منهج الجابري في قراءة التراث

إعداد

د/ ريهام السيد الشحات عطية

مدرس العقيدة والفلسفة في كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات المنصورة،

جامعة الازهر، مصر.

منهج الجابري في قراءة التراث

ريهام السيد الشحات عطية.
قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة، جامعة الأزهر، مصر.
البريد الإلكتروني: RehamAtia80.el@azhar.edu.eg

ملخص البحث:

إن جدلية العلاقة بين التراث والحداثة أخذت اهتمام العديد من المفكرين في العالم الإسلامي، والعالم الغربي على حد سواء، وإذا كان التراث بما حواه من قضايا عقدية وفلسفية يشكل حجر الأساس ونقطة الانطلاق لدى مفكري وعلماء المسلمين ،فقد طال هذا التراث عدة محاولات لإعادة قراءته تحت مسميات التجديد تارة ،بل دعوى قراءته تحت تيار جارف من الأفكار الحداثية، التي بدأت في القرن (١٨) م تحت ظروف معينة خاصة بالعالم الغربي وهي أبعد ما تكون عن العالم الإسلامي إلا أنها وجدت من يساندها ويدعمها وينحاز لها في العالم الإسلامي.

وتيار الحداثة كان أشد ما يميزه تلك القطيعة التي أخذها كنقطة فارقة بينه وبين الدين مستبدلا إياه بالعقل، ومن هذه القراءات كانت قراءة المفكر (محمد عابد الجابري) الذي قدم من خلال مؤلفاته قراءة جديدة للتراث وفق معطياته الفكرية والفلسفية .

ويهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم التراث، والوقوف علي الأدوات النقدية، والتعرف علي المفاهيم التي طرحها في مشروعه لقراءة التراث وفق منهج الحداثة، وبيان مستويات قراءة التراث، ثم أخيراً الوقوف على هذه القراءة للحكم عليها أولها .

أما عن المنهج المستخدم في هذا البحث فأقرب المناهج هو المنهج التحليلي النقدي لأنه أنسب المناهج في عرض أفكار ورؤى الجابري، إذ يستلزم تحليل النصوص التي أوردها الجابري وذكر ما لها وما عليها .

وكانت من أهم نتائج البحث استخدام الجابري مرجعية مزدوجة فهناك جزء

من المفاهيم يتعلق بالتاريخ الغربي وبعضها يتعلق بالتاريخ العربي، تناقض مع نفسه وذلك عندما أخذ بنتائج الحضارة الغربية وعمل علي انصهار التراث في قوالب غربية أوروبية، كما أن مناهجه وتفكيره ذات مرجعية أوروبية فضلا عن أفكار ومسلمات تراثية، أوقع نفسه في التناقض في رفضه للطرح الأيديلوجي ومع ذلك أثناء محاولته فهم بنية العقل العربي ونقده في ضوء حقيقة أنه عقل مازالت تسيطر علية فكرة الأسلاف الأُول، فإنه يقرر بأن نقد التراث وتوظيفه مسألة صراع أيديلوجي وليست مسألة تاريخية .

الكلمات الافتتاحية:- التراث- الحداثة -عقلانية نقدية -المنهج-عابد الجابري.

Al-Jabiri's Method in Reading the Turāth

RehamEl-SayedEl-ShahatAtiyah
Department of ʿAqīdah and Philosophy, Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls Mansoura, Al-Azhar University, Egypt.
Email: RehamAtia80.el@azhar.edu.eg

Abstract:

The dialectical relationship between turāth (Islamic intellectual heritage) and modernity has drawn significant attention from thinkers across both the Islamic and Western worlds. While the turāth, with its theological and philosophical content, constitutes a foundational point of reference for Muslim scholars and intellectuals, it has also been subjected to various attempts at reinterpretation, often under the banner of renewal (tajdīd), or more radically through a sweeping stream of modernist ideas that originated in the eighteenth century under particular conditions in the West, far removed from the historical and cultural realities of the Islamic world. Nonetheless, such currents have found proponents and advocates within Muslim contexts.

Modernism, in its most distinctive feature, marked a decisive rupture with religion, privileging reason as an alternative foundation. Among the modernist readings of the turāth is that of the Moroccan thinker Muhammad Abid al-Jabiri, who developed an alternative engagement with the tradition through a distinct philosophical and epistemological framework.

This study aims to explicate the concept of turāth, identify the critical tools employed by al-Jabiri, and examine the key concepts he introduced in his project for re-reading the Islamic intellectual tradition through a modernist lens. It further seeks to outline the levels at which he approached the tradition, ultimately assessing the coherence and implications of his reading.

The methodological approach adopted in this study is the analytical-critical method, deemed most suitable for presenting and evaluating al-Jabiri's thought. This approach entails a textual analysis of his writings, highlighting their strengths and weaknesses.

One of the key findings of this research is al-Jabiri's reliance on a dual intellectual genealogy: part of his conceptual apparatus is drawn from Western historical developments, while another part remains rooted in Arab intellectual history. This duality leads to internal contradictions, especially evident in his appropriation of Western civilizational outcomes and his effort to recast the turāth within European intellectual paradigms. His methods and thought reflect a predominantly European epistemic orientation, even as he continues to draw on inherited Islamic concepts and presuppositions. Despite his stated rejection of ideological approaches, his attempt to analyze and critique the structure of Arab reason from the standpoint that it remains dominated by the legacy of the early generations leads him to characterize the critique and instrumentalization of the turāth as an ideological conflict rather than a purely historical inquiry.

Keywords: Turāth, Modernity, Critical Rationality, Method, Abid al-Jabiri.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة

إن البحث في قضية التراث العربي الإسلامي، شأن معرفي استهله المفكرون العرب منذ بدأ عصر النهضة العربية الأولى، عندما تصدّرت مشكلة الأسئلة الخاصة بطرائق ومنهجيات قراءة هذا التراث وتحديد الموقف منه أو مسألة جدوى البحث في الإفادة منه في قضايا الحاضر، وذلك بإزاء الحضور المكثّف للثنائيات المتضادة في أغلب الأحيان، وبدأت تشيع في الخطاب الفكري العربي، من قبيل "التراث والحداثة"، و"التراث والنهضة"، و"التقليد والتجديد"، وغيرها من الثنائيات التي أصبحت متداولة وذائعة الحضور منذ أزيد من قرن ونصف، عندما طرح السؤال الاستشكالى الشهير "لماذا تقدم الغرب/أوروبا، ولماذا تأخر العرب/ المسلمون؟".

لقد تعددت الرؤى والقراءات للتراث العربي الإسلامي لدى المفكرين العرب المعاصرين، وأردت هنا في هذا البحث أن أعرض لقراءة ورؤية المفكر العربي محمد عابد الجابري الذي أعد مشروعاً نهضوياً استهدف طرح رؤية جديدة للتراث ،هذه الرؤية من وجهة نظره - قد تكون طوق النجاة للعقل العربي، لكي يخرج خارج حدود المأزق النظري الذي خلفته القراءات السابقة للتراث.

إن المفكر والفيلسوف محمد عابد الجابري، يُعد أحد رواد النقد الفلسفي للتراث العربي والإسلامي المعاصر، سعى جاهداً إلى سبر أغوار الفكر العربي في سلسة من مؤلفاته التي تحمل طابع النقد، بل يمكن تسميتها طابع القراءة الحداثية ،وذلك حتى يحدث ما يمكن أن يُسمى بحسب ما ذكره الجابري بثورة في العقل العربي، تعيد للعقل العربي ما يمكن أن نسميه بإعادة اكتشاف نفسه، بدلا من أن يُملي عليه الآخر، وهذا يعني رد الاعتبار للتراث العربي، وإعادة بنائه بكل مقوماته الحضارية .

حاول الجابري من خلال قراءته الحداثية أن يستخدم أدوات النقد والتمحيص، محاولاً استعادة التراث، مستخدمًا منهجية واصفاً إياها بالموضوعية، فاصلاً بين الذات والموضوع.

ويهدف هذا البحث إلى:

١-بيان مفهوم التراث عند الجابري.

٢-الوقوف علي الأدوات النقدية لدى الجابري.

٣-التعرف علي المفاهيم التي طرحها الجابري في مشروعه لقراءة التراث وفق منهج الحداثة.

٤-بيان مستويات قراءة الجابري للتراث.

٥-ثم أخيراً الوقوف على هذه القراءة للحكم عليها أو لها .

إشكالية البحث:

تكمن في كيف بنى الجابري حداثة عربية بالرغم من نقده للعقل العربي ؟

الأفكار التي وضعها الجابري لرؤية حداثية للتراث العربي إلى أى حد كانت موفقة؟

أما عن المنهج المستخدم في هذا البحث، فأقرب المناهج هو المنهج التحليلي النقدي، لأنه أنسب المناهج في عرض أفكار ورؤى الجابري ،إذ يستلزم تحليل النصوص التي أوردها الجابري وذكر ما لها وما عليها .

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يشتمل علي مقدمة، وتمهيد، ومبحثين.

أما المقدمة ففيها أهمية البحث ،وسبب اختياره، وأهدافه ،ومنهجه، وخطة البحث.

أما التمهيد فسيكون عن المفاهيم التي عرضت في البحث، أعرض لها بمعناها العام على أنني سأعرض لها في ثنايا البحث عن مفهومها لدى الجابري على الأخص، لذا لزم التنويه.

أما عن المبحثين، فجاء الأول بعنوان: قراءة ونقد الجابري للمناهج السابقة.

والثاني إعادة قراءة التراث وفقاً لمنهج الجابري الجديد

والله أسأل التوفيق والسداد.....،،،،

تمهيد

مفهوم التراث لغة واصطلاحا

من يتأمل الدلالة المعجمية لكلمة التراث، فسيجدها بطبيعة الحال مشتقة من فعل ورث، ومرتبطة دلاليا بالإرث والميراث والتركة والحسب، وما يتركه الرجل الميت، ويخلفه لأولاده. وفي هذا الإطار، يقول ابن منظور في كتابه" لسان العرب":" ورث الوارث: صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله عز وجل يرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين. أي: يبقى بعد فناء الكل، ويفنى من سواه، فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له. ورثه ماله ومجده، وورثه عنه ورثا ورثة ووراثة وإراثة. ورث فلان أباه يرثه وراثة ومِيراثا ومَيراثا. وأورث الرجل ولده مالا إيراثا حسنا. ويقال: ورثت فلانا مالا أرثه ورثا وورثا إذا مات مورثك، فصار ميراثه لك. وقال الله تعالى إخبارا عن زكريا ودعائه إياه:" فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب". أي: يبقى بعدي فيصير له ميراثي. والورث والإرث والتراث والميراث: ما ورث؛ وقيل: الورث والميراث في المال؛ والإرث في الحسب. وورثّ في ماله: أدخل فيه من ليس من أهل الوراثة. وتوارثناه: ورثه بعضنا بعضاً قدماً. ويقال: ورثت فلاناً من فلان أي جعلت ميراثه له. وأورث الميت وارثه ماله. أي: تركه له. التراث: ما يخلفه الرجل لورثته، والتاء بدل من الواو. والإرث أصله من الميراث، إنما هو ورث، فقلبت الواو ألفا مكسورة لكسرة الواو. أورثه الشيء: أعقبه إياه. وبنو ورثة: ينسبون إلى أمهم. وورثان: موضع.)[1] .

إذا فدلالة "التراث" من الوجهة المعجمية لم تخرج عن معنيين الأول مادي يتعلق بالتركة المالية، والثاني معنوي يرتبط بالحسب والنسب، ولم يسر على معنى ما خلفه الإنسان للذي يأتي فيما بعد، ومن ثم تتوزع دلالة التراث بحسب مبدأ الاستعمال، وما بينه ابن منظور حين ربط كلمة التراث وفق سياقها الديني القائم

(١) ابن منظور : لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، هذبه بعناية: المكتب الثقافي للتحقيق تحت إشراف الأستاذ عبد أحمد علي مهنا، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣م، ص:٧٢٨-

في ذات الله تعالى من ناحية الصفة، والقائم فيما سار عليه الخلق من جهة الاستعمال من ناحية أخرى.

مفهوم "التراث" اصطلاحًا:

إن تعريفات التراث من الوجهة الاصطلاحية مختلفة متباينة، فهو مفهوم غامض وفضفاض، ومن الصعب الإحاطة به وتطويقه، ورسم محدداته بشكل دقيق؛ نظراً إلى تعدد دلالاته وتشعب معانيه ومفاهيمه واختلافها من مفكر إلى آخر ومن مبدع إلى آخر، ولعل السبب في ذلك التباين اختلاف المرجعيات الفكرية، وتنوع المشارب الثقافية)[1].

فهذا عابد الجابري يقرر أن التراث يطلق بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني)[2]، وقريب منه سعد غراب، وحسن غزيل اللذان يتفقان في تعريف التراث بقولهما: "هو ما خلفته لنا الأجيال السابقة في مختلف الميادين الدينية والفكرية والأدبية والعلمية والمعمارية، وأثار ذلك في أخلاق الأمة الوارثة وسلوكها وعقلياتها ")[3].

ومن هذه التعريفات يتضح لنا ان مصطلح التراث لم يعرض على الساحة الفكرية إلا مع مصطلح الحداثة الذي جاء ملازماً للاستعمار والتغريب وظهور إشكالية الاخر وطرح مفهوم الهوية الثقافية والخصوصية الحضارية.

تعريف الجابري:

(محمد عابد الجابري وُلد في المغرب عام ١٩٣٦، وكان من أوائل خريجي قسم الفلسفة بكلية الآداب بالدار البيضاء، حصل على دبلوم الدراسات العليا عام ١٩٦٧، ثم على دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ عمل مدرساً للفلسفة والفكر

(١) انظر المفهوم والمنهج في القراءات العربية المعاصرة للتراث النقدي، حسن مخافي أفريقيا الشرق المغرب ٢٠١٦م، ص ٦١، وإشكالية التراث والمنهج عند محمد عابد الجابري، ص ٦

(٢) التراث ومشكل المنهج، ص ٧٤

(٣) كيف نفهم التراث سعد غراب، الدار التونسية للنشر، ط١، ١٩٩٩م، ص ١٢، وإشكالية التراث حسن غريل مجلة الإتحاف العدد ٧٢ أكتوبر ١٩٩٦م، ص: ٢٥

العربي الإسلامي منذ ١٩٦٧، تميز الجابري بتنوع إسهاماته وتعدد مجالاتها، فإلى الجانب العمل الأكاديمي كانت له مساهمات في العمل التربوي، والسياسي.

فقد ساهم في عملية تعريب تدريس الفلسفة في المدارس الثانوية عندما عمل مع كلٍّ من أحمد السطاني، ومصطفى العمري على تأليف كتاب الفلسفة لطلاب المدارس الثانوية في منتصف الستينات، كما كلف في تلك المرحلة بالإشراف التربوي على برامج تدريس الفلسفة المرحلة الثانوية.

شارك الجابري أيضاً في العمل السياسي، حيث انخرط في المعارك السياسية منذ سنوات الاستقلال، فكان له حضور مستمر في العمل السياسي، فقد كانت له مساهمة في الصحافة الحربية، كما شارك في الإشراف على مجلة أقلام وهي مجلة ثقافية صدرت سنة ١٩٦٤، كما اشترك في إصدار مجلة (فكر ونقد) . كما تولى مناصب سياسية سواء في الاتحاد الوطني للقوات الشعبية أو حزب الاتحاد الإشتراكي للقوات الشعبية، كما شارك في العديد من الندوات الفكرية والمؤتمرات)[1] .

تُوفى المفكر الجابري يوم الاثنين ٠٣ مايو ٢٠١٠ م في الدار البيضاء بعد معاناة طويلة مع المرض.

مؤلفاته:

- له العديد من الكتب المنشورة:

- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ١٩٧١ .

- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب ١٩٧٣.

- مدخل إلى فلسفة العلوم ١٩٧٦.

- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية ١٩٧٧.

(١) التراث والحداثة وغيرها من المؤلفات انظر كمال عبد اللطيف وآخرون، التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ . ندوة نقد العقل في مشروع الجابري"، مجلة الوحدة السنة الثالثة، العددان ٢٦-٢٧ نوفمبر ١٩٨٤

- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ١٩٨٠.
- الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية ١٩٨٢.
- تكوين العقل العربي ١٩٨٤.
- بنية العقل العربي ١٩٨٦.
- السياسات التعليمية في المغرب العربي، ١٩٨٨.
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر ١٩٨٨.
- المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية.. الحداثة والتنمية ١٩٨٨.
- العقل السياسي العربي، ١٩٩٠.
- حوار المغرب والمشرق: حوار مع د. حسن حنفي ١٩٩٠.
- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات ١٩٩١.
- المسألة الثقافية ١٩٩٤.
- المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ١٩٩٥.
- مسألة الهوية: العروبة والإسلام ... والغرب ١٩٩٥.
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة ١٩٩٦.
- المشروع النهضوي العربي ١٩٩٦.
- الديمقراطية وحقوق الإنسان ١٩٩٧.
- قضايا في الفكر المعاصر ١٩٩٧.
- التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية: العالم العربي نموذجا، ١٩٩٧.
- وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ١٩٩٧.
- حفريات في الذاكرة، من بعيد ١٩٩٧.
- الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصيلة مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح ١٩٩٧ - ١٩٩٨

- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.
- تهافت التهافت.
- كتاب الكليات في الطب.
- الضروري في السياسة: مختصر سياسة أفلاطون
- ابن رشد: سيرة وفكر ١٩٩٨.
- العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ٢٠٠١.
- سلسلة مواقف
- في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ٢٠٠٥.
- مدخل إلى القرآن ٢٠٠٦.
- فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول ٢٠٠٨.

- وله مجموعة من الكتب التعليمية التي اعتمدتها وزارة التعليم في المغرب كمقررات دراسية :

- "دروس الفلسفة" لطلاب البكالوريا بجانب الأستاذين :"أحمد السطاتي " ومصطفى العمري "١٩٦٦
- " الفكر الإسلامي ودراسة المؤلفات "١٩٦٧

منهجه:

(فمنهجية محمد عابد الجابري في تعامله مع التراث العربي الإسلامي، وبالأخص في مجال الفكر والفلسفة، منهجية بنيوية تكوينية تعتمد على خطوات ثلاث، وهي: أولا: المعالجة البنيوية الداخلية التي ترتكز على استقراء دلالات الألفاظ والمفاهيم، واستكشاف المعاني والمعطيات الدلالية، وتحديد القضايا والإشكاليات .وثانيا: المعالجة التاريخية التي تعنى بتبيان الأبعاد التاريخية

والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي أفرزت هذه الإشكاليات الفكرية والفلسفية المطروحة من قبل صاحب النص. وثالثا: الوظيفة الإيديولوجية التي يحويها النص أو المعطى الدلالي أو الفكري الداخلي)[1].

---

(١) د .محمد عابد الجابري :**نحن والتراث**، ص ١١- ٣٢.

المبحث الأول

قراءة ونقد الجابري للمناهج السابقة.

بداية، فإن المفكر والفيلسوف محمد عابد الجابري، يُعد أحد رواد النقد الفلسفي للتراث العربي والإسلامي المعاصر ،سعى جاهدا إلي سبر أغوار الفكر العربي في سلسة من مؤلفاته التي تحمل طابع النقد، بل يمكن تسميتها طابع القراءة الحداثية، وذلك حتى يحدث ما يمكن أن يُسمى بحسب ما ذكره الجابري بثورة في العقل العربي، تعيد للعقل العربي ما يمكن أن نسميه بإعادة اكتشاف نفسه، بدلا من أن يملي عليه الآخر، وهذا يعني رد الاعتبار للتراث العربي، وإعادة بنائه بكل مقوماته الحضارية.

وهو يعترف بأن التراث قد عولج معالجات عدة إلا أن هذه المعالجات من وجهة نظره لا تفي بالغرض (لقد عولج تراثنا، ويعالج بمناهج مختلفة، وبالتإلى انطلاقاً من رؤى معينة، صريحة أو ضمنية. ولكننا - رغم تعدد المناهج والرؤى - ما زلنا نحس بالحاجة تتزايد لقراءة تراثنا قراءة جديدة)[1].

ومن هنا رفض القراءات السابقة للتراث، واتجه إلي قراءة جديدة ومعاصرة للتراث، وقبل أن يقدم لنا منهجه الجديد في قراءة التراث أخذ في نقد المناهج السابقة التي عرضت للتراث أو التي قرأت التراث .

نقد الجابري للقراءات السابقة للتراث:-

قدم الجابري في كتابية (نحن والتراث) و(التراث والحداثة) عند حديثه عن مشروعه النهضوي[2]، نقداً للقراءات السابقة للتراث مبيناً ضعف هذه القراءات من جهة، وعدم صلاحيتها المنهجية من جهة أخري .

---

(١) كتاب التراث والحداثة محمد عابد الجابري التراث والحداثة دراسات ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان الطبعة الأولى يوليو ١٩٩١ص ٤٢

(٢) يضع الجابري المشروع النهضوي في سياق التزامن والصراع منذ قرن مع مشاريع ثلاثة، مشروع الحداثة الأوروبية وجهها الاستعماري المغاير لما كانت قد بشرت به اوروبا من حرية وتقدم وسلام لشعوب العالم وأوروبا، ومشروع الاشتراكية العالمية التي تمت صياغته =

فقد قام بتصنيف المناهج السابقة عليه إلي ثلاثة مناهج عرض لفكرها، ثم استخدم أدوات النقد مبيناً عدم صلاحيتها على ما سنعرض له .

فنرى الجابري ينتقد:

أولا:- المنهج السلفي[1] ويصفه بالانتقائية، كما يصفه بعدم وجود النزعة النقدية، وأيضا يوسمه بعدم النظرة إلى المستقبل، وأن التراث أصبح أمراً نهائياً مستوفي لكل ذاتياته فيقول: (إن المنهج السلفي - بالمعنى الواسع لكلمة سلفية - منهج انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر. وهو في الأعم الأغلب منهج خطابي يمجد الماضي بمقدار ما يبكي نقص الحاضر. ومن هنا تظل الذات التي يريد تأكيدها هي ذات الماضي الذي يعاد بناؤه بانفعال، تحت ضغط ويلات الحاضر وانحرافاته)[2].

ويستمر أيضاً في نقد هذا التيار ويصفه بالأيد لوجية في الفكر، ويعد مثل هذه القراءة بأنها قراءة لا تاريخية تنتج نوعاً واحداً من فهم التراث وهو (الفهم التراثي للتراث ف (القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالى فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث، التراث

=

على هامش أوروبا تمثل بروسيا، والمشروع الصهيوني الذي شكل جزءا من الوجه الآخر للعدوان والعنصرية للحداثة الاوروبية، ويقوم المشروع النهضوي على أسس وعناصر ستة : الوحدة العربية في مواجهة التجزئة، الديمقراطية في مواجهة الاستبداد، التنمية المستقلة في مواجهة الاستبداد ،التنمية المستقلة في مواجهة النمو المشوه والتبعية، العدالة الاجتماعية في مواجهه الاستغلال، الاستقلال الوطني والقومي في مواجهه الهيمنة الاجنبية، والمشروع الصهيوني والأصالة والتجديد الحضاري في مواجهة التغريب . انظر المشروع النهضوي العربي نداء المستقبل مركز دراسات الوحدة العربية ،ط٣ ،٢٠١٣ م.

(١) ويهمني هنا أن أبين مفهوم السلف عند الجابري، فالسلف عند الجابري غير المعنى الذي قد يتبادر إلى ذهن القارئ وهو ان السلف هم صحابه النبي (صلى الله عليه وسلم) أو بمعنى السلفية المعاصرة ولكن ما قصده الجابري بلفظ السلف هو كل أصحاب فكر سابقين خلفهم أو أتى بعدهم قوم آخرون لهم توجه فكري غير سابقيهم، فلذا وجب التنبيه على معنى السلف عند الجابري.

(٢) كتاب التراث والحداثة ص ٤٢

يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأن: التراث يكرر نفسه)[١].

فالسلفية تمثل بالنسبة لعابد الجابري الهاجس الأساسي في مشروعه ليس فقط فيما يتعلق بالتراث، ولكن في مختلف القضايا التي تناولها الجابري، فدائماً كان نقد المنهج السلفي حاضرً في خطابه النقدي وذلك بدرجات متفاوتة، لأنه كان يرى أن المنهج السلفي يقوم فقط إما على الأخذ بأقوال الأقدمين دون أي إضافة تُذكر، سواء أكانت هذه الأفكار هي أفكار الأقدمين أنفسهم، أو أفكار من سبقوهم، مما يعني غياب الروح النقدية من جهة، وأيضا غياب النظرة التاريخية من جهة أخرى، مما يعني أن المنهج السلفي هو مجرد تكرار للتراث أو على حد تعبيره التراث يكرر نفسه .

ثانيا :- انتقد أصحاب المنهج الاستشراقي لأن دراستهم للتراث العربي الإسلامي لم تكن خالية من دوافع بريئة تماماً فيقول:- (وهناك إلى جانب هذه الصورة التقليدية صورة أخرى "عصرية " هي الصورة الاستشراقوية، نسبة إلى المستشرقين ومن سار ويسير على منوالهم من الباحثين والكتاب العرب المعاصرين)[٢].

وهو عند نقده لمنهج المستشرقين يصفهم بأنهم افتقدوا إلى أدني حدود الموضوعية، منطلقين من فكرة أن التاريخ يأخذ خط ثابت تجاه الغرب الأوروبي، وكأنه يؤكد أن هناك ثمة علاقة بين ظاهرة الاستشراق وبين الاستعمار فيقول :- (ومناهج المستشرقين على تباين درجة علميتها تعالج تراثنا معالجة خارجية تعالجه كموضوع، وليس كذات وموضوع، تضعه "هناك " لا هنا وهناك معاً. أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة ايديولوجياً برؤى تمليها نزعة" التمركز" حول أوروبا النزعة التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا ومعطيات حاضرها، مرتكزاً ومرجعاً)[٣].

فقراءة التراث عند المستشرقين من وجهة نظر الجابري هي قراءة موجهة من داخل الإطار المرجعي الأصلي للمستشرق وهو إطار المركزية الأوروبية، فهي مازالت

(١) محمد عابد الجابري نحن والتراث قراءات معاصره في تراثنا الفلسفي المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الثانية بدون ص ١٣.
(٢) كتاب التراث والحداثة ص ٢٦
(٣) كتاب التراث والحداثة ص ٤٣.

متمسكة بالماضي، قاصرة قيمة العرب علي مظهر من مظاهر التبعية الثقافية للغرب الأوروبي على اعتبارها امتداداً مشوهاً من الثقافة الأوروبية .

العقلية السامية غير قادره على عمليتي التجريد، والتركيب، على عكس العقل الآري او الأوروبي الذي يستطيع أن يقوم بهاتين العمليتين .

فالقراءة هذه هي قراءة أوروبية النزعة تقوم على قراءه التراث بتراث آخر ومن المنهج الفيلولوجي[1] الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله، وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر في رده إلى أصول أخرى يهودية مسيحية، يونانية كانت أو أوروبية.

فالقراءة الاستشراقية التي تستخدم المنهج الفيلولوجي تعمد إلى رد كل ما يقع تحت نظرها من فكر وثقافه عربية وإسلامية إلى جذور وأصول واقعة خارج نطاق الثقافة العربية الإسلامية، فالفلسفة الإسلامية لا تقرأ بوصفها حلقة من حلقات الفكر الثقافي العام، بل تقرأ في حدود ضيقة على أنها امتداد للثقافة اليونانية وللفكر الغربي .

ثالثا:- ينتهي الجابري بثالث القراءات للتراث العربي الإسلامي وهي القراءة الماركسية هذه القراءة التي جعلت من التراث ما يشبه انعكاساً لصراع الطبقات من جهة، -إن جاز لنا التعبير-، وميدانا للصراع بين ما هو مثالي وبين ما هو مادي من جهة أخري، وهذا بالطبع يجعل القراءة الماركسية قراءة غير عقلانية يقول: (والمحاولات القليلة التي تتبنى الرؤية الماركسية لا تسترشد بها كمنهج، بل تؤخذ الماركسية في غالب الأحيان كمقولات وقوالب جاهزة جامدة. فماذا يفيدنا تصنيف الفكر العربي القديم - أو الحديث - إلى اتجاهات 'مثالية " وأخرى "مادية"، إذا كنا سنقف "مستريحين " عند

(١) يتكون مصطلح الفيلولوجيا من لفظين إغريقيين أحدهما Philos بمعنى الصديق، والثاني Logos بمعنى الخطبة أو الكلام ما يعني أن الفيلولوجيا تقوم على حب الكلام للتعمق في دراسته من حيث قواعده وأصوله وتاريخه، وبالتالي والفيلولوجيا تدرس التغيرات اللغوية عبر التاريخ. انظر- صبحي الصالح دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ٤، ١٩٧٠، ص ٢٠.

حدود هذا التصنيف. إن مثل هذه المحاولات لا تؤدي - في أحسن الأحوال - إلا إلى" البرهنة" على صحة هذه المقولة أو تلك، لا إلى فهم صحيح واع للمسائل المعالجة وسياق تطورها واتجاهها)[1] .

وهذا يعني أن القراءة الماركسية للتاريخ العربي هي انعكاس للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى، ومن ثم تكون هذه القراءة تعيد نفس الاطراف، وتحدد الواقع في هذا الصراع، لا تاريخيه، تفتقد للموضوعية، هي قراءة سلفية على نحو ما، تبحث عن حلول جاهزة .

ومن هنا نخلص إلي أن الجابري في نقده للقراءات السابقة للتراث استطاع أن يضع يده علي الخطأ الذي وقع فيه أصحاب هذه القراءات، فأرجع ذلك إلي خطأ في المنهج يتمثل في عدم التزام الموضوعية ، والخطأ الثاني في الرؤية ويتمثل في غياب الوعي التاريخي فيقول: (إذا نظرنا، من هذه الزاوية" إلى القراءات الثلاث التي حللناها آنفا باختصار، وجدنا أن ما يجمع بينها من الناحية الابيستيمولوجية - أي من ناحية 'طريقة التفكير" التي تعتمدها كل منها - هو وقوعها جميعاً تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية .

- فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية.

- ومن ناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية)[2].

ويصف الجابري هذه القراءات الثلاث السابقة بأنها قراءات سلفية على اعتبار أنها قد أنجزت في الماضي ،حيث إن كل تيار له سلف يسبقه، ولذا عد هذه القراءات بأنها قراءات سلفية .

فيقول :(.....هنا تذوب الذات في الموضوع، وينوب الموضوع عن الذات التي يتوارى ما تبقى منها، بعيدا إلى الوراء، بحثا عن سلف تتكئ عليه لترد الاعتبار إلى نفسها من خلاله وبواسطته ... والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل، ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في

(١) كتاب التراث والحداثة ص ٤٣

(٢) كتاب نحن والتراث ص ١٦

نوع 'السلف " الذي يتحصن به كل منها)[1] .

وخلاصة ما يمكن أن أصل إليه من خلال هذا المبحث أن هناك ثلاثة مناهج سبقت قراءة الجابري للتراث، هذه المناهج عرض لها الجابري واستخدم أدوات من خلالها قام بقراءة هذه المناهج، ثم عرض لأوجه ضعفها مبينً أن هذه المناهج الثلاث لا تعدو سوى القراءة السلفية هي قراءة تراثية للتراث، بمعنى أن علماء الدين واللغة لم يضيفوا جديدً للقراءات السابقة عليهم، هي مجرد عرض لقراءات سابقة .

أما عن القراءة الاستشراقية، فهي قراءة غير موضوعية يغلب عليها تقوية النزعة الاستعمارية التي فشلت مكانيً، ولكنها لم تغادر مكانها ثقافيً، ولا فكريً، هذه القراءة تدعم النزعة المركزية الأوروبية، بل تمحور الثقافة والفكر العربي الإسلامي وتجعله مجرد تابع للثقافة الغربية .

أما القراءة الاستشراقية من حيث إيمانها الشديد بالمركزية الأوروبية، فهي تنظر إلى تراثنا ليس كموضوع، وذات، ولكن كمنهج مطبق، تنظر إلى التراث الإسلامي والعربي على أنه مجرد حلقه تاريخيه في تاريخ عالمية الفكر والثقافة الأوروبية . كانت هذه أوجه الانتقادات التي عرض لها الجابري على القراءات المستخدمه سلفاً، ومن ثم فإن الجابري لم يرتض هذه المناهج التي سبق وأن تعاملت مع التراث العربي والإسلامي من خلال نظرتها السابقة، وقدم لنا قراءته للتراث من أجل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة ،منطلقاً حسب ما ذكر من التراث العربي الإسلامي، مستخدمً حسب كلامه أدوات جديده تنطلق من عده مرتكزات على ما سأعرض له في الفصل القادم إن شاء الله .

---

(١) كتاب نحن والتراث ص ١٦

المبحث الثاني

إعادة قراءة التراث وفقا لمنهج الجابري الجديد

قدم الجابري ضمن مشروعة النهضوي رؤية خاصة بالتراث العربي الإسلامي منطلقا من الخصوصية الذاتية الكامنة في التراث الإسلامي والعربي هذه الخصوصية تتمثل كما ذهب الجابري في العالمية والشمولية يقول :

(وعندما يتعلق الأمر بتراث كالتراث العربي الإسلامي لا بد من مراعاة كاملة لخصوصيته. وأحد عناصر هذه الخصوصية هو - كما قلنا - العالمية والشمولية. إن التراث العربي الاسلامي عالمي بمعنى أنه تراث حضارة عالمية، حضارة الإنسانية في فترة من فترات تاريخها. إن الثقافة العربية الإسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي . فلم تكن محدودة ولا منغلقة كثقافة الهند أو الصين أو الفرس. بل بالعكس ؛ كانت ثقافة متفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بها، ومن هنا عالميتها)[1] .

قبل طرحه لأسس قراءة جديدة للتراث أوضح الجابري أن التراث العربي الإسلامي ذا خصوصيه، تكمن في أنه تراث عالمي شامل، بمعنى أنه يمثل معنى حضاريا ليس فقط للعرب المسلمين، ولكن يمثل حضارة للإنسانية بأكملها في وقت كان التراث العربي هو الذي تستمد منه كافة الثقافات الأخرى كافة العلوم والفنون، فهو تراث متفتح ومرن قابل أن يؤثر ويتأثر بشتى أنواع الثقافات، ومن هنا تكمن خصوصية التراث الإسلامي في قابليته للتأثير والتأثر وهنا يصح وصفه بالعالمية والشمولية على حد تعبير الجابري.

وإذا كان التراث الإسلامي له خصوصية، وهو تراث عالمي وشامل، فلماذا انتقد الجابري التراث؟ وبأي شيء انتقده ؟ ولعل في نصوص الجابري إجابة لهذه التساؤلات، فهلم بنا نقرأ نصوص الجابري التي تبين أسباب نقده للتراث الإسلامي والعربي، ثم نرى كيف عالج هذه الانتقادات من خلال منهجه الذي ارتضاه .

(١) كتاب نحن والتراث ص ٣٧.

ويصف هذه القراءة بأنها تشخصية، الهدف من ورائها ابراز العيوب التي تعتري الخطاب العربي والإسلامي ، ثم محاولة معالجة هذا العوار يقول: (أما القراءة التي نقترحها نحن هنا، للخطاب العربي الحديث والمعاصر ؛فيمكن القول أنها قراءة 'تشخيصية" بمعنى أنها ترمي إلى " تشخيص" عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه (ولا إلى إبراز الأعراض التي تشير إلى جوانب الجدة فيه بالمعنى الذي يعطيه التوسير[١] لهذه الكلمة والذي ينسحب أكثر على القراءة "الاستنطاقية" في مستواها الثاني، كما شرحنا أعلاه).

وبعبارة أخرى إن قراءتنا هذه تريد أن تعرض وتبرز ما تهمله، أو تسكت عنه، أو تتستر عليه، أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان. إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض)[٢] .

ويعتقد أن غياب العقلانية في التعامل مع كافه القضايا التي يموج بها عالمنا العربي ، أو الانفصال في العلاقة بين الفكر والواقع، هو سبب الأزمة التي يمر بها الفكر العربي الإسلامي، لأنه يستعير مفاهيمه وتصوراته، بل ومعظم قضاياه من خارج الواقع العربي، هذه القضايا كانت إما هي مستمدة من العالم الأوروبي، أو مستعارة من الماضي العربي الإسلامي، ومن ثم فإذا كانت هذه أو تلك، فهي لا تعكس حقيقه الواقع العربي الراهن وضروراته .

(١) لوي بيير ألتوسير (بالفرنسية: Louis Pierre Althusser) (١٦ أكتوبر ١٩١٨ - ٢٢ أكتوبر ١٩٩٠) كان فيلسوفا ماركسيا. ولد في الجزائر ودرس في مدرسة الأساتذة العليا في باريس التي أصبح بمر السنين أستاذا للفلسفة فيها. كان ألتوسير لفترة طويلة عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي واعتبر أحد أهم المنظرين الماركسيين في القرن العشرين. جادل في طروحاته التهديدات، من وجهة نظره، على الأسس النظرية للماركسية. منها تأثيرات الإمبريقية على النظرية الماركسية، التوجهات الاشتراكية الإنسانية والإصلاحية التي بانت في انحرافات في الأحزاب الشيوعية الأوروبية، بالإضافة إلى مشكلة «عبادة الشخصية» وعبادة الأيديولوجية نفسها.
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D٨٤%٩D%٣A%٨A_%D٨%٩D%٨٨%٩D%٨٤%٩%D١B%٨A%D٨%٩D%٣B%٨D%٨٨%٩AA%D%٨D

(٢) كتاب الخطاب العربي المعاصر ص ١٢.

وقد قدم حلا لهذه الأزمة، واعتقد أن مشروعه النقدي ورؤيته النقدية كانت محاولة منه لإعادة بناء العلاقة مع التراث من جهة، ومع الحداثة من جهة أخرى، على أساس من الموضوعية، أو فصل الذات عن الموضوع، وهنا يقدم اقتراحًا بتعريف عام للتراث فيقول: (سأقترح عليكم تعريفاً عاماً لـ " التراث" أعتقد أنه يصلح كمدخل جيد إلى موضوعنا .هذا التعريف يقول: "التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد")[1].

ومعني كونه حاضراً فينا، أي لا يمكن إغفاله أو التعامل معه بسطحية، أيضا لا يمكن أن نسلم به تسليمً مطلقاً دون إخضاعه للنقد، وهذا يعني جعل التراث معاصراً لنا علي مستوى المحتوى المعرفي مع الأخذ في الاعتبار قطع أنواع الفهم السابقة للتراث ،مع دراسة فكر صاحب النص في ضوء ارتباطه بزمنه التاريخي .

أو بمعنى آخر أن يتجنب القارئ للتراث قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، فيجب التخلي عن كل فكر أو فهم مسبق قد يكون ورد إلى الذهن من المسبقات التراثية، أو النزوع للحاضر، فكل معنى سبق وأن ورد إلى الذهن يجب أن يوضع جانباً، ويجب أن يكون الهدف هو استخلاص مفهوم النص من خلال ألفاظ النص نفسه، أي من خلال الروابط التي تربط أجزائه ببعضها، وفي ضوء ارتباطه بزمنه التاريخي .

يقول الجابري: (فالحداثة؛ في نظرنا ؛ لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ (المعاصرة)، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي)[2] .

فالحداثة في نظر الجابري لا تعني مطلقاً أن نرفض التراث العربي الإسلامي، ولكن مجرد أن نفصله عن ذاتنا، وننظر إليه بنظره مجردة من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة قائمة على علاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية والتوظيف الايديولوجي، وهذا الموقف سيكون سليماً تماماً،

(١) كتاب نحن والتراث ص ٤٥
(٢) كتاب التراث و الحداثة ص ١٥

لأنه محاط بروح نقدية ومن وجهة نظر عقلانية .

ويقدم لنا منهجه الخاص في قراءة التراث فيقول (القراءة العصرية للتراث التي نقترحها ونطبقها تهدف كما قلنا إلى جعل المقروء معاصرً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي، أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصراً لنا، من جهة أخرى، على صعيد الفهم والمعقولية ... وهذا فيما أعتقد هو المعنى الحقيقي والعميق لـ "الاجتهاد" كما مارسه كبار علماء الإسلام، ولكن مع تلوينات وتنويعات وتفريعات تختلف باختلاف الموضوعات. أما القوالب الجاهزة الجامدة، سواء أكانت قديمة أم حديثة، فهي لا تملك أن تقدم غير شيء واحد هو القراءة التراثية للتراث التي تجر حتماً إلى القراءة التراثية للعصر: قراءة عصرنا بنفس تراثنا أو بتراث آخر وثقافة أخرى)[1] .

فالجابري يدعو إلي التحرر من التراث أي الفهم التراثي للتراث، كما يدعو إلي فصل الموضوع عن الذات، مع استمرار التراث في ثقافتنا المعاصرة ومن ثم يلزم علينا الالتزام بالاستمرار في الانتظام النقدي في تراثنا .

ومن أجل الانطلاق في هذا المنهج وضع عدة خطوات من أجل قراءة المنهج قراءة حداثية فيضع أسسً لهذه القراءة .

أ) القراءة الموضوعية للتراث :

وهي تعني التحرر من العقل المنحدر من عصر الانحطاط إلى عصر النهضة فيقول: (ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصراً لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن. إن إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه: نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها .جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا وجعله معاصرًا لنا لمعناه وصله بنا. ..) [2] .

(١) كتاب الخطاب العربي المعاصر ص ٦٠.
(٢) كتاب نحن والتراث ص ١٢.

الجابري هنا يضع لنا طريقة جديدة لقراءة التراث ويعبر عنها بقوله: إنه يجب أن يكون التراث أو النص معاصراً لنفسه، ومعناه أن الإنسان أو المفكر العربي دائماً يجد نفسه مثقلاً بتراثه، حيث (إن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته فعندما يقرأ القارئ العربي نصا من نصوص تراثه يقرؤه متذكرً لا مكتشفً ولا مستفهمً) فالتراث هنا كما يرى الجابري يجعل الإنسان غير قادر على أن ينتج فكر جديد، يتلاءم مع الواقع المعاش، الواقع الذي يعيش فيه تحت ضغط الظروف العصرية، فيسقط نفسه على النص ليقول ما يريده منه، ويفترض في هذا أن يكون فاصلاً الذات عن الموضوع، كي يصل إلى نوع جديد من الفهم للتراث، هذا الفهم لا تحكمه الرغبات الخاصة ولا يحكمه الفكر المسبق.

أما المعنى الثاني الذي يقصده الجابري في جعل التراث معاصراً لنا، على صعيد القضية التي يقوم بدراستها، وعلى مستوى المحتوى المعرفي ،والفكر الأيديولوجي، ومن هنا تكون نسبته إلى محيطه، بمعنى أنه ينبغي أن ندرس النصوص التراثية كما هي معطاه لنا مع استبعاد جميع أنواع الفهم السابقة، أي بمعنى أن يكون هناك قطيعه ابستمولوجية[1] مع جميع القراءات التي قام بها

(١) يُعرِّف "أندريه لالاند" الابستمولوجيا : "تعني فلسفة العلوم، ولكن بمعنى أكثر دقة : فهي ليست الدراسة الخاصة لشتى المناهج العلمية، لأن موضوع هذه الدراسة هو علم مناهج البحث، كما أنها ليست تأليفاً أو استباقاً حدسيّاً للقوانين العلمية. إنها أساساً ذلك المبحث الذي يُعالج معالجة نقدية مبادئ العلوم المختلفة وفروعها ونتائجها بهدف التوصل إلى إرساء أساسها المنطقي، كما أنها تنشِد تحديد قيمة هذه العلوم ودرجة موضوعيتها".

- القطيعة الابستمولوجية : هي القطيعة التي تحدث عن طريق العلم فتغيِّر اتجاهه ومجراه تغييراً جذرياً من حيث مبادئه وقوانينه وأغراضه. وقد أورد هذه العبارة الفيلسوف الفرنسي "غاستون باشلار" ليشير إلى نقطة التحوّل التاريخية في حياة نظرية علمية معينة، تصبح بعدها هذه النظرية باطِلة أو غير قادرة على تفسير كل ما يعترضها من ظواهر الواقع، فيصبح من الضروري تأسيس نظرية أخرى أكثر إلماماً بالواقع. ومن أمثلة ذلك: القطيعة التي وسّعت من نطاق الهندسة الإقليدية بابتكار هندسات لاإقليدية طوّرت مفهوم الفضاء عموماً. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس. و نظرية المعرفة العلمية، روبير بلانشيه، ترجمة : حسن عبد الحميد، مطبوعات الجامعة الكويتية، ١٩٨٦.

السابقون للتراث، ثم دراسة فكر صاحب النص في ضوء ارتباطه بالتاريخ والأيدولوجية لصاحب هذا النص يقول: (الكشف عن المضمون الأيدولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصراً لنفسه مرتبطاً بعالمه) .

والجابري لا ينكر أنه قد يلجأ إلى استخدام بعض المناهج الأخرى التي يفرضها عليه سياق الموضوع الذي يقوم بدراسته، من أجل الوصول إلى هدفه في مشروعه النهضوي، فهو قد يستخدم بعض المناهج التي قد يستعيرها من بعض المفكرين الغربيين وإلى هذا يشير فيقول :(إننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو "قراءات" مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى فوكو[١] أو كانت[٢] أو التوسير...

(١) ولد ميشال فوكو في ١٥ تشرين الثاني/أكتوبر من عام ١٩٢٦، وتوفي في ٢٥ حزيران/يونيو ١٩٨٤) فيلسوف فرنسي كان يحتل كرسياً في الكوليج دو فرانس، أطلق عليه اسم «تاريخ نظام الفكر». وقد كان لكتاباته أثر بالغ على المجال الثقافي، وتجاوز أثره ذلك حتى دخل ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية ومجالات مختلفة للبحث العلمي.
عرف فوكو بدراساته الناقدة والدقيقة لمجموعة من المؤسسات الاجتماعية، منها على وجه الخصوص: المصحات النفسية، المشافي، السجون، وكذلك أعماله فيما يخص تاريخ الجنسانية. وقد لقيت دراساته وأعماله في مجال السلطة والعلاقة بينها وبين المعرفة، إضافة إلى أفكاره عن «الخطاب» وعلاقته بتاريخ الفكر الغربي، لقي كل ذلك صدى واسع في ساحات الفكر والنقاش.
توصف أعمال فوكو من قبل المعلقين والنقاد بأنها تنتمي إلى «ما بعد الحداثة» أو «ما بعد البنيوية»، على أنه في الستينيات من القرن الماضي كان اسمه غالباً ما يرتبط بالحركة البنيوية. وبالرغم من سعادته بهذا الوصف إلا أنه أكد فيما بعد بُعده عن البنيوية أو الاتجاه البنيوي في التفكير. إضافة إلى أنه رفض في مقابلة مع جيرار راول تصنيفه بين «ما بعد البنيويين» و«ما بعد الحداثيين». حضر فوكو محاضرات الفيلسوفين ميرلوبوندي وهايدغر، واهتم بهيجل وماركس وتأثر بهم.
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D٩%٨٥%D٨%٩%٨A%D%٤B%٨A%D%٧A%٨D%_٨٤%٩D%٨١%٩D%٨٨%٩D%٨٣%٩D%٨٨%٩D

(٢) هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر (١٧٢٤ - ١٨٠٤). عاش حياته كلها في مدينة كونيغسبرغ في مملكة بروسيا. كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة. وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية. كان إيمانويل كانت آخر =

...أو باشلار[1] أو فرويد[2] بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها .

ولا نشك في أن القارئ المتمرس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ، وله الحق في ذلك، أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة. إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية. ذلك لأننا لا نعتبر

فلاسفة عصر التنوير الذي بدأ بالمفكرين البريطانيين جون لوك وجورج بيركلي وديفيد هيوم
%٨٦%٩D%٧A%٨D%٨٥%٩A%D٨%٩D%٥A%٨https://ar.wikipedia.org/wiki/%D
٧B%٨D%٨٦%٩D%٧A%٨D%٨٣%٩D%_٨٤%٩A%D٨%٩D%٨٨%٩D

(١) غاستون باشلار (٢٧ يونيو ١٨٨٤ - ١٦ أكتوبر ١٩٦٢)، فيلسوف فرنسي. وأحد أهم الفلاسفة الفرنسيين، وهناك من يقول أنه أعظم فيلسوف ظاهري، وربما أكثرهم عصرية أيضًا، فقد كرّس جزءاً كبيرًا من حياته وعمله لفلسفة العلوم، وقدّم أفكارًا متميزة في مجال الابستمولوجيا، حيث تمثل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيعة المعرفية والجدلية المعرفية والتاريخ التراجعي؛ مساهمات لا يمكن تجاوزها بل تركت آثارها واضحة في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده
%٨٨%٩AA%D%٨D%٣B%٨D%٧A%٨BA%D%٨wikipedia.org/wiki/%D.https://ar
١B%٨D%٧A%٨D%٨٤%٩D%٤B%٨D%٧A%٨D%٨A%٨D%_٨٦%٩D

(٢) سيغموند فرويد (Sigmund Freud) ٣مايو – 1856٦سبتمبر 1939هو طبيب نمساوي من أصل يهودي، اختص بدراسة طب الجهاز العصبي ومفكر حر يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي .وهو طبيب الأعصاب النمساوي الذي أسس مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس الحديث .اشتهر فرويد بنظريات العقل واللاوعي، وآلية الدفاع عن القمع وخلق الممارسة السريرية في التحليل النفسي لعلاج الأمراض النفسية عن طريق الحوار بين المريض والمحلل النفسي .كما اشتهر بتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية، فضلًا عن التقنيات العلاجية، بما في ذلك استخدام طريقة تكوين الجمعيات وحلقات العلاج النفسي، ونظريته من التحول في العلاقة العلاجية، وتفسير الأحلام كمصادر للنظرة الثاقبة عن رغبات اللاوعي
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D9%8A%D8%BA%D9%85%D9%88%
D9%86%D8%AF_%D9%81%D8%B1%D9%88%D9%8A%D8%AF

هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلي عنها) [١].

وهو يعني بهذا الفهم طريقة التفكير فيجعل المقروء معاصر لنفسه، ومعني فصله عنا أي قراءته قراءة تاريخية تسعي إلى تحرير التراث من الأيديلوجيات التي جعلت فهمه غير واضح، لتليها مرحلة الوصل أي اتصال القارئ بالمقروء، أي النص ولكى نصل إلى هذه المرحلة من القراءة الموضوعية لابد أن تمر بثلاث مراحل

١- المعالجة البنيوية:

وهى مرحلة دراسة التراث من التراث، بمعني تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلي لا بنية .

فيقول :(إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير؛ وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها . هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بـ «التفكيك": تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما يهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات. وهذا يندرج تحته، كما هو)[٢].

(وهو يقصد بالتحرر من سلطتها)، طرح جميع أنواع الفهم السابقة للتراث جانبا، والتعامل معه علي أنه لا يحمل أي معاني سبقية، ومن هنا يحدث ما يسميه فرض سلطتنا عليها (واضح، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللا تاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسر مغلق، كميدان للامعقول مستغن عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانيته وأسباب نزوله)[٣].

فالمعالجة البنيوية تعني دراسة النصوص كما هي ككل، هذا الكل يتحكم فيه ثوابت، والثوابت هي أشياء ثابتة في الأصل تعني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد، وحول إشكالية واحدة، ثم بعد ذلك نستخلص معاني النص من ذات

(١) الخطاب العربي المعاصر ص ١٤
(٢) كتاب التراث والحداثة ص ٤٦
(٣) كتاب التراث والحداثة ص٤٨

النص هذا ما قصده الجابري بالمعالجة البنيوية، أو بمعنى آخر أن نتعامل مع النص كألفاظ جديدة لا معنى لها، بمعنى إلا يتحكم بنا الفهم السبقي للتراث .

٢- التحليل التاريخي:

ويتعلق الأمر أساساً بربط فكر صاحب النص الذي أُعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية. هذا الربط ضروري ليس فقط لإكساب فهم تاريخي للنص، بل أيضا لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بـ "الصحة" هنا ليس الصدق المنطقي(أو عدم التناقض) فذلك ما تم الحصول عليه، كلا أو بعضاً خلال المعالجة البنيوية، بل المقصود بالصحة هنا: الإمكان التاريخي، الإمكان الذي يجعلنا على بينة مما يمكن أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتإلى يُساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه.

هو يقصد بالتحليل التاريخي أن نربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بمعنى أن صاحب النص كان موجودا في زمان ما لابد أن يرتبط هذا النص بالزمان الذي وجد فيه فقط بكل أبعاده ثقافية كانت أو سياسية، أو اجتماعية ما قاله النص وما سكت عنه .

٣- الطرح الأيديولوجي:

إن التحليل التاريخي سيظل ناقص، صورى، مجرد، ما لم يسعفه الطرح الأيديولوجي، أي الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية (الاجتماعية - السياسية) التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه. يتعلق الأمر إذن، بإزالة القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص والتي أخذت حين المعالجة البنيوية كـ«زمان» ممتد، وإعادة الحياة إليها .أن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه، مرتبطا بعالمه) [(١)].

فهو في الطرح الأيدولوجي يكشف عن الوظيفة الأيديلوجية سواء أكانت سياسية، أو اجتماعية التي كان صاحب النص يطمع إلى أدائها داخل هذا الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه ليجعله معاصر لنا لإعاده التاريخة إليه .

(١) كتاب نحن والتراث ص ٢٤

وقفه مع القراءة الموضوعية للتراث عند الجابري:

وهنا لابد أن نقف مع ما قدمه الجابري في منهجه، وكان أولها القراءة الموضوعية للتراث، هل كانت قراءة الجابري قراءة موضوعية للتراث ؟ هل المراحل التي مرت بها القراءة الموضوعية للتراث مراحل سالمة تمام من النقد أم يمكن أن يوجه إليها النقد ؟.

في حقيقه الأمر إن القراءة الموضوعية التي حاول الجابري أن يعرض لها هي محاولات يمكن أيضا أن تخضع للنقد.

كان الجابري يطمح إلى شق طريقه، باتجاه التعاطي مع التراث بأسلوب جديد يلتزم بالشروط العلمية ويمهد لقراءة معاصرة لأهم ما أنتجه العقل التراثي ويظهر جلياً أن ما وجه علمه النقدي يتمثل بالتعاطي مع النص التراثي كإشكالية لها مضمون معرفي وأيديولوجي، لذلك كان عليه أن يموضع «المقروء» في إطاره، ويجعله معاصر لمحيطه الفكري والاجتماعي والسياسي مع الإصرار على إضفاء طابع المعقولية عليه لكي يجعله معاصر، فيفيد في إغنائه أو إعادة بناء ذاته. ويسمح بإعادة ترتيبه في سياقه التاريخي ويدفع بالمفكرين إلى الانكباب على معالجة إشكالية الانحطاط والجمود من خلال العقبات التراثية التي تعطل الإرادات..، وهذا يُحتم ضرورة صياغة نموذج جديد للتمكين من الدخول في الزمن العالمي [1].

فالجابري عندما أراد أن يفهم المشكلة القائمة بين التراث والحداثة وكان الحل من خلال العقلانية من جهة، ومن خلال القراءة الموضوعية من جهة اخرى، استخدم تخليط للبنى والمفاهيم، مما أدى بساعد علي إعاده بناء نموذج فاعل في النهوض والتقدم، وقد واجهته مشكله وهي تتمثل في كيف يتجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي وفهم معاصر، استخدم عدة آليات في النقد، وكان غرضه منها أن يصل إلى المعاصرة التي كان ينشدها .

استخدم في الوصول إلى المعاصرة عدة مناهج نقدية هذه المناهج النقدية مستوحاة من الفكر الغربي، وهو يقرر ذلك صراحة عندما أشار إلى استخدامه

(١) نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، ٢٠٠٨)، ص ٢٤٢.

عدة مناهج مثل مناهج فوكو، كانط، التوسير أو غيرهم بهدف أن يعيد صورة التراث بصوره حديثة، مما جعله يقع في تناقض فجعل العقل العربي مشتت بين مرجعتين ، مرجعية تراثية هو صاحبها، ومرجعية أوروبية معاصرة ينشدها، مع الأخذ في الاعتبار أن الجابري لا ينادي بأن تتحكم أي مرجعية أيا كانت في العقل، وهنا لم يستطع أن يكون موضوعي، بل انتقائي انتقى أدوات ومناهج معاصرة ومختلفة عن الواقع العربي، وانتهى به الأمر إلى أن يستخدم المرجعية الغربية .

كما أن المعالجة البنيوية التي استخدمها الجابري حتى تكون أداة لقراءة التراث قراءة موضوعية وجهت لها بعض الانتقادات، منها: أنها تعتمد على علاقات تربط بين اللفظي والمادي، فهي تهمل الوحدة الموضوعية، وأثر المؤلف، كما أن التحليل البنيوي تحليل وصفي صوري لا يهتم بالقيمة، ومن ثم يؤدى إلى إلغاء خصوصية النصوص، كما أن بنية الكلمه تكون منغلقه على نفسها وليست منفتحة، تقوم على الاقتطاع والتركيب كما أن التحليل التاريخي لا يقدم صورة شاملة من جميع النواحي، فالأحداث في التحليل التاريخي لا تتكرر بنفس الطريقة ونفس التفاصيل مرة أخرى، عدم قدرة المنهج التاريخي على تطبيق الأسلوب العلمي في المادة التي يقوم بتحليلها، كما أنه من عيوب المنهج التاريخي أنه لا يحدد العلاقه بين أسباب الظاهرة ونتائجها .

ثم إن المعالجة البنيوية تهتم بالإطار الداخلي بينما التحليل التاريخي والطرح الأيدولوجي الذي نادى بهما الجابري لكي نصل إلى قراءة موضوعية للتراث، كلاهما يهتم بالإطار الداخلي فكيف نمزج بين ما يهتم بإطار خارجي وإطار داخلي، فالواقع أن الجابري كما أرى لم يستطع أن يصل إلى القراءة الموضوعية التي كان ينشدها .

ب) القطع الابستيمولوجي مع التراث:

قدم الجابري في كتابه تكوين العقل العربي تعريف لمفهوم العقل العربي، موضح أن العقل العربي (تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، فالعقل العربي المعاصر عقل تراكمي غارق في ذاته هو مفتقد للنظرة الموضوعية، وهو يحتاج إلى إخضاع التراث إلى درجة معينة من النقد لتحديد الأسباب التي جعلته يبعد مسافة

كبيرة عن البعد البرهاني، وسنتعرف من خلال النصوص القادمة على ما يعنيه الجابري من البعد البرهاني، والبعد البياني، والبعد العرفاني، يقول: (إن العقل العربي، تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجع له ومرتكز.

وهذا في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها . إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص والمجتمع والثقافة، صاحب تلك النظرة، أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه)[1] .

تصنيف العلوم المشكلة لبنية العقل العربي :

ويبين لنا الجابري أن هناك ثلاثة أنظمة هي: النظام المعرفي البياني، وهو عبارة عن علوم النحو والفقه والكلام والبلاغة، وتعد هذه العلوم هي أول نشاط علمي مارسه العقل العربي قبل أن يدخل في حوار مباشر مع الموروث، ثم يأتي بعد ذلك النظام المعرفي العرفاني، وهو نظام يقوم على الفلسفة الاشراقية ويعتبر السهروردي ممثل لهذه الفلسفة، وابن سينا والغزالى، وغيرهم من الفلاسفة الشرقيين، وتقوم هذه الفلسفة على المشاهدة والعرفان، ثم يأتي بعد ذلك النظام العقلي أو البرهاني ويميزه الجابري عند فلاسفة المغرب العربي، وعلى رأسهم التيار الفلسفي المتمثل في فلسفة ابن رشد، وأساسه البنية المعرفية القائمة على البراهين الرياضية، والعلوم المنطقية، والعقلانية، والتفكير الاستدلالي .

وقد انتهينا إلى (ابراز كيف أن الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام، على ثلاث نظم معرفية تواجدت وترسخت فيها على الترتيب التالى النظام المعرفي البياني الذي يؤسس الموروث العربي الإسلامي والخالص، (اللغة والدين كنصوص)، والنظام المعرفي العرفاني الذي يؤسس قطاع

(١) محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة العاشرة بيروت مارس ٢٠٠٩ ص٣١

اللامعقول، أو العقل المستقل، في الموروث القديم (الهرمسية أساس) واخيرًا النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (الأرسطية خاصة)[١].

وقد سمى الجابري النظام المعرفي العرفاني نظام اللا معقول العقلي، وسمى النظام المعرفي البرهاني المعقول العقلي، وجعل المعقول العقلي قد وصل إلينا متأخر بعد أن ترسخت مفاهيم وآليات النظام المعرفي البياني، والنظام المعرفي العرفاني.

لقد أبان الجابري أن هذه العلوم التي تمثل بنية العقل العربي الإسلامي جميعها قد نشأت عن طريق الاهتزاز أو حركه الاصطدام بمعنى أنها حركة يتم الانتقال بها من مرحلة إلى أخرى، يعني يتجاوز بفضلها اللاحق السابق، ينفيه، ويلغيه، بعد أن يحتفظ منه بما يقبل الحياة والتجديد، ومعنى هذا أن الثقافة العربية الإسلامية لا تأتي بجديد وأنها مجرد تكرار للثقافات التي تسبقها بفعل حركه الدفع التي تقوم بها ثقافة لأخرى ومن ثم فإن الثقافة العربية الإسلامية لم تنتج جديد على مدى العصور، حتى جاءت النقلة للثقافة العربية عن طريق الفلسفة المغربية، وعلى رأسهم ابن باجه وابن رشد.

يقول الجابري: (فإن التصنيف الجديد الذي اعتمدنا فيه البنية الداخلية للمعرفة في الثقافة العربية قد جاء ليؤكد فعلاً أن الحركة داخل هذه الثقافة هي حركة تراجع واهتزار، حركة اصطدام وتداخل بين النظم المعرفية الثلاثة المؤسسة لها وليست حركة: نقلة، (أي حركة يتم الانتقال بها من مرحلة إلى أخرى ويتجاوز بفضلها اللاحق السابق: ينفيه ويلغيه بعد أن يحتفظ منه بما يقبل الحياة والتجدد) . إن هذا يعني أن الثقافة العربية الإسلامية قد ظلت تعيد إنتاج نفسها منذ عصر التدوين . وباستثناء التجربة الأندلسية التي كانت مؤهلة حقاً)[٢].

لقد عالج الفلاسفة الإسلاميون إشكالية نظرية واحدة هي ما يعبر عنه عادة بـ "التوفيق بين العقل والنقل" هذا "التوفيق" الذي انطلق مع المعتزلة من شعار "العقل قبل ورود السمع" وأصبح مع المدرسة الفلسفية في المشرق، التي بلغت أوجها مع ابن سينا، محاولة متواصلة لدمج بنية الفكر "العلمي" (اليونانية) في بنية الفكر

(١) تكوين العقل العربي ص ٢٥٤
(٢) كتاب تكوين العقل العربي ص٣٣٤

الديني (الإسلامية) باعتبار أن الأولى تمثل الرؤية العقلية "العلمية" للكون والإنسان والثانية تمثل الحقيقة "المطلقة" وأيضاً الهوية الحضارية.

إن هذا يعني أن مجال الإبداع كان محدود جداً أمام فلاسفة الإسلام: فلم يكن اللاحق منهم يقرأ السابق حتى يكمله، أو يتجاوزه، بل كانوا جميعا يقرأون فلاسفة آخرين هم فلاسفة اليونان (أفلاطون وأرسطو بكيفية خاصة) مما جعلهم يبدون للناظر إليهم، من زاوية المادة المعرفية التي روجوها وكأنهم يكررون بعضهم بعضاً لا غير. وبعبارة أخرى فإن ما تدعوه بـ "الفلسفة الإسلامية" لم تكن " قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص"، كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروربية منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف ايديولوجية مختلفة متباينة)[1].

وهو في الفقرة السابقة يبين لنا خطأ الفلاسفة المسلمون من أن الإشكالية ترجع إلى هيمنة النموذج السلفي، واعتماده على قضية واحدة وهي قضية التوفيق بين العقل والنقل، هذا التوفيق الذي ساد كافة المذاهب الإسلامية، وأيضا مع الفلسفة الإسلامية في المشرق التي يمثلها من وجهه نظره ابن سينا، كما يعيب أيضا على المتكلمين المسلمين في رسوخ آليه القياس الفقهي، وفي التعامل مع الممكنات الذهنيه كأنها معطيات واقعية، وهذا توظيف أيدولوجي فهو يعتقد أن الفلسفة الإسلامية كانت مجرد قراءة مستمرة ومتواصلة مع التاريخ اليوناني، ويعتقد أن الحبل السري بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية لم ينقطع تماما ، معنى ذلك أنه يعتقد أن الفلسفة الإسلامية تتعامل مع الفلسفة اليونانية علي أنها معطيات واقعية دون إضافة أي جديد عليها، معنى هذا أنها توظف نفسها توظيف أيدولوجي .

والجابري يتخذ من ابن سينا نموذجاً للفكر الظلامي الذي حل بالمشرق العربي، ويذكر ذلك فيقول :(لقد كان ابن سينا، قصد ذلك أم لم يقصد أكبر مكرس للفكر

(١) نحن والتراث ص ٣٢

الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام) [١].

ليس هذا فحسب ولكنه يجعل من افكار ابن سينا افكار يوظفها توظيف أيدولوجي، فهو يذهب إلى أن ابن سينا لا ينسى أنه فارسي الأصل ويقول إن النعرة الفارسية تأبى إلا أن تفوز على العرب حتى بعد هزيمة العرب لهم عسكريا، فيجعل الفرس يتفوقون على العرب ثقافيا، ومن ثم يجعل أفكار ابن سينا التي لا يرتضيها كأنها بعد أيدولوجي، اتخذه ابن سينا لكي يحارب العرب المسلمون فيقول:

(كلنا نعرف أن العرب حاملي الدعوة الإسلامية هزموا الفرس عسكريا، ولكنهم لم يهزموهم ثقافيا ولا حضاريا . لقد بقيت فيهم النعرة القومية- حتى بعد أن أسلموا وحسن إسلامهم- حية تكشف عن نفسها من خلال جميع الصراعات والثورات التي عرفها المشرق العربي منذ الصراع بين علي ومعاوية إلى ثورة أبي مسلم الخراساني المؤسس الفعلي للدولة العباسية، إلى ثورة الزنج وثورات القرامطة إلى اكتساح البويهيين لبغداد. هذا على الصعيد الاجتماعي والسياسي، أما عن الساحة الثقافية والأيديولوجية فلقد تبلور هذا الصراع في مظاهر كثيرة في حركة الشعوبية، في علم الكلام في المناظرات العلمية والثقافية)[٢].

وبعد أن أبان الجابري عن نقده للفلسفة الإسلامية في المشرق عرج على الفلسفة الإسلامية في المغرب وجعل النموذج الرشدي هو النموذج الواجب أن يحتذى به، عندما نريد أن نصنع نهضة عربية إسلامية ، وجعل من قطيعته مع ابن سينا مدخلاً للتاريخ النهضوي العربي، وإذا كنا نريد أن نبحث عن نهضة عربية فالنموذج الرشدي هو أفضل نموذج يجب أن يأخذه العرب المسلمون للبدء في نهضة عربية هو يقول في ذلك السياق :

(لقد قطع ابن رشد مع السينوية، فلنأخذ منه - إذا كان لا بد من استعمال هذه الكلمة -هذه القطيعة ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية "المشرقية"، ولنخضها معركة حاسمة ضدها.

(١) نحن والتراث ص ١٥٤
(٢) كتاب نحن والتراث ص١٥٨

من المفاهيم التي استخدمها الجابري وهي تعكس الثقافة الأوروبية التي اتخذها الجابري في معالجته للتراث العربي وتمثل إشكالية هي مفهوم القطيعة الإبستمولوجية، فالقطيعة التي يتبناها الجابري هي مفهوم مستعار من الثقافة الأوروبية، تلك القطيعة التي تنسب إلى البلاشرية بوجه خاص، فالجابري عندما يدعو إلى القطيعة هو لا يدعو إلى القطيعة مع التراث نفسه، وإنما يدعو إلى قطيعة مع الفهم التراثي للتراث، وكذلك التحرر من كافة ما يمكن أن يسمى بالرواسب التي تلقاها العرب المسلمون جيل وراء جيل من الأجيال السابقة عليهم .

- لم يقطع ابن رشد مع الروح السينوية الغنوصية وحدها بل قطع أيضا مع الطريقة التي عالج بها الفكر النظري - الكلام والفلسفة - العلاقة بين الدين والفلسفة. لقد رفض طريقة المتكلمين في التوفيق بين العقل والنقل ورفض طريق الفلاسفة الهادف إلى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين.)[1]

يتبنى الجابري هنا المشروع الرشدي الذي يدعو إلى النهضة العربية، وينطلق منه من أجل إعاده فهم التراث العربي، وإلي استعادة العقلية النقدية العربية المسلمة متمثلة في ابن رشد وابن حزم وابن خلدون والشاطبي .

وقفة مع القطع الإبستيمولوجي للتراث:

واذا أردنا ان نقف مع القطع الابستمولوجي مع التراث الذي وضعه الجابري(فالعقل عنده هو «لعب حسب قواعد» بما يعنيه ذلك من العمل على فرط أنظمة المعارف بغية إعادة جمعها وتركيبها على نحو جديد مغاير، يكون أكثر فعالية وإجرائية وقدرة على إعادة رسم الحدود وترسيم المفاهيم، وبالتالي ممارسة أسلوبه النقدي بصورة تمكنه من تغيير المعادلات على الساحة الثقافية العربية الإسلامية، من خلال العدة المنهجية التي يوظفها ويحسن استثمارها في الإنتاج المعرفي)[2].

أما عن الحصاد المعرفي والأيديولوجي للمفهوم في قراءة الجابري للتراث فنقول: إن الوعد الذي قطعه على نفسه للقارئ بتحقيق قطيعة إبستمولوجية مع

(١) نحن والتراث ص ٥٠

(٢) القراءة الإبستيمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري: بحث في التفكير النقدي، أحمد بابانا العلوي، مركز دراسات الوحدة العربية ٢٣ نوفمبر٢٠١٣ .

القراءات التراثية المعاصرة وكلها قراءات سلفية بنظره وتأسيس قراءة علمية - موضوعية مغايرة، أي: القطع مع القراءات السابقة وليس مع التراث نفسه لم يتحقق، وبقي القارئ أسير التراث والقراءات السلفية، وما أضافه الجابري ليس إلا قراءة سلفية جديدة تضاف إلى القراءات الأخرى.)[1] .

وهنا يبدو أن الجابري قد رجع إلى نقطة البداية إذ إنه يتبنى أيضا قراءة سلفية على نحو ما، بينما انتقد القراءات السابقة على قراءته زاعم أنها قراءات سلفية، فهو لم يحقق القطيعة الإبستمولوجية مع التراث ولكنه تعامل مع التراث على أنه مجرد حفريات يحاول أن يستنطقها كما يحلو له .

غير أن واقع الأمر لا يؤيد هذا المنحى في التعامل، فنحن لا نقطع معرفي مع الذين سبقونا بمن فيهم القدامى، حيث لا ننفك نرجع إليهم باستعادة أقوالهم والاشتغال على نصوصهم؛ لا لمجرد قيمتها التاريخية أو الأيديولوجية، بل نسترجعها لقيمتها المعرفية والفكرية. فالنصوص الفكرية ليست مجرد تراث أصبح ينتمي «كلياً» إلى الماضي. بل هي إنجازات وروائع لا يمكن تجاوزها، بوصفها إمكاناً للتفكير. فلا مندوحة في عمل الفكر من استعادة أعمال السابقين للاشتغال عليها والبناء بها، فممارسة التفكير في حقيقتها بمثابة تفكيك وتأويل وإعادة بناء، ولكن الجابري على ما يبدو من ممارسة قراءته يميل إلى النقض والدحض والإقصاء أكثر مما يقوم بالتأويل وإعادة البناء.)[2].

واذا كان الجابري يريد أن يجعل هناك قطيعة مع التراث، فإن بعض الكتاب الغربيون يشهدون بأن التراث العربي الإسلامي كان أحد الأسباب الهامه التي أحدثت ما يسمى بالنهضة الأوروبية الحديثة، والحق ما يشهد به الأعداء فها هي المستشرقة زبغرد هونكه تقول: (في الفصل الأول الذي يحمل عنوان، رفاهية حياتنا اليومية، تحدثنا الكاتبة عن العبقرية العربية. وعن الحضارة العربية.. وكيف

(١) القطيعة-الابستمولوجية- عند-الجابري، زهير توفيق، جريدة الرأي صحيفة تصدر عن المؤسسة الصحفية الأردنية ٢٨ /١/ ٢٠٢٥

/٨٧٠٦٤https://alrai.com/article/

(٢) علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة؛ ١ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ٩٥-٩٦ .

أثبتت تلك الحضارة أصالتها وتركت بصماتها على العديد من مجالات الحياة اليومية للأوربيين في الوقت الحاضر، عن طريق انتقال عدد من مسميات أشياء الرفاهية من اللغة العربية إلى اللغات الأوروبية وبقائها فيها حتى اليوم، لتدلنا دلالة واضحة على مدى التأثير الكبير للحضارة العربية على أوربا التي كانت تعاني الجهل والجوع الشديدين، والتي كانت تنتظر بفارغ الصبر ما يصلها من تجارة وثقافة العالم العربي، حيث كانت مدينتا البندقية وجنوا الإيطاليتان .. وكذلك الأندلس. من أهم المراكز التي راحت تصل منها التجارة والثقافة العربية إلى أوروبا الغافية التي عاشت فترة طويلة في ظلام دامس، إلى أن فتحت لها المدرسة العربية أبوابها على مصراعيها لتنهل منها العلم والمعرفة، ولتستيقظ من سباتها العميق)[1].

أما عن ابن سينا فكأنني ألمح الجابري وهو يريد أن يطمس كل ما قدمه ابن سينا كعالم وفيلسوف، بوصفه إياه بأنه أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي وكأنه أراد أن يجعل الشرق الإسلامي يتساوى مع الغرب الأوروبي في هذه الفتره من وصف الظلام، ولكنه غاب عن ذهنه أن العصور الوسطى الأوروبية إذا كانت وصفت بهذا الوصف فإن هذا الوصف كان لظروف خاصه بالعالم الأوروبي المسيحي، هذه الظروف لم تكن موجوده قط في العالم الإسلامي، فكأنه هنا يريد أن يخلع أشياء لصيقة بالغرب الأوروبي ويعممها على الشرق الإسلامي، وهذا ما لا يقبله التاريخ ولا الواقع، أما عن ابن سينا فقد شهد له الغرب الأوروبي، وشهد له العالم الإسلامي بأن ابن سينا كان صاحب عقلية وفكر يمكن أن يصنف في مصاف العلماء البارزين ليس في المشرق الإسلامي فقط ولكن على المستوى العالمي .

وقد تأثر مفكرو الغرب المسيحيون على اختلاف مشاربهم ومدارسهم بآراء ابن سينا وراقهم بخاصة برهان ابن سينا عن الرجل المعلق في الفضاء، ورددوه كثيرا، واستمسكت المدرسة الفرنسيسكانية به، لأنها لاحظت الشبه الكبير بينه وبين برهنة سابقة على وجود النفس قال بها القديس أوغسطين الذي مهد لفكرة الكوجيتو الديكارتية، لأن ديكارت يقرر أنه يستطيع أن يشك في كل شيء إلا أنه

(١) شمس العرب تسطع على الغرب آثر الحضاره العربية في أوروبا المستشرقة الألمانية زبغرد هونكه ترجمة فاروق بيضون كمال دسوقي منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر بيروت عرض وتقديم محمد منذر لطفي بدون صفحه ص ٤ .

يفكر، والقول بأن النفس جوهر روحي لم يرض القديس توماس الأكويني الذي يُعد أوفى تلميذ لأرسطو في الفلسفة المسيحية، وقد مال البير الكبير إلى هذا التوفيق الذي ذهب إليه ابن سينا من أن النفس جوهر وصورة معاً أما البرهنة على خلود النفس فقد تقبلها المسيحيون بقبول حسن، لأنها تتفق مع التعاليم الدينية، وتشبه ما قال به القديس أوغسطين، ويرى كذلك البير الكبير وتوماس الأكويني أن القول بروحية النفس يستلزم خلودها ضرورة)[1].

تقول د/ زينب خضير (وفى رأيى أن فضل الفلسفة الإسلامية الحقيقي على الفكر الفلسفي - اللاهوتى الغربي المسيحي هو أنها أمدته بصيغة الإشكالية الجديدة التي كان يبحث عنها لينسجم فكره مع واقعه وفي رأيي أيضا أن ابن سينا كان خير من صاغ هذه الإشكالية ولذا اعتبره الغرب المسيحى الوسيط (أمير الفلاسفة، كما اعتبره العرب من قبل (الشيخ الرئيس) . فأبن سينا فيلسوف ميتافيزيقي صاحب نظرة صوفية طريفة توج بها إلهياته وهو في ذات الوقت صاحب (الشفاء) الذي يمثل موسوعة العلم العربي بكافة فروعه وصاحب (القانون) الذي يدل على تمسك صاحبه بالمنهج التجريبي)[2] .

هنا يظهر جلي أن ابن سينا كان له تأثيرًا واضحًا على الفلاسفة الغربيين الذين كانوا في نفس عصره، فلاسفة العصور الوسطى، يظهر مدى تأثره بأفكار ابن سينا التي لاقت قبولا، وهذا يجعل ما ذكره الجابري من أن ابن سينا كان يكرس للفكر الظلامي رأي خالي عن الدليل بل أراه أنه مجحف لابن سينا كفيلسوف.

وقفة مع منهج الجابري في قراءة التراث:

استخدم الجابري في قراءة التراث الإسلامي مناهج معاصرة عمل على نشرها في عمله النهضوي، عمل على نقل عدة مفاهيم مكتسبة من الغرب الأوروبي مثل

(١) عاصم شحادة علي، ثار ابن سينا العقلية في علماء الغرب في القرون الوسطى، المجلد 24، العدد ٤٨ (29 -9) 202 / 1442 ، مجلة التجديد، الجامعة العربية الإسلامية، ماليزيا.

(٢) د/ زينب خضير ،ابن سينا وتلاميذه التي اللاتين الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة طبعه اولي ١٩٨٦ ص١٩

القطيعة الإبستمولوجية، التي وضعها الفرنسي جوستان بلاشر في إطار تصوره لتاريخ العلوم التي كان يعارض بها نظرة الاستمرارية لذلك قدم باشلار تصور انقطاعي عن تاريخ العلوم، نقل الجابري هذه المكتسبات دون مراعاة أن هذه المكتسبات جاءت لظروف تاريخية، واصطدمت هذه المكتسبات الغربية مع ثقافتنا .

من الأشياء التي يمكن أن تؤخذ على منهج الجابري في قراءة التراث أنه برغم اعتماده على الموضوعية، وفصل الذات عن الموضوع، إلا أنه في بعض الكتابات قد قدم فهما غير موضوعي للتراث، عندما أنكر المساهمات العلمية التي قدمها العرب المسلمون في الدراسات الطبيعية كالطب والفلك ولم يعتبر بها فنراه يقول: (قد ظل العلم العربي، علم الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم، خارج مسرح الحركة في الثقافة العربية فلم يشارك في تغذية العقل العربي ولا في تجديد قوالبه وفحص قبلياته ومسبقاته، فبقي الزمن الثقافي العربي هو ممتداً على بساط واحد من عصر التدوين إلى عصر ابن خلدون، وركد هذا الرمن وتخشبت موجاته منذ عصر ابن خلدون إلى عصر النهضة والعربية الحديثة التي لم تتحقق بعد)[1].

أيضا كانت نظرة الجابري تفاضليه إذ أنه قد حول الخلاف بين الثقافة الإسلامية في المشرق والمغرب إلى صراع جغرافي، وبالطبع يجعل الغلبة للمغرب عندما حاول أن يقارن بين فلسفه ابن سينا في المشرق وفلسفة ابن رشد في المغرب، فهو يزعم أن الفلسفة في المشرق كانت تتجه اتجاهاً ظلامياً وأن ابن سينا استخدم العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو غير معقول، وذلك ببنائه لآراء غلبت عليها النزعة الصوفية، وهي من وجهة نظرة لا تعد عقلانية لأنها خارجة عن نطاق العقل .

أيضا إثارته لمشكلة العرقية، فهو يرى أن العرق الفارسي ممثلا في ابن سينا لا يتنازل عن انهزام العرق الفارسي من قبل العرق العربي عسكري، ولذلك يُصر ابن سينا على أن يكون هو امتداد للهزيمة الفارسية للثقافة العربية، ومن ثم فإنه كان يرفض الطرح الأيدولوجي يدخل العقل المسلم في صراع أيدولوجي بين عرقية إسلامية وعرقية فارسية.

(١) تكوين العقل العربي ص ٣٤٧.

هو يرفض الطرح الايدولوجي ومع ذلك عندما حاول أن يفهم بنيه العقل العربي وينقضه في ضوء أنه عقل كانت تسيطر عليه أفكار الأسلاف الأول وأحكامهم الثابته، ويقرر بأن نقد التراث وتوظيفه ما زالت مسألة طرح أيدولوجي وليست مسأله تاريخيه فيقول:

(والواقع أن أي تحليل للفكر العربي الاسلامي، سواء أكان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقص وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته، وإذا كان مؤرخو الفكر بمختلف نزعاتهم المذهبية وميولاتهم المنهجية يسلمون، صراحة أو ضمناً، بنوع من الاستقلال للفكر عن الواقع، وهو استقلال نسبي في جميع الأحوال، فإن نسبية هذا الاستقلال، عن الواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي خاصة، يجب أن تحدد ليس فقط بناء على موقع هذا الفكر في سلم التجريد (فكر سياسي، فكر ديني، فكر فلسفي ..) بل أيضاً على ضوء طبيعة علاقة الدولة بالايديولوجيا المهيمنة في المجتمع. وهكذا فكما أنه سيكون من الخطأ الجسيم تحليل الإنتاج الفكري في المجتمع المعاصر، رأسمالي كان أو اشتراكي، بدون الأخذ بعين الاعتبار الكامل حضور الدولة وهيمنتها المباشرة أو غير المباشرة، فكذلك الشأن بالنسبة للفكر العربي الإسلامي في القرون الوسطى ذلك لأن الإسلام، الإسلام التاريخي الواقعي، كان في آن واحد، ديناً ودولة. وبما أن الفكر الذي كان حاضر في الصراع الأيديولوجي العام كان فكر ديني أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضاً ولهذا السبب في علاقة مباشرة مع السياسة)[1].

وبعد واذا كانت هذه هي النقاط التي يمكن أن تؤخذ على منهجيه محمد عابد الجابري في قراءته للتراث فأن هذا لا يجعلنا أن ننكر ما قام به من جهد عقلي أراد به أن ينشأ جيل جديد يتعامل مع التراث بطريقة جديدة، هذه الطريقة قد تكون مقبولة للبعض وقد لا تكون مقبولة للبعض الآخر، هذه القراءة الحداثية منه قد يكون لها ما لها وعليها ما عليها، إلا أنها تجربه جديدة للعقل العربي يحاول بها أن يستنهض حضارته التي قد طال بها الزمان، وتطاول ، وإن كانت هذه القراءة تريد أن تفصل التراث عن القداسة أو تنزع القداسة عن التراث فهذا

(١) تكوين العقل العربي ص ٣٤٦

ما لا يمكن أن يقبله العقل الإسلامي صاحب العقيدة الاسلامية ، ولكن يحمد لعابد الجابري محاولته أن يقدم مشروع، ربما يعتبره البعض مشروعا نهضويا، وربما يعتبره البعض مشروع لبعث أفكار حداثية، لكن كل ما يمكن أن نقوله أن كل شيء يمكن أن يعرض له النقد، ومن ضمن هذا المشروع الذي قدمه عابد الجابري، بما أنه قد ارتضى منهجية النقد للتراث فإننا أيضاً نقول إن مشروعه الذي قدمه أيضاً لابد أن يعرض له النقد، ولله الفضل والمنه وإليه يرجع الأمر كله .

الخاتمة

١- كانت غاية الجابري تتمثل في إعادة وتشكيل وعي نهضوي يتمثل في تحرير العقل العربي من سلطتة المرجعية، معتبر إياها أنها كنت سبباً في عرقلة جهوده في القضايا والمسائل المطروحة عليه وتحليلها تحليلا موضوعي .

٢- انتقد الجابري القراءات السابقة علي قراءته مبين عدم صلاحيتها جميعا، متبني منهجا اعتبرة يصلح لأن نتجاوز له أوجه القصور في القراءات الأخري.

٣- استخدم الجابري مرجعية مزدوجة، فهناك جزء من المفاهيم يتعلق بالتاريخ الغربي وبعضها يتعلق بالتاريخ العربي .

٤- تناقض مع نفسه، وذلك عندما أخذ بنتائج الحضارة الغربية وعمل علي انصهار التراث في قوالب غربية أوروبية، كما أن مناهجه وتفكيره ذات مرجعية أوروبية فضلا عن أفكار ومسلمات تراثية .

٥- أوقع نفسه في التناقض في رفضة للطرح الأيديلوجي، ومع ذلك ومع أثناء محاولته فهم بنية العقل العربي ونقده في ضوء حقيقة أنه عقل مازالت تسيطر علية فكرة الأسلاف الأول فإنه يقرر بأن نقد التراث وتوظيفه مسألة صراع أيديلوجي وليست مسألة تاريخية.

٦- كان انتقائيا في خياراته وهو قد دعا إلي الفصل بين الذات والموضوع، إلا أنه قد تراجع وأرتضي بالمنهجية الذاتية التي تتحكم بها الاليات الأيديلوجية .

أخيراً، يمكن القول إن النقد الذي شكل خاصّية محورية في جُل المشاريع الفكرية العربية الحديثة، قد ميزّ هذه الجهود المبذولة في مقاربة التراث، وأطلق الفرصة لظهور تقاليد ورؤى معرفية متنافسة في الفكر العربي المعاصر، لا تزال تمارس تأثيرها منذ أزيد من أربعة عقود من الزمن. وما هو مَدْعَاة إلى الاهتمام .

المراجع

(١) ابن منظور: لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، هذبه بعناية: المكتب الثقافي لتحقيق تحت إشراف الأستاذ عبد أحمد علي مهنا، الجزء الثأني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣م .

(٢) أحمد بابانا العلوي، القراءة الإبستيمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية ٢٣ نوفمبر٢٠١٣ .

(٣) زينب خضير ،ابن سينا وتلاميذه التي اللاتين الناشر مكتبه الخانجي بالقاهرة طبعه اولي ١٩٨٦ .

(٤) زهير توفيق، القطيعة-الابستمولوجية-عند-الجابري، جريدة الرأي صحيفة تصدر عن المؤسسة الصحفية الأردنية ٢٨ /١/ ٢٠٢٥

(٥) عبد الستار الراوي، الأيديولوجية والأساطير، سلسلة الموسوعة التاريخية الموجزة .

(٦) عبدالله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي .

(٧) علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة؛ ١ط (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، .

(٨) علي حسين كركي ،الإبستمولوجيا في ميدان المعرفه شبكه المعارف بيروت ٢٠١٠.

(٩) محمد عابد الجابري، التراث والحداثه دراسات ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان- الطبعة الأولى يوليو ١٩٩١.

(١٠) محمد عابد الجابري الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الخامسة مارس ١٩٩٤ .

(١١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة العاشرة، بيروت مارس ٢٠٠٩ .

(١٢)محمد عابد الجابري نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي المركز

الثقافي العربي، الدار البيضاء ،الطبعة الثانيه بدون .

(١٣) محمد وقيدي، ما هي الإبستولوجيا ،مكتبة المعارف الرباط ١٩٨٧ .

(١٤) نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري . بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، ٢٠٠٨.

فهرس الموضوعات

ملخص البحث:..... ١٠٣٧
مقدّمة..... ١٠٤١
تمهيد: مفهوم التراث لغة واصطلاحا..... ١٠٤٣
مفهوم "التراث" اصطلاحًا:..... ١٠٤٤
تعريف الجابري:..... ١٠٤٤
مؤلفاته:..... ١٠٤٥
منهجه:..... ١٠٤٧
المبحث الأول: قراءة ونقد الجابري للمناهج السابقة..... ١٠٤٩
نقد الجابري للقراءات السابقة للتراث:-..... ١٠٤٩
المبحث الثاني: إعادة قراءة التراث وفقا لمنهج الجابري الجديد..... ١٠٥٥
أ) القراءة الموضوعية للتراث :..... ١٠٥٨
١- المعالجة البنيوية:..... ١٠٦٢
٢- التحليل التاريخي:..... ١٠٦٣
٣- الطرح الأيديولوجي:..... ١٠٦٣
ب) القطع الابستيمولوجي مع التراث:..... ١٠٦٥
تصنيف العلوم المشكلة لبنية العقل العربي :..... ١٠٦٦
وقفة مع القطع الإبستيمولوجي للتراث:..... ١٠٧٠
وقفة مع منهج الجابري في قراءة التراث:..... ١٠٧٣
الخاتمة..... ١٠٧٧
المراجع..... ١٠٧٨
فهرس الموضوعات..... ١٠٨٠