرارية مع التراث :(الوصل)

إن العودة إلى دراسة التراث لم تكن فسحة معرفية، بل كانت حاجة ملحة فرضتها الوضعية الفكرية المعاصرة، وعليه يؤكد الجابري انه في اللحظة الأولى حاول أن يخرج التراث من ذواتنا لا من أجل إلقائه في المتاحف، ولا "لنتفرج عليه تفرج الانثروبولوجي في منشآته الحضارية و البنيوية و لا لنتأمله تأمل الفيلسوف بصروحه الفكرية المجردة، بل فصلناه عنا من اجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة بعلاقات جديدة، و من أجل أن نجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم و المعقولية و أيضا على صعيد التوظيف الفكري و الإيديولوجي"[1]

فبعد أن فصل الذات عن الموضوع و القارئ عن المقروء، و سعيا لتأسيس الموضوعية، عاد في نهاية الأمر إلى إعادة الصلة بينهما ذلك أن الذات هنا أصبحت بكامل وعيها، و مدركة لشخصيتها بفعل حدس سماه الجابري ب(الحدس الاستكشافي) و هو حدس رياضي يختلف عن الحدس الصوفي و الهوسيرلي و البرغسوني، فبهذا الحدس "نقرأ المقدمات بنتائجها و الماضي بمستقبله و مكان بما كان سيكون. فيندفع الموضوعي مع الإيديولوجي، و بدخول (المستقبل ناقص الماضي)، الذي كانت الذات القارئة له وراءه ... فيصبح المقروء المعاصر لنفسه معاصرا لقارئه"[2] .

و منهجية الفصل و الوصل هذه لم يبتدعها الجابري و إنما استقاها من الحركة الفكرية التي شهدتها أوروبا في طريقة تعاملها مع تاريخها الفكري . هذا و يرى هنا أن لحظة الفصل قد تم تحقيقها، و تم انجاز خطواتها و لكن "أوضح في أكثر من مناسبة أن لحظة الاتصال أو الوصل لم تبدأ بعد و آية ذلك أنها لحظة إبداع لا لحظة استهلاك، هي لحظة تجديد، لا لحظة التقليد الأعمى"[3] .

[1] محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ،مصدر سابق ،ص33.
[2] محمد عابد الجابري ،نحن و التراث ،مصدر سابق ،ص30.
[3] يوسف بن عدي ،أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث، مرجع سابق،ص173.

3-2 الرؤية الموجهة للمنهج :

بعد ما حدد الجابري خياراته المنهجية المعتمدة في قراءته التشخيصية للتراث الفكري العربي ذهب إلى تحديد مؤطرات هذا المنهج و الرؤية المسيرة له، والرؤية هنا تعني "خلاصة الفهم الشامل للفاعلية الإبداعية في نواحي النسيج و البنية ، و الدلالة و الوظيفة (...) عملية الإحساس الذي ينطوي على مسؤولية بأهمية تحديد موقف دقيق و عميق إزاء الظواهر الإنسانية المهمة"[1].

و الجابري يرى أن المنهج يصدر عن رؤية، و ذلك إما بشكل معلن أو بشكل غير معلن، و يؤكد أن الوعي بها أمر ضروري، لضمان سلامة المنهج المعتمد "فالرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه و أبعاده، و المنهج يُغني الرؤية و يصححها"[2] .

و للرؤية عناصر ترتكز عليها وهي:

1- وحدة الفكر : و الوحدة هنا لا نقصد بها الوحدة القومية أو المرجعية اللغوية أو الدينية و لا الموضوع المدروس، و لا الوحدة الزمكانية و إنما المقصود بالوحدة هنا هي وحدة الإشكالية و "الإشكالية تعني منظومة من العلاقات التي ننسجها داخل فكر معين، مشاكل عدة مترابطة و تتم إمكانية حلها منفردة، و لا تقبل الحل إلا في إطار عام، يشملها جميعا"[3] ، إذا وحدة الفكر التي تنتج في فترة تاريخية ما ليست نتيجة لتناول المفكرين لنفس المواضيع أو بلوغهم نفس النتائج أو لأنهم ينتمون لنفس الفترة و إنما الوحدة هنا نتيجة لإشكالية المشتركة بينهم، و الظاهرة في التعدد و الاختلاف.
2- تاريخية الفكر : لاحظنا فيما سبق أن الجابري في نقده لآليات القراءات المتعددة للتراث، يوضح أنها كانت لا تاريخية و من ثمة يؤكد على أن الفكر يجب أن يرتبط بواقعه السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي ...الخ، و "المجال التاريخي لفكر معين يتحدد بشيئين (الحقل المعرفي) الذي يتحرك فيها هذا الفكر، و(المضمون

[1] عبد الله إبراهيم ،المتخيل السردي، مقارنات في التناص والرؤى الدلالية ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط1 ،1990،ص5.
[2] محمد عابد الجابري ،نحن و التراث ،مصدر سابق ،ص31.
[3] المصدر نفسه، ص32.

الإيديولوجي الذي يحمله ذلك الفكر، أي الوظيفة الإيديولوجية السياسية و الاجتماعية التي يعطيها أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية ."[1]

3- الأخذ من فلسفات أخرى : في هذا العنصر يؤكد الجابري على وجوب الفصل بين المحتوى المعرفي و المضمون الإيديولوجي، أي أنه يجب في قراءتنا المنهجية للفلسفة الإسلامية رفع التداخل بين المعرفي و الإيديولوجي، و ذلك لاستظهار وجه الإبداع أو الجديد المقدم في هذه الفلسفة، فلو وقفنا عند المحتوى المعرفي لتبين لنا أنها اكتفت بمعالجة إشكالية واحدة، وهي إشكالية فرضت نفسها على الواقع فكري العربي الإسلامي آنذاك، و تمثلت في إشكالية التوفيق بين العقل و النقل، "هذا التوفيق الذي انطلق مع المعتزلة من شعار (العقل قبل ورود السمع)، و أصبح مع ابن سينا و أسلافه محاولة متواصلة لجمع بنية الفكر (العلمي) اليوناني، في بنية الفكر الديني (الإسلامي)"[2].

إذن من ناحية المادة المعرفية فهي تكرار لفلسفة أرسطو و أفلاطون ...الخ إذ ظلت عبارة عن قراءات مستقلة للفلسفات مختلفة و لكن بأهداف إيديولوجية متباينة، و هذه الأخيرة هي وجه الإبداع فيها، إذا "إذ نظرنا إليها من زاوية المضامين الإيديولوجية التي حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك أمام وعي متموج مشغول باشكالياته زاخر بتناقضاته"[3] .

و هذا المطب - أي النظر إلى الفلسفة الإسلامية من ناحية المادة المعرفية- وقعت فيه القراءات المعاصرة على حد قول الجابري و لا سيما القراءة الاستشراقية (أصحاب المنهج المطبق) الذين جعلوا من تاريخ الفلسفة الإسلامية تكرارا لتاريخ غيرهم.

---

[1] محمد عزام، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، مرجع سابق، ص271.
[2] المرجع نفسه، ص271 .
[3] مجمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق ،ص 36 .

مخطط توضيحي لاقتباسات الجابري المفاهمية والمنهجية:

[1] إدريس هاني ،العرب والغرب ،أية علاقة..أي رهان؟،دار الاتحاد،ط1998،1،ص73 .

3. المجال التطبيقي للقراءة الجابرية:

1.3 تفكيك بنية العقل العربي:

الجابري في مشروعه الموسوم بنقد العقل العربي ذهب إلى دراسة تحليلية نقدية لهذا العقل على جميع مستوياته ،المعرفية و القيمية و السياسية، و ذلك لإبراز العوائق التي منعته من تحقيق مشروع النهضة ، فنجده في الجزء الأول من مشروعه (تكوين العقل العربي) يتتبع مراحل تكون هذا العقل داخل الثقافة العربية الإسلامية، التي "دونت و صنفت و أعيد بناؤها خلال **عصر التدوين*** و امتداداته"[1] .

وانتهى في هذا الجزء إلى أن الثقافة العربية الإسلامية في حاجة ملحة لإعادة قراءة و كتابة تاريخها، لكونها " ما زالت مجرد تكرار و اجترارا لنفس التاريخ الذي كتبه أجدادنا و مازال خاضع لنفس الاهتمامات و الإمكانيات مما جعل التاريخ الذي خلفوه تاريخ فرق و طبقات"[2] و لتجاوز كل هذه المعيقات عمد الجابري إلى القضاء على كل عائق ابستمولوجي و هاجس إيديولوجي، لكونهما يعرقلان عملية البحث العلمي للتراث، و من ثمة ركز اهتمامه على الجانب الابستمولوجي، و استعان في ذلك على الخيار المنهجي (التحليل البنيوي) و بأدق (البنيوية التكوينية) التي سبق و أن فصلنا فيها، و اعتمد هذا المنهج لتفكيك و إعادة تأسيس بنية المعرفة داخل الثقافة الإسلامية، ذلك أن العقل الذي تكون منذ عصر التدوين أصبحنا نعيشه بدون شعور منا، و بدون اغتراب أو نفي في الماضي، بأحداثه و شخصياته .

و لما كان مشروع الجابري يستهدف **تفكيك البنية المعرفية للعقل**، بدأ في ذي بدأ بتصنيف العلوم التي تشكلت في عصر التدوين و هي ثلاثة أنواع :

*عصر التدوين:يبتدئ من العصر العباسي الأول، وهو عصر البناء الثقافي ،إذ جمعت فيه الأحاديث وتفاسير القران ،وبداية كتابة التاريخ الإسلامي وأسس علم النحو وقواعد اللغة ،وفيه تشكلت الفرق والمذاهب الإسلامية.

[1] محمد عابد الجابري ،تكوين العقل العربي، مصدر سابق،ص332.

[2] المصدر نفسه ،ص333.

أ. علوم البيان:

البيان لغة :(ب-ي-ن)"الظهور و الوضوح و الفصاحة و القدرة على التبليغ و الإقناع."[1]

اصطلاحا : "الحجة- والمنطق الفصيح و-الكلام يكشف عن حقيقة حال، أو يحمل في طياته بلاغا. وعلم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة من تشبيه، ومجاز وكناية."[2].

والعلوم التي تصنف تحته هي النحو و الفقه و البلاغة و الكلام، و يرى الجابري هنا أن هذه العلوم "تشكلت دفعة واحدة في عصر التدوين بهدف الحفاظ على قراءة النص القرآني على أساس قياسي نظري، و مصدر سماعي . و ذلك استنادا إلى السماع العربي ... فأصبح البدوي العربي هو الأداة و المرجع للثقافة العربية"[3] .

والجابري بحكم قراءته البنيوية لتركيبة العقل العربي ذهب إلى تحديد **النظام المعرفي** الذي يؤسس هذه العلوم، فرأى أن علوم البيان بما هي علوم عربية قامت على ركيزة منهجية ظلت حاضرة في الثقافة العربية حتى الآن، و هي آلية قياس الغائب على الشاهد، هذه الآلية التي كانت سندا في قراءة النص الديني و منه أطلق على هذا النظام تسمية **(المعقول الديني العربي)** و أسماه كذلك، لأنه مشدود و مسير وفق المجال التداولي للغة العربية التي هي بمثابة الرؤية المؤطرة لهذا المنهج .

ب. علوم العرفان :

العرفان لغة :"عرف،عرفانا وعرفانا ،ومعرفة: أدركه بحاسة من حواسه، فهو عارف، وعريف"[4]

اصطلاحا: عرفان هنا يأخذ معنى الغنوصية ، وهي كلمة يونانية (gnosis) التي تعني الحكمة والمعرفة، "والغنوصية حركة فلسفية وتعاليم دينية متنافرة ،أخذت شكل انساق

[1] محمد عابد الجابري ،بنية العقل العربي، مصدر سابق ،ص18 .
[2] المعجم الوسيط ،مجمع اللغة العربية، مرجع سابق،ص80.
[3] https//www.akhbarkelaa.com/28/02/2017/ 15 :21.
[4] المعجم الوسيط ،مجمع اللغة العربية، مرجع سابق، ص 595.

أسطورية انتشرت في الشرق الأدنى القديم في القرنيين الثاني والثالث بعد الميلاد"[1]، وعند المتصوفة المسلمين هو أرقى درجات المعرفة، يلقى في القلب بالكشف والإلهام.

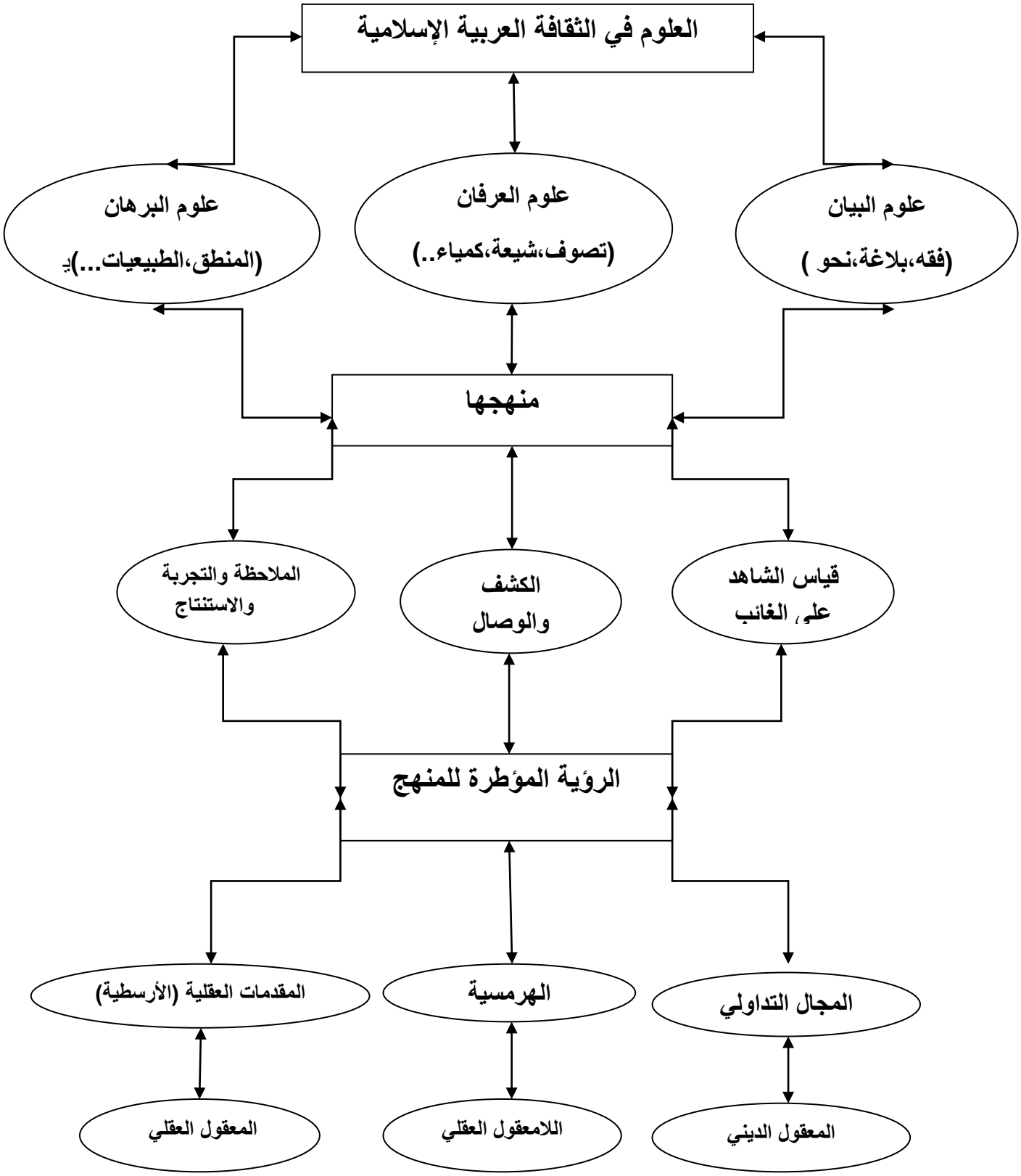
أما علومه فهي العلوم التي انتقلت إلى الثقافة العربية الإسلامية عبر الهرموسية و المانوية و تضم "التصوف و الفكر الشيعي و فلسفة اسماعلية و تفسير باطني للقرآن و فلسفة اشراقية و كيمياء و تطبب و فلاحة نجومية، و سحر و طلمسات و علم التنجيم"[2] أما نظامها المعرفي و منهجها المعتمد (الكشف و الوصال و التجاذب و التدافع)، و هو في الأساس يقوم على الكشف الذي يقول عنه الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين انه الاطلاع إلى ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية و الأمور الحقيقية وجودا و شعورا،واستحضار هذا الروحي في تفاصيل الحياة اليومية، و من ثمة سماه الجابري(**باللامعقول العقلي**)

ت. علوم البرهان: أولا البرهان هو "قياس منتظم صادقه أولية سابقة في العلم عن النتيجة و أبين منها و علة لزومها. و هو قطع حجة الخصم" و هو جملة العمليات العقلية التي تثبت صدق قضية وفق الاستنتاج، و يضم البرهان علوما هي الميتافيزيقيا و الرياضيات و علوم الطبيعة أما منهجها فهو التجربة و الاستنتاج العقلي و من ثمة أطلق عليها اسم (**المعقول العقلي**).

و هذا التصنيف الثلاثي الذي قدمه الجابري مخالف للتصنيف القديم الذي يصنفها في ثنائية علوم العرب و علوم العجم، ذلك أن تصنيف الجابري قائم على البنية الداخلية و بالأدق على النظام المعرفي المؤسس لهذه العلوم .

[1] محمد خالد الشياب ،القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، ضمن، دراسات العلوم الانسانة والاجتماعية، المجلد 39،العدد3، 2012،ص791.

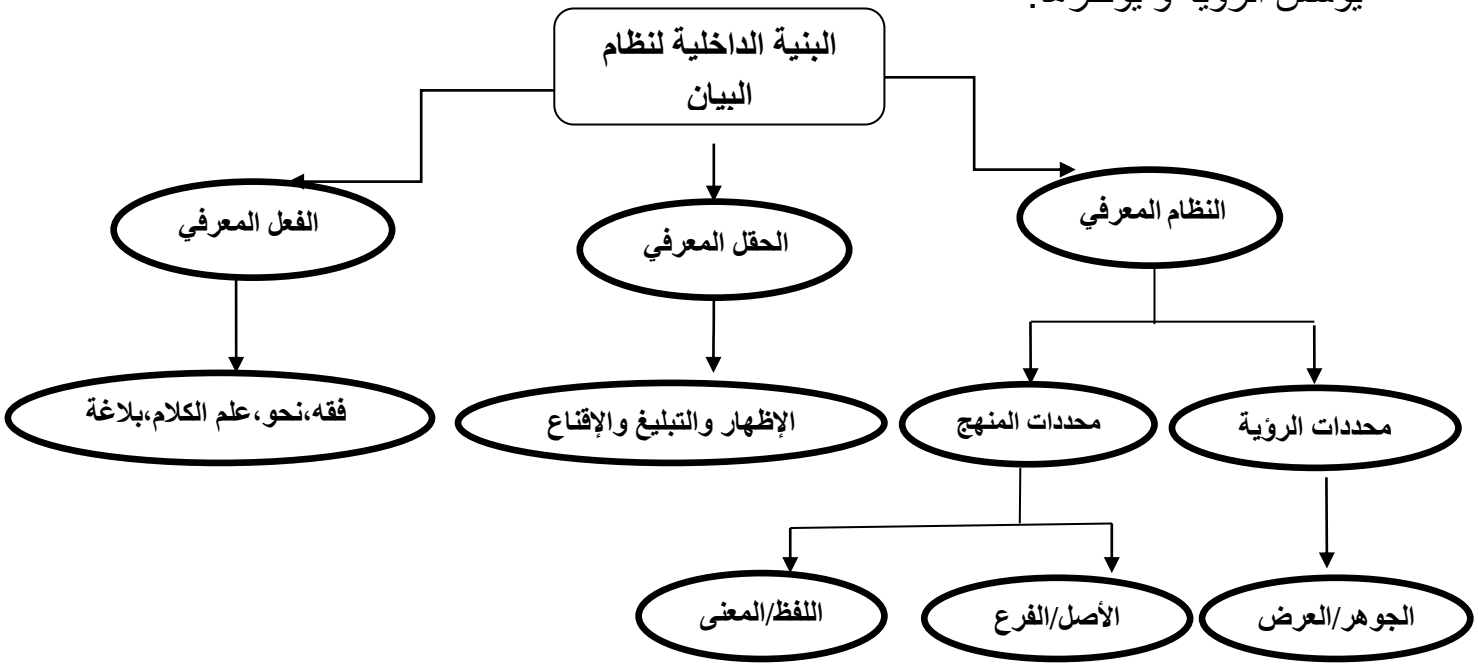
[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي،مصدر سابق،ص334.



تصنيف علوم الثقافة العربية الإسلامية في عصر التدوين وفق المنهج والرؤية

بعد هذا التصنيف الذي قدمه الجابري، وتحديده للبنية الداخلية أو النظام المعرفي لكل علم، انتقل إلى دراسة **البنية الصغرى**، ذلك أن كل علم يقوم هو الآخر على بنية متكاملة تضم نظام معرفي و حقل معرفي و فعل معرفي .

فخص البيان بفعل معرفي، الذي هو المهمة التي يحاول توصيلها أو بلورتها و تتمثل في الإظهار أي التبليغ و الإقناع، أما الحقل المعرفي فهو المجال الذي يدور في العلم أو يتحقق فيه، و يتمثل كما ذكرنا سالفا في النحو الفقه و البلاغة، و تكمن مهمته في "وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين و اقتراح مقدمات عقلية لتأسيس مضمون ذلك الخطاب، مضمونه الديني خاصة تأسيسا عقليا"[1]، وهذا ما ذهب إليه المتكلمين الذين جعلوا من العلوم العقلية وسيلة لإثبات صحة الوحي، أما نظامه المعرفي أي بنيته اللاشعورية التي توجهه، بمعنى آخر جملة المحددات التي تحكم و توجه المتلقي للمعرفة المنتجة داخل الحقل المعرفي البياني، دون أن يشعر بها أو يختارها، فمحددة في أزواج ابستمولوجية تتمثل في "الأصل / فرع ، الجوهر / العرض، الأول و الثاني يحددان منطلقات التفكير و المنهجية و الثالث يؤسس الرؤية و يؤطرها."[2]

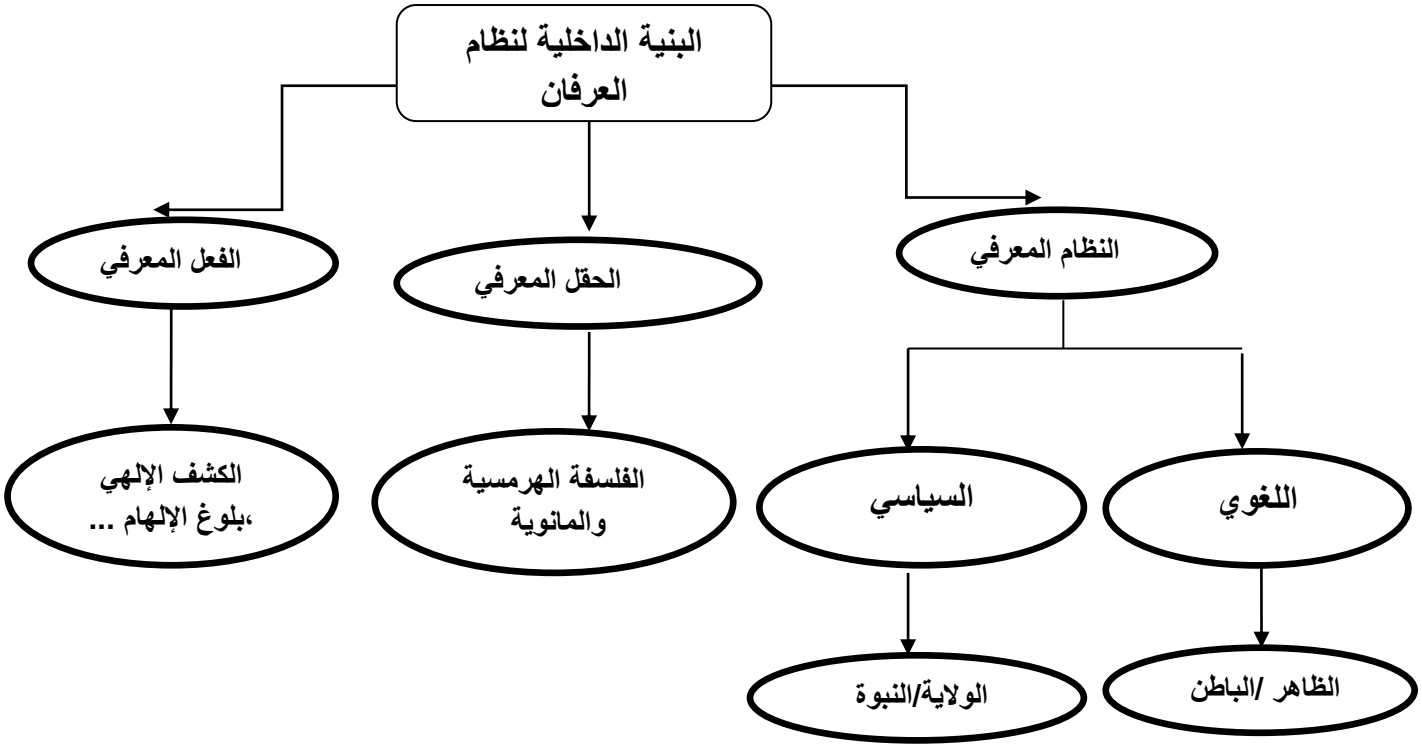


[1] محمد عابد الجابري ،بنية العقل العربي، مصدر سابق،ص335.
[2] المصدر نفسه،ص335.

أما العرفان ففعله المعرفي أي آلياته و مبتغاه هو الكشف و بلوغ الإلهام الإلهي، و حقله المعرفي يتمثل في الموروث العرفاني، المنحدر إلينا من العصر الهلستيني و الفلسفة الهرمسية و المانوية، أما نظامه المعرفي فتمثل في جانبين اللغوي و السياسي، اللغوي وظف الزوج الابستمولوجي الظاهر / الباطن و السياسي وظف الزوج الولاية / النبوة الذي يكافئ و يوازي الأصل / الفرع و الجوهر / العرض في النظام البياني .[1]

والجابري يرى أن التوجهات الصوفية الإسلامية تبنت و اعتمدت الموروث العرفاني الذي انتقل إلى الثقافة الإسلامية نتيجة الاحتكاك بالثقافات، في قراءة النصوص الدينية وذلك بجعل العرفان الجانب الباطني للنص.

ولم تقتصر هذه العلاقة على تأويل القران الكريم، بل تعدت إلى السياسة، و هذا ما نلحظه مثلا مع الفرق الكلامية كالشيعة، وعليه فتأويل النص الديني على مستوى الزوج الابستمولوجي الظاهر / الباطن، اتخذ مستوى سياسي معلن، و مستوى إيديولوجي (مذاهب) خفي، و مستوى ديني ميتافيزيقي متعالي .



[1] محمد عابد الجابري ،بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص 557 .

أما البرهان كفعل معرفي يقوم على جملة العمليات الذهنية العقلية المنطقية و حقلها البياني ينحدر من الفلسفة اليونانية الأرسطية بالذات، و البرهان فرض نفسه على الثقافة الإسلامية و تم استحضاره كأداة منهجية و كغاية إيديولوجية لخدمة أغراض الدينية، و منه كانت البدايات الأولى لعملية التَّبْيِئة، كما تطرق إليها الجابري، و هذه التَّبْيِئة هي الأخرى كانت وفق نظام معرفي "أحدهما يخص المنهج و يوظف الزوج الألفاظ / المعقولات، الذي يكافئ و يوازن الزوج اللفظ / المعنى في النظام البياني و الآخر يخص الرؤية و يوظف الزوج / الواجب / الممكن، الذي يكافئ الزوجين الأصل / الفرع و الجوهر / العرض"[1].

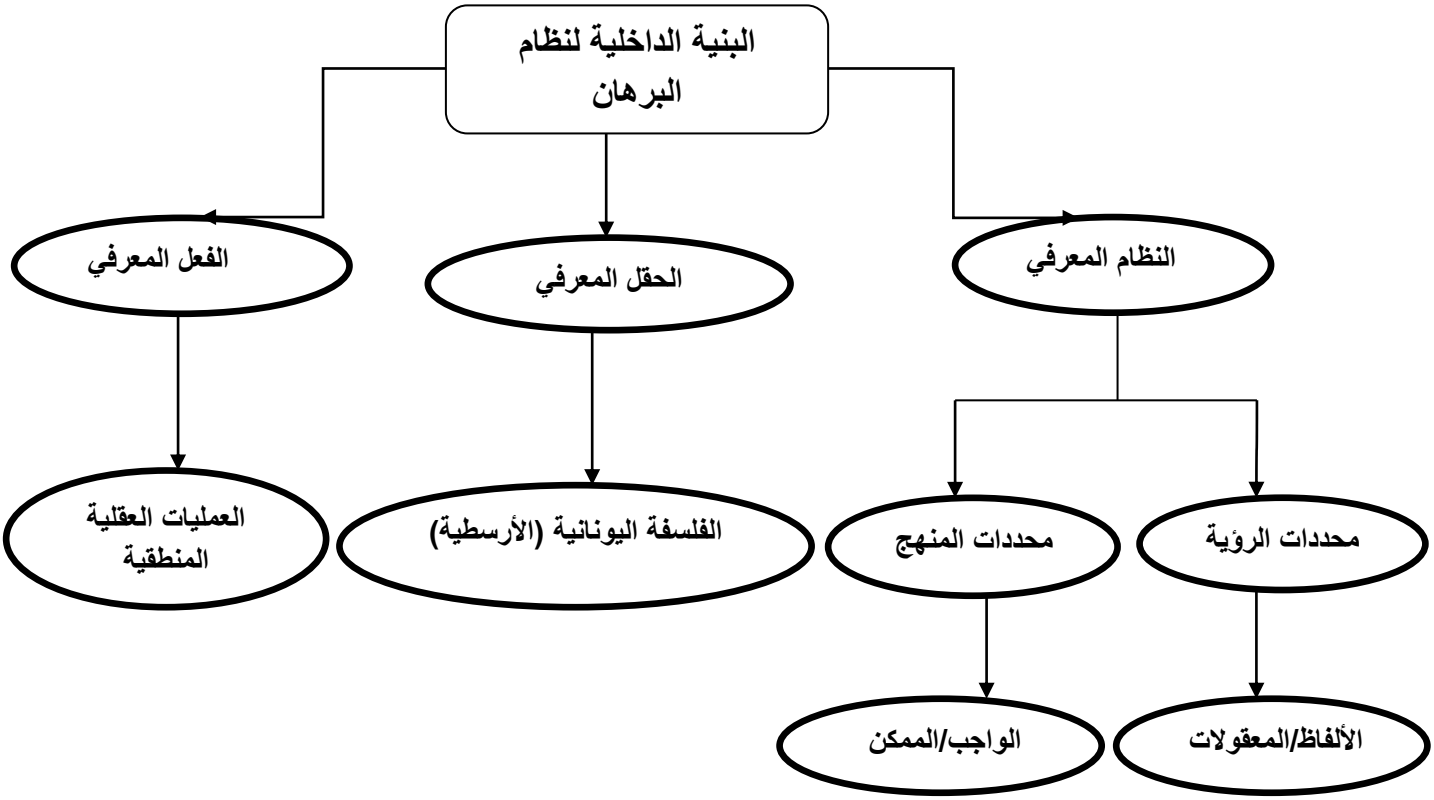
و سوف يتتبع الجابري "مسار البرهان و منهاجه داخل الثقافة العربية الإسلامية و ذلك على مرحلتين:

- ✓ **المرحلة الأولى** تتعلق بالمسار داخل المشرق العربي فيتوقف عند نماذج (الكندي و الفارابي و ابن سينا و الغزالي)[2]، فالكندي نجده ينتصر للمعقول الديني ردا على العرفان الشيعي و الغنوصي و في نفس الوقت دافع عن المعقول العقلي، إلا أن برهانيته حسب الجابري كانت ضعيفة لأنها أُطرت بدوافع إيديولوجية، طغت على الجانب المعرفي، و هذا الأمر عائد أيضا إلى عدم كفاية اطلاعه على المنطق. أما الفارابي فقد سُمي بالمعلم الثاني بسبب إعادة الريادة إلى الخطاب البرهاني بإحياء المنطق، أما ابن سينا فحاول الأخذ بالبرهان كآلية تساعده على تأسيس العرفان، إذ حاول حسب الجابري أن يضم العلوم اللاعقلية كالسحر و التنجيم إلى المنظومة الفلسفية العقلية و من ثمة بلورة عملية تلفيقية توفيقية بين الفلسفة و الدين .
- ✓ أما **المرحلة الثانية** تتعلق بالبرهان داخل المغرب العربي إذ يرى أن النظام المعرفي مع المغرب تحول من نظام توفيقي إلى نظام عقلي علمي "فإذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام، أو على الأقل ظهرت في كنفه، و ترعرعت بجانبه، فشاركته في مهمته و اشكاليته، فان الفلسفة في الأندلس، فلسفة ابن باجة و ابن طفيل و ابن رشد قد تأسست على العلم، على الرياضيات

[1] محمد عابد الجابري ،بنية العقل العربي، مصدر سابق،ص555.
[2] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري ،مرجع سابق، ص341.

و المنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية علمانية"[1] لأن هذه فلسفة و بالخصوص مع ابن رشد استطاعت إحداث فصل بين موضوعات الدين و السياسة أي استطاعوا أن يخرجوا من دائرة علم الكلام إلى تأسيس علمي لفكر سياسي و فكر ديني مستقل

و منه فإذا كان البيان يعتمد على النص القرآني و كذا الإجماع و التأويل أو الاجتهاد، و العرفان يقوم على الإلهام، و النور الإلهي أو الكشف، فان البرهان يعتمد على قوى داخلة في الإنسان و هي العقل و الحس و هذه هي نقطة الاختلاف عن النظامين البياني و العرفاني، إذ كلاهما لا يحققان المعقولية المطلقة، و من ثمة نجد الجابري يُعلي من المعقول العقلي و المعقول الديني، و في المقابل يلغي اللامعقول العقلي (كل الحركات الصوفية و الغنوصية) و ينتهى إلى مرحلة ينتصر فيها للبرهان .



[1] محمد عابد الجابري ،نحن والتراث، قراءات في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي ،بيروت،ط6،1993،ص174.

والجابري من خلال عملية التفكيك هذه خلص إلى أن الثقافة العربية الإسلامية قد ضلت تعيد إنتاج نفسها منذ عصر التدوين، باستثناء التجربة الأندلسية مع ابن رشد بفعل القطيعة مع الفلسفة المشرقية الاشراقية و كذا علم الكلام و بالتحديد مع السنياوية.

و تصنيف الجابري ليس بالتصنيف الجديد و إنما سبقه في ذلك القُشيري ،و الجابري نفسه يقر بهذا التأثر، و كذا نلاحظ حضور فكر ميشال فوكو، و ملامح من فكر بياجي، لكون يربط النظم المعرفية بتصور لتاريخ قريب من تصور بياجي و هو التاريخ التكويني، الذي يعرف اللحظات و الأزمات، أيضا تأثر واضح في سيغموند فرويد و ذلك بالتركيز على الجانب اللاشعوري الذي يسير العقل العربي أي الجانب اللاواعي الذي يؤسس لجملة من المبادئ و المسلمات يتخذها هذا العقل دون شعور منه، و عليه كان لا بد من دفع هذا اللاوعي إلى ساحة الشعور أو الوعي .

و هذا التصنيف للنظم المعرفية نجده عند محمد أركون لكن بتوجه مغاير ومختلف عن الجابري و مقارب له في نفس الوقت، ذلك أن أركون يتحدث عن ثلاثة مراحل في تاريخ تكون العقل الإسلامي :

"- المرحلة الكلاسيكية، وهي مرحلة التأسيس و البدايات.

- المرحلة المدرسية، و هي مرحلة التعبية، و تكريس التقليد و الاجترار.
- المرحلة الحديثة و المعاصرة، و هي مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة، و الثورة. "[1]

و بعد تفصيله في تكوين العقل ذهب إلى تحليل بنيته أو نظامه المعرفي، و أركون هنا فكر في نظام شامل للفكر الإسلامي عكس ما فعل الجابري "و بالتالي فان تحديده لهذا النظام لم يتعلق بتقسيم لمجال تمظهر العقل الإسلامي كما فعل الجابري، بقدر ما حاول صياغة النظام الضابط للعقل الإسلامي بغض النظر عن القواعد الجزئية"[2] .

و هو بهذا يقدم جملة من الخصائص يتميز بها الابستيمي الإسلامي و هي كالتالي :

[1] كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص76.
[2] المرجع نفسه، ص80.

- الخلط بين التاريخي و الأسطوري .
- التأكيد على المطلق في القيم الدينية انطلاقا من النص القرآني و السنة الشريفة.
- التأكيد على فكرة الأمة الإسلامية المتفوقة على غيرها .
- العقل محدود بالاجتهاد و لا غير.
- تقديس اللغة و التأكيد على تعالي المقدس .[1]

العقل العربي إذن من وجهة نظر الجابري عقل فقهي، و ذلك التوتر و الصراع الذي قام بين البرهان و العرفان و البيان عبر التطور التاريخي أدى إلى تشكيل بنية مقفلة غير قادرة على إبداع الجديد ،ويسودها الخلل ،فضلت تعيد تكرار القديم نتيجة استعانتها بالآليات القديمة، هي و حمولاتها الايديولجية، بدون روح نقدية .

ومن ثمة لم يكن مشروعه مشروعا تأريخيا، أو نقد من أجل النقد، بل نقد من أجل التحرر "مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي و ارثنا الثقافي"[2] .

3.2 المعرفي و الإيديولوجي في فلسفة الفارابي :

إن المشروع النقدي للجابري كان صورة من الصور المنهجية التي حاولت التعامل مع التراث الفلسفي العربي الإسلامي، و في كتابه "نحن و التراث"، الذي كان كتابا في المنهج عمد إلى استظهار جملة المناهج التي اعتمد عليها في النظر إلى التراث و انتهى إلى إنها مناهج تجزيئية ،و قد قدم هذا النعت للقراءات التي حاولت أن تقرأ الفلسفة الإسلامية قراءة معرفية ،منفصلة عن المحتوى الإيديولوجي و من ثمة اقر بأنها قراءة لا تاريخية للفكر، ذلك أننا نجد من بين ركائز الرؤية المؤطرة للمنهج كما قدمها الجابري البعد التاريخي، و كذا حضور الجانب الإيديولوجي إلى جانب المعرفي و ضرورة التمييز بينهما، و هذا ما لم يستحضره المنهج التجزيئي الذي أدى إلى "تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة، و رد كل جزء منها إلى أصله اليوناني أو الفارسي أو الهندي، و إن حدث و لوحظ أن هنالك اختلافا بين الجزء المشرع من الكل و بين أصله المزعوم، عز ذلك إلى نقص في

[1] كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق ،ص80 .
[2] محمد عابد الجابري،تكوين العقل العربي،المصدر سابق،ص 8.

الفهم أو خطأ في النقل"[1]و هذا المنهج قد أضر التراث العربي الإسلامي و الدراسات المدققة فيه، إذ أفرغه من كل محتوى و جعله نقلا لا جديد فيه ،و عليه فهو منهج لا علمي و هذا ما جعل الجابري يدعو إلى الانطلاق "من نظرة شمولية تربط الأجزاء بالكل الذي تنتمي إليه، و تحاول أن تقيم ما يمكن إقامته من الروابط بين عالم الفكر و عالم الواقع"[2] .

و عمد الجابري إلى تأصيل هذه الرؤية و المنهج من خلال قراءته للفيلسوف العربي الإسلامي أبو نصر الفارابي*،الذي تناول المسألة الرئيسية في الفلسفة الإسلامية، وهي إشكالية التوفيق بين الفلسفة و الدين.

والجابري يضعنا **أولا** أمام "شخصية لها مقوماتها المادية، الروحية، لها ثوابتها و نزوعاتها...أمام حامل ثقافة معينة يقرأ أخرى مختلفة"[3] و هو هنا يرى أن قراءة الفارابي لم تكن قراءة استطلاعية استكشافية، بل هي قراءة حضارة كاملة بإبعادها السياسية و الاجتماعية و الفكرية لفكر آخر و بمعنى ثاني قراءة الفارابي للفلسفة اليونانية لم تكن قراءة شخص له ميول أو تفنن في إعادة الترتيب أو النقل، بل كانت قراءته ناطقة باسم حضارة كاملة و منه كانت لأجل غاية .

ثانيا يحدد الجابري الإطار الزمكاني لهذه القراءة : "الزمان العقود الأخيرة من القرن الثالث الهجري و العقود الأولى من القرن الرابع الهجري. و أما المكاني فهو بغداد و دمشق، و ربما مصر أيضا "[4].

و هذا التحديد الزمكاني يفيدنا في معرفة الوضعية التاريخية التي تتحكم بشكل كلي و مطلق في قراءة الفارابي للفلسفة اليونانية، ذلك أن الوضعية الحضارية التاريخية تدفع بالقارئ إلى تناول المعطيات الفكرية بوضعية معينة تقع تحت سلطة الوضع الراهن، و من

---

[1] محمد عابد الجابري ،نحن والتراث، قراءات في تراثنا الفلسفي ،مركز دراسات الوحدة العربية، مصدر سابق،ص ص 107.108

[2] المصدر نفسه ،ص109.

*ابونصر الفارابي بن محمد طرفان بن اوزلع الفارابي الملقب ب المعلم الثاني ولد عام 260ه في فارس بالفرس ،وتوفي سنة 339ه وله من العمر 80 عاما من أهم كتبه :مبادئ أراء أهل المدينة الفاضلة ،إحصاء العلوم ،الجمع بين رأيي الحكيمين، فصوص الحكم...الخ.

[3] المصدر نفسه،ص112.

[4] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق،ص127 .

ثمة فان قراءة الفارابي لفلسفتي أفلاطون و أرسطو، لم تكن قراءة نقليه أو توفيقية كما تصنفها جملة غير قليلة من الدراسات، بل كان جمعه بين رأيي الحكيمين، (أفلاطون المثالي و أرسطو الواقعي) جمع قائم على أساس إيديولوجي ،إذ المراد من هذا الجمع هو إلقاء الضوء على الصراع الذي عرفه عصره، ذلك العصر الذي كانت فيه المجتمعات الإسلامية مجتمعات تخلف فكري و تعصب ديني و انتشار للإلحاد و فساد الخلافة العباسية، و هذا كله أدى إلى ظهور حركات فكرية مست الثوابت السياسية و العقائدية ،و يصرح الفارابي في مقدمة كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" عن الخلفية الإيديولوجية بقوله "رأيت أكثر أهل زماننا قد تحاضوا و تنازعوا في حدوث العالم و قدمه و ادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا في إثبات المبدع الأول و في وجد الأسباب منه، و في أمر النفس و العقل، و في المجازات على الأفعال خيرها و شرها، و في كثير الأمور المدنية و الخُلقية و المنطقية، أردت في مقالتي هاته، أن أسرع في الجمع بين رأيهما و الإبانة على ما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق"[1].

و هناك أمر آخر يؤكد القراءة الإيديولوجية لفلسفتي أفلاطون و أرسطو من قبل الفارابي و ذلك في اعتماده (أي الفارابي)على بعض الكتب المنحولة*إلى أرسطو، إذ بوعي منه تغاضى عن بعض التناقضات التي تحملها هاته الكتب مقارنة بكتبه الأصلية، و ذلك عائد إلى دافعه الإيديولوجي، و منه فالأمر "لا يتعلق أبدا بقراءة بريئة لأفلاطون و أرسطو، بل بتأويل أيديولوجي، تأويل هادف يحقق رغبة في نفس المؤول، و يستجيب إلى الإمكانية الفكرية العامة"[2] و الجابري يوضح أن الفارابي لم يكن يخادع نفسه ولا يخادع القارئ و إنما الإشكالية المطروحة فرضت عليه ذلك، وهذا ما يقدم له بعض الصلاحيات أو التجاوزات حسب الجابري.

و من هذا المنطلق يرفض الجابري ذلك التصنيف الذي أقر أن الفارابي ناقل و حسب، إذ انه "لو كان الفارابي مجرد فيلسوف ناقل، كما يقول بعض الباحثين لما أجهد نفسه في الجمع

[1] مصطفى غالب في سبيل الموسوعة الفلسفية1، الفارابي، دار مكتبة الهلال، بيروت، دط، 1998،ص22 .
[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص114.
*أي المنسوبة بالخطأ إلى أرسطو نذكر مثلا كتاب اثولوجيا أو الربوبية الذي هو كتاب أفلوطين ونسبه العرب إلى أرسطو.

بين رأيي الحكيمين، و لاقتصر على نوع واحد من الاقتباس، النوع الذي لا يتطلب تأويلا، و يستوجب توفيقا، و لعل الخروج عن التصور المنغلق ينبغي النظر في الوظيفة الإيديولوجية"[1]، و الخروج من المادة المعرفية لاستشعار الجديد، و هي النقطة التي أطال الجابري في توضيحها، و نجدها مماثلة نوعا ما عند معاصره محمد عزيز الحْبابي في كتابه **'ورقات من فلسفات إسلامية'** الذي كان نوع من القراءة / التأويل لجوانب معينة في فكر كل من الفارابي و ابن طفيل و الغزالي، إذ يقول في حق الفارابي : "خلافا لما يدعيه بعض المؤرخين من أن الفارابي مجرد ناقل و شارح للفلسفة اليونانية، فالاسترشاد بتفكير الآخرين"[2]، و هو يقصد بذلك أن ما ألفه الفارابي كان "حصيلة حوار لا عملية نقل، أنها تمثل حملا و ولادة"[3].

و الحبابي يبتدع مصطلح الفارابية و يقصد بها جملة الظروف الاجتماعية و السياسية و الفكرية التي تبلورت في عصره، و التي خلقت بدورها مناخا فكريا كان هو الذي يوجه فكر الناس و سلوكياتهم آنذاك، إذن الفارابية تولدت نتيجة أزمة ثقافية، اجتماعية، سياسية، دفعت إلى تبني مشروع المدينة الفاضلة بحثا عن الحلول .

و نجد الجابري يفصل في مشروع الفارابي المعرفي الإيديولوجي فيقولوا أنه كالتالي :

بداية يعقد الفارابي مقارنة بين تطور الفكر اليوناني و تطور الفكر الإسلامي، إذ يتحدث "عن مراحل تطور الفكر اليوناني منذ نشأته، إلى قيام الفلسفة المسيحية، قارئا هذا التطور قراءة عربية إسلامية، مسقطا عن حلقات السلسلة اليونانية، صفات و خصائص هي من صميم سلسلة التطور التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية، إنها قراءة إيديولوجية مكشوفة"[4] .

ثم ينتقل الفارابي إلى الإشكالية الرئيسية و هي الجمع بين الدين و الفلسفة، و في جمعه هذا يحاول عرض تسلسل تاريخي منطقي يبين العلاقة العضوية بينهما، فيوضح في كتابه

[1] يوسف بن عدى، أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث، دار التوحيد،ط1،2015،ص28.
[2] محمد عزيز حبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء ،دط،1988،ص11.
[3] المرجع نفسه،ص11.
[4] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق ص119.

"الحروف" أن الدين الإسلامي، هو تتمة للدين المسيحي، و تعديلا له و الدين المسيحي، انتظم مع جملة القوانين النظرية و التطبيقية التي قدمتها الفلسفة اليونانية، و عليه فالفلسفة التي تم نقلها إلى العالم العربي هي فلسفة يونانية و هذه الأخيرة في أصلها تمثل للدين المسيحي و عليه فالفلسفة امتداد للدين الإسلامي، "و بناءا على ذلك كله فان مهمة الفلاسفة (مهمة الفارابي بالذات)، هي إقناع أهل الدين بان الإسلام لا يضاد الفلسفة، و ذلك بتفهيمهم أن ما في الدين هو مجرد مثالات مما في الفلسفة"[1].

و بعد هذا يقوم الفارابي بقراءته للدين الإسلامي، ووضع العالم الإسلامي، على ضوء الفلسفة اليونانية، لينتهي إلى تأسيس مشروعه الإيديولوجي، **'المدينة الفاضلة'** التي قدمها كبديل لتلك المدن الفاسدة التي عرفها عصره القائمة على العصبية الدينية، و القبلية و المذهبية التي في خباياها قائمة على مفاهيم مغلوطة، لبلوغ السلطة لا غير، و منه يدعو الفارابي **'إلى الاجتماع المتمدن'** أي جملة الروابط الدينية و السياسية و الفكرية التي تجمع شمل الجماعات التي فرقتها المصالح الاقتصادية، الخفيفة و الصراعات المذهبية المقنعة، .

إذا "رؤية الجابري و تأويله لمتن الفارابي، إنما يجعلنا نستشكل دور النظام الابستيمي الذي تحدث عنه ميشال فوكو، بان العصر يُحكم رؤية العَالِم و الفيلسوف و المؤرخ و الأديب"[2] .

و يخلص الجابري من خلال قراءته للفارابي إلى انه ليس هناك قراءة بريئة بل كل قراءة هي قراءة إيديولوجية و المشكل لا يكمن في هذه الأخيرة بل من الأفضل ان تكون "قراءة تراثنا قراءة إيديولوجية تريد أن تكوون واعية، من أن تستمر في قراءته قراءة إيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة"[3] .

3-3 الشاطبي و القطيعة الابستمولوجية:

إن قراءة الجابري الابستمولوجية جعلته يتناول العديد من مفكري الإسلام برؤية جديدة، مخالفة لرؤية الدراسات السابقة، هذا و مس الجابري جميع جوانب الفكر من فلسفة و تاريخ

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق،ص127.
[2] يوسف بن عدى، أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث، مرجع سابق،ص27.
[3] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق،ص134.

و أدب وشريعة، و في هذه الجوانب حاول تطبيق جملة من المفاهيم الإجرائية التي تم استخراجها من الحقل الابستمولوجي، و أهم هذه المفاهيم القطيعة الابستمولوجية .

و هذا المفهوم كان حاضرا في قراءته المعاصرة للشاطبي*، إذ في نظره يعتبر امتداد للعقلانية أو اللحظة الأندلسية، التي أحدثت القطيعة مع الفلسفة المشرقية العرفانية، هذا و يرى الجابري في الشاطبي، اكتشاف إذ أنه لم يحض بالاهتمام الذي يستحق، كذا لم تستطع القراءات نفض الغبار عن فكره، الذي كان فكرا معاصرا في ثوب محافظ، فإذا "كان ابن رشد يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة، و إذا كان ابن خلدون يمثل أوج الفكر التاريخي و الاجتماعي و السياسي، في الثقافة العربية الإسلامية، فان الشاطبي (...) يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي، في ميدان الأصول."[1]

أما جوانب التجديد في مشروع الشاطبي فتتمثل في نظرية المقاصد التي تقول بان "وضع الشرائع هو إنما لمصالح العباد، في العاجل و الآجل معا، و هذا بدالة الاستقراء المفيد للقطع : و المعتمد إنما هو أن استقرينا من الشريعة أنها وُضعت لمصالح العباد لا ينازع فيها الرازي و لا غيره"[2].

و هو بهذه النظرية قام (الشاطبي) بتدشين القطيعة الابستمولوجية مع النظام المعرفي البياني، للعقل العربي، حسب شهادة الجابري، و بعدها انتقل إلى تأسيس البيان على البرهان، و هذه القطيعة التي أحدثها كانت بالخصوص مع الإمام الشافعي، الذي حصر أصول الفقه في أربعة (القرآن و السنة و الإجماع و القياس)، فكان منحصرا في اللغة و مقتضيات البيان، و لما جاء الشاطبي قام بنقلة منهجية ،و ذلك بتطوير ثلاثة خطوات :

1. الاستنتاج(القياس الجامع) : بالنظر والاستدلال والنقل عن الشارع

*ابو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، ولقب بالشاطبي، نسبة إلى شاطبة، مدينة في شرقي الأندلس، وشرقي قرطبة، ولد عام 720ه،وتوفي عام 790ه ،من علماء الشريعة الإسلامية، عاش هذا الإمام -رحمه الله- في القرن الثامن الهجري، في منطقة غرناطة التي تحكم من قبل بني نصر، وفي هذا القرن –أي : القرن الثامن- عاش أيضاً فيه شيخ الإسلام ابن تيمية ، ابن القيم...،من كتبه :الموافقات، الاعتصام، أصول النحو....

[1] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي، مصدر سابق،ص538 .
[2] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي،بيروت،ط2، 2007،ص389.

2. الاستقراء: دعا إليه ابن حزم كمنهج "في التعامل مع النص القرآني، والذي سلك ابن رشد المسلك نفسه(...)تم يأتي الشاطبي فيوظف هذا التطبيق الرشدي للاستقراء الحزمي توظيفا جديدا قوامه استخلاص من(كليات الشريعة)التي هي كليات استقرائية"[1]
3. مقاصد الشرع: الشاطبي اخذ هذه الفكرة أي مقاصد الشريعة عن ابن رشد "الذي وظفها في مجال –العقيدة ونقلها-إلى مجال الأصول فدعا إلى ضرورة بنائها، اعني الأصول، على **مقاصد الشرع** بدل بنائها على استثمار النصوص الدينية كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقا من الشافعي، و بذلك يكون الشاطبي، قد دشن قطيعة ابستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي و كل الأصوليين الذين جاؤوا بعده."[2]

فقد كان الفكر الأصولي مع الشافعي وصولا إلى الغزالي يرجو بلوغ معنى النص أو مقصده الشرعي، من اللفظ، و هذا ما رفضه الشاطبي و جعله يقوم بعملية **'تأصيل أصول علم الشريعة'**، فكانت القطيعة مع **الألفاظ** و الاعتماد في المقابل عل **المقاصد الشرعية**، و بالتالي قام الشاطبي بنقل أصول الفقه من النظام المعرفي البياني إلى النظام المعرفي البرهاني .

ومن ثمة يعتبر الشاطبي لحظة جديدة في تاريخ الفطر العربي الإسلامي،"لحظة تميزت بنقل الأساس الابستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين، و اقتراح أساس جديد توظف فيه المفاهيم الابستمولوجية المؤسسة لعلم عصرها مفاهيم البرهان كالمنطق و الطبيعيات بصورة خاصة، توظيف يرتفع بالممارسة النظرية في الحقل البياني إلى مستوى الممارسة العلمية البرهانية"[3]

[1] محمد خالد الشياب، القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، دراسات العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد 39،العدد3، 2012،ص799 .
[2] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي، مصدر سابق،ص540 .
[3] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مرجع سابق،ص402.

خـاتـــــــــــمـة

تعد قراءة محمد عابد الجابري الابستمولوجية إضافة منهجية، وقراءة نقدية تميزت بالجدية ومن ثمة استطاع القيام بزحزحة هامة في حركية الفكر العربي المعاصر، و ذلك بفضل انفتاحه على مرجعيات فلسفية و علمية متعددة .

فالجابري خاض عملية نقدية مزدوجة مست أولا المشاريع المنهجية التي قامت بقراءة التراث، هذه المشاريع التي أسست لجملة من المنطلقات الفكرية و الأيديولوجية، فعمد إلى نقدها ووصفها كلها بالسلفية، لكونها تخضع لسلطة النموذج و تبحث عن متكأ تستند إليه، إلي مهرب لا إلى حلول، و قد شملها في الماركسية و الاستشراقية و الدينية، و نقده هنا تميز عن غيره من النقاد في نقطة و هي انه قام بعملية نقد معرفية، إذ نقد كل قراءة كآلية في التفكير، دون ذكر لأعلامها، أي نقد الفعل العقلي الذي أنتجته، و فيه انتهى إلى أنها قراءات لا تاريخية و لا موضوعية، تستند على آلية قياس الغائب على الشاهد، و من ثمة حاول التجديد لا في الموضوع، إنما التجديد في المنهج، فكان مشروعه مشروعا أبستمولوجيا، قائما على دعامة النقد و هنا تكمن العملية النقدية الثانية التي كانت موجهة إلى نقد بنية العقل العربي على جميع مستوياته (المعرفية، السياسية، والأخلاقية) و ذلك وفق تسلسل منهجي حدد له جملة من المفاهيم الإجرائية، الخاضعة للتبيئة، فاستحضر البنيوية التكوينية و إقرانها بالتحليل التاريخي و الطرح الأيديولوجي .

و إننا في بحثنا هذا حاولنا استظهار تلك المزاوجة المنهجية بين جانب علمي و آخر أيديولوجي و كذا استحضاره لجملة من المفاهيم من حقل التفكير الغربي.

و هذا التوجه الفكري عند الجابري إنما تبلور بسبب نزعته الاكسيومية، التي اكتسبها من تعمقه الكبير في الابستمولوجيا كدارس و مدرس لها .

كما تبين لنا أن الجابري تمكن من إحداث مزاوجة منهجية بين أعلام في الساحة الغربية وأعلام العقلانية العربية، التي كان أهمها ابن رشد، ابن حزم، الشاطبي،...

هؤلاء الذين قدموا نقلة شبيهة بنقلة أرسطو و ديكارت و كذا أحدثوا قطيعة شبيهة بقطيعة باشلار .

كما أن الهيجيلية والماركسية لم تكن غائبة في مشروع الجابري، و هي نزعات استحضرها إلى جانب الخلدونية، و هو بهذا الجمع التوليفي بين مجالات العلوم الكلاسيكية و إنجازات العلوم الإنسانية، (التحليل النفسي، البنيوية، الاركيولوجيا و الجنيالوجيا) وبين أهم أعلام العقلانية العربية، حقق آفاقا منهجية واسعة في ساحة النقد العربية المعاصرة، فكانت لحظته شبيهة باللحظة الكانطية .

إلا أن الجابري وقع في مأزق التأصيل، و هذا ما حاولنا تبيُّنه في دراستنا، فالجابري ظل حبيس الحمولات المعرفية و الأيديولوجية لتلك المفاهيم و تلك المناهج، فنجده في أكثر من موقف حاول بطرق ملتوية الانفلات من تلك العوائق، و ذلك في عدم إعلانه عن مرجعيات عدة، و إلى إدخال مفاهيم قصرا على البيئة التراثية العربية، و هاذ ا خلل تقويمي أفضى به إلى تجزئة التراث .

كما أن آلياته المفاهيمة و المنهجية طغت عليها الحماسة الأيديولوجية أكثر من التأصيل العلمي، و منه انتهينا في دراستنا هذه إلى استنتاج أن الجابري لم يكن ابستمولوجيا بالمعنى الدقيق، لكونه لم يسلم من الأيديولوجيا التي ظهرت في ميوله للفضاء المغربي و إقصائه للفكر المشرقي، فكان قلمه العلمي برفع مرات كثيرة و يسكت عن حقائق عدة عندما يتعلق الأمر بمصالح سياسية عرقية .

ومنه إن مشروع الجابري الابستمولوجي بقدر ما كان معطى علمي منهجي، و كذا دراسة نقدية ابان عن مقدرته الفكرية، كان أيضا طريقة منهجية للتستر عن خلفيات أيديولوجية موجهة برؤية مسبقة.

و عليه يمكن القول في الأخير أن الجابري بقدر ما كان يحاول تفكيك العقل العربي، هو بحاجة اليوم إلى عملية تفكيك لفكره للإبانة عن الأبعاد المنهجية المتداخلة مع الغايات الأيديولوجية و ذلك لإعادة بنائه من جديد على أساس علمي سليم، وذلك

لخلق فضاء منهجي قويم يستطيع بدون التواءات أيديولوجية معالجة اعطاب العقل العربي .

فمعلوم أن جل المشاريع التي قدمت و ضمنها مشروع الجابري كانت بمثابة مشاريع تشخيصية للحالة العربية الإسلامية، و ذلك لبلوغ مرحلة وصف العلاج الذي يتناسب و حالته الفكرية، و من خلال دراستنا هذه حاولنا توضيح أن العلاج الذي هو المطلب اليوم يكمن في المنهج القويم، المستقل عن براثين الأيديولوجيا ، فإذ ما تمكنا من فصل المعرفي عن الأيديولوجي استطعنا بلوغ نقطة التغيير و التجديد، و من ثمة تتمكن الذات العربية من التأصيل في المفاهيم و الإبداع في صناعتها ، صناعة لا لغوية و لا بيداغوجية، ولا إجرائية، بل صناعة إبداعية تدخل في إطار تاريخي و منهجي صارم و مطول .

الفصـــل الثـــالـــث:

قراءات نـقدية في مشـروع الـجــابـري

تمهيـــــــد

1.التهافت على المفاهيم الغربية و قصور المنـهج عند الجابري:

1.1 خلل في المفاهيم الإجرائية

2.1 قصور المنـهج

2.الفصل التعسفي بين مكونات العقل العربي

3. الخلفيات الأيديولوجية للقراءة الابستمولوجية الجابرية

خلاصـــة الفصـل

تمهيـــــــــــــــد :

إن مشروع الجابري النقدي ارتكز على دراسة العقل العربي ، إذ قام بتفكيك بنيته، و عرض محتوياته من أجل تقديم مشروع نهضوي يأخذ على عاتقه تجاوز المطبات التي وقعت فيها المشاريع السابقة .

فجاء مشروعه في سياق المشاريع النقدية التشخيصية، و المطلع على حركية الفكر داخل الساحة الثقافية العربية المعاصرة يلاحظ أن هنالك حركة نقدية تلت هذه المشاريع و سميت "بالنقد الفكري"،(أي الحركة النقدية للمشاريع النقدية) و التي سيرها جملة من المثقفين أخذوا على عاتقهم مهمة نقدية للمشاريع النقدية، و ذلك بتفكيك الخطاب الحاوي لهذه المشاريع و فضح آلياته و أدواته الحجاجية ، وقد نال الجابري في هذا السياق النقدي اهتماما لم يحظ به غيره .

وإذا كنا في الفصل السابق قد عرضنا لمشروع الجابري في قراءة التراث وخياراته المفهومية والمنهجية، فإننا في هذا الفصل نعرض للقراءات النقدية التي أثارها إذ قدمت جملة من الملاحظات النقدية الجادة، لرؤية الجابري المنهجية في تقويم التراث، و في نقده للعقل العربي.

1. التهافت على المفاهيم الغربية و قصور المنهج عند الجابري:

1.1 خلل في المفاهيم الإجرائية :

حاز مشروع الجابري شهرة عالية و تداولت أفكاره في الأواسط الفكرية بشكل غير مسبوق وذلك لتقديم دراسة علمية ابيستمولوجية للتراث مختلفة عن الدراسات السابقة، و أقرب منها للموضوعية ، و هذه الشهرة فتحت أبوابا عدة، منها باب إعادة قراءة لمشروعه إما قراءة تحليلية أو تأويلية ، أو نقدية و الأخيرة كانت أقواها، فالنقد مس جميع جوانب مشروعه، و من بين الجوانب نذكر خياراته المفهومية و المنهجية، إذ أن دراسة الجابري عجّت بالمفاهيم و آليات غربية متعددة المرجعيات و أغلبها كانت من الفكر الفرنسي المعاصر، فنذكر على سبيل المثال مفهوم القطيعة الابستومولوجية ،مفهوم العقل، اللامعقول، البنية، الثقافة...الخ، و هو نفسه أقر بهذا الاقتباس و سماه "تبيئة المفاهيم" أي الأخذ الإجرائي، و لكن القول بالمفهوم الإجرائي لم يستوعبه أغلبية نقاده، فنجد عبد الإله بلقزيز لا يتفق معه "في رؤيته للمفاهيم بما هي مجرد أدوات قابلة للاستعمال (...) وقد نجد في بعض ما قاله عن حيادية المفاهيم أو سلطانها الدلالي تناقضا وتجافيا صارخين"[1]إذ من غير الممكن إلغاء حمولتها الدلالية، المأخوذة من سياقها التاريخي و الإجرائي، و استبدالها بفضاء مغاير، أو خلق لها حمولة دلالية جديدة تتماشى و بيئة الثقافة العربية الإسلامية.

و يقدم عبد الإله بلقزيز جملة من المفاهيم التي اعتمدها الجابري و يوضح قصورها الإجرائي في اعتماده هذا ، فيقول إن حضور مفهوم "النظام المعرفي" كان حضورا مركزيا في مشروع الجابري، و الذي استقاه من ميشال فوكو الذي استعمله في تحليل الثقافة الغربية في العصر الكلاسيكي (القرن 16-17) إلا أن التعريف الذي قدمه الجابري لنظام المعرفي (كما فصلنا في الفصل السابق) لا يتطابق مع "ما عناه ميشال فوكو تمام المطابقة و خاصة أثناء توظيف الجابري له في تحليل الثقافة و العقل العربيين"[2]، و المدقق في عمل الجابري

[1] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص 342.
[2] المرجع نفسه، ص343.

حسب بلقزيز يرى أن اهتمامه تحول من تحليل النص بمفاهيم مساعدة، إلى إثبات نجاعة هاته المفاهيم بشتى الطرق .

إلى جانب ذلك نجد إعماله لمفهوم القطيعة الابستمولوجية يبرهن عن عدم نجاعته في القول بالأخذ الإجرائي، كونه اعتمده لغاية إيديولوجية لا علمية هذه الغاية المتمثلة في الإعلاء من الفلسفة المغربية على حساب الفلسفة المشرقية، إذا هذا المفهوم الذي استعاره من التوسير كان "اقرب إلى الإقحام القصري و التعسف في الاستخدام"[1]، و هو "بدلا من أن ينتبه إلى أن إثراء المفاهيم المستعارة لشحنات نظرية و دلالية جديدة (هو) غير إحداث التعديلات النظرية الصورية عليها (...) ، انصرف إلى الرد على منتقديه من طريق القول إنه يتقصد تبيئة تلك المفاهيم (=استدخالها و استنباتها في البيئة الثقافية) حتى تكون جاهزة للاستخدام في الدرس العلمي، و لكن من دون أن يصيب كبير نجاح في بيان حجية مثل تلك التبيئة"[2] ، فالتوسير عندما استعار مفهوم القطيعة من باشلار ، وذلك لإعادة قراءة ماركس ، استطاع أن يقوم بعملية **تعميم ايجابية و تأصيلية** ، فهو عندما نقل هذا المفهوم من حقل تاريخ العلوم ، إلى تاريخ مفكر بعينه استطاع إن يعيد إنتاجه ، فأصبح بذلك مفهوما فضفاضا ، فتح به رؤية منهجية ومعرفية جديدة .

و إلى جانب الخلل في التبيئة كان هناك خلل في أسلوب الكتابة فهو لم يلتزم حسبه بتقنيات التأليف العلمي الصارم، بل انقاد إلى الكتابة البيداغوجية التدريسية متأثرا بالخلفية الاكاديمية فكانت اغلب كتبه تتجاوز الحد الطبيعي للاقتباسات و الاستشهادات، بالإضافة إلى أنها منتقاة مسبقا كي تتلاءم و الاستنتاجات المعدة سلفا، كما كانت لغته لغة استعراضية لا تركيبية، قيمية معيارية لا يقينية علمية.

و يضيف عبد الإله بلقزيز إلى جملة هذه الملاحظات النقدية ، عدم تصريح الجابري المتعمد أو عدم إقراره بمرجعياته الفكرية العربية و خاصة أعمال كل من أحمد أمين و عبد الرحمن بدوي و نصيف نصار، مثلا نجده أخذ عن احمد أمين "تقسيمه للثقافة العربية

[1] عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق ، ص353.
[2] نفس المرجع، ص 354.

الكلاسيكية و كذلك إحجامه عن الإشارة إلى سبق نصيف نصار باستخدام مفاهيم العقيدة و الغنيمة و القبيلة في تحليل المجال السياسي الإسلامي"[1].

و نجد طه عبد الرحمن الذي أفرد مشروعه النقدي **"تجديد المنهج في تقويم التراث"** لمشروع الجابري كنموذج في إطار تقويمه للدراسات المعاصرة للتراث، ينتبه على نقاد التراث توسلهم" بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون، من مفاهيم و مناهج و نظريات ، معتقدين أنهم ، بهذا التقليد قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح (...) فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتها –أي المناهج الغربية- و تفننوا في استعمالها حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها؟"[2]، و يجيب طه عبد الرحمن عن هذا السؤال بالنفي، لكونهم عجزوا عن الاستقلال عن تلك المناهج و مرجعية تلك المفاهيم و هاته الرؤية هي نفسها التي قرأ بها مشروع الجابري، فقدم له نقدا على ثلاثة مستويات :

1. مستوى المرجعيات
2. مستوى تقسيمه الثلاثي للعقل
3. مستوى توظيفه لآلية المماثلة (آلية تخصيص العقل، آلية المقابلة، آلية التقسيم، آلية المماثلة)

و من بين المستويات سوف نركز على مستوى توظيف آليات المماثلة و هي :

1. آلية تخصيص العقل : يوضح الجابري في كتابة "تكوين العقل العربي" انه أستخدم العقل العربي استخداما علميا متبنيا في ذلك النظرة العلمية المعاصرة التي جعلته يقر بأن العقول متعددة، تختلف باختلاف بنية الثقافة الموجودة فيها (كما أوضحنا في الفصل الثاني) إلا أن "التصور العلمي الأرقى للعقل الذي يدعي الجابري تحصيله و التوسل به في بناء نظرية للعقل العربي مدخولة من جانبين اثنين :
أ/تقادم دراسات فقه العلم (أو الأبستمولوجيا التي استند إليها).

[1] محمد عدى، العقل في الفكر الفلسفي المعاصر، محمد عابد الجابري-طه عبد الرحمان، بحث عام لقسم الفلسفة و العلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود،2016 ، ص11 .
[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص20.

ب/فساد فهمه لعبارة غونزيت*، إذ حملها على نقيض ما تدل عليه"[1]

ذلك أن عبارة غونزيت (**GONSETH**) القائلة :

"La logique est la physique de L'objet quelconque "

والتي كانت الركيزة التي اعتمدها الجابري في تأسيس نظريته حول العقل و ينتقده طه عبد الرحمن في اعتمادها وذلك لأمرين، أولها عدم ذكره المصدر الذي اقتبس منه هذه العبارة الفرنسية التي هي في الأصل مأخوذة من كتاب "الرياضيات و الواقع" " mathématiques et la réalité" و ثانيها قصوره في الترجمة إذ ترجمها كالتالي "المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما" [2] ، وعبارته هذه حسب تحليل الجابري تحيلنا إلى القول بتعدد أنواع المنطق ومنه "فالعقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما"[3] أي أن الموضوعات تتعدد و هذا التعدد يجعل قواعد المنطق هي الأخرى تتعدد فتضبط كل موضوع وفق قواعد محددة، تختلف من موضوع إلى آخر، و انتهى الجابري إلى استنتاج مفاده أن المنطق مخصوص و من ثمة العقل هو الآخر متميز و مخصوص .

و هذا الاستنتاج فيما يقول طه عبد الرحمن خاطئ إذ ليس هو المقصود من قولة غونزيت "فمفهوم الموضوع عند غونزيت دلالة تقنية فلسفية تضاهي الدلالات الاصطلاحية لمقولات أخرى ذات وظيفة معرفية مثل الزمان و المكان ، أما الجابري فقط استعمل هذا اللفظ بمعنى مجازي موسع ، فاطلقه على كل شيء سواء كان موضوعا خارجيا أو موضوعا معنويا كالمجال الثقافي"[4]و هذه النقطة النقدية يفصل فيها كذلك محمد يحيى إذ يرى أن الجابري اقتبس عبارة غنوزيت من كتاب جان أولموو وقد قام بتحريف التعريف الوارد فيه، فحوله

* فارديناند غونزيت (1890-1975) رياضي و أستاذ جامعي سويسري أكد ان حقيقة العلم و الفلسفة حقيقة واحدة من أهم كتبه مبدأ التقنية، الرياضيات و الواقع، الهندسة و مشكلة الفضاء .

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 44 .

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 25 .

[3] نفس المصدر، ص25 .

[4] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص44 .

"مما هو تعريف للمنطق الأرسطي إلى المنطق بالإطلاق، كما أنه حرفه من معناه الذي يراد به الابخاس من قيمة المنطق الأرسطي إلى معنى يراد به الترقية العلمية للمنطق عموما و ذلك بحذف أداة التعريف (ال) عن لفظة الموضوع"[1] .

2. آلية المقابلة:

المقابلة تكون بين شيئين متوافقين متطابقين أو بين شيئين مختلفين متعارضين، و لهذه المقابلات شروط منطقية تستوجب الحضور، فهل قام الجابري باستحضار هذه الشروط في مقابلته بين المعقول و اللامعقول التي قال بها في مشروعه بنية العقل العربي ؟ .

يرى طه أن اجرائيته في الأخذ بمفهوم اللامعقول و المعقول جعلته يسقط في الفساد المنطقي فيما يتعلق بمطابقة و المعارضة، "فقد طابق بين اللامعقول العقلي و نقيض المعقول الديني، فتأدى إلى المطابقة بين اللامعقول العقلي و المعقول الديني (...) ثم طابق بين اللامعقول العقلي و المعقول العرفاني مع فتح الباب لدخول المعقول الديني في المعقول العرفاني بموجب قوله بمبدأ عدم انفكاك المعقول عن اللامعقول، فيصير المعقول الديني عنده بمنزلة اللامعقول العقلي ، خلافا للمسلمة التي صرح بها"[2].

3. آلية التقسيم :

عاب طه عبد الرحمن على الجابري تقسيمه الثلاثي لنية العقل العربي، و أبان عن قصورها (سنفصل فيه في المبحث الثاني) ، و أمام هذه الآلية وقف طه على جملة من المفاهيم الإجرائية التي وظفها الجابري منها الفعل المعرفي و الحقل المعرفي و النظام المعرفي، و يرى هنا أنه لم يقدم لها تمهيدا أو تعريفا أو بيانا لتوظيفها الإجرائي في بحثه التفكيكي النقدي هذا .

كما عاب عليه تعريفه للنظام المعرفي لكونه جمع فيه بين البنية و اللاشعور بقوله "البنية اللاشعورية" ، فصحيح أن البنية عُرفت بصرامتها الصورية الرياضية المضبوطة

[1] محمد يحيى، نقد العقل العربي في الميزان، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 1997، ص236.
[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص48 .

و اللاشعور الذي "اختبرت قوته الإجرائية و استقامت له كفاية وصفية و تفسيرية مرضية، لكن ما لا يمكن التسليم به للجابري هو أن يسند اللاشعور الى البنية في الثقافة العربية التي ينظر فيها"[1].

4. آلية المماثلة :

و هي آلية للاستدلال اعتمدها الجابري و آخذه طه عبد الرحمن فيها ل "سوء التصرف في النصوص التي استشهدها، و ذلك بفصلها عن سياقها العرضي (بتسكين الراء) و النظري، و في سوء استعمال القرينة و في عدم تبيين مكانة المماثلة في الإشارة و العبارة و في عدم التعرف على تركيب المنطقي المعقد لهذا الاستدلال، فضلا عن ترك الاشتغال بنقد هذه الآليات الاستهلاكية"[2] التي أخذها من بلانشه في كتابه (الاستدلال) و برلمان في كتابه المشترك (المطول في الحجاج).

نلاحظ أن طه عبد الرحمن اتخذ مسلكا قانونيا في نقد للجابري، فرفع عليه دعوى القصور الآلي لعدم وقوفه على دقائق "الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي(والذي) أفضى به إلى اتخاذ مسلك في تجزئة التراث يخل إخلالا بمقتضيات تقنية وشروط الإجرائية لهذه الآليات"[3] و طه هنا يدعو إلى الاستناد على الآليات الأصيلة المستخرجة من التراث نفسه (انظر الفصل الأول) بدل التوسل إلى الآليات المستوردة من بيئة مغايرة .

و هذا ما اقره هاني إدريس أيضا في كتابه "**العرب و الغرب** "إذ أوضح أن الجابري لم يستطع استيعاب "نصوص التراث بكاملها... لأنه ليس مؤرخا و لا لغويا و لا فقيها... فالذي يبحث عن النظام المعرفي لا يلزمه تحديد اطر منهجية ، تراثية كانت أم حداثية : و الأستاذ

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 49.
[2] مرجع نفسه، ص ص70-71 .
[3] مرجع نفسه، ص42.

الجابري يعتقد بان الواقع العربي ، ساحة قابلة لان تقرأ ماركسيا و بنيويا و سلفيا : و تلك بالفعل قاسمة الظهر في فكره"[1].

و نجد طرابيشي اكبر نقاد الجابري يذهب هو الآخر إلى تشخيص جملة المفاهيم الإجرائية التي أدرجها الجابري في مشروعه و أهمها مفهوم العقل، و بالخصوص قوله بالعقل العربي، و هذه المزاوجة التي نسبت إلى الجابري يقول عنها طرابيشي أن الجابري لم يكن السباق إليها و لا هي من اختراعه إذ سبقه إلى هذا التوظيف زكي نجيب محمود في مقالة كتبها بعنوان **"العقل العربي يتدهور"** ، و كذا احمد موسى سالم في كتابه **"العقل العربي و مناهج التفكير الإسلامي"**، إلا أن الجابري هو الذي حاز اكبر شهرة في هذا الاستعمال أو المزاوجة على غرار البقية، لان مزاوجته هاته جاءت مع مرحلة أعيد الاعتبار فيها لمفهوم العقل و ذلك بعد هزيمة 1967 .

و قد قام الجابري بتأسيس نظري و إجرائي و ابستمولوجي قوي لهذا المفهوم، و لكن هذا التأسيس هو نفسه الذي اظهر نقاط الضعف في مشروعه، المتمثلة في عدم الأخذ الصحيح من المرجعيات التي اقتبس منها المفاهيم المعتمدة في إثبات نظريته في العقل القائمة في الأساس على التمييز الذي أجراه اندريه لالاند بين العقل المكِوّن و العقل المكوَّن (كما أوضحنا في الفصل الثاني) و فصل طرابيشي نقاط الضعف فيها كالتالي:

1. تعريف العقل المكوَن : "على انه ملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقة بين الأشياء المبادئ كلية ضرورية و هي واحدة عند جميع الناس"[2] و هذا التعريف لا وجود له عند لالاند في كتابه "العقل و المعايير" و إنما يعود إلى صاحب "معجم اللغة الفلسفية" لبول فوكييه .
2. تعريف العقل الكون : على انه "مجموعة المبادئ و القواعد التي يعتمدها في استدلالاتنا"[3] و هي الأخرى مأخوذة من بول فوكييه و ليس لالاند و زيادة على خطئه

[1] إدريس هاني ، العرب و الغرب، مرجع سابق، ص79 .
[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق،ص15 .
[3] المرجع نفسه، ص 15 .

في المرجع يخطأ في الترجمة، فيحملها معاني ليس هي الموجودة في شرح فوكييه، إذا "اعتماد الجابري على مصادر ثانية و لا سيما على معجم فوكييه، و عدم اطلاعه على نظرية لالاند في مصدرها الأم أوقعه لا في التباسات من حيث الترجمة والتأويل فحسب، بل حالا أيضا و أساسا بينة وبين إدراك غائية القسمة اللالاندية للعقل إلى عقل مشكل للعقل و عقل مشكل بالعقل"[1] ففهمه المغلوط أو المتعدد جعله يقوم بتشطير العقل العربي تشطيرا ثلاثيا (برهان ،عرفان، بيان) و كل عقل قائم بذاته بدلا من أن يدعو إلى الوظيفة التوحيدية للعقل المكون كما أوضح ذلك لالاند .

و في هذه النقطة يلتقي طرابيشي مع هشام غصيب وهذا الأخير الذي يتساءل عن سبب اختيار الجابري لتمييز لالاند فيقول "لما يلجأ إلى لالاند بالذات ... لا ندري – وبحيث- إنه يلجأ إليه و يشرح أنموذجه و كان هذا الأنموذج أمر مفروغ منه و كأنه ينبع منطقيا و طبيعيا من الحجج التي يطرحها الجابري ، لكنه في الواقع يلجأ إليه لأنه يرى في أنموذجه مخرجا (وهميا بالطبع) للمأزق الذي أوقع نفسه فيه"[2]هذا المأزق المتمثل في الفصل التعسفي بين عقل إنساني و آخر قومي و هو فصل غير منطقي فإذا اتبعنا تحليل الجابري لهذين العقلين انتهينا في الأخير إلى أن "العقل الفاعل هو النشاط الذهني الفاعل وفق العقل السائد و مبادئ و المنطلق منها و العامل على إنتاجها و إعادة إنتاجها –إذا- لما نفترض وجود عقلين متمايزين عن بعضهما احدها لا تاريخي يميز الإنسان عن الحيوان و الأخر تاريخي يميز قوما عن آخرين ؟"[3]، و كيف انتهي الجابري إذا إلى أن كل واحد منهما منتج الآخر و هما مختلفين تماما ؟ ، و عليه نستنتج أن أخذه بتقسيم لالاند كان بدافع دعم تقسيمه الذي رأى فيه منذ البداية كثيرا من التناقضات، ولكن حاول إخفائها حفاظا على سلامة النسق العام لمشروعه.

[1] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، دار الساقي،بيروت،ط3،2007، ص19
[2] هشام غصيب، هل هناك عقل عربي ؟،قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير السلمي، الأردن، دط، دس، ص39
[3] المرجع نفسه، ص 40

كما يواصل جورج طرابيشي عملية فضح المرجعيات الغير معلن عنها أو الأسبقية المسكوت عنها فيقول أن إدخال مفهوم القطيعة في دراسة الفكر العربي لم يكن مع الجابري و انه اتخذ هذا القطع بين ابن رشد و الأفلاطونية المحدثة أي الفارابي و ابن سينا من محمود قاسم في كتابه (نظرية المعرفة عند ابن رشد و تأويلها لدى توماس الاكويني)[1].

و الجابري في قوله بالنظام المعرفي أبان عن مرجعيته فقال : "إننا نستوحي هنا ، على صعيد التعريف ، ميشال فوكو، و لكننا كما سيلاحظ القارئ المطلع على أعمال هذا المفكر الفرنسي ، لا نحذو حذوه أن النعل بالنعل كما يقال"[2]، و طرابيشي هنا يقول أن في إحالت الجابري إلى المرجعية المعتمدة ليس من عاداته و من ثمة فالإحالة هنا "تبدو مثيرة للشبهات ، فهذه واحدة من المرات القليلة التي يعترف فيها ناقد العقل العربي بمديونيته لأحد و لكنها – كما سنرى حالا- مديونية كاذبة ، و لا غرض لها ، في أرجح التقدير، سوى تعزيز المصداقية العلمية لمفهوم النظام المعرفي كما يتداوله الجابري "[3]، إذ أن المتمعن في المفهوم كما استخدمه الجابري يجده مناقضا تماما للدلالة المفهوم عند فوكو فكان بالفعل لم يحذ حذوه النعل بالنعل بل حذو النعل بعكس النعل ، ذلك أن الابستيميي عند فوكو يعني النظام العام للمعرفة داخل عصر معين " ممتدة في المكان متحولة في الزمان ، أما عند الجابري الذي يقلب وظيفتها من توحيد المعرفة إلى تشطيرها و تبعيضها، فهي على العكس متغيرة في المكان ثابتة في الزمان"[4].

هذا ونجد الجابري في تتمته لتعريف النظام المعرفي على أنه البنية اللاشعورية، و هو يستعير هذا المفهوم الأخير من ليفي ستراوس، دون إقرار بذلك ، و قام بنقله بطريقة لا علمية من المجال الاثنولوجي* إلى المجال الابستمولوجي و هو الذي صرح في أكثر من

[1] انظر احمد ماضي ،غيض من فيض محمد عابد الجابري ،ضمن ،التراث والنهضة، مرجع سابق،ص87.
[2] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، مصدر سابق 55
[3] جورج طرابيشي ، نقد نقد العقل العربي ،إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997، ص280.
[4] المرجع نفسه، ص280 .
*Ethnologie فرع من فروع الانثروبولوجيا، بصفة عامة تعرف بأنها علم دراسة الإنسان ككائن ثقافي وبأنها الدراسة المقاربة للثقافة .

مرة أن مشروعه في تحليل العقل قام على استبعاد ما هو اثنولوجي إلى استحضار فقط الجانب الابستمولوجي .

و في خضم الجمع التعسفي اللاعلمي بين ابستميي فوكو و البنية اللاشعورية ليفي ستراوس يضيف إلى خلطة (النظام المعرفي) اللاشعور المعرفي الذي استحضره من علم النفس التكويني ، "إذ وظف مفهوم اللاشعور المعرفي ، المنسوبة أبُوَتَهُ إلى جان بياجي بالمضادة التامة مع منظومة الأطروحات التي صنعت الشهرة العالمية لمؤسس السيكولوجيا و الابستومولوجيا التكوينيين"[1]، فالجابري هنا اكتفى بالإزاحة الميكانيكية لهذا المفهوم من مجاله (علم النفس) الدارس للفرد الواحد إلى المجال (بنية العقل) الخاص بثقافة جماعات ، "وهذا بدون أي تركيب فلسفي أو تسويغ إيديولوجي، كما بدون تأصيل نظري أو تكييف (تبيئة) للمفهوم بحيث يتلاءم مع موضوعه المخصوص و المحدود الذي هو هنا الثقافة العربية و الإسلامية"[2].

2.1 قصور المنهج :

بنفس الطريقة التي استحضر بها الجابري المفاهيم من الحقل الابستمولوجي ذهب إلى استعارة جملة من المناهج تعود في الأصل إلى تلك المفاهيم المقتبسة ، فرجع إلى كانط و فرويد و باشلار و التوسير و كذا فوكو، إلى جانب جملة من المقولات الماركسية، التي قال الجابري عنها أنها أصبحت ضرورة ملازمة للفكر المعاصر فلا قدرة لنا على التنفس بدونها و منهج الجابري تميز بأمرين :

أولا : تعدد المنهج إذ اعتمد ثلاثية منهجية (البنيوي و التاريخي و الإيديولوجي)

[1] جورج طرابيشي ،نقد نقد العقل العربي ،إشكاليات العقل العربي، مرجع سابق،ص294 .
[2] المرجع نفسه، ص296 .

ثانيا : التصريح بهذه المناهج قبل بداية القراءة النقدية فهي إذن "وليدة بحث في المعرفة قبل المعرفة، و قد تكون عند الفيلسوف موضوع خطاب مفصل مثلما صنع ديكارت أو إشارات قصيرة كما عند هرقليطس"[1].

و انطلاقا من هذه الميزتين نتساءل كيف جمع الجابري بين ثلاثة مناهج متناقضة فيما بينها و كيف طبقها على مادة صعبة و هي مادة التراث ؟ ألا يعد إعلان الجابري عن هذه المناهج قبل انطلاقه في الدراسة ،عملية أولية لتوجيه الدراسة إلى النقطة التي حددها سلفا ؟ أي انه اعتمد المنهج الجاهز و هذا ما عابه على القراءات الماركسية ؟

إن الجابري في دراسته النقدية هذه اعتمد مناهج أخذها عن العلوم الإنسانية الغربية مؤكدا عل أنها مناهج علمية إجرائية موضوعية، و لكن "الواقع أن هذه المناهج تحمل معها إشكالات معرفية و هي تدور على أسئلة من نحو ما هي العناصر الذاتية الموضوعية في هذه العلوم و آلياتها المنهجية ؟وأين يكمن الحد الفاصل فيما بين العلم و الفلسفة و العلم و الايدولوجيا؟"[2]

إلى جانب ذلك نجد "الطاهر وعزيز" من خلال تقسيمه للمناهج بين مناهج معلنة التي يستفرد لها المفكر خطاب صريح و مناهج مضمرة التي يتم استخراجها من خلال القراءة التأويلية الممارسة على خطاب المفكر و هو يقر هنا أن من يعلنون عن مناهجهم أو يصرحون بها لا يلبثوا حتى يجدوا انفسهم في مأزق لا يستطيعون الخروج منه، و عليه "فالنمط الأول (المناهج المضمرة) اقرب إلى تمييز الخطاب الفلسفي، لان الثاني يعبر في الأغلب كما عند أرسطو و ديكارت مثلا عن مطمح لا يلبث أصحابه أن يحسوا انه بعيد المنال"[3] و نفس الأمر وقع فيه الجابري .

والجابري في تأكيده على الأخذ الإجرائي للمفاهيم والمناهج و فصلها عن أبعادها الإيديولوجية وحتى حقلها التداولي الأصلي بفعل ما اسماه "التبيئة"، لم يسلم من النقد فهذا

[1] الظاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص34.
[2] شكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق،ص25 .
[3] الظاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، مرجع سابق، ص 34 .

إبراهيم محمود يقول انه "غير واع لوظيفة المنهج ويتساءل :كيف نخلط ماركس بفرويد بفوكو، بنيتشه، بباشلار؟ كيف نجمع بين هذه المفاهيم ،ونحن نعرف أن لكل منهج مفاهيمه الخاصة التي تميزه" [1]

ويذهب حسام الدين الالوسي في كتابه **"نقد المذاهب من خلال المذهب التكاملي** "إلى الكشف عن الخلفية الحقيقية لمشروع الجابري التي ظهرت في منهجه البنيوي الابستيمولوجي ،إذ أوضح الالوسي أن هذا المنهج كان مشروع تنويري ثقافي لا ثوري نهضوي ، وفي نقطة المذهب التكاملي يلتقي الالوسي مع طه عبد الرحمن ، إذ يقول طه انه نحى في تقويم التراث "منحى غير مسبوق ولا مألوف ،فهو غير مسبوق لأنه يقول بالنظرة التكاملية ،حيث يقول (غيره) بالنظرة التفاضلية وهو غير مألوف (لأنه) توسل فيه بأدوات موصولة، حيث توسل (غيره) بأدوات منقولة"[2] ومن بين "الغير" هنا ذكر الجابري الذي حسبه بدل أن يعمل بمنهجيات واليات من قلب التراث توسل إلى آليات الغرب فسقط بذلك في التجزيء.

وكمثال على قصور منهج الجابري نذكر محاولة تطبيقه تعسفا على النص القرآني القائل:**"للذكر مثل حظ الأنثيين"**[3]،وسبب قراءته لهذه الآية عائد إلى جملة الأحكام العنصرية التي قدمها الانثروبولوجيين الغرب ، إذ صنفوا المجتمع العربي الإسلامي ضمن المجتمعات البدائية، وهذا الأمر دفع به إلى "تجاوز النص بتصرف في دلالته ، يخضعه قهرا لمنهج دخيل أي إخضاع الأصالة لمنهج واحد من الحداثة ، في تأويل متعسف ينطوي على كثير من التكلف ،يحاول أن يقرا مسالة الإرث بالنسبة للمرأة ويعالجها من منظور أخر. ودفاعا عن الإسلام، يعمل على تحريفه "[4]، هكذا اعتبر هاني إدريس قراءة الجابري للنص القرآني هذا ،ففي محاولته للدفاع كان يحرفه و يخضعه للزمن المحدود و يقفل على تلك الآية القرآنية في حدود الحالة القبلية التي كانت تطبع المجتمع العربي آن ذاك و هي ظاهرة

[1] احمد ماضي ،غيض من فيض محمد عابد الجابري ،ضمن،التراث والنهضة،مرجع سابق،ص85
[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث،مرجع سابق،ص12 .
[3] سورة النساء،أية 176 .
[4] ادريس هاني، العرب والغرب، مرجع سابق،ص25 .

المصاهرة بين القبائل العربية ، إذ يوضح الجابري انه لكي نفهم هذا النص القرآني يجب أن نقراه في محيطه الاجتماعي (أي جعله معاصرا لنفسه كخطوة أولى لمنهجه) .

و هذا المحيط الاجتماعي هو المجتمع الذي نزل فيه السلام الذي كان مجتمعا قبليا مشاعة فيه الملكية أيضا و كان " الحفاظ على العلاقات السلمية و تنميتها بين القبائل يقتضي نوعا من تبادل النساء بعبارة كلود لوفي ستراوس (...) غير أن تزويج البنت لشخص من قبلة غير قبيلتها كثيرا ما يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها"[1]، فلو كان للبنت الحق في ميراث أبيه لتحول الإرث إلى زوجها و من ثمة إلى قبيلة أخرى وهذه الأخيرة تؤدي إلى نزاعات بين القبائل بل إلى حروب، و هذا هو السبب الذي كان يمنع البنت من إعطائها كامل حقها بل بعض القبائل قالت بالمنع التام لتوريث البنت، و بمجيء الإسلام الذي قام بنقلة من مجتمع اللادولة إلى مجتمع الدول "أقر نوعا من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة، و هكذا فبدلا من حرمان البنت من الارث جملة، منحها الثلث واضاف الى ذلك تدبيرا يقيم نوعا من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها"[2]، إذا باستيعاب الوضع الاقتصادي المحدود آن ذلك نفهم تبرير توريث البنت الثلث فقط .

و ينتهي الجابري في خطوته الثانية (جعله معاصرا لنا) بقوله "أعتقد أنه من خلال هذا النوع من التحليل يمكن للعقل المعاصر أن يفهم الحكم الشرعي الإسلامي، بوصفه حكما يستجيب تماما لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة"[3].

و لكن هذا القول يحيلنا إلى فهم خطير و هو أن الجابري أسقط الحكم الشرعي للآية في عصرنا أو في مجتمعنا المدني الحالي ،وانه اخضع النص القرآني للحركة التاريخية

ألم ينتبه الجابري إلى ظاهرة حرمان المرأة من الإرث التي ظلت حتى في الدولة الحديثة في بريطانيا مثلا ؟ .

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق،ص54 .
[2] المصدر نفسه ،ص55 .
[3] المصدر نفسه،ص55 .

و في وجهة نظر إدريس هاني "كانت قراءة الجابري ، كغيره من قارئي التراث تسيء إلى النص الإسلامي و ذلك كله (...) راجع إلى التطبيق الحرفي المبتذل للمنهج الغربي"[1] و هو المنهج الانثروبولوجي ، و يمتد النقد المتوجه للجابري المتمثل في قصور المنهج المطبق على ثقافة و فكر ديني أنطولوجي متعالي فنستحضر هنا مثلا علي حرب التي ينتقد القراءة الابستمولوجية، فيقول أن هذه القراءة في أصلها ترتكز على نقد الخطابات "من خلال تعارض الحقيقة أو الخطأ (...) أو العائق و المخصب أي من خلال تعارض العلمي و اللاعلمي، و لكن مثل هذا التعارض لا يصلح أصلا لقراءة نص أنطولوجي أو خطاب عرفاني ، ذلك أن القول الفلسفي أو الصوفي(...) يفسر و يؤول أكثر ما يثبت أو يدحض"[2] .

إذا من المعلوم اليوم أن استعارة المناهج المتداخلة مع جملة المفاهيم ،أصبح أمر ضروري وحتمي في الدراسات العربية المعاصرة وهو ايجابي لأنه يفتح أفقا للبحث ،ولكن تسارع عمليات النقل المفاهيمي تستوجب التريث وإعادة النظر في منطلقات أخذه هذا ،أي لابد من التقصي الابستيمولوجي، لان في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية ظهرت إشكالية "حدود القوانين والمفاهيم، في بناء الظواهر المدروسة،في منظور تطغى عليه الحماسة الإيديولوجية الداعية إلى خصوصية أصيلة(...) وهو ما يعني مباشرة حوار ثقافي خلاق، حوار يسلم بان منطق الجغرافية، والتفرد العرقي، لا يقدم البحث العلمي، شريطة ألا نكتفي بالنقل الناسخ بدون حساب ونساهم في الإبداع، والإنشاء والتأصيل النظري."[3]

[1] إدريس هاني، العرب والغرب، مرجع سابق، ص26 .
[2] علي حرب، النص والحقيقة، نقد النص، المركز، مرجع سايق، ص ص 100-101 .
[3] عبد اللطيف، الاستعمال المنهجي للمفاهيم، ضمن، إشكاليات المناهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، مؤلف جماعي، مرجع سابق، ص ص 48-49

2.الفصل التعسفي بين مكونات العقل العربي:

نستهل حديثنا بالمفكر العراقي يحيى محمد احد نقاد الجابري إذ انتقده في كتابه **"نقد العقل العربي في الميزان "** فيعرض لنا الشيء الذي تغافل عنه الجابري فيما يخص المعارف والعلوم التراثية التي لم يضعها في مكانها المناسب هذا الذي فتح لنا دائرة **نقد النقد**.

فيرى يحيى محمد أن تصنيف الجابري للعقل العربي يعد تصنيفا للبنية الجوانية وهذا ما حقق به ثورة منهجية وانتهى فيه إلى قول بأن العقل العربي يعمل تحت إمرة ثلاثة نظم معرفية **بيان/برهان/عرفان**،ولكن هذا التصنيف نفسه فتح له أبواب النقد في ما يرى يحي محمد إذ من جانب أخر كان تصنيفه هذا ينتابه الخلل لعدة أسباب منها :تضمين تقسيمه الثلاثي "شكلا صوريا عليه افتعل التضاد بين الأنظمة (...)كذلك فان البيان الذي عده نظاما بحاله قد جرده من الفاعلية العقلية المستقلة رغم احتوائه على علم الكلام"[1]،ألغى في البيان كل فاعلية عقلية عندما قال أن بحث المعتزلة لم يكن عقلي بل اتخذ العقلانية كآلية للدفاع عن الدين الإسلامي.وهو بهذا القول يلغي الجانب الإبداعي العقلي للفكر العربي لأنه هو النظام الوحيد الذي يعبر عن الأصالة العربية أما النظامين البرهاني والعرفاني فهما نظامان دخيلان . وإن الجابري عندما نزع القلب النابض للبيان ألا وهو **"علم الكلام"** باستئصال كل وظائفه الحيوية جعله عضوا فارغ لا جدوى ترجى منه عندما وضعه في منزلة **"المعقول الديني بدلا من المعقول العقلي** فيقول هنا:"بأن علم الكلام إنما كان لدفع الملحدين حيث برأيه أن استخدام علماؤه النظر العقلي دون تقرير الحقائق عن طريقه بل كان العقل عندهم لأجل خدمة الإيمان والشرع "[2]. نجد أن ابن خلدون والجابري هنا ينظرون بنفس المنظور والرؤية في كونهم اعتبروا غاية علم الكلام رفع لواء النقل وتسخيره لخدمت علماء الدين فقط دون الحث على التفكير العقلي أي في اعتقادهم هم يهتفون بشعار العقل دون العمل به سواء الأمر تعلق ب**المعتزلة والمتكلمين** وهذا ما يظهر جليا في كتابيه(**تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي).**

[1] محمد يحيى،نقد العقل العربي في الميزان،مرجع سابق ،ص 82

[2] المرجع نفسه ،ص 88.

وكذلك الذي يثير النقد في مشروع الجابري هو كونه وضع الأنظمة الفكرية وهي في جوهرها مصطنعة بشكل صوري في صورة خالية من أي محتوى وهو لا يقف عند هذا الحد بل يذهب إلى أبعد من ذلك فهو عندما ابتكر هذه الثلاثية وفصل بين كل واحدة من هذه الأنظمة افتعل توتر مستمر بعيد المدى فجعل النظام البياني يتضاد مع النظام البرهاني على مستويين هما المستوى المنهجي (أي بين المنطق والنحو)وعلى مستوى الرؤية (أي الفلسفة وعلم الكلام)، وهذا ما يجعل محاولة الجابري بهذا الخصوص غير موفقة "لأن صورية المنطق –ومنه القياس البرهاني -تقتضي أن لا يكون بينه وبين البيان أي تضاد ومعارضة، بالرغم من أن علمي النحو والمنطق يعالجان موضوعين مختلفين وان تداخلا في بعض القضايا المشتركة. والجابري طبقا لذلك الادعاء حاول أن يفسر بعض القضايا الميتافيزيقية استنادا إلى صورية هذين العلمين(...) و الواقع أن مناقضة أهل البيان للمنطق لا يقصد منها –في الغالب- مناقضة المنطق من حيث ذاته، فهو في حد ذاته لا يعد مضادا للبيان أو المعيار، بل لان الفلاسفة وضعوه واستخدموه لأغراضهم "الوجودية" حتى أصبح ملاصقا لأعمالهم الفلسفية"[1]

وهذا القول بالتضاد سبق وان رد عليه الفارابي إذ أعاد إبراز العلاقة الحقيقية بينهما فقال انه ليس هناك تضاد أو تنافي بل هما يشتركان في الفعل ويختلفان في الغاية "فغاية ما يريده المنطق من بحث هو عموم اللغة ،في حين إن غاية ما يريده النحو منه هو خصوصية اللغة لا عمومها"[2]،وما يستغربه يحيى محمد هنا أن الجابري بعدما أكد على وجود التضاد نجده في كتابه بنية العقل العربي يثني على الطريقة التوفيقية التي اقرها الفارابي وهذا القول يتنافى وما أكده من قبل

والجابري لم يجعل التضاد بين البيان والبرهان فحسب بل جعله يمتد إلى النظام العرفاني ، إذ جعل العرفان الكشفي يضاد البرهان الفلسفي واصل ذلك في قوله بالقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والفكر المشرقي، وقد أجحف في حق كثير من الأفكار العرفانية منها النزعة الباطنية لما صنفها ضمن اللامعقول العقلي، ولكن هناك العديد من ينفي هذا الحكم الدغمائي "فقديما كان أفلوطين يعرض أفكاره بحسب الطريقة العقلية، لكنه مع ذلك لا يتخلى أحيانا عن

[1] http://www.fahmaldin.com/index.php?id=425//11-05-2017/17:22h

[2] محمد يحيى، نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق، ص86

نزعته العرفانية.. وابن باجة لم يعترض على العرفان اعتراضا جذريا من حيث الرؤية، بقدر ما كان يشترط أن يتقدم عليه النظر العقلي كشرط أساسي وطبيعي... وحال ابن رشد كحال سابقه ابن باجة، فهو أيضا لا يؤاخذ العرفان إلا بصدد كونه لم يتخذ السلوك الطبيعي للتدرج العلمي."[1]

وان تجاوزات الجابري ورهاناته لن تقف عند هذا الحد بل ذهب به الأمر إلى ابعد من ذلك عندما اقترف جرم في حق **الفكر الشيعي** الذي يعتبر من روافد الفكر والتراث الإسلامي فنجد محمد النمر في كتابه:"الفكر الشيعي في نقد الجابري يقول "إن تجاهل الجابري لأمامية اثني عشرية* من منهجها العلمي وحشرها في دائرة العرفان مثلها مثل الإسماعيلية فإن هدا أمر يستدعي كثير من الفصل والتوضيح"[2].

يظهر لنا أن الجابري أجحف في حق الأمامية(الشيعة)من جوهرها البياني ولفق لها صفة العرفان وهذا يرجع إلى نقص مرجعيته في كونه جعل كل من السنة والشيعة في المنبع نفسه على الرغم من الاختلاف الشاسع بينهما من حيث المنهج والرؤية وهذا ما أكد عليه احمد محمد النمر في كتابه إذ جعل (الشيعة والسنة) وجهان لعملة واحدة في كونهما ينتميان إلى نفس العقيدة لكن يختلفان من حيث المستوى الفكري و المعرفي لكن تشابك الآراء والتصورات فيما يخص هذا الخلط قاد بناقد العقل العربي إلى إلغاء الفكر الشيعي من نظامه البياني ووضعه محل الفكر الغنوصي.

كل هذا يقودنا إلى أن ناقد العقل العربي في نفوره من الجدل الكلامي و من الفروع الفقهية ومن الحكمة العرفانية راجع إلى نقص مرجعياته وهذا ما أدى به إلى عدم معرفة حقيقة التراث.

---

[1] http://www.fahmaldin.com/index.php?id=425/12/03/217//13:22h

[2] أحمد محمد النمر ،الفكر الشيعي في نقد الجابري، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت ،ط1 ، 2005 ، ص 89.

*الشيعة الإثني عشرية أو الأمامية أو الجعفرية هم طائفة دينية إسلاميه وعادة فإن لفظة **الشيعة** إذا قيلت مطلقة دون تخصيص فإن الذهن ينصرف نحو *الإثني عشرية لكونها الطائفة الأكبر من حيث عدد الأتباع من بين الطوائف الشيعية الأخرى وتُسمَّى الذين أطلقت عليهم هذه التسمية تمييزاً لهم عن الطوائف الأخرى التي تحمل اسم الشيعة **كالزيدية والإسماعيلية ولاعتقادهم بأنَّ لنبي محمد** قد نصَّ على اثني عشر إمام خلفاء من بعده، فكانت عقيدة الإمامة هي الفارق الرئيسي بينها وبين بقية الطوائف الإسلامية.

يواصل أحمد محمد النمر في عرض الخطابات غير المعلنة عنها في النصوص الجابرية أي التي سكت عنها ولو يعطيها أية اعتبار شأنها شان الفكر الشيعي الذي يحث على العمل بالعقل فيقول في هذا الصدد إن كثير من الراويات تأكد على أن العقل يعد من احد مقاصد التشريع لدى المذهب الشيعي وأهم هذه الروايات:

كتاب مستدرك الوسائل وعنوان الباب: باب وجود طاعة العقل ومخالفة الجهل

إرشاد القلوب ،عنوان الباب : الباب الثالث والخمسون في العقل وان به النجاة

علل الشرائع عنوان الباب عنوان الباب:باب العلة التي من اجلها صار العقل.

كنز الفوائد، عنوان الباب: مسألة على مبطلي النظر وحجج العقلانية المريد عنوان الباب: دليل العقل في فصل العلم[1].

نظر لما توصلنا إليه في قراءتنا للفكر الشيعي الذي يعتبر على انه فكرا عقليا بامتياز لكن مع مفكري اللذان كشفوا لنا نقاط التي وقف عليها الجابري صامتا ولم ينطق بها بل وضعها في مقام التهميش والإلغاء بذلك إنتاج فكري و معرفي يمت بصلة لترات العربي الإسلامي لكن مع تقصير الجابري الدائم أدى به تجريد كل من البيان/العرفان من مقوماته التي تشكل منه العقل العربي.

إننا نجد المفكر السوري جورج طرابيشي في كتابه مذبحة التراث ونقد العقل العربي المعاصر يقف منتقدا للجابري في أقاويله التي ضمنها في مشروعه فستهل كلامه بقوله :"وقد يكون مباحا لنا أن نفتح قوسين لنشير إلى اختزال العقل إلى العقل العقلي وحده، قد قاد محلل العقل العربي إلى مأزق معرفي حقيقي (...)، قد تعطى حصرا، بسائق من ذلك الاختزال مع العقل الفقهي الكلامي، و العقل الصوفي، والعقل الفلسفي"[2].

[1] انظر، أحمد محمد النمر، الفكر الشيعي في نقد الجابري ،مرجع سابق، ص ص 79 -80-81

[2] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي بيروت، ط2، 2006،ص76

و ما أراد طرابيشي إثباته أن الجابري قد أذنب في حق التراث العربي الإسلامي وهذا الجرم يكمن على المستوى المعرفي فيما يخص الأنظمة الثلاثية بل ذهب أخطر من ذلك عندما حرم هذا الإرث من أن يكون في لائحة الأوائل هذا الكلام ينطبق على البيان والعرفان أما البرهان فوضعه في منزلة السمو والارتقاء وكل هذا يؤدي بنا حسب طرابيشي إلى فقدان الثقة بالعقل العربي والركود نحو المراجع الغربية (المتمثل في العقل البرهاني).

ويواصل طرابيشي مسيرته النقدية وفي نفس القضية يرى أن التصنيف الذي قدمه الجابري والذي عده تصنيفا معرفيا يبين عن تشكل العقل العربي ،قد غاب في مؤلفه اللاحق"نقد العقل السياسي إذ تخلى"عن تلك القسمة الابستيمولوجية الثلاثية واعتمد للعقل السياسي تفسيرا معرفيا مباينا بالاستناد هذه المرة إلى ثلاثي "القبيلة والغنيمة "[1].وهذا الفعل أبان عن مأزق حاد في قسمة الجابري فهو بعدما أكد على ثبوت البنية الداخلية للعقل العربي في البيان والبرهان والعرفان ، نجد العقل السياسي المتفرع عن العقل العربي يخضع لقسمة مغايرة تماما وبذلك نحن إما "لسنا أمام تحليل ابستيمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت البنيوية، وإما أننا لسنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها"[2]

ما يريد طرابيشي أن يثبته هو عجز الجابري في كونه لم يستطع وضع الثوابت المطلقة في كل شيء بل يزعم فعل ذلك فقط وهذا يظهر جليا من خلال نقد العقل العربي ونقد العقل السياسي إذ أراد أن يكون علميا من خلال تقسيمه الثلاثي كما هو الحال في الرياضيات إلا انه وقع في تناقض .

كما أن النقد اللاذع الذي أباده طرابيشي للجابري يعود إلى استبعاده للإرث الأدبي في الثقافة العربية الإسلامية فالجابري يستبعد "من حقل التحليل الابستيمولوجي قطاعات بكاملها من التراث وتحديدا تلك التي تنتمي إلى دائرة الشعر والنثر الفني فان مثل هذا الاستبعاد لا يعادل

[1] المرجع نفسه، ص 76
[2] المرجع نفسه، ص 76

تشطيرا مناظرا له للتراث، وإنما هو ضرب من تحصيل حاصل و بالمقابل فان النزعة التشطيرية لا تسفر عن نفسها بجلاء وشطط"[1].

وجورج طرابيشي في عملية نقده للقسمة الجابرية حاول ملامسة جميع الجوانب التي تدخلت أو ساهمت في بلورت هذه القسمة ومن بين الجوانب يذكر تأثير ثنائية الغرب والشرق إذ يرى أنهما في مشروعه لا يمثلان "مقولتين جغرافيتين بل هما مرفوعتين عنده إلى مقولتين ابستمولوجتين أي مقولتين تحدان النظام المعرفي في العقل بما هو كذالك فيما ينتمي إلى الغرب يمثل مبدأ المعقولية في أعلى أشكالها (البرهان)أما ما ينتمي إلى الشرق فنصيبه من مبدأ المعقولية محفوظ إلى البيان ، هذا إن لم يتردد إلى المرتبة أكثر تدنيا هي مرتبة العرفان"[2].

ويعيد طرابيشي الاعتبار للفكر الشيعي الذي أزاحه الجابري من موقعه الاستراتيجي لينزل به أسفل سافلين وضمه إلى الركام الهرمسي على الرغم من انه فكر فلسفي وعقلي بامتياز وهذا ما أكدته الكثير من الروايات والرسائل على أن العقل الشيعي بما يحتويه من علوم معيارية أو بيانية هو فكر اجتهادي منزلته منزلة البيان لا الفكر العرفاني. ورغم هذا قام الجابري بتصفيته ورميه خارج التراث. كما أن الجابري لم يستطع التفرقة بين الشيعة المعتدلة والشيعة المتعالية ويصرح طرابيشي أنه أقام خنادق بين هذه العقول بل وحتى تصادم لينتصر في الخير على جميع العقول العقل البرهاني أوروبي الأصل.

كما نجد **المفكر المغربي طه عبد الرحمان** الذي يقحم نفسه في هذه المعركة ضد الجابري في الشيء الذي لم يقم بتمحيصه وفي كتابه " تجديد المنهج في تقويم التراث " يوضح أن الجابري انطلق من مسلمات غير منطقية هذا الذي أوقعه في دوامة لا مخرج منها ذلك انه لما كان" يجعل من اللامعقول العقلي نقيض المعقول الديني فقد لزم أن يكون اللامعقول العقلي مطابقا للمعقول البياني دون سواه لكن الجابري لم يتقيد بقواعد المنطق"[3]

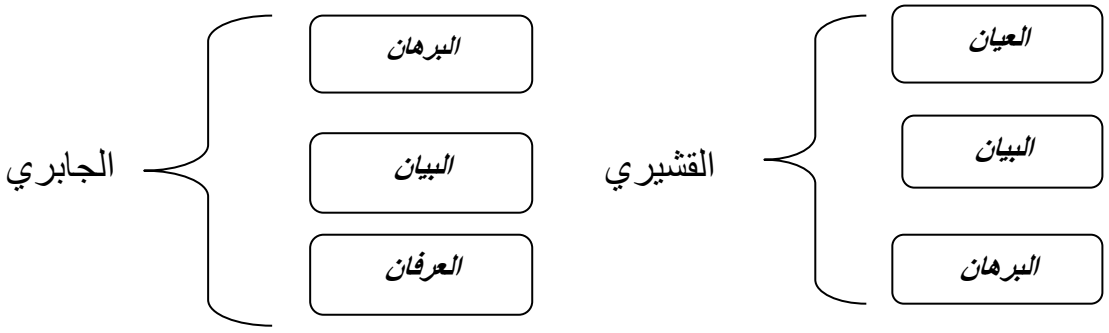
[1] جورج طرابيشي، مذبحة التراث ،مرجع سابق ص ص76-77

[2] جورج طرابيشي،نقد نقد العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام، نقد نقد العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام ،دار الساقي ، بيروت ، ط1 ،2004، ص81.

[3] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ،ص 46 .

مثال على ذلك قيامه بمطابقة بين اللامعقول العقلي واللامعقول البرهاني أو اللامعقول البياني .كيف للجابري أن يقوم بمقابلة بين شيئان متعارضان في الأصل وهذا ما يعرف عن المناطقة (بالمغالطة ازدواج المعايير) بل أن المقابلة تقوم بمقابلة شيئان متماثلان وليس العكس، فالبيان مقولته الصورة اللفظية، أما العرفان المضمون المعرفي، و البرهان فمقولته الاستدلال المنطقي. هذا كله يدل على إن الجابري كان يقوم بصياغة مفاهيم متناقضة ومتناحرة لا يمكن الجمع بينها لكنه وفق بينهم دون الاستناد إلى مقولات المنطق ومسلماته ومنه حجته في ذلك تعتبر باطلة ولا يمكن التسليم بها.

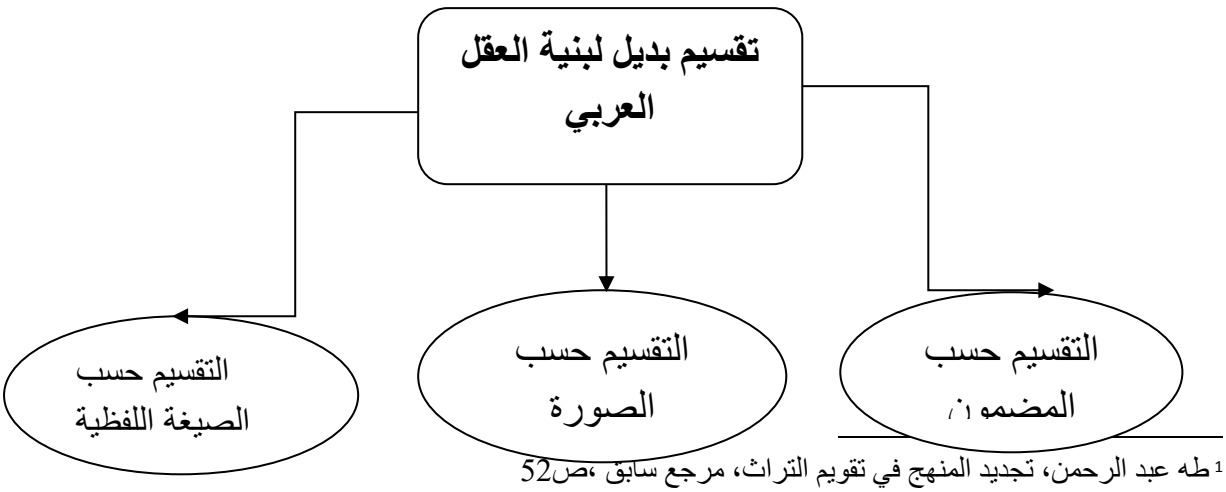
يواصل طه طرح المغالطات المنطقية المعروضة في ثلاثية الجابري فيقول أن الجابري صرح بأنه اخذ تقسيمه من القشيري إلا أن "ادعاء ورود تقسيمه عند القيشيري(...) فيما يذكر معاني العرفان والبرهان و البيان من غير أن يجعل منها منهج متمايز ولا أن يقصد ترتيبها فوقع الجابري في الإخلال بوحدة النص واتساقه ونجد أيضا خلط بين مستوى الصورة ومستوى المضمون"[1]



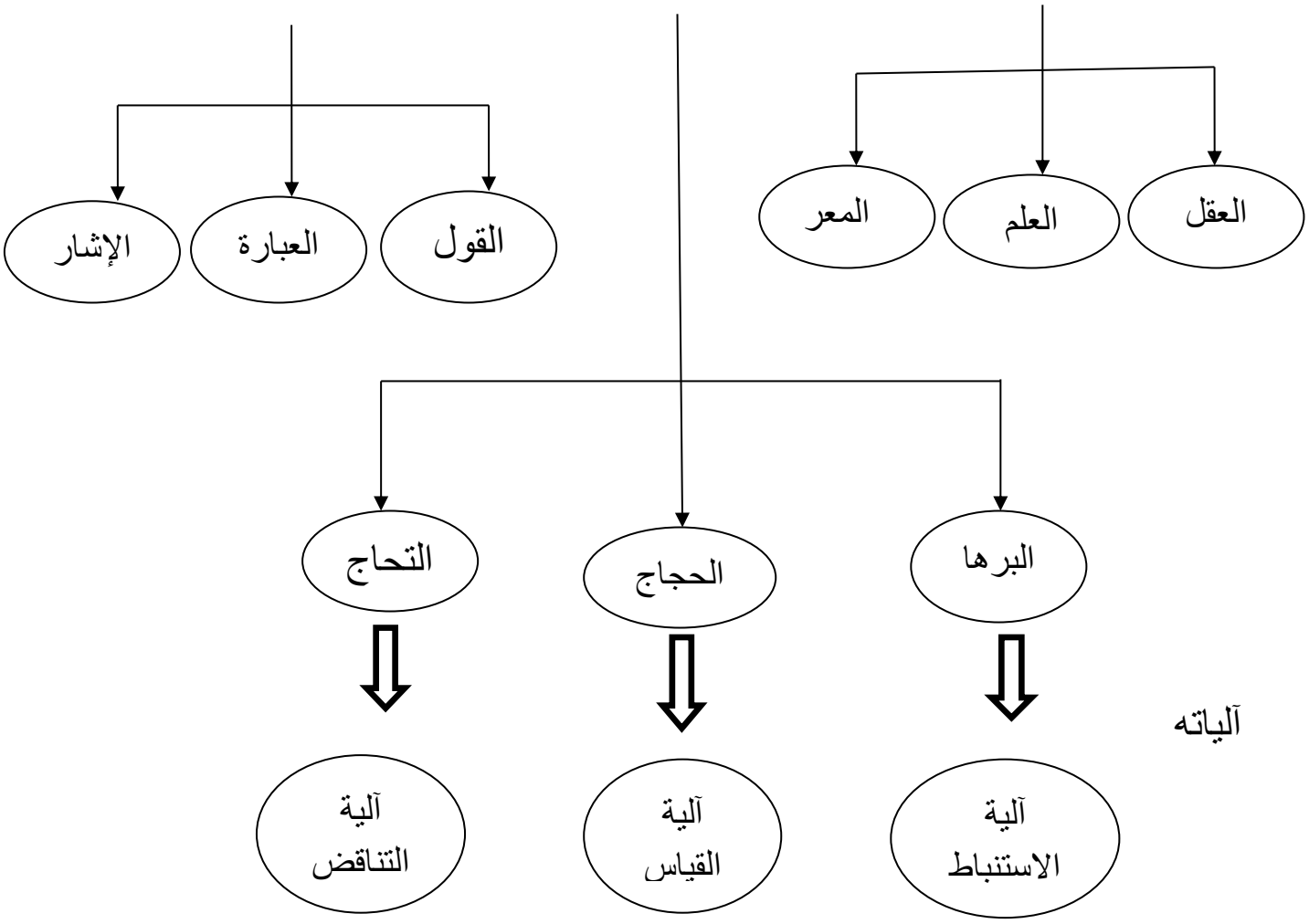
إذا الجابري وقع في الخلط بين مستوى الصورة و مستوى المضمون في تقسيمه على الرغم أن القشيري في مجلده (الطائف والإشارات) ضبط هذه المستويات إذ ذكر لفظ (العيان) بدلا من (العرفان) فالعيان يدل على المنهج بدلا من المادة والمضمون وهذا ما أكد عليه الجابري في نقد العقل العربي عندما قال (إن العرفان كفعل معرفي هو ما يسميه أصحابه بالكشف أو العيان) ،هذا ويبين طه مغالطات الجابري في تبنيه لتقسيم القشيري إذ خصص ما عمم وأضفى دلالات على تقسيم القشيري لا وجود لها في المعنى الدلالي المضبوط لمقوله .

[1] المرجع نفسه ، ص51 .

ومن ثمة التقسيم الذي أورده الجابري لا وجود له عند القشيري ،"وإنما نجده عند بعض الدارسين المعاصرين مثل حسن كامل الملطاوي في كتابه الصوفية في إلهامهم ، فنقرا فيه : فالمعرفة ثلاث درجات عقلية ونورها البرهان أو علم اليقين وقلبية ونورها البيان أو عين اليقين وكشفية ونورها العرفان أو حق اليقين"[1]



[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ،ص52



تقسيم طه عبد الرحمن البديل لبنية العقل العربي

3. الخلفيات الأيديولوجية للقراءة الابستمولوجية عند الجابري :

يعتبر الجابري من بين المفكرين النسقيين لكونه قدم درسا في العقلانية داخل الفكر العربي المعاصر، و قد تميز بصرامته المنهجية و طرحه المنطقي الاكسيومي للأفكار، التي اتخذت طابعا رياضيا ابستمولوجيا، إلا أن تطبيقه للمنهج الابستمولوجي، فتح له أبواب النقد ، و قد أوضحنا ذلك فيما سبق في عرضنا للرؤية النقدية لخياراته المفاهيمية و المنهجية، فبينا أن أكبر نقد وُجه إليه كان بسبب إعلانه المسبق للمنهج المعتمد في الدراسة و هنا، فتح على نفسه إشكالية لطالما كانت و لا تزال تُطرح في الساحة الفلسفية الغربية، و قد طرحت خاصة مع غادامير في كتابه "المنهج و الحقيقة"، الذي يعني أن المنهج يأتي ضد الحقيقة، و كذلك سار على خطاه فيير أبند القائل أن الفوضى هي التي تنظم، و التنظيم المنهجي هو الذي يقود إلى الفوضى، و قبلهما نجد نيتشه و سبينوزا، هؤلاء توصلوا إلى أن كثير من الخطابات التي ادعت التأسيس للمنهج هي خطابات علمانية ليس إلا، منذ أرسطو وصولا إلى ديكارت و بيكون، و في نظر العديد الجابري لا يخرج عن هذا الإطار.

وإلى جانب المنهج الذي اعتمده الجابري نجده يستشعر الطابع الجدلي و التداخلي بين الرؤية بوصفها تصور إشكالي مبدئي جاهز و متكامل عن موضوع البحث و مخارجه، و بين المنهج بوصفه مجموعة الآليات المضبوطة، التي تتخذ لمقاربة موضوع ما، هنا يظهر التساؤل من يحدد من الرؤية أم المنهج ؟ .

وإننا نلحظ في مشروع الجابري أن الرؤية استطاعت أن تفرض سطوتها و بالتالي كانت هي البدايات الأولى لتشكل الأيديولوجيا في مشروعه، أي أن الرؤية يمكن اعتبارها أيديولوجية جنينية تتخذ المنهج ذريعة لتسوغها.

إذا مشروع الجابري الابستمولوجي لم يسلم من الأيديولوجيا ، و إن كتابه "حفريات في الذاكرة" يعد المجال اللغوي الذي أبان عن المسكوت عنه في خطابه، ففي كتابه

هذا الذي هو عبارة عن السيرة الذاتية له، تمكنا من استقراء أو استظهار التوظيف الأيديولوجي في خياراته المفاهيمية و المنهجية .

ففي تتبعنا لمقتطفات من سيرته الذاتية اتضح لنا أن بدايته الفكرية كانت موجهة بفعل الحياة النضالية التي عاشها، إذ بذل جهدا من أجل التحصيل العلمي، و ذلك من أجل الخروج من تلك الضغوط التي افتعلها الاستعمار، و هذا الوضع جعله يجمع بين الثقافة و السياسة إذ يقول "ليست هنالك هوّة بين السياسة و الثقافة، على الأقل بالنسبة لتجربتي"[1]، و إن الحياة السياسية التي عرفها و عاش في ظلها جعلت منه رجل سياسة أكثر من كونه رجل فكر، إذ نجده خاض المعتركات السياسية و كذا الصراعات الحزبية، و قد نقل "هذا المشهد إلى عالم الفكر و الثقافة، و لم يستطع أن يتخلى عن هذه الذهنية لحظة واحدة، فكل شيء حتى في عالم الفكر و المعرفة، و الفلسفة، مسيس، و لأجل السياسة و لخدمة الحزب أو المذهب"[2].

هذا و نجد قراءته للتراث على حد قول فقيه شبر كانت محكمة بنظرتين أو مبدأين أيديولوجيين و هما:

- المبدأ الأول : القومية العربية : انتصر فيها للفلسفة المغربية على حساب الفلسفة المشرقية.
- المبدأ الثاني : العلمانية الغربية : أي فصل الدين عن الدولة في تأويله و تفسيره للتراث .

و إلى جانب هذين المذهبين يؤكد شبر الفقيه على أن أيديولوجية الجابري في تعامله مع التراث تظهر بشكل جلي في هجومه أو اختزاله لفئات فكرية من هذا التراث ،وهم الفُرس و الشيعة و ضم تحتهم الصوفيين و أهل العرفان ، "فهؤلاء في نظره هم

[1] محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1997، ص237 .

[2] شبر الفقيه، الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إشكالية التأويل، مرجع سابق، ص384 .

حملة بذور التخلف (...) و هؤلاء من حرفوا مسير و مسار الحضارة العربية و الإسلامية، و ادخلها في ظلمات اللاعقلانية"[1] .

و لكن الجابري هنا تناسى أن الفكر في بلاد المغرب إنما نمى و تبلور بفعل انتشار هذه العلوم من تصوف و عرفان، ففرّ من كل هذه الوقائع و استثنى الفكر المغربي في اللحظة الرشدية و ألغى كل جوانب الفكر الأخرى، كما عمد إلى التغافل عن جملة من العلوم العقلية في بلاد المشرق ، و هذا القول يخالف الموضوعية و العقلانية التي طالما دعا إليهما .

ونجد محمد المصباحي يتفق مع شبر الفقيه في نقطة الإقصاء المقصود للفكر الشيعي و العرفاني ككل، فبين أن هذا الإقصاء له تبريراته التاريخية و الأيديولوجية ، فالجابري "يحمل في صدره آثار موقف الحركة الوطنية من الطرقية*، أولا بسبب نشرها لثقافة الإذعان و التواكل (...) و ثانيا، من جراء ذلك ، بحكم تفهم و تسامح بعض تياراتها مع الاستعمار"[2]، و نتيجة لهذا الموقف لم يكن أما الجابري من خيار سوى أن يأخذ موقفا رافضا لهذا الاتجاه الفكري .

إذا الجابري رمى بنفسه في التواءات أيديولوجية و ذلك عندما قال بقراءة موضوعية و لكن في أساسها تنطلق من مقدمات مغربية، وهنا أوقع نفسه في النظرية التجزيئية، فهو يحدد بداية التراث الإسلامي في العالم العربي فقط، ملغيا الفُرس وغيرهم من العجم المسلمين، ثم يحدد البعد العقلي لهذا التراث في مذاهب المغاربة، و في مذهب المغاربة أسس لجانب ابن حزم، و ابن رشد و الشاطبي، و ألغى جوانبه العرفانيه من أجل نظرته الأيديولوجية لا العلمية، كما يوقع نفسه في التناقضات فإذ

[1] شبر الفقيه، الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إشكالية التأويل، مرجع سابق، ص382 .

* الطرقية: لقب يطلق على أناس من الصوفية جعلوا لأنفسهم طرقاً، كالطريقة الجيلانية، والرفاعية، والشاذلية، . وهي في مجملها طرق بدعية غير مضبوطة بالشرع، بل اخترعها أصحابها من عند أنفسهم وحددوا لها أدعية - مشروعة وغير مشروعة - بأعداد معينة، وبهيئة معينة في أوقات معينة، ونحو ذلك مما يزعمون أنها تزكي أنفسهم، وتطهر قلوبهم، وتوصلهم إلى أعلى مقامات الولاية.

[2] www.caus.org.lb/Home/down.php?articleID=4794 نبيل فازيو، حوار في الشرط الفلسفي للرهان العربي، حوار مع محمد المصباحي،11:05/2017/4/24ساا

ما عدنا إلى تعريفه للتراث نجده يقول "إن المقصود بالتراث كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي العربي الحديث و المعاصر هو، بصورة أساسية، الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية : العقيدة و الشريعة و اللغة و الأدب و الفن و الكلام و الفلسفة و التصوف ..."[1]، و هنا نلاحظ أنه ضم في هذا التراث كل من العقيدة ،الشريعة و التصوف، و هنا تكمن المفارقة فهل الجابري لم يدرك كما عبّر عن ذلك إدريس هاني أن البخاري و مسلم و الترميذي و ابن سينا و الرازي ... إلى آخر القائمة لم يكونوا عرب و لكنهم هم الذين نقلوا لنا العقيدة و الشريعة مكتوبة محفوظة و من ثمة "لا يعقل أن نُغفل العقل الفارسي / الإسلامي في تأسيس الفكر التراثي"[2].

ويرى هشام غصيب في مشروعه التساؤلي النقدي "هل هنالك عقل عربي" أن مشروع الجابري و خاصة في جزئه "تكوين العقل العربي" الذي تناول فيه تاريخ الفلسفة، يتميز ب"الانتقائية الشديدة، أي المزاجية الأيديولوجية في انتقاء المادة الخام للفكر، و لهذه السمة دور أساسي، في جعل خطاب الجابري خطابا أيديولوجيا لا علميا (...) و هي تجعل من الجابري مبشرا أيديولوجيا أكثر منه عالما أو مفكري"[3]، و ذلك لكونه لم يتبع المنهجية التي سطرها، هذه المنهجية العلمية التي تنطلق من فرضيات مستخلصة من الوقائع و الشواهد و تنتهي إلى صياغة استنتاجات، و لكن الجابري هنا وضع فرضيات أيديولوجية، لا علاقة لها بالمادة الفكرية المدروسة، كما ينتقي فيها ما يتلاءم و دوافعه الأيديولوجية .

إلى جانب هذا نجده يدعو إلى تحديث العقل العربي و ذلك بفعل أمرين:

1) استيعاب المكتسبات العلمية و المنهجية المعاصرة.
2) استيعاب العقلانية الأندلسية و المغربية .

[1] محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، مصدر سابق، ص 30 .
[2] إدريس هاني، العرب و الغرب، أي رهان، مرجع سابق ، ص22 .
[3] هشام غصيب، هل هنالك عقل عربي، مرجع سابق، ص 65.

و من ثمة نلاحظ أنه جعل عملية التحديث عملية استيعاب و استهلاك، بدلا من أن تكون عملية إنتاج و إعادة بناء. وهذه الرؤية فيما يقول هشام غصيب تعد "تكريسا و تأييدا فاضحين، للأيديولوجية و البرجوازية العربية التابعة التي تقتات على علاقات التبعية، التي تربطنا مع الغرب و توجد على أساسها"[1].

وإثر هذه الأيديولوجية المتبعة قسّم الجابري التراث إلى برهان و بيان و عرفان، و كان انتصاره للبرهان و ذلك من أجل إعلاء فكر ابن رشد لا غير، و حتى تفكيره في ابن رشد كان تفكيرا أيديولوجيا لا فلسفيا،وهدفه فيما يرى طه هو"بث روح العلمانية في نفوس المسلمين والعرب كما هي مبثوثة في الفكر الفلسفي الغربي ، والدليل على ذلك(...) أن الرشدية اللاتنية في القرن الثالث عشر اشتهرت بخروجها عن الفلسفة اللاهوتية الكنسية،وقد استند في هذا الخروج الى فهم علماني لفلسفة ابن رشد"[2] .

ونجد الحري عبد النبي في كتابه "طه عبد الرحمن و محمد عابد الجابري صراع المشروعة على أرض الحكمة الرشدية" يسترسل في شرح الخلفية الأيديولوجية للجابري، فيرى أن مشروعه تبلور في مشهد سياسي عرفته الجامعة المغربية في بداية السبعينات من القرن الماضي، هاته الفترة، التي فرض فيها اليسار المغربي حضوره سياسي داخل الجامعة، من خلال النخبة الجامعية والحركة الطلابية، و"في هذا السياق يظهر الأستاذ الجامعي الجابري، باعتباره في المقام الأول مناضلا في صفوف الاتحاد الاشتراكي لقوات الشعبية، سيكون من داخل الجامعة، بإنتاج مشروع فكري يجيب عن أسئلة اليسار المغربي في السياسة و الدين و الاجتماع"[3]، هذا البعد السياسي سيغلف بطابع فكري في صورة ابن رشد .

---

[1] هشام غصيب، هل هنالك عقل عربي، مرجع سابق، ص ص 248-249.

[2] حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري و مشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت، ط1، 2010، ص 221

[3] http://www.mominoun.com/articles/238/ 22/4/2017./12 :45h

و هنا وجب الذكر أن الجابري هو نفسه صرّح بالجانب الأيديولوجي في مشروعه، إذ يقول : "إننا لا يمكن أن نقوم ببحث علمي مجرد في التراث بدون أن يكون هناك واقع أيديولوجي (...) و قدرتنا على التحرر من الهاجس الأيديولوجي كامنة في مدى وعينا بضرورة الحضور الايدولوجيا في عملنا"[1]، ولكن رغم هذا التصريح الذي حاول به الجابري الإفلات من قبضة الأيديولوجيا التي تبعد البحث العلمي عن مضماره وُجهت له انتقادات من طرف طه عبد الرحمن الذي بين أن الأيديولوجيا المسيرة لمشروعه كانت مضمرة في آلياته المنهجية المنقولة ، يوضح طه عبد الرحمن حدود استعمال الآليات الفكرانية أو الأيديولوجية المسيسة في عملية نقد التراث، ذلك أن نقد التراث انطلاقا من مبدأ التسييس الذي نعني به "إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء لشروط ثقافية و الحضارية"[2]، يؤدي إلى اختزال نص في سياقاته الاجتماعية المتضاربة على السلطة، فيكون التراث بهذا موجها لأغراض سياسية و نضالية و حزبية، و الجابري في إخضاع التراث إلى التفكيك و التحليل بواسطة آليات فكرانية منقولة التي نذكر منها، (آلية توظيف، آلية الدمج، آلية التصارع، آلية الانعكاس، و آلية التبرير السياسي و التاريخي، آلية الإحياء) وقع في التجزئة إذ غلب مناطق على مناطق من الناحية المعرفية (مغرب أكثر عقلانية، و مشرق أكثر عرفانية) ، و هو بهذا القول يفاضل بين أقطار التراث، فبدلا من القيام بعملية نقد الآليات المنقولة ثم نقد التراث اكتفى بنقد الثانية و الأخذ بالأولى دونما تمحيص فيها .

و طه يرى هنا أن النص التراث أقرب إلى التأنيس من التسييس، و يعني بالتأنيس هنا "إيلاء الجانب الأخلاقي و المعنوي و الروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر"[3] ، أي بدل القول إن التراث يولد و يتولد من جوانب، تسييسية فكرانية مادية، الأولى القول بأنه يحمل جوانب قيمية أخلاقية، فمثلا الجابري في قراءته للفارابي كما

[1] محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، مصدر سابق، ص 283.
[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص26 .
[3] المرجع نفسه ، ص27 .

أوضحنا في الفصل الثاني نجده يحرص على إظهار المضمون الأيديولوجي، لمشروعه من توفيقية و قوله بالمدينة الفاضلة، أي ركز فقط على الآليات الفكرانية دون أن ينتبه إلى خصائصها و طرق عملها متناسيا بذلك الجانب القيمي من مشروعه .

كما أن رؤية الجابري التسييسية أضرت بمبادئ التراث الإسلامي العربي، التي هي :

1) الجمع بين القيمة الخلقية و الواقع : حاول الجابري الفصل بينهما بنزعته الموضوعية .
2) تداخل القيمة الروحية و العلم : إذ رأى الجابري أن هذا التداخل يعد تدخلا للغيب في المعرفة و ابرز تمثلاتها 'المعرفة العرفانية'، و هذا الفصل "مستمد من مبدأ العلمانية السياسي الذي يقضي بالفصل بين السلطة الدينية و السلطة السياسية"[1].
3) تداخل القيمة الحوارية و الصواب : هنا يرى طه أن الجابري تجاهل خاصية التناظر التي تميز تراثنا الفكري، فالمناظرة التي هي نموذج حواري إسلامي، لا يبنى على العقلانية التي يقول بها بل تقوم على المعاقلة الحية، التي تجمع بين قيمتي الاتفاق و الاختلاف لا الصدق و الكذب، والجابري بتطبيقه الآلية الاستهلاكية المنقولة (العقلانية) يقوم بتجريد المعاقلة من خاصية المشاركة، و تقصي جانبها العملي القائم على مبدأ الأخذ بمقتضيات السلوك الأخلاقي.

إذا الجابري استند إلى الموضوعية للفصل بين الواقع و الأخلاق و على العلمانية للفصل بين القيم الروحية و العلم، وعلى العقلاني للفصل بين الحوار و الصواب .

و المفكر "حسين الإدريسي"، يذهب إلى تحليل مقصدية الجابري من نقد العقل العربي، و بالضبط في عمله الاستقصائي للفرق العقلانية و اللاعقلانية في هذا الفكر، والذي انتهى فيه إلى إعلاء الفرقة المغربية الأندلسية، فاعتبرها هي التجربة

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ، ص37

العقلية الوحيدة التي استطاعت أن تقطع مع الفلسفة، السنيوية الاشراقية و المذاهب الفقهية، و هنا أوضح حسين الإدريسي أن الصفة التي قدمها الجابري للحظة المغربية الأندلسية "لا تنال من المنطقة إلا وصف الجغرافيا، أما كينونتها الهوياتية عند الجابري 'القومية العربية'، لأننا نجد الجابري يحفر و يبحث في أصول العرقية و القومية، لبعض الفلاسفة الأندلسيين، أنسابهم العربية، و في الوقت نفسه يغض الطرف عن التراث الأصلي للمغرب و الأندلس بخصوصياته الامازيغية والاسبانية"[1] كما سكت عن جوانب صوفية مغربية مثلا تصوف محيي الدين بن عربي المغربي و كذا عياض المغربي .

نفس الرؤية النقدية نجدها عند "علي حرب" الذي يرى أن إقصاء الجابري للامعقول خارج الثقافة العربية "يصدر عن نزعة اصطفائية، (...)، و الذات المتركزة على ذاتها المؤمنة باصطفائها تنزه نفسها عن السلب و النقص و الخطأ و ترد ذلك كله إلى الغير . و هذا ما يفعله الجابري : "انه يعزو اللامعقول إلى مصدر غير عربي"[2]، و هذا الإقصاء نتيجة لمحاولة إخفاء ضعف و فشل، لكون اللامعقول كامن داخل المعقول نفسه، و منه كان الجابري مغذيا للنزعة المركزية التي قادته إلى نوع من التعصب للمغرب على حساب المشرق، و بهذا خرج من الدائرة النقدية إلى الدائرة الأيديولوجية الموجهة، و هنا تظهر ازدواجية أيديولوجية في مشروع الجابري، أيديولوجيا على مستوى التأسيس و هي التي عبر عنها الجابري بصريح العبارة و اعتبرها خطوة منهجية لتفكيك العقل العربي، و أيديولوجيا على مستوى التوظيف و هي ما كانت مضمرة في مشروعه و نقطة ضعفه .

و قد اتخذ جورج طرابيشي هذا المنحى النقدي، إذ قدم لنا الثغرات التي حفرها الجابري لنفسه، فرأى أن المشروع الابستمولوجي الذي أسسه من أجل الحفر في العوائق و الحواجز الأيديولوجية لتفكيك البنية التحية و الفوقية، تحول "هو نفسه إلى

[1] حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري و مشروع نقد العقل العربي، مرجع سابق، ص ص215- 216 .
[2] علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص ص 118- 119.

أداة أيديولوجية للتمييز و للاستبعاد، إذ لم نقل لإصدار أحكام الإدانة، و الإقامة الجبرية في الغيتوات، والحبائس المعرفية"[1]، فالايدولوجيا حجبت عنّا الرؤية الفعلية، وجعلت الجابري يخفق في معرفة "مكانة العقل لدى الشيعة بسبب ايديولوجيته التي لم يستطع أن يتحرر من أغلالها و قيودها، فلم يعد يرى الأشياء كما هي لكثافة ضباب الأيديولوجيا الحاجب للابستمولوجيا.

فرغم ادعاء الجابري الموضوعية و إتباع المنهج النقدي الابستيمي، إلا أن طبيعة الموضوع (التراث) و كذا الأهداف الموجهة إما بفعل دغمائية أفكاره أو ميولاته العرقية أو أغراضه السياسية جعلت حضور الأيديولوجيا يطغى على هذا المشروع العلمي، خاصة في نقطة التعصب للمغرب، ذلك أن الجابري بعدما فصل في القطيعة بين فلسفة المغرب و فلسفة المشرق و انتصر للأولى على حساب الثانية أوضح أنه ليس هنالك تعارض داخل المدرسة الفلسفية في المغرب و الأندلس، رغم توفر نصوص تؤكد ذلك، هنا كان تعامل الجابري ينم عن عصبية و هذه العصبية فيما يقول طرابيشي ليست عصبية مغربية و إنما "محض عصبية جابرية، و إنها لم تكن ركيزة شعورية (...) ، للتفكير و لمحاكمة الأشياء و الأشخاص لدى أي من المدرسة المغربية المفترضة (...) ، هي مسقطة عليهم إسقاطا من خارج عصرهم و انعكاسا لهموم و تحيزات أيديولوجية ما كان يعرفها عصرهم"[2].

إذا يعاب على الجابري أنه لم يُدخل الفلسفة المغربية إلى حلقة النقد الابستمولوجي، فصحيح أن أي باحث يستطيع إعلان انحيازه لطرف معين حسب قناعاته المعرفية، وهذا لا يضر الدارسة النقدية الابستيمية مادامت لها ركائز علمية تثبت خياراتها الفكرية، و لكن هذا النوع من الانحياز لا يمكن إسقاطه على الجابري، فالذي "جرد الجابري عن نقده الابستيمي و جعله يمارس النقد الجدلي إنما هو انحيازه الغير المعرفي أي ذلك المنطلق من اعتبارات أيديولوجية (...) بدلالة أنه لا يُعرض ما

[1] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص77 .
[2] جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 146 .

ينحاز إليه إلى أي نقد معرفي، بل كثيرا ما يقع في تناقضات و مفارقات لا يمكن تبريرها، إذا ما حملناها محملا قائما على البحث الابستيمي في حين أنها مفسرة تماما من منظار الطابع الأيديولوجي"[1] .

وننتهي هنا إلى نقد فعله وهو النقد الذي أكد عليه فهمي جدعان* وكذا طه عبد الرحمن . ومن ثمة حاولنا الإيجاز في بعض من ردود أفعال الجابري، إزاء النقد الموجه لمشروعه، فرغم انه لقب بناقد العقل العربي إلا انه استعصى عليه قبول النقد، ففي كثير من مواقف الحوار معه اظهر نوعا من التجاوب حسب عليه لا له، وحلل البعض ردوده على أنها تعبير فعلي وتأكيد على انه رجل سياسة أكثر مما هو رجل فكر، إذ أن الجابري لم "يسهم في إثراء الفكر النقدي ،بقدر ما انه انغلق على نفسه ،ولا يهمه ما قاله الباحثون في المسالة الرشدية ، بل واصل الدفاع عن رؤيته، وهذه الحالة في الحقيقة، تشبه تماما سلوك السياسيين المتصارعين على السلطة الذين يتصفون بالمناورة وعدم الرد"[2] أو التفكير من اجل ردع النقد، وهذا هو الفعل الإيديولوجي بعينه.

كما نستحضر عبارة قالها الجابري في الندوة التي عقدتها مجلة الوحدة حول مجموع أعماله الفكرية ،قائلا فيها "إنني لا أنكر أنني استفدت كثيرا من كتابات المستشرقين وقد حصل هذا خصوصا عندما كنت طالبا (...) وعلى كل حال ،ففي مرحلة الاستهلاك يمكن للمرء أن يتناول ما يشاء،(...)،ولكن في مرحلة الكتابة لابد من الاستقلال، لابد من الثقة بالنفس، وهذه خصلة ربما تميزنا بها نحن المغاربة عن إخواننا المشارقة"[3]، فكتبهم حسبه تؤلف كدروس للطلبة، أما المغاربة في تعبيره لم يعتادوا على هذا ومن ثمة ترفعوا عن هذه الكتابة .

---

[1] محمد يحيى، نقد العقل العربي في الميزان، مرجع سابق ، ص 233.

* طرح الأكاديمي الفلسطيني د. فهمي جدعان، منذ سنوات مضت، في بعض بحوثه ودراساته «قضية الفعل وليس العقل»، التي يعاني منها الواقع العربي، والتراجعات والانتكاسات التي تستمر مع الأمة العربية منذ استقلالها، من الاستعمار الأجنبي وحتى الآن، ويرى فهمي جدعان، أن أفعالنا هي الإشكالية وليس عقولنا.

[2] http://www.mominoun.com/articles/238/ 22/4/2017./12 :45h

[3] محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة،مصدر سابق،ص308

ومنه نلاحظ أن خطاب الجابري خطاب لا يتمسك بالثوابت العلمية بل يتعداها إلى أحكام قيمية و شفونية* على حد تعبير طرابيشي، كذلك يختزل الحوار مع منتقديه بأسلوب جاف ينم عن اللامبالاة فنجده في جريدة الرأي يبدي عن رأيه في ما كتب عنه من طرف كل من طه عبد الرحمن و جورج طرابيشي وآخرون فيقول انه :

"لم يقرا لحد الساعة ما كتب عنه باستثناء صفحة أو صفحة ونصف من كتاب جورج طرابيشي الذي طرحته عندما قال عني إنني تربعت على عرش الثقافة، أو أنني بويعت على عرش ثقافي عندما وصلت إلى هذه النقطة، توقفت بما في ذلك طرحي لفكرة المجادلة."[1]

ورد على انتقادات طه عبد الرحمن له قائلا بنوع الاستعلاء"انه لم يقرا ما كتبه عنه طه، لأنه أولا مشغول، وثانيا لأنه يعرف طه، واتجاهه الفكري العرفاني والفلسفي عموما."[2]

*الشوفينية تعني المغالاة في حب الوطن أو الأمة التي ينتمي إليها الإنسان. و مع مرور الزمن أصبحت صفة تلصق بالأشخاص المتعصبين لقوميتهم و الذين يتعاملون بصورة استعلائية إزاء الأمم و الشعوب الأخرى.

[1] عبد الإله بلقزيز، محمد عابد الجابري صاحب مشروع صاحب مقالة، ضمن ،كمال عبد اللطيف،التراث و النهضة، قراءات في أعمال الجابري،مؤلف جماعي، مرجع سابق، ص76

[2] المرجع نفسه،ص80.

خلاصـــــة الفصـــــــل:

رغم الهالة التي طوقت مشروع الجابري الابستمولوجي، والجدية والتميز الذي عرفهما منهجه، تعرض لنقد موازي لانجازاته ، فبتفكيك الخطاب الحاوي للابستمولوجية الجابرية تتجلى جملة من النواقص منها التوجيه الخفي للايدولوجيا ، التي حاول في كل فرصة تأكيد ترفعه عنها ، والانفلات من براثينها ،إلا انه لم يسلم من ذلك، ففي كل تأسيس علمي حاول إقامته وفي كل قراءة نقدية وجهها لبنية العقل العربي ظهرت توجهاته الإيديولوجية.

هذه التوجهات التي حاول استظهارها جملة من المفكرين أمثال جورج طرابيشي، طه عبد الرحمن، علي حرب، يحيى محمد،...الخ، إذ أكدوا انه كان شيفونيا متعصبا للمغرب لكونه ألغى بنى بأكملها من المعقول العربي (تمثلت في شيعة)، إلى جانب هذا انتقد في فصله التعسفي لبنية العقل العربي و في سوء استحضاره للمفاهيم الغربية وقصور اجرائيتها وعلى سوء تطبيق مناهجها الذي كان على بيئة فكرية مغايرة لبيئتها.

وكل هذه الانتقادات للمشروع الجابري المؤطرة بجملة من المفكرين كانت بمثابة محطة فكرية لدفع بعجلة النهضة إلى الأمام .

خـاتـــــــــــمـة

تعد قراءة محمد عابد الجابري الابستمولوجية إضافة منهجية، وقراءة نقدية تميزت بالجدية ومن ثمة استطاع القيام بزحزحة هامة في حركية الفكر العربي المعاصر، و ذلك بفضل انفتاحه على مرجعيات فلسفية و علمية متعددة .

فالجابري خاض عملية نقدية مزدوجة مست أولا المشاريع المنهجية التي قامت بقراءة التراث، هذه المشاريع التي أسست لجملة من المنطلقات الفكرية و الأيديولوجية، فعمد إلى نقدها ووصفها كلها بالسلفية، لكونها تخضع لسلطة النموذج و تبحث عن متكأ تستند إليه، إلي مهرب لا إلى حلول، و قد شملها في الماركسية و الاستشراقية و الدينية، و نقده هنا تميز عن غيره من النقاد في نقطة و هي انه قام بعملية نقد معرفية، إذ نقد كل قراءة كآلية في التفكير، دون ذكر لأعلامها، أي نقد الفعل العقلي الذي أنتجته، و فيه انتهى إلى أنها قراءات لا تاريخية و لا موضوعية، تستند على آلية قياس الغائب على الشاهد، و من ثمة حاول التجديد لا في الموضوع، إنما التجديد في المنهج، فكان مشروعه مشروعا أبستمولوجيا، قائما على دعامة النقد و هنا تكمن العملية النقدية الثانية التي كانت موجهة إلى نقد بنية العقل العربي على جميع مستوياته (المعرفية، السياسية، والأخلاقية) و ذلك وفق تسلسل منهجي حدد له جملة من المفاهيم الإجرائية، الخاضعة للتبيئة، فاستحضر البنيوية التكوينية و إقرانها بالتحليل التاريخي و الطرح الأيديولوجي .

و إننا في بحثنا هذا حاولنا استظهار تلك المزاوجة المنهجية بين جانب علمي و آخر أيديولوجي و كذا استحضاره لجملة من المفاهيم من حقل التفكير الغربي.

و هذا التوجه الفكري عند الجابري إنما تبلور بسبب نزعته الاكسيومية، التي اكتسبها من تعمقه الكبير في الابستمولوجيا كدارس و مدرس لها .

كما تبين لنا أن الجابري تمكن من إحداث مزاوجة منهجية بين أعلام في الساحة الغربية وأعلام العقلانية العربية، التي كان أهمها ابن رشد، ابن حزم، الشاطبي،...

هؤلاء الذين قدموا نقلة شبيهة بنقلة أرسطو و ديكارت و كذا أحدثوا قطيعة شبيهة بقطيعة باشلار .

كما أن الهيجيلية والماركسية لم تكن غائبة في مشروع الجابري، و هي نزعات استحضرها إلى جانب الخلدونية، و هو بهذا الجمع التوليفي بين مجالات العلوم الكلاسيكية و إنجازات العلوم الإنسانية، (التحليل النفسي، البنيوية، الاركيولوجيا و الجنيالوجيا) وبين أهم أعلام العقلانية العربية، حقق آفاقا منهجية واسعة في ساحة النقد العربية المعاصرة، فكانت لحظته شبيهة باللحظة الكانطية .

إلا أن الجابري وقع في مأزق التأصيل، و هذا ما حاولنا تبيُّنه في دراستنا، فالجابري ظل حبيس الحمولات المعرفية و الأيديولوجية لتلك المفاهيم و تلك المناهج، فنجده في أكثر من موقف حاول بطرق ملتوية الانفلات من تلك العوائق، و ذلك في عدم إعلانه عن مرجعيات عدة، و إلى إدخال مفاهيم قصرا على البيئة التراثية العربية، و هاذ ا خلل تقويمي أفضى به إلى تجزئة التراث .

كما أن آلياته المفاهيمة و المنهجية طغت عليها الحماسة الأيديولوجية أكثر من التأصيل العلمي، و منه انتهينا في دراستنا هذه إلى استنتاج أن الجابري لم يكن ابستمولوجيا بالمعنى الدقيق، لكونه لم يسلم من الأيديولوجيا التي ظهرت في ميوله للفضاء المغربي و إقصائه للفكر المشرقي، فكان قلمه العلمي برفع مرات كثيرة و يسكت عن حقائق عدة عندما يتعلق الأمر بمصالح سياسية عرقية .

ومنه إن مشروع الجابري الابستمولوجي بقدر ما كان معطى علمي منهجي، و كذا دراسة نقدية ابان عن مقدرته الفكرية، كان أيضا طريقة منهجية للتستر عن خلفيات أيديولوجية موجهة برؤية مسبقة.

و عليه يمكن القول في الأخير أن الجابري بقدر ما كان يحاول تفكيك العقل العربي، هو بحاجة اليوم إلى عملية تفكيك لفكره للإبانة عن الأبعاد المنهجية المتداخلة مع الغايات الأيديولوجية و ذلك لإعادة بنائه من جديد على أساس علمي سليم، وذلك

لخلق فضاء منهجي قويم يستطيع بدون التواءات أيديولوجية معالجة اعطاب العقل العربي .

فمعلوم أن جل المشاريع التي قدمت و ضمنها مشروع الجابري كانت بمثابة مشاريع تشخيصية للحالة العربية الإسلامية، و ذلك لبلوغ مرحلة وصف العلاج الذي يتناسب و حالته الفكرية، و من خلال دراستنا هذه حاولنا توضيح أن العلاج الذي هو المطلب اليوم يكمن في المنهج القويم، المستقل عن براثين الأيديولوجيا ، فإذ ما تمكنا من فصل المعرفي عن الأيديولوجي استطعنا بلوغ نقطة التغيير و التجديد، و من ثمة تتمكن الذات العربية من التأصيل في المفاهيم و الإبداع في صناعتها ، صناعة لا لغوية و لا بيداغوجية، ولا إجرائية، بل صناعة إبداعية تدخل في إطار تاريخي و منهجي صارم و مطول .

قـــــائمـة المصـــــادر والمراجـــــع

- ***القرآن الكريم***

أ. ***قائمة المصادر:***

1. **الجابري محمد عابد،** نحن و التراث ،قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط2006،1.
2. ـــــــــــــــــ، نحن والتراث، قراءات في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1993،6.
3. ـــــــــــــــــ، نقد العقل العربي1، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2009،10 .
4. ـــــــــــــــــ، نقد العقل العربي 2، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم ا مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009.
5. ـــــــــــــــــ، نقد العقل العربي3، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2000.4.
6. ـــــــــــــــــ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1990.1.
7. ـــــــــــــــــ، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5 ،1994.
8. ـــــــــــــــــ، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ،ط1،1991.
9. ـــــــــــــــــ، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2002.
10. ـــــــــــــــــ، حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997.
11. ـــــــــــــــــ، مواقف، اضاءات وشهادات،مجموعة كتب صغيرة من ملفات الذاكرة السياسية ،الكتاب 15، ط2003،1.

12. ــــــــــــــــ، التراث ومشكل المنهج، ضمن،المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية (مؤلف جماعي)،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،ط1986،1.

ب. ***<u>قائمة المراجع:</u>***

1. **الإدريسي حسين،** محمد عابد الجابري و مشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت، ط1، 2010.

2. **أركون محمد** ، التراث الإسلامي قراءة علمية، تر، هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.

3. ــــــــــــــــ، الفكر العربي، تر عادل العوا، منشورات عويدات بيروت /باريس، ط3، 1985.

4. **أبي نادر نايلة** ، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2008،1 .

5. **إبراهيم عبد الله** ، المتخيل السردي، مقارنات في التناص والرؤى الدلالية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، ط1990،1 .

6. **إدريس هاني،** العرب والغرب ،أية علاقة..أي رهان ؟، دار الاتحاد، ط1998،1 .

7. **إبراهيم رزوق وإبراهيم علي جمول،** ابستمولوجيا العلوم الإنسانية ومناهجها الأساسية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية،د ط،2010.

8. **بلقزيز عبد الإله** ، نقد التراث ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط1، 2014

9. **بغورة الزواوي** ، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الجزائر، ط2001،1 .

10. ــــــــــــــــ، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط2001،1.

11. **بن حمودة عمار** ، اثر المعتزلة في فكر محمد عمارة، الآثار الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، للدراسات والأبحاث، المركز الثقافي العربي،20014

12. **بن عدي يوسف** ، أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث، دار التوحيدي، ط2015،1.

13. **تيزيني الطيب** ، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ،ج1، دار ابن خلدون،بيروت ،ط1978،2.
14. ـــــــــــــ، تجديد الفكر العربي، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ط5، د.س.
15. **حبابي محمد عزيز** ،ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، دط،1988.
16. **الحمد تركي**، دراسات إيديولوجية في الحالة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.
17. **حنفي حسن** ، التراث و التجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط4، 1992
18. **حرب علي**، النص والحقيقة1، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2005.
19. ـــــــــــــ، النص والحقيقة2، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1993.
20. **خليفة عبد الرحمن وفضل الله محمد إسماعيل**، المدخل في الايدولوجيا و الحضارة، مكتبة بستان المعرفة ، دط،2006 .
21. **رشوان حسين عبد الحميد احمد** ، الايدولوجيا والمجتمع ،المكتب الجامعي الحديث، ط1،2008 .
22. **رحومة سحبون علي** ،إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي (نموذجا)، دراسة تحليلية مقارنة، توزيع منشاة المعارف ، الإسكندرية، د ط، 2007.
23. **سبيلا محمد و بنعبد العالي عبد السلام** ، الايدولوجيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2006.
24. **سبيلا محمد**، الايدولوجيا نحو نظرة متكاملة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992.

25. **السحمودي شكير أحمد** ، مناهج الفكر العربي المعاصر، في دراسة قضايا العقيدة و التراث، مركز التأصيل للدراسات و البحوث، ط1، 2010.
26. **سعيد مراد،** زكي نجيب محمود أراء و أفكار، عين الدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، د ط، 1997
27. **الشيخ محمد** ، جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، دار الهادي، بيروت، ط5، 2005.
28. **طرابيشي جورج،** مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي بيروت، ط2، 2006.
29. ـــــــــــ، نقد نقد العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقي ، بيروت ، ط1،2004 .
30. ـــــــــــ، نقد نقد العقل العربي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997.
31. ـــــــــــ، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، ط3،2007.
32. **الظاهر وعزيز،** المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1990.
33. **العروي عبد الله** ،مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط5،1993.
34. ـــــــــــ، الايدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،1995.
35. ـــــــــــ، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2001.
36. ـــــــــــ، العرب و الفكر التاريخي، دار الحقيقة بيروت، ط1، 1973.
37. ـــــــــــ، عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط4، 1997.
38. **العظمة عزيز** ، التراث بين السلطان و التاريخ، عيون المقالات، دار قرطبة للطباعة والنشر، بيروت، ط1،1987.

39. **عصفور جابر**، أفاق العصر، دار الهدى للثقافة و النشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1997.

40. **عبد الرحمن طه** ، حوارات من اجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011.

41. ـــــــــــــــ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط2، دس.

42. **عبد اللطيف كمال** ، التراث و النهضة، قراءات في أعمال الجابري (مؤلف جماعي) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2005،2.

43. ـــــــــــــــ، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003.

44. ـــــــــــــــ، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي و الجابري، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2013،2.

45. **عزام محمد** ، الاتجاهات الفكرية من السلفية إلى الحداثة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ، ط2004،1.

46. **عدى محمد** ، العقل في الفكر الفلسفي المعاصر،محمد عابد الجابري-طه عبد الرحمان، بحث عام لقسم الفلسفة و العلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود، 2016.

47. **عمارة محمد** ، التيار القومي الإسلامي، دار الشروق، قاهرة، ط1، 1997.

48. ـــــــــــــــ، تيارات الفكر الإسلامي، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، بيروت، دط،1991 .

49. ـــــــــــــــ، الإصلاح بالإسلام، خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام، مكتبة وهبة، قاهرة، دط ، دس.

50. ـــــــــــــــ، هذا هو الإسلام، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، قاهرة، ط2006،1 .

51. ـــــــــــــــ، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، قاهرة، ط2، 2002.

52. **غالب محمد** ، الايدولوجيا نحو نظرة متكاملة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،1992.

53. **غالب مصطفى** ، في سبيل الموسوعة الفلسفية1،الفارابي،دار مكتبة الهلال،بيروت، دط،1998 .

54. **غصيب هشام** ، هل هناك عقل عربي ؟، قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير السلمي، الأردن، دط، دس.

55. **الفقيه شبرَ**، فكر الفلسفي المعاصر إشكالية التأويل، دار البحار، بيروت، ط1، 2009.

56. **مؤلف جماعي**، إشكاليات المناهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، دار البيضاء، ط2، 2001.

57. **الموسى أسامة علي حسن**، المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، لجنة التأليف تعريب و النشر، جامعة الكويت، ط1، 1997.

58. **مروى حسين** ، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1986.

59. ـــــــــــــ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1، دار الفارابي، ط6، 1988.

60. ـــــــــــــ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (الجاهلية نشأة و صدر الإسلام)، المجلد 1، دار الفارابي بيروت، ط2، 2008.

61. **محمود زكي نجيب** ، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، 1993

62. **منهايم كارل**، الايدولوجيا و اليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، تر، محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، ط1،1980

63. **النمر أحمد محمد** ،الفكر الإمامي في نقد الجابري ،مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ، لبنان – بيروت ، ط1 ،2005.

64. **ولد أباه السيد**، أعلام الفكر العربي،مدخلا لخارطة الفكر العربي الراهنة،الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ،ط1،2010

65. **يحيى محمد** ، نقد العقل العربي في الميزان، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 1997،

ت. ***الموسوعات والمعاجم:***

1. **ابن منظور**، لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، هذبه، المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، إشراف، عبد اعلي مهنا، الجزء2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ،1993.
2. **بورون و.ف بوريكو**، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر،سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر التوزيع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1986
3. **دليل أكسفورد للفلسفة**، ج1، من ا إلى ط، تر، نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير.
4. **صليبا جميل** ، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، 1997، (مادة الابستمولوجيا).
5. ـــــــــــ، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت،ج1، دط، دس
6. ـــــــــــ، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1981.
7. **لالاند أندري** ، موسوعة لالاند الفلسفية، تر، خليل احمد خليل، مجلد3، منشورات عويدات، بيروت، ط2، دس.
8. **مختار عمر احمد** ، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد 1، عالم الكتب، قاهرة، ط1،2008
9. **مذكور إبراهيم** ، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط3،1998.
10. **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2005.
11. **وهبة مراد** ، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، قاهرة، دط،2007.

ث. ***المجلات :***

1. **الشياب محمد خالد** ، القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 39، العدد3،2012 .

ج. ***الرسائل:***

1. **سعيدي حمودة** ، الخطاب الابستمولوجي في الفكر العربي المعاصر حدوده وآفاقه، جامعة الجزائر، رسالة دكتوراه ،2003 .

ح. **المواقع الالكترونية:**

1. http://www.mominoun.com/articles/238/
2. https://www.akhbarkelaa.com
3. www.almeshkat.net/ub/show/hread.php ?t=33572
4. www.caus.org.lb/Home/down.php?articleID=4794
5. www.albanna.ma/Areiche.aspx ?c=5567
6. www.almeshkat.net/ub/show/hread.php ?t=33572
7. http://thewhatnews.net/post-page.php?post_alias
8. *http://www.fahmaldin.com/index.php?id=425*

الـــفـــهـــــــــرس

إهـــــــــــداء

شـــكر وتـــقدير

** ** ** **

مقدمـــة.....أ - ج

مدخـل مفاهيمي:.....7-21

الفصل الأول: مناهج قراءة التراث في الساحة الفكرية العربية المعاصرة 23-53

تمهـيـــد.....23

1. القراءة التجديدية:.....24-31

1.1 قراءة حسن حنفي 24

2.1 قراءة طه عبد الرحمن.....27

2. القراءة التاريخانية:..... 32-45

1.2 قراءة حسين مروة 32

2.2 قراءة طيب التيزيني 36

3.2 عبد الله العروي 39

3. القراءة الدينية.....43-45

1.3 قراءة محمد عمارة..... 43

4. القراءة العلمية :.....46-53

1.4 قراءة زكي نجيب محمود 46

2.4 قراءة محمد أركون.....49

خـــلاصـة الـفـصـل 53

الفصل الثاني: الجابري من نقد القراءات السابقة إلى تأسيس قراءة بديلة.....55-109

تمهيـــــد.....55
1. القراءات السابقة للتراث ونقد آلياتها.....56-68
1.1 القراءة الدينية 56
2.1 القراءة الاستشراقية.....59
3.1 القراءة الماركسيةا 61
4.1 النقد الجابري للقراءات السابقة.....63
2. الخيارات المفاهمية والمنهجية للقراءة الجابرية.....69-93
1.2 الخيارات المفاهيمة.....69
2.2 الخيارات المنهجية.....82
3.2 الرؤية الموجهة للمنهج 90
3.المجال التطبيقي للقراءة الجابرية:.....93-108
1.3 تفكيك بنية العقل العربي 93
2.3 المعرفي و الإيديولوجي في فلسفة الفارابي 102
3.3 الشاطبي و القطيعة الابستمولوجية 106
خلاصة الفصل 109
الفصـــل الثـــالـث: قراءات نقدية في مشروع الجابري.....111-146
تمهيـــــد 111
1.التهافت على المفاهيم الغربية و قصور المنهج عند الجابري: 112- 125
1.1 خلل في المفاهيم الإجرائية 112
2.1 قصور المنهج 121
2.الفصل التعسفي بين مكونات العقل العربي: 126-134
3. الخلفيات الأيديولوجية للقراءة الابستمولوجية الجابرية 135-145
خلاصـــة الفصـــل 146
الخـــــــــاتمة 147
قائـــمة المصـــــادر والمراجـع.....150