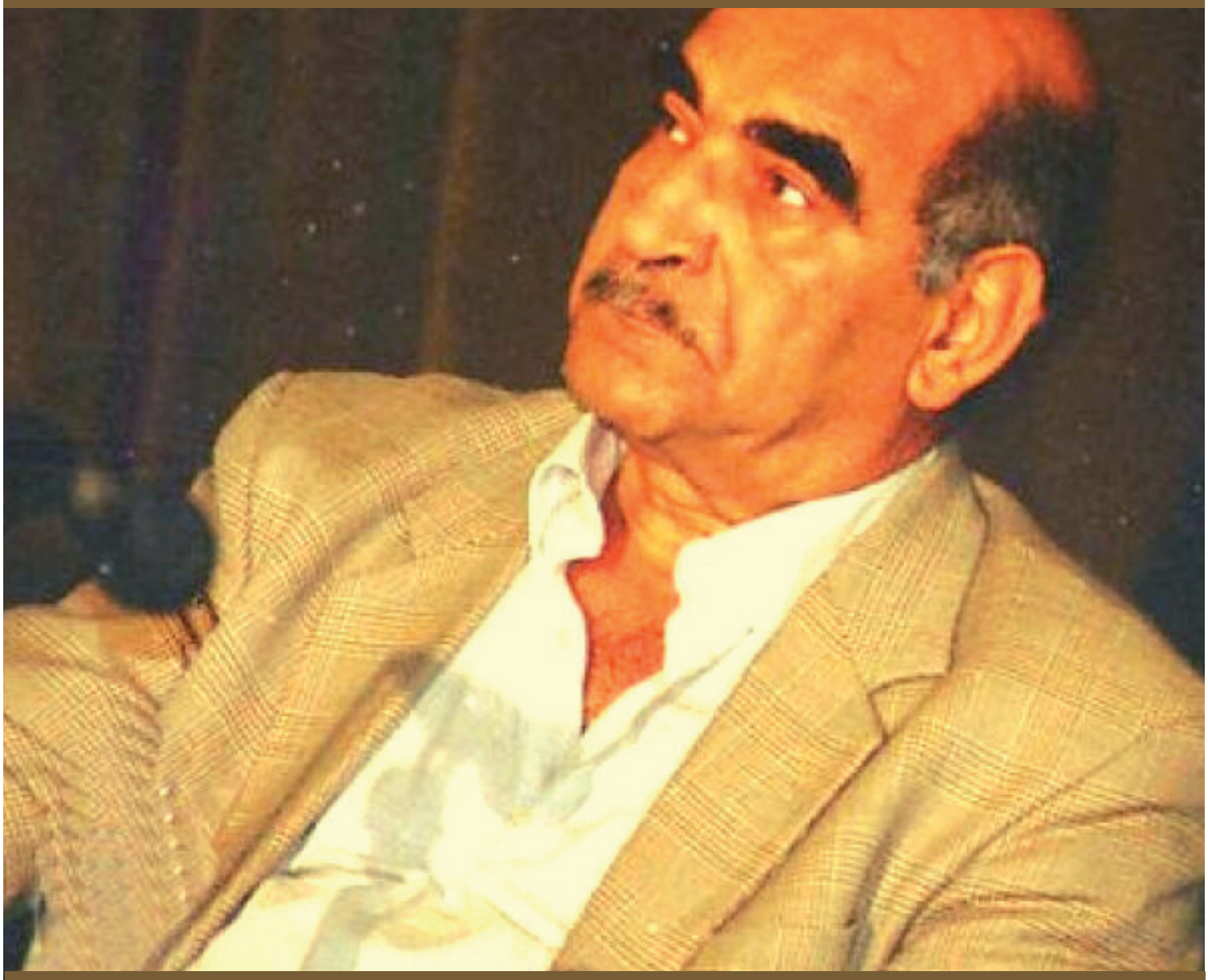
بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 01 فبراير 2023

منهج الجابري في قراءة التراث الفلسفي العربي



محمد الشبة
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2023
All rights reserved © 2023

عرفت الساحة الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة مجموعة من القراءات التي انصبت على دراسة التراث العربي الإسلامي، حيث حاولت كل قراءة أن توظف جملة من المناهج والأدوات والرؤى في دراسته، كما تعاملت معه انطلاقا من هواجس الحاضر وهمومه وتحدياته المختلفة. ولهذا نجد محمد عابد الجابري، وقبل أن يقدم منهجه الخاص في دراسة التراث، يحاور مجموعة من القراءات التي انصبت حول التراث والسائدة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ويعتبرها في مجموعها قراءات «سلفية» وإن اختلف نوع السلف الذي يعود إليه أصحاب كل قراءة على حدة. كما أنها قراءات إسقاطية وموجهة بانشغالات إيديولوجية مؤقتة، مما يقتضي تجاوزها والتحرر منها. فقد تم تكريس «تصورات وآراء و«نظريات حول الثقافة العربية بمختلف فروعها مما رسم قراءات معينة لتاريخ هذه الثقافة، قراءات استشراقية أو سلفية أو قومية أو يسراوية توجهها نماذج سابقة، أو شواغل إيديولوجية ظرفية جامحة، مما جعلها لا تهتم إلا بما تريد أن «تكتشفه» أو «تبرهن» عليه».[1] وهذا ما يحتم «التحرر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة».[2] وسيعمل الجابري على تجسيد هذا التحرر من خلال ابتكار قراءة جديدة ومعاصرة للتراث العربي عامة والفلسفي منه على وجه الخصوص، وهي قراءة ترتكز على منهج في الدراسة والنقد، وعلى رؤية مؤطرة تحدد للمنهج أفقه وأبعاده، وتضع للقراءة مرتكزات ومنطلقات.

1- نقد القراءات السلفية للتراث العربي الإسلامي

1-1 نقد القراءة السلفية الدينية

لقد ارتكز التيار السلفي الديني على العودة إلى الماضي من أجل استعادته وتوظيفه توظيفا إيديولوجيا من أجل مواجهة تحديات الحاضر، ورد الاعتبار إلى الذات الإسلامية في مواجهة الأخطار التي بدأت تأتيها من الحضارة الغربية. وقد كانت بداياته الأولى مع الأفغاني وعبده، بحيث تم رفع شعار التجديد وترك التقليد، سواء تعلق الأمر بتقليد الموروث الإسلامي المنحدر من عصر الانحطاط الإسلامي، أو تعلق الأمر بتقليد ثقافة الغرب وفكره. من هنا، فقد كان التجديد يتمثل من هذا المنظور الديني السلفي في إحياء «الإسلام الحقيقي»؛ وذلك بالرجوع إلى النصوص الأصلية و«الفترة الذهبية»، من أجل الارتكاز على «الأصالة» والسعي نحو تحقيق النهضة العربية الإسلامية المنشودة.

وأهم نقد يوجهه الجابري لهذا التيار السلفي الديني هو أنه بدل أن يجعل «الماضي» مجرد وسيلة لتحقيق النهضة المستقبلية المنشودة، فقد أصبح هذا «الماضي» عند هذا التيار غاية في ذاته؛ حيث بدأ هؤلاء

1- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.10، 2009، ص.5.

2- نفس المصدر والصفحة.

السلفيون يقرؤون المستقبل بعيون الماضي الذي يحلمون به ويتصورونه في مخيالهم الديني، وليس الماضي كما كان بالفعل. ولهذا، فقد رجع أصحاب التيار السلفي الديني إلى التراث ومكثوا فيه، فقرأوا التراث بالتراث، ولم يستطيعوا أن يتخلصوا منه، ويستفيدوا من أجمل ما فيه لحل مشاكل الحاضر والمستقبل. ولهذا فقد كانت نظرة هؤلاء إلى التراث نظرة دينية لا تاريخية، تجعل أصحابها يستعيدون الشخوص والأحداث والصراعات التي وقعت في الماضي ويسقطونها على الحاضر، في غياب أي حس تاريخي، وفي غياب أي وعي بالشروط التاريخية والمجتمعية التي أفرزت تلك الصراعات، وهي شروط لا تتطابق بالضرورة مع الشروط القائمة في الحاضر، أو تلك التي سيفرزها مستقبل التاريخ العربي الإسلامي. وفي هذا السياق نجد الجابري يعتبر أن «القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث. التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه؛ لأنها: التراث يكرر نفسه».[3]

1-2 نقد القراءة السلفية الاستشراقية

يتبنى الليبرالي العربي مناهج المستشرقين في دراسة التراث العربي الإسلامي، ويزعم أنه يدرس هذا التراث دراسة «موضوعية» هدفها هو الفهم والمعرفة، وبدون السعي إلى تحقيق أي أهداف إيديولوجية. لكن الجابري يرى أنه من الصعب فصل المنهج عن الرؤية في الدراسات الاستشراقية، وبالتالي، فإن الأخذ بالمنهج الاستشراقي معناه تبني الإيديولوجيا التي تؤطره، سواء تم ذلك بوعي أو بغير وعي.

وترتكز الرؤية الاستشراقية على المنهج الفيلولوجي الذي يرد التراث العربي الإسلامي إلى التراثات السابقة عليه، والتي تشكل «أصولا» بالنسبة إليه، كالتراث اليهودي أو المسيحي أو الفارسي أو اليوناني.. وبالتالي فالقراءة الاستشراقية تنزع عن التراث العربي الإسلامي خصوصيته، وتختزله في كونه امتداد أو قراءة لتراث سابق عليه؛ فالمستشرق يفكر «في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزءا من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتدادا منحرفا أو مشوها للفلسفة الإسلامية».[4] وبالتالي، فإن القراءة الاستشراقية تكرس التقليد والتبعية للغرب؛ وذلك حينما تعتبر أن العرب كانوا مجرد وسطاء بين الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الأوروبية الحديثة. وبالتالي فالماضي الذي سيستعيده العربي الرازح تحت نير القراءة الاستشراقية ليس هو ماضيه العربي وإنما الماضي اليوناني، والمستقبل الذي سيسعى إلى تحقيقه ليس هو مستقبله المرتبط بتراثه العربي الخاص، وإنما هو مستقبل الحضارة الأوروبية المعاصرة الذي هو امتداد للماضي اليوناني القديم. من هنا، فإن هذه القراءة الاستشراقية تتخذ الموروث الحضاري الأوروبي كسلف لها، وتجعل «الليبرالي» العربي يقع ضحية التقليد والتبعية والاغتراب والاستلاب.

3- محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1993، ص.13.

4- محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة؛ دراسات ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1991م، ص.28.

1-3 نقد القراءة السلفية الماركسية

ما يعيبه الجابري على هذه القراءة الماركسية هو أنها قراءة إسقاطية؛ تسعى إلى إعادة بناء التراث العربي الإسلامي وفق قوالب ماركسية جاهزة من أجل تحقيق «الثورة» المنشودة. ومن هنا، يسعى اليساريون العرب إلى جعل التراث العربي الإسلامي انعكاسا للصراع الطبقي، ويبحثون فيه عن الصراع بين «المادية» و«المثالية»، فهم يفصلون التاريخ العربي وفق قوالب نظرية جاهزة، وهو الأمر الذي يجعلهم يسقطون في المتاهات ما داموا لا يجدون ضالتهم المنشودة في التاريخ العربي الفعلي. ويذهب الجابري إلى القول إن هذه القراءة الماركسية تسير في نفس الإطار الذي تسير فيه القراءة الاستشراقية؛ لأنها مثلها مؤطرة ضمن إطار المركزية الأوروبية، على الأقل على مستوى المفاهيم والمقولات الجاهزة التي يتم تطبيقها على التراث، وهو الأمر الذي يجعل «الصورة الماركساوية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم «من خارج» لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقية سواء بسواء».[5]

هكذا، فقد سعى الجابري إلى تقديم نقد معرفي وإبستمولوجي للقراءات السلفية الثلاث الآنفة الذكر، وهو نقد سعى من خلاله إلى الكشف عن الأفعال العقلية والأسس النظرية والمنهجية التي ترتكز عليها تلك القراءات. وقد توصل من خلال هذا النقد المنصب على تلك القراءات الثلاث إلى أنها جميعا تفتقد من حيث المنهج إلى الموضوعية، وتفتقد من حيث الرؤية إلى النظرة التاريخية. كما أنها ترتكز من الناحية الإبستمولوجية على طريقة تفكير واحدة ترتكز على «قياس الغائب على الشاهد»؛ إن القراءة الماركسية هي قراءة سلفية؛ لأنها تتخذ من المنهج الجدلي المطبق في بعض السياقات التاريخية والمجتمعية سلفا لها، ترجع إليه لكي تستعيده وتعيد إنتاجه ضمن سياق تاريخي عربي مغاير، وهو ما يجعلها قراءة غير موضوعية ولا تاريخية، تتعسف على الأحداث وتفصلها وفق قوالب نظرية جاهزة. فالفكر اليساري العربي في تقدير الجابري لا يسعى إلى تطبيق المنهج الجدلي الماركسي كمنهج علمي، وفقا لخصوصيات التراث العربي الإسلامي، بل إنه يتبناه كمنهج مطبق. ولهذا «تنتهي هذه القراءة «اليسارية» العربية للتراث العربي الإسلامي إلى «سلفية ماركسية» أي إلى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق «السلف الماركسي» للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو «البرهنة» على صحة «المنهج المطبق» لا تطبيق المنهج؛ ذلك هو السر في قلة إنتاج هذه «القراءة» وضعف مردوديتها».[6] فالغائب هو المستقبل الذي ينشده كل تيار، والشاهد هو السلف الذي يعود إليه كل واحد من تلك التيارات. وقد نتج عن عدم احترام تلك القراءات للشروط العلمية التي يتأسس عليها هذا «القياس» نتائج سلبية، أفضت حسب الجابري إلى وقوعها في آفتين رئيسيتين: اللاتاريخية واللاموضوعية.

5- المصدر السابق، ص.29.

6- محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، ص.16.

ومادامت تلك القراءات الثلاث تمثل تيارات فكرية أساسية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فقد انتهى الجابري إلى القول إن «الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه «الحلول» الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني فهو ينطبق أيضا على التيارات الأخرى، باعتبار أن لكل منها سلفا يتكئ عليه ويستنجد به. هكذا يقتبس العرب جميعا مشروع نهضتهم من نوع الماضي، إما الماضي العربي الإسلامي وإما «الماضي-الحاضر الأوروبي»، وإما التجربة الروسية أو الصينية أو.. والقائمة طويلة. إنه النشاط الذهني الآلي الذي يبحث عن الحلول الجاهزة لكل المشاكل المستجدة، في «أصل» ما. هذا النشاط الذهني جزء (...) من بنية العقل العربي الذي يتعين فحصه بدقة، ونقده بكل صرامة، قبل الدعوة إلى تجديده أو تحديثه».[7]

إذا كان الجابري قد انتقد القراءات الثلاث السابقة الذكر، وبين آفاتها ومنزلقاتها، فإنه سيقترح علينا قراءة أخرى اعتبرها قراءة معاصرة تجعل المقروء التراثي معاصرا لنفسه ومرتبطا بمحيطه القديم إشكاليا ومعرفيا وإيديولوجيا من جهة، وهذه هي لحظة الفصل أي فصل التراث عنا وفهمه في إطار تاريخيته الخاصة، ومعاصرا لنا وذا معنى ومعقولية بالنسبة إلينا في الحاضر من جهة أخرى، وهذه هي لحظة الوصل؛ أي وصله بذاتنا الحاضرة واستثماره في بنائها والنهوض بها. فما هي معالم المنهج الجابري؟ وما هي أفق الرؤية التي تصدر عنها قراءة الجابري للتراث العربي الإسلامي؟

2- خصائص منهج الجابري في قراءة التراث

قبل أن يقترح علينا الجابري خطوات المنهج الذي اعتمده في قراءة التراث، دعانا إلى ضرورة إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع بنية العقل العربي المنحدر من عصر الانحطاط؛ وذلك من أجل تجديده وتحديثه. لكن القطيعة هنا لا تعني التخلي عن التراث أو تركه في المتاحف، بل إنها قطيعة إبستيمولوجية تتم على مستوى «الفعل العقلي» المتعلق بفهم التراث نفسه. فالجابري يرفض الموقف القائل بمقولة «طي الصفحة» والقطع مع التراث، من أجل تحقيق النهضة والحداثة المنشودتين؛ لأن هذا مجرد وهم مادام أنه لا نهضة ولا حداثة عربية في نظره إلا عن طريق التجديد من داخل التراث العربي الإسلامي نفسه؛ وذلك عن طريق نقد العقل العربي وإحداث قطيعة مع أشكال من الفهم والقراءات التي تعرض لها التراث العربي الإسلامي، واقتراح قراءة معاصرة تتجاوز الآفات التي وقعت فيها القراءات السابقة، وتعتمد على المفاهيم والمناهج والأدوات المعرفية المعاصرة من أجل نقد العقل العربي وتجديده. ونحن نجد الجابري يعتمد في نقده للعقل العربي على منهجين أساسيين أحدهما تكويني يتوخى البحث عن مكونات العقل العربي، والآخر بنيوي

7- المصدر السابق، ص.19.

يستهدف الكشف عن بنية العقل العربي. ولهذا انقسم مشروع النظر في العقل العربي «إلى جزءين منفصلين ولكن متكاملين: جزء يتناول «تكوين العقل العربي»، وجزء يتناول تحليل بنية العقل العربي. الأول يهيمن فيه التحليل التكويني والثاني يسود فيه التحليل البنيوي».[8]

إن الدعوة إلى إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع بنية العقل العربي هي خطوة منهجية من أجل تجديده من الداخل، وتغيير أسلوب النظر الذي ساد في عصر الانحطاط العربي، والذي يعتمد بالأساس على قياس الغائب على الشاهد دون مراعاة الشروط العلمية والمعرفية الضرورية، الشيء الذي كرس رؤية لا تاريخية ولا موضوعية للماضي التاريخي، وانعكس على طبيعة الحلول التي يقدمها هذا العقل التراثي المتوارث لقضايا ومشاكل الراهن العربي.

وإذا كانت القطيعة الإبستيمولوجية تتعلق بالفعل العقلي، فإن الجابري يتوخى من هذه القطيعة أن تمكن من إحداث تغيير جذري على مستوى المفاهيم والأدوات والإشكالات التي تتجسد داخل هذا الفعل العقلي، من أجل استبداله بفعل عقلي جديد. ولهذا «قد يظل موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك قد يختلف ويتغير. وعندما يكون الاختلاف عميقا وجذريا، أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلى الطريقة السابقة، نقول: إن هناك قطيعة إبستيمولوجية».[9] وإذا ما مكنت القطيعة الإبستيمولوجية من تغيير «فعل عقلي» قديم بآخر جديد، فإنها ستجعلنا نقطع مع الفهم التراثي للتراث وتقديم فهم جديد له، كما ستجعلنا نتحول من «كائنات تراثية» يحتويها التراث ويغلفها إلى «كائنات لها تراث» تحتوي التراث وتسيطر عليه.

ولا يمكن السيطرة على التراث وتملكه إلا بواسطة منهج علمي في دراسته. ولذلك نجد الجابري يقترح علينا منهجا للتعامل مع التراث يميز فيه بين لحظتين أساسيتين؛ لحظة الفصل ولحظة الوصل.

2-1 لحظة الفصل

إن المشكلة عند الجابري لا تكمن في تطبيق هذا المنهج أو ذاك على التراث، إذ يمكن لكل منهج أن يثبت صلاحيته الإجرائية أثناء الدراسة المتعلقة بهذا المجال المعرفي أو ذاك، ولكن المشكلة تكمن في فصل الموضوع التراثي عن الذات وفصل الذات عنه، إنها مشكلة الموضوعية التي تعتبر من أهم التحديات التي تواجه الذات العربية في قراءتها لتراثها.

8- الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، ص.6

9- الجابري، **نحن والتراث**، مصدر سابق، ص.20

إن فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات هو فصل ضروري من أجل التخلص من ثقل التراث في دراسة التراث (القراءة التراثية للتراث)، والتخلص من ثقل الحاضر في دراسة التراث. ومن هنا فإن هذا الفصل المزدوج من شأنه أن يحرر الذات العربية من تراثها ويجعلها تقرؤه قراءة علمية وموضوعية، ومن شأنه أيضا أن يجنبها الفهم الإسقاطي والمخيالي واللاتاريخي للتراث. ومن أجل فصل الذات عن التراث، وتحقيق الموضوعية المطلوبة، لا بد من الاستعانة بالمكتسبات المنهجية للسانيات المعاصرة التي تدعونا إلى قراءة ألفاظ النص وتحديد العلاقات الكامنة بينها من أجل القبض على المعاني والدلالات الكامنة فيه. وهذا ما يجعل القراءة اللسانية قراءة داخلية تتم انطلاقا من بنية النص نفسه، وبالتالي تجنب القارئ إسقاط أي مسبقات أو هواجس خارجة عنه.

ومن أجل فصل التراث عن الذات، يقترح علينا الجابري اتباع ثلاث خطوات منهجية هي: المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي. فالمعالجة البنيوية تقتضي التعامل مع النص التراثي كوحدة أو ككل تتحكم فيه ثوابت ويتمحور حول إشكالية واضحة، من شأنها أن تجعلنا نفهم كل الأفكار التي تدور في فلك ذلك الكل. ويقصد الجابري بالمعالجة البنيوية «الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا»[10]، وهو الأمر الذي يعني ضرورة التخلص من كل الأحكام المسبقة حول النص، والاقتصار على دراسته من الداخل من أجل استخلاص معناه انطلاقا من العلاقات القائمة بين أجزائه وعناصره الداخلية. أما التحليل التاريخي، فيعني ربط الفكر بسياقه الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي من أجل فهمه فهما تاريخيا من جهة، ومن أجل الوقوف عند صحة النتائج التي توصلنا إليها من خلال المعالجة البنيوية. ويرى الجابري أن «المقصود بـ «الصحة» هنا ليس الصدق المنطقي (أو عدم التناقض) فذلك ما تم الحصول عليه، كلا أو بعضا خلال المعالجة البنيوية، بل المقصود بالصحة هنا: الإمكان التاريخي، الإمكان الذي يجعلنا على بينة مما يمكن أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه، وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه».[11] ولا بد من تكملة الخطوة الثانية المتعلقة بالتحليل التاريخي بخطوة ثالثة تتمثل في خطوة الطرح الإيديولوجي، هذه الخطوة الأخيرة التي تتمثل في الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي كان يقوم بها الفكر في السياق التاريخي والاجتماعي الذي ينتمي إليه، وذلك من أجل جعل ذلك الفكر معاصرا لنفسه ومنتميا إلى زمانه؛ ذلك أن «الكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخية إليه».[12]

10- محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة؛ دراسات ومناقشات**، ص.32.

11- الجابري، **نحن والتراث**، ص.24.

12- محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة؛ دراسات ومناقشات**، ص.32.

وإذا كانت لحظة الفصل، فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات، والتي هي لحظة طلب الموضوعية، هي اللحظة الأولى في المنهج، فإن هناك لحظة ثانية في هذا المنهج هي لحظة الوصل، والتي تتوخى عموما ضمان استمرارية للمقروء التراثي في ذاتنا الحاضرة، واستثماره لحل قضايا الراهن والمستقبل.

2-2 لحظة الوصل

إن القول بلحظة الوصل عند الجابري معناه إيمانه بضرورة الانطلاق من التراث من أجل تحقيق النهضة العربية المنشودة؛ لأن هذا التراث لا يوجد في الماضي فحسب وإنما يسكن ذواتنا في الحاضر أيضا. ولهذا فلا سبيل إلى التخلص منه إلا عن طريق قراءته ونقده، واستثمار ما يمكن أن توجد فيه من مرتكزات فكرية وقيم روحية وآليات معرفية لا تزال لها راهنيتها في الحاضر.

في هذا السياق، يتحدث الجابري عن حوار يتم بين الذات القارئة والنص المقروء، هذا الحوار الذي تحاول من خلاله الذات القارئة أن تطل على استشرافات النص المقروء وتبحث عن نفسها فيه، مستخدمة في ذلك نوعا من «الحدس» الذي يمكنها من القبض على «ما وراء اللغة والمنطق». هذا «الماوراء» الذي كانت الذات المقروءة تعبر عنه بطرق ملتوية ومتخفية نظرا للرقابة الممارسة عليها من طرف المجتمع. وهذا يعني أنه يوجد في التراث العربي الإسلامي علماء وكتاب ومفكرون وفلاسفة عبروا عن استشرافات وتطلعات وأفكار و«أحلام» سابقة على عصرهم، ومن خلال البحث في تلك الاستشرافات والتطلعات يمكن للذات القارئة للتراث أن تؤسس للحظة الوصل؛ أي وصل التراث بنا ووصلنا به.

ويرى الجابري أن هذا الحدس الذي يتحدث عنه في لحظة الوصل هو أقرب إلى الحدس الرياضي منه إلى أي حدس آخر. وهذا يعني أنه حدس منطقي ومبرر، ويتم من خلال استثمار المعطيات الموضوعية التي تم الكشف عنها في النص المقروء خلال لحظة الفصل. إننا هنا أمام حدس هو عبارة عن «رؤية مباشرة ريادية استكشافية: تستكشف الطريق وتستبق النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة يتم عبر المعطيات الموضوعية التي استخلصت خلال اللحظة الأولى من المنهج».[13] كما أنه حدس يتوخى الكشف عن المسكوت عنه في النص المقروء، وما يوجد «وراء السطور» من معاني متسترة ودلالات خفية، كانت الذات المقروءة تتطلع إلى تحقيقها. من هنا يكون غرض هذه القراءة، التي تعتمد على الحدس والوصل، هو جعل المقروء معاصرا للذات القارئة وقابلا للتوظيف والاستثمار في حاضرها الراهن ومستقبلها الآتي.

13- المصدر السابق، ص.25.

إن لحظة الوصل في المنهج عند الجابري تؤسس للحظة الاستمرارية والانخراط الواعي للذات العربية الراهنة في التراث الفلسفي، من أجل الكشف عن المسكوت عنه في النصوص الفلسفية التراثية، والكشف عما كان «مضنونا به على غير أهله»، وما تم التعبير عنه على سبيل التلميح والترميز؛ وذلك من أجل النبش فيه وتحيينه وإعادة التفكير فيه من جديد والدفع بمداه إلى أقصى الحدود الممكنة، بحثا عن الحقيقة المطلوبة.

3- عناصر الرؤية المؤطرة للمنهج الجابري

يوجد وراء المنهج الذي اقترحه الجابري لقراءة التراث الفلسفي العربي رؤية مؤطرة له، وهي رؤية تحدد للمنهج أفقه وأبعاده، وتضع للقراءة مرتكزات ومنطلقات. وتتمثل منطلقات القراءة التي يقدمها الجابري للتراث الفلسفي العربي في ثلاثة رئيسية: أولها هو القول بوحدة الفكر ووحدة إشكاليته، وثانيها هو القول بتاريخية ذلك الفكر، وثالثها هو القول إن الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية هي قراءات للفلسفة اليونانية.

3-1 وحدة الفلسفة العربية الإسلامية ووحدة إشكاليتها

ينطلق الجابري من اعتبار أساسي يتمثل في القول إن ما يسمح بالحديث عن وحدة فكر ما هو وحدة إشكاليته، وليس شيئا آخرا. هكذا، فالوحدة المقصودة هنا ليست هي الوحدة القومية أو الدينية أو اللغوية أو المذهبية، أو وحدة الموضوعات التي يتناولها المفكرون أو وحدة الزمان والمكان الذي ينتمون إليه.. وإنما الوحدة المقصودة هنا هي وحدة الإشكالية. ويعرف الجابري الإشكالية قائلا: «الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل – من الناحية النظرية – إلا في إطار حل عام يشملها جميعا».[14] وهذا يعني أن الفلسفة العربية الإسلامية في القرون الوسطى كانت تعيش مشاكل عديدة، وتتناول موضوعات مختلفة، وتطرح أسئلة متباينة، ولكن كل ذلك كان يحدث داخل إشكالية واحدة هي إشكالية التوفيق بين العقل والنقل.

3-2 تاريخية الفكر العربي الإسلامي

يعني الجابري بتاريخية الفكر هنا، ارتباطه بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي كان يتحرك داخلها. ومادام الجابري قد تحدث عن وحدة إشكالية للفكر العربي الإسلامي، وهي وحدة تتجاوز الظروف التاريخية بمعناها الضيق، فإنه يعترف بالعلاقة المعقدة بين الفكر والواقع، حيث لا يكون الأول نتاجا ميكانيكيا للثاني، كما يفهم أصحاب الطرح الماركسي الضيق. ولذلك، فإننا نجده يميز بين المجال التاريخي للفكر من جهة، وبين التحقيب التاريخي القائم على أسس سياسية أو اقتصادية أو غيرها من جهة

14- المصدر السابق، ص.27.

أخرى. وهذا التمييز هو الذي جعله يتحدث عن استقلال نسبي للفكر عن الظروف التاريخية التي أنتج في خضمها، مما جعل المجال التاريخي للفكر يتحدد بما سماه بـ «عمر الإشكالية»، والذي يشمل كل الزمن الذي تغطيه الإشكالية في تاريخ ذلك الفكر.

وإذا كان محمد عابد الجابري يرى أن الفكر يرتبط بمجال تاريخي معين، فإننا نجده يميز في هذا المجال التاريخي بين مستوى الحقل المعرفي ومستوى المضمون الإيديولوجي؛ فالأول يتشكل من المادة المعرفية الواحدة التي يشتغل عليها الفكر، والثاني يشير إلى التوظيف الإيديولوجي للمادة المعرفية من طرف أصحاب ذلك الفكر. من هنا، كان الجابري في دراسته للثقافة العربية الإسلامية يأخذ دوما بعين الاعتبار العلاقة العضوية بين الإيديولوجي والإبستيمولوجي، حيث يعتبرها «علاقة ما كان يمكن لنا قط إهمالها أو التقليل من أهميتها ومفعولها، وإلا فقد التحليل بعده التكويني، أعني ما يمنح موضوعه تاريخيته».[15]

لكن التناقضات التي تحصل على مستوى الحقل المعرفي، ليست من طبيعة التناقضات التي تحصل على مستوى المجال الإيديولوجي والمجتمعي. وهذا ما ينتج عنه تفاوت في التطور، داخل المجال التاريخي للفكر الواحد، بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي، ويجعل المادة المعرفية الواحدة توظف لأغراض إيديولوجية مختلفة، كما يجعلها متقدمة أو متأخرة عن المطامح الإيديولوجية التي تسعى إلى التعبير عنها. وإذا ما تعلق الأمر بالفكر الفلسفي، كفكر موغل في التجريد والتنظير، فإن علاقة هذا الفكر بالواقع هي علاقة ملتوية وغير مباشرة، بحيث نجد هذا الفكر الفلسفي يوظف مواد معرفية معقدة من أجل التعبير عن الآمال والغايات الإيديولوجية والاجتماعية التي ينخرط فيها.

3-3 الفلسفة الإسلامية هي قراءات لفلسفة واحدة هي الفلسفة اليونانية

يرى الجابري أن فلاسفة الإسلام لم يكونوا يقرؤون بعضهم البعض بشكل مستمر ومتواصل ومتجدد، وإنما كان كل واحد منهم يقرأ الفلسفة اليونانية بشكل مستقل من أجل توظيف مادتها المعرفية توظيفا إيديولوجيا جديدا. ولعل هذا يبين أن الاختلاف بين الفلسفات الإسلامية القديمة هو اختلاف إيديولوجي أكثر منه اختلاف معرفي، لأن نفس المادة المعرفية كانت توظف من أجل تحقيق أغراض إيديولوجية متباينة. وهذا ما جعل الجابري يتوصل إلى نتيجة «تقول بأن الجديد في الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف.. ففي هذه الوظائف إذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى.. عن تاريخ. وإذن فالتمييز

15- الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص.7.

بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة الإسلامية ضروري حتى يمكن أن نتبين فيها ما تزخر به من تنوع وحركة ونستطيع بالتالي ربطها بالمجتمع والتاريخ».[16]

من هنا، فإن تبني الجابري لمسألة الفصل بين المعرفي والإيديولوجي في الفلسفة الإسلامية ناتج عن الوضعية الخاصة التي كانت تميز هذه الفلسفة، والمتمثلة في أنها عبارة عن فلسفات مستقلة نسبيا عن بعضها البعض، بحيث أن الواحدة منها لا تظهر كنتيجة لقراءة السابقة عليها، بقدر ما تظهر كنتيجة لأسباب إيديولوجية واجتماعية. وهذا ما جعل الجابري يرى أن كل فلسفة إسلامية توظف نفس المحتوى المعرفي اليوناني توظيفا إيديولوجيا، في إطار الصراعات السياسية والاجتماعية القائمة في زمان ظهور تلك الفلسفة. فلم يكن المحتوى المعرفي في الفلسفة العربية الإسلامية يتطور بشكل متساوق ومتوازن مع المضمون الإيديولوجي، كما هو الحال في الفلسفة اليونانية القديمة أو الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، بل ظل فلاسفة الإسلام يروجون لنفس المضمون المعرفي اليوناني، ويوظفونه توظيفات إيديولوجية مختلفة.

لهذا السبب، يرى الجابري أنه «إذا اقتصرنا على النظر إليها (الفلسفة الإسلامية) من زاوية محتواها المعرفي (العلمي والميتافيزيقي) الذي تحمله – وهذه هي النظرة السائدة – وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرورة لا تختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز أو التركيز، والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم، صرحنا بذلك أو لم نصرح. أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الإيديولوجية التي حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك، أمام وعي متموج مشغول بإشكاليته زاخر بتناقضاته».[17] وهذا يعني أن خصوصية وعطاء فلاسفة الإسلام في القرون الوسطى لم يكمن على مستوى القراءات التي قدموها للفلسفة اليونانية، باعتبار أنها قراءات متشابهة ومتماثلة في العمق ولم تغير من طبيعة الفلسفة اليونانية في شيء، ولم تعمل على تجاوزها بل ظلت تابعة ومقلدة لها. ولهذا يتعين البحث عن الجدة والخصوصية في الفلسفة الإسلامية على مستوى استثمار المعطيات المعرفية والمفاهيمية والمنهجية المستمدة من الفلسفة اليونانية، في معالجة الإشكالات الإيديولوجية التي كانت مطروحة عليها، وفي مقدمتها إشكالية العقل والنقل أو التوفيق بين الحكمة والشريعة. وهكذا، يرى الجابري أن «ما كان يهم فلاسفة الإسلام ليس بناء تصورات جديدة على أسس جديدة، بل جعل التصور الديني مقبولا من طرف العقل وجعل التصور العقلي مشروعا في نظر الدين، الشيء الذي جعل من الفلسفة الإسلامية خطابا إيديولوجيا مسترسلا».[18]

من هنا، يمكننا القول إن الحوار بين فلاسفة الإسلام كان إيديولوجيا أكثر منه معرفيا؛ فالفلسفات الإسلامية لم تكن مستقلة عن بعضها البعض من الناحية الإيديولوجية، بل كان يحاور بعضها البعض

16- الجابري، **نحن والتراث**، ص.7

17- المصدر السابق، ص.31

18- المصدر السابق، ص.33

حوارا إيديولوجيا، وهذا الحوار الإيديولوجي هو الذي كان يجعل كل فيلسوف يقدم قراءة مغايرة للمضمون المعرفي اليوناني، ويوظفه داخل الصراعات الإيديولوجية القائمة، خصوصا وأننا نؤمن أن الصراعات السياسية والإيديولوجية في المجال التداولي الإسلامي هي صراعات تسافر عبر الزمن، ولا تبقى حبيسة رقعة جغرافية أو فترة زمنية محددة. وعلينا أن نتذكر في هذا السياق رد الغزالي على الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، ورد ابن رشد عليه في كتابه «تهافت التهافت»، بل رد ابن رشد على ابن سينا حيث يقول الجابري نفسه: «أما أن يكون ابن رشد قد رفض ابن سينا الفيلسوف (رد عليه، فند أطروحاته، هاجمه..) فهذا ما لا يمكن الاعتراض عليه، فنصوص ابن رشد صريحة صراحة ملحة».[19]

وإذا كان الجابري نفسه يعترف أن الإشكالية الرئيسية في الفلسفة العربية الإسلامية هي «إشكالية إيديولوجية بالأساس: إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، بين الدين والفلسفة، بين ما لله وما لقيصر.. بين الشاهد (الدنيا) والغائب (الآخرة)»[20]، فإن هذا يؤكد الفكرة القائلة إنه كان هناك حوار قائم بين فلاسفة الإسلام حول تلك الإشكالية الإيديولوجية ذات الأوجه المتعددة، وأن كل فيلسوف كان يوظف المادة المعرفية الفلسفية من أجل الدفاع عن الأطروحة الإيديولوجية التي يتبناها من جهة، ويوظفها من أجل إبطال الأطروحة الإيديولوجية النقيض التي يرفضها من جهة أخرى.

يمكن القول انطلاقا من كل ما سبق، إن قراءة الجابري للتراث الفلسفي العربي الإسلامي تصدر عن رؤية ومنهج؛ حيث إن «الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها».[21] لكن الأمر عند الجابري لا يتعلق بتطبيق منهج جاهز ونهائي، بل بمنهج يكيف «خطواته وأدواته مع المعطيات التي يتعامل معها، وأيضا ليتمم عملية اكتشاف نفسه».[22] ومن ثم فإنه منهج مفتوح وقابل للتعديل بشكل مستمر، وفقا للموضوعات التي يتعامل معها. ونفس الشيء بالنسبة للرؤية المؤطرة للمنهج؛ ذلك أن البحث عنها يظل متواصلا أثناء القراءات التي قدمها الجابري لجوانب من التراث الفلسفي العربي، وهو بحث لا يتم «انطلاقا من مسبقات قبلية أو قوالب جاهزة بل طلبا لنظرة جدلية واعية تغني نفسها بقدر ما تبعث الحياة في موضوعها».[23] ولعل هذا ما جعل صاحب «نحن والتراث» يذهب إلى أنه ينبغي أن نجدد فهمنا وعلاقتنا بالتراث بشكل دائم ومستمر.

4- نتائج قراءة الجابري للتراث الفلسفي العربي

من أهم النتائج التي يمكن الخروج بها من خلال رصدنا للمنهج المتبع من قبل الجابري في قراءته للتراث الفلسفي العربي الإسلامي، هو أن هذه القراءة قد صححت التصور السائد عن الفلسفة العربية الإسلامية، والذي كرسه المستشرقون حينما اعتبروا أن الفلسفة الإسلامية هي مجرد فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية، أو أنها مجرد دراسات لما أبدعه فلاسفة اليونان. وبالتالي يتم النظر إلى الفلسفة كجسم غريب في الثقافة العربية الإسلامية. ويرى الجابري أن هذا التصور موجود حتى عند مؤرخي الفرق القدامى والمؤرخين العرب المحدثين، حيث يقول: «سواء رجعنا إلى مؤرخي الفرق أو إلى المستشرقين، أو حتى إلى المؤرخين الجامعيين العرب المحدثين الذين يؤرخون للفلسفة الإسلامية على هذا المنوال، فسنجد أن الفكر الفلسفي في ثقافتنا يبدو وكأنه جسم دخيل أجنبي».[24]

وقد تمثل تصحيح هذه النظرة لدى الجابري في ربطه للفلسفة العربية بالصراعات الإيديولوجية التي كانت قائمة داخل الثقافة العربية الإسلامية. وهذا ما يعني أن هذه الفلسفة كانت مرتبطة بتراثها الخاص، وكانت تكيف المادة المعرفية الفلسفية وتوظفها لخدمة أغراض إيديولوجية معينة. من هنا، يعتبر الجابري أن فهم المحتوى المعرفي في علاقته بالمضمون الإيديولوجي هو ما من شأنه أن يمنح للفلسفة الإسلامية وضعا خاصا ويربطها بالحركية التاريخية، أما النظر إلى المحتوى المعرفي معزولا عن أبعاده وتوظيفاته الإيديولوجية، فسيؤدي إلى إفقار تلك الفلسفة والحكم عليها بالجمود والاجترار.

وهناك نتيجة أخرى تتمثل في تصحيح الجابري للاعتقاد السائد القائل إن الكتب المنحولة على أرسطو جعلت فلاسفة الإسلام لا يفهمون أرسطو ولا الفلسفة اليونانية على حقيقتها، بينما رأى الجابري أنه أثبت «بالشواهد أن هذه الكتب المنحولة لم يكن لها ذلك الدور الذي يعزى لها. فالفلاسفة العرب لم يكونوا مضللين. فالفلسفة اليونانية كانت موضوعا يقرؤونه ويؤولونه حسب ما تمليه عليهم اهتماماتهم الشخصية ومشاغل عصرهم».[25]

كما بينت قراءة الجابري للتراث الفلسفي، والتي تقوم على «الفصل» و«الوصل»، أن هناك جوانب في هذا التراث يجب تجاوزها والقطع معها وهي تلك التي تكرس للفكر اللاعقلاني الظلامي العرفاني، بينما يتعين استعادة ذلك الجانب من الفكر الفلسفي الذي يتأسس على رؤية عقلانية وواقعية للمعرفة والكون والتاريخ. ولهذا ذهب الجابري إلى القول إن «العقلانية الرشدية شيء نحتاجه الآن في العالم العربي، والنظرة التاريخية الخلدونية نحتاجها أيضا».[26] غير أن ما نأخذه عنهما هو هاته الرؤية إلى الأمور، وليس آراؤهما المرتبطة بعصرهما وبالواقع الذي عاشا فيه.

26- المصدر السابق، ص.23.

وإذا كانت قراءة الجابري قراءة تاريخية للفكر الفلسفي في الإسلام، فإنها حاولت أن تكون قراءة موضوعية وعلمية وتجاوزت القراءة «التراثية» الإطرائية التمجيدية من جهة، وتجاوزت القراءة «الإسقاطية» التي تفهم التراث انطلاقا من قوالب نظرية جاهزة. وإذا كانت القراءة الجابرية قراءة نقدية إبيستيمولوجية، فإنها تجاوزت أيضا القراءات التحليلية والقراءات التجميعية التي تكتفي بعرض الأفكار وتجميعها وتقديمها إلى القراء.

5- الكشف عن تطبيق المنهج في قراءة الجابري لابن سينا

إذا كان الجابري قد سعى من خلال قراءته للتراث الفلسفي العربي إلى الكشف عن بنية العقل الفلسفي العربي والوقوف عند الآليات المعرفية التي يشتغل وفقها، مما يجعل قراءته قراءة إبستيمولوجية نقدية، فإنه قد عمل أيضا على الكشف عن التوظيف الإيديولوجي للمضامين المعرفية التي اشتغل عليها فلاسفة الإسلام، وذلك انطلاقا من الفصل الذي أقامه داخل الفلسفة الإسلامية بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي.

وإذا تأملنا في قراءة الجابري لفلسفة ابن سينا، فإننا نجده يصرح بأن هدفه من دراسة النصوص الفلسفية للشيخ الرئيس «هو الارتكاز عليها في الوصول إلى الكشف عن قاعدتها الإبستيمولوجية ومضمونها الإيديولوجي».[27] من هنا، يحدد الجابري غايته من دراسة نصوص فلسفة الشيخ الرئيس في هدفين رئيسيين؛ يتمثل أولهما في إبراز آلياتها الإبستيمولوجية، وثانيهما في الكشف عن مضمونها الإيديولوجي. وهذا ما جعله يعتبر أن استعماله لتلك النصوص سوف لن يكون استعمالا معرفيا، بقدر ما هو استعمال وظيفي؛ أي أنه لن يتوخى الذوبان داخل النصوص والمكوث فيها، إذ أنها ليست غاية في ذاتها، بل سيكون الدخول إليها وسيلة للخروج بنتائج معينة؛ تتمثل أولا في الكشف عن بنية التفكير التي تحكم النصوص، وهو هدف يروم من خلاله الجابري تعرية بنية العقل وقواعد إنتاجه للمعرفة، وتتمثل ثانيا في ربط الفكر بسياقه التاريخي والاجتماعي، وهو ما يسمى عنده بالتحليل التاريخي الذي هو الخطوة المنهجية الثانية في لحظة الفصل، فصل التراث عن الذات، والتي تأتي بعد الخطوة الأولى المتعلقة بالمعالجة البنيوية وقبل الخطوة الثالثة المتعلقة بالطرح الإيديولوجي. ويظل الهدف الأساسي من التحليل التاريخي هو التأكيد على انتساب الفكر لمحيطه، وحمله لهواجس إيديولوجية يتعين الكشف عنها.

وإذا كان الجابري قد اعتبر، حين حديثه عن الرؤية المؤطرة للمنهج، أن الفلسفات الإسلامية توظف نفس المضمون المعرفي اليوناني لأغراض إيديولوجية، فإنه رأى أن ابن سينا لم يغير كثيرا في العناصر الأساسية المميزة للمنظومة المعرفية التي نجدها في فلسفة الفارابي، بل إن ما فعله الشيخ الرئيس هو أنه

27- الجابري، **نحن والتراث**، ص.89.

استثمر تلك المنظومة المعرفية استثمارا إيديولوجيا جديدا. وأساس مثل هذا الفهم نابع من منطلق أساسي لدى الجابري، يتمثل في أن المادة المعرفية الواحدة قابلة لعدة توظيفات إيديولوجية، حسب السياقات التاريخية والاجتماعية المختلفة. فهو يعتبر أن «الفكرة الواحدة أو المنظومة الفكرية الواحدة يمكن أن تؤدي أدوارا إيديولوجية مختلفة، بل متناقضة، دون أن يتطلب الأمر إحداث تغيير جوهري في هيكلها أو في «المادة المعرفية» التي توظفها».[28]

من هذا المنطلق، نجد الجابري يرى أنه في الوقت الذي شيد الفارابي نظاما معرفيا يتماشى مع الطموح الإيديولوجي الذي كان يسعى إليه، والمتمثل في إقامة المدينة الفاضلة أو «دولة العقل»، فإن ابن سينا قد وظف نفس المنظومة المعرفية الفارابية توظيفا إيديولوجيا مغايرا، بحيث وظفها توظيفا جديدا يتماشى مع «فلسفته المشرقية» وينسجم مع فلسفة الخلاص الماورائية وأيديولوجيتها التي تجد جذورها في الفكر الهرمسي الذي كرسته طائفة الإسماعيلية. من هنا رأى الجابري أن أمر قرار هذا التوظيف الإيديولوجي لم يكن قرارا ذاتيا أملاه الحلم الشخصي لابن سينا، بقدر ما كان قرارا صادرا عن التاريخ؛ أي نابعا من المنظومة الإيديولوجية السائدة التي كرست، حسب الجابري، فكر الانحطاط واستقالة العقل.

هكذا نجد الجابري يطبق على فلسفة الفارابي وفلسفة ابن سينا معا أحد عناصر الرؤية المؤطرة للمنهج عنده، والمتمثلة في القول بتاريخية الفكر العربي الإسلامي، حيث يربط المنظومة المعرفية والميتافيزيقية عندهما بالإطار التاريخي والسياسي والإيديولوجي السائد في الفترة التي عاش فيها كل واحد منهما. وهذا يعني أن المنهج المعتمد لدى الجابري في قراءة النص التراثي، هو منهج يعتمد في بعض خطواته الرئيسية على القراءة التاريخية السوسيولوجية التي تربط الفكر بتاريخيته، وبالظروف الاجتماعية والملابسات السياسية التي أفرزته، مما يصدر عن قناعة لدى الجابري –فيما يبدو- حول الوشائج المتينة القائمة بين المعرفي والإيديولوجي في أية فترة تاريخية؛ إذ لا يتصور أن الفيلسوف أو المفكر بمكنته معالجة قضايا وإشكالات هي من قبيل الترف المعرفي، أو منفصلة بشكل نهائي عن هموم المجتمع وقضاياه.

كما يقوم هذا المنهج المعتمد من قبل مفكرنا المغربي على تأويل العناصر المعرفية التي تحبل بها النصوص، تأويلا يروم توضيح العلاقات التي تؤثثها من جهة، ويستهدف الكشف عن أسباب تبنيها من قبل صاحبها من جهة أخرى. يتضح هذا مثلا في كشفه عن التراتبية الأنطولوجية التي تحكم نظرية الفيض عند الفارابي، وتشابهها مع التراتبية التي تحكم تصوره للمدينة الفاضلة، ثم تفسير ذلك بالقول إن المنظومة المعرفية كانت موجهة لدى المعلم الثاني بالمنظومة السياسية التي كانت تتوخى تأسيس مدينة العقل وفق نظام تحكمه أسس عقلانية. كما يتضح ذلك عند ابن سينا في إشارة الجابري إلى أنه انصرف إلى إبراز الثنائية

28- المصدر السابق، ص.98

التي تحكم الكون وأجزاءه، عن طريق التأكيد على الفرق النوعي بين العالم السفلي والعالم العلوي وبين النفس والبدن، بدل التأكيد على الوحدة والترابط الموجود بينهما كما هو الحال عند الفارابي. من هنا، اعتبر ابن سينا أن النفس جوهر مستقل عن البدن، وأن الجسم مجرد آلة تسخرها النفس لتحقيق مهمتها في الحياة الدنيا، والعودة بعد ذلك إلى الحضرة الإلهية. ولعل هذا ما جعل الجابري ينعت ابن سينا بفيلسوف النفس، بينما ينعت الفارابي بفيلسوف العقل، ذلك أن السعادة عند الشيخ الرئيس تكمن في انفصال النفس عن الجسم والتحاقها بالعالم العلوي، مما يجعلها سعادة شخصية تتوقف على التحرر مما هو أرضي والتطلع إلى عالم ما ورائي، وهي سعادة يغيب معها المشروع الاجتماعي الواقعي الذي من شأنه أن يرسي دعائم الدولة القادرة على إشاعة النظام والاستقرار بين الناس، وتحقيق الرفاهية لهم.

وقد كشفت قراءة الجابري لنصوص ابن سينا، أنه كان أبعد عن الروح الأرسطية حتى في كتبه ذات الطابع «المشائي»؛ حيث نجد حضورا لعناصر فكرية رواقية في قسم المنطق من كتاب «الشفاء»، كما نجد الشيخ الرئيس يخالف أرسطو في أمور كثيرة، خصوصا تلك التي تتعلق بطبيعة النفس وخلودها وعلاقتها بالبدن. كما نفى الجابري أن يكون ابن سينا في مستوى أرسطوطاليسية الفارابي، بل إن فلسفته المشرقية ارتكزت على «أفلاطون الإلهي» وعلى العلوم «السرية» كما نجدها في الفلسفة الحرانية، التي يؤكد الجابري على التشابه الكبير بينها وبين فلسفة ابن سينا المشرقية. وهذا ما جعل فلسفة ابن سينا ذات منحى روحاني، جعلها ليست فقط أبعد عن «مادية أرسطو»، بل أبعد أيضا عن «الواقعية الدينية» التي ظهرت في الجدالات الكلامية بين المتكلمين، في قراءتهم للقرآن وخوضهم في المسائل المتعلق بالعقيدة الدينية.

باعتماد منهج الحفر الإبستمولوجي في نصوص ابن سينا، نجد الجابري يصل إلى الكشف عن طابعها الروحاني اللاعقلاني، ويوجه حكما، قد يعتبره الكثيرون قاسيا، وهو حكم فرضته المقاربة الإبستيمولوجية الصارمة التي تمثلت في القول إن الشيخ الرئيس كان «أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام».[29] كما أشار الجابري إلى أن ابن سينا قد ارتبط بالهرمسية عن طريق دعاة الإسماعيلية، وتبنى فلسفتهم الماورائية مما جعل «الرؤية السينوية هي الأخرى جمعا، بل تلفيقا، بين إلهيات الفارابي وأخرويات الإسماعيلية، بالإضافة إلى ما عكسته من مشاغل الفكر العربي الإسلامي في عصره».[30] كما أكد الجابري، في معرض بحثه عن الأسس الفكرية التي ترتكز عليها فلسفة ابن سينا، على ارتباطه بإخوان الصفا إذ شكلت رسائلهم مرجعا أساسيا لتكوينه المعرفي والفلسفي؛ حيث جعل من «علم النفس» ذي النزعة الأفلاطونية، والذي وظفه إخوان الصفا في تحقيق مشروعهم الإيديولوجي، أساسا لفلسفته المشرقية التي كانت تعبر عن إيديولوجيا عصر الانحطاط. من هنا اعتبر الجابري في قراءته لنصوص الشيخ الرئيس، أنه عبر في فلسفته

29- الجابري، **نحن والتراث**، ص. ص.201-202

30- الجابري، **بنية العقل العربي؛ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة التاسعة، 2009، ص.448.

المشرقية عن وعي قومي فارسي مهزوم، وعي يسعى إلى استعادة على مستوى النظر ما فقده على مستوى العمل.

هكذا، فالنقد اللاذع الذي وجهه الجابري لابن سينا لم يكن موجها فقط، حسب تقديرنا، إلى الشيخ الرئيس في حد ذاته، بل يتجاوزه ليصبح نقدا غير مباشر للتيارات الفكرية والحركات الإيديولوجية الموجودة في الحاضر، والتي تسعى إلى تكريس الفكر الظلامي ونشر ثقافة الجمود، التي من شأنها أن تنتصب كحجر عثرة أمام عجلة النهضة والتقدم المنشود في المجتمعات العربية المعاصرة. وهذا يعني أن الهم النهضوي أو الحداثي كان حاضرا بثقله في فكر الجابري، وهو في عز انغماسه داخل متون الفكر العربي الإسلامي القديم.

وإذا كان مفكرنا قد وجه نقده لابن سينا وحمله مسؤولية نشر ثقافة روحانية غنوصية تكرس لإيديولوجيا عصر الانحطاط، فإن مبادئ مثل هذا النقد ترتكز على أسس «العقلانية» التي سعى صاحبها إلى بثها في كل مقارباته للنصوص التراثية من جهة، كما ترتكز من جهة أخرى على إيمانه الراسخ بأن حلم التقدم لن يكون إلا بنقد وتعرية ومحاربة كل أشكال الفكر اللاعقلاني في التراث العربي الإسلامي. فبدون تطهير الماضي لن يكون من الممكن إصلاح الحاضر، وهذه ولا شك استراتيجية أساسية في المنهج الجابري المنصب على التراث؛ إذ إنه يفصل بيننا وبين الماضي ويوصل بينه وبيننا في الآن نفسه، فصل مفاده أن دراسة التراث لن تكون دقيقة وعميقة إلا بفهمه في حقله التداولي الخاص، ووصل مؤداه أن العودة إلى الماضي لن يكون بهدف الإقامة فيه، بل من أجل استلهام العناصر المشرقة فيه للإجابة عن أسئلة الحاضر.

انطلاقا من كل هذا، يبدو أن صاحب «نحن والتراث» قد وجد في الفارابي تلك النزعة التقدمية التي سعى من خلالها صاحبها إلى الحلم بإقامة دولة العقل، على أنقاض ما كانت تعيشه دولة الخلافة من تناقضات داخلية، فمجد بشكل أو بآخر المشروع الفكري لصاحب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، من أجل أن يستلهم مشروعه لإقامة أسس المجتمع العربي المأمول في الحاضر والمستقبل. وبالمقابل، نجد صاحب مشروع «نقد العقل العربي» ينهال بمعاول نقده على فكر ابن سينا، لأنه وجد فيه بعض عناصر انتكاسة الفكر العربي وأسرار تخلفه سواء في الماضي أو الحاضر.

6- منهج الجابري بين النقد والرد

سوف لن تهمنا هنا الانتقادات التي وجهت إلى الجابري ولم يعمل على الرد عليها، كتلك التي قام بها جورج طرابيشي أو طه عبد الرحمن مثلا، بل سنهتم بجملة من المؤاخذات وأشكال النقد التي طالت الجانب المنهجي من كتابات الجابري، والتي حظيت باهتمام هذا الأخير بحيث قام بالرد عليها شخصيا. ولعلنا نتوخى من هذا أن نضع القارئ أمام إمكانية المقارنة بين طبيعة النقد الموجه إلى الجابري من جهة، وبين الكيفية التي عمل من خلالها صاحب «نحن والتراث» على الرد على هذا النقد أو ذاك من جهة أخرى، لتكون الفرصة سانحة أمام القارئ للحكم والتقييم. ولعل ما ننشده هنا، نجده في القراءات والانتقادات التي تعلقت بالمشروع الفكري لمحمد عابد الجابري في قراءته للتراث العربي الإسلامي عامة، وللتراث الفلسفي منه على وجه الخصوص، والتي نجدها في مداخلات الأساتذة الباحثين المساهمين في ندوة علمية نظمتها بمدينة الرباط مجلة «الوحدة» على إثر صدور كتاب «بنية العقل» للجابري، ونشرتها في عدد 26-27 نونبر 1986. ويتعلق الأمر بالباحثين والمفكرين الآتية أسمائهم: محمد وقيدي، سعيد بنسعيد العلوي، سالم يفوت، كمال عبد اللطيف، نور الدين أفاية. وقد اعتبر الجابري أن «هذه الندوة بحق من أهم الندوات التي نوقشت فيها أعمالي بل كانت أهمها على الإطلاق، وذلك لأن الندوة كانت تضم زملاء أساتذة من قسم الفلسفة بكلية آداب الرباط ممن تابعوا كتاباتي وتجاوبوا معها منذ البداية؛ وأيضا كان هؤلاء متابعين للدراسات والأبحاث الإبستيمولوجية مما جعل مناقشتهم للمشروع مناقشة العارفين المتابعين».[31]

يمكن الإشارة في البداية إلى النقد الذي وجهه سعيد بنسعيد العلوي إلى الجابري، وهو نقد يخص علاقة البحث الإبستيمولوجي بالهاجس الإيديولوجي؛ حيث يحتمل أن تكون الموجهات الإيديولوجية قد تحكمت في قراءة الجابري للتراث العربي، وذلك من خلال بحثه عن الجوانب الإيجابية في الثقافة العربية العالمة، لحل مشكل تخلف المجتمعات العربية المعاصرة وصنع الحداثة العربية المأمولة. فحضور الهاجس النهضوي لدى الجابري أثناء بحثه في التراث العربي الإسلامي، يجعل من المحتمل جدا أن يكون قد ضحى، على الأقل في بعض المواضع، بالتحليل العلمي الهادئ لحساب الهاجس الإيديولوجي النهضوي.

وفي معرض رده على هذا الانتقاد، نجد الجابري يقول: «إننا لا نمارس نقدا حياديا، بل نمارس نوعا من النقد الذاتي، بمعنى أننا ندرس التراث من أجل أن نوظفه في إعادة بناء ذاتنا الوطنية القومية، وليس من أجل أن نفهم موضوعا من الموضوعات».[32] فليس الهدف من دراسة التراث العربي حسب الجابري هو دراسته في حد ذاته، من أجل المعرفة التاريخية فقط، بل يكون الهدف الأساسي هو البحث فيه عن الجوانب المضيئة التي يمكن الاستفادة منها في الحاضر. خصوصا وأن الأمر يتعلق بالبحث في ذاتنا التي لا تتواجد في الماضي فحسب، بل تسكننا في الحاضر أيضا. وهذا الأمر يجعل الهاجس الإيديولوجي المتمثل

في الرغبة الجامحة في تغيير هذه الذات والنهوض بها، يفرض نفسه بقوة على الباحث في التراث. وهو الأمر الذي جعل الجابري يذهب إلى أنه «لا يمكن أن نقوم ببحث علمي مجرد في التراث بدون أن يكون هناك دافع إيديولوجي، وأن هذا الدافع، كما قلت مرارا، يجب أن نعيه وأن نتصرف على ضوئه بوعي، ذلك خير لنا ألف مرة من أن نغفله فنتحدث حديثا إيديولوجيا ونحن نعتقد أننا براء من الإيديولوجيا».[33] من هنا، فتفادي الإيديولوجيا أمر متعذر وصعب، ولا يبقى أمام الباحث في التراث العربي سوى الوعي بالدافع الإيديولوجي وتبرير العمل به في بعض المواضع، بشرط أن لا يكون ذلك على حساب المعرفة التاريخية الموضوعية، أو على حساب المعطيات المعرفية والعلمية الدقيقة الكامنة في النصوص. هكذا، فالنصوص التراثية العربية مسكونة بالهاجس الإيديولوجي المرتبط باللحظة التاريخية التي تنتمي إليها، وهو الأمر الذي يحتم على الباحث أثناء دراسته لتلك النصوص أن يكشف عن الأهداف الإيديولوجية التي كانت ترمي إلى خدمتها أو تحقيقها، كما يتعين على هذا الباحث أن يستثمر النصوص التراثية التي كانت منخرطة في تحقيق أهداف إيديولوجية عقلانية، من أجل النظر في إمكانية إحياء روحها العقلانية والإيجابية وتوظيفها في قراءة الحاضر العربي والنهوض به. لهذا، اعتبر الجابري أن «التراث أشبه ب «بئر إيديولوجية» لا يمكن أن يطلع ماؤها رقراقا بدون إيديولوجيا».[34] وذلك في تأكيده على صعوبة التخلص من الهاجس الإيديولوجي في دراسة التراث، مما يستدعي فقط الوعي به وحسن استثماره.

إذا كان الجابري قد أكد على ضرورة دراسة التراث من أجل استثماره في الحاضر، مما يجعل الهاجس الإيديولوجي حاضرا لديه ضمن خطوات المنهج، فإنه مع ذلك اعتمد في منهجه هذا على مفاهيم وأدوات فلسفية وعلمية معاصرة، حاول من خلالها تقديم قراءة معاصرة للتراث تتوخى الموضوعية ما أمكن ذلك، وتتجنب الإسقاطات الإيديولوجية الفجة التي وقعت فيها القراءات السلفية والاستشراقية. ولهذا، نجد حضورا قويا للدرس الإبستيمولوجي المعاصر في قراءة الجابري للتراث العربي، وذلك من خلال توظيفه لبعض مفاهيم وأدوات ومناهج هذا الدرس في قراءة النصوص التراثية. لكننا نجد باحثا متخصصا في البحث الإبستيمولوجي، وهو محمد وقيدي، يوجه نقدا للجابري مفاده أن الإبستمولوجيا لا تحضر في قراءة الجابري كاملة وإنما تحضر كمفاهيم محدودة ومختزلة. مما يعني أن الجابري يمارس عملية الانتقاء أثناء تعامله مع المنجزات العلمية في مجال الإبستيمولوجيا، فيوظف منها جوانب ويغفل جوانب أخرى. لكننا نجد صاحب «نحن والتراث» يرد على هذا الانتقاد قائلا: «الإبستيمولوجيا كعلم ليست شغلي الآن، أما مكتسبات هذا الدرس ومنجزاته فإني أحاول، كما يحاول صاحب العلوم الإنسانية، أن أوظفها في موضوعي، ولكن لا توظيفا قسريا ولا توظيفا توجهه «موضة»، بل إذا شئتم توظيفا إجرائيا براغماتيا، ولكن دون أن يكون برغماتيا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة. فإذا وجدت مفهوما من المفاهيم الرياضية أو الفيزيائية أو

33- نفس المصدر والصفحة.

34- المصدر السابق، ص.36.

السوسيولوجية أو في التحليل النفسي وتوقعت إجرائيته بالنسبة لموضوعي، فإني أستعمله، وقد نبهت مرارا على أن هذا لا يعني أنني أتقيد بجميع المؤطرات التي كانت وراء هذا المفهوم، فأنا أحترم الموضوع، موضوع البحث وأحاول بكل جهدي تجنب السقوط تحت إغراء المفاهيم الجاهزة».[35]

من هنا، نلاحظ أن طبيعة الموضوع التراثي الذي يتعامل معه الجابري هو الذي يوحي له بتوظيف مفهوم من المفاهيم العلمية المعاصرة، وذلك من أجل احترام خصوصية النص التراثي وعدم إسقاط الأدوات والمفاهيم العلمية المعاصرة عليه بشكل تعسفي، مما يحتم عليه ممارسة الكثير من التشذيب والتعديل والتبيئة على المفاهيم المنقولة، لكي تصبح صالحة لدراسة النص التراثي، وقابلة لكي تثمر نتائج إيجابية أثناء توظيفها في قراءة التراث العربي الإسلامي. ويظل المهم هنا، في نظرنا، هو البحث في مدى نجاح الجابري في توظيف المكتسبات العلمية المعاصرة في قراءة التراث العربي الإسلامي. والنظر في مدى وعيه بالإطار المعرفي والسياق التاريخي الذي انبثقت عنه في بيئتها الأصلية، ومدى قدرته على أجرأتها وتطويعها، لكي تصبح ملائمة لدراسة نصوص تراثية تنتمي إلى بيئة ثقافية وتاريخية مغايرة.

وإذا كان الجابري قد استخدم العديد من المفاهيم والمناهج والأدوات العلمية المعاصرة في نقده ودراسته للتراث العربي الإسلامي، فإنه حاول استخدامها بشكل يتناسب مع النص التراثي ويحافظ على خصوصيته. فنحن نجده يذهب إلى القول بأن «طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج».[36] ولهذا نجده ينادي في خاتمة كتابه «الخطاب العربي المعاصر» بضرورة الاستقلال التاريخي للذات العربية، حيث استعار مفهوم «الاستقلال التاريخي للذات» من الفيلسوف والمناضل الماركسي أنطونيو غرامشي. لكن مع ذلك، نجد الأستاذ كمال عبد اللطيف يلاحظ لدى الجابري نوعا من التوفيقية وازدواجية الخطاب؛ من حيث انخراطه في منجزات الفلسفة والعلوم الإنسانية المعاصرة ودعوته إلى «استقلال الذات العربية»، انتقاده للمفاهيم والمناهج الغربية في صورتها الاستشراقية والماركسية السلفية واستخدامه لمفاهيم ومناهج غربية أخرى، الاستعانة بالأدوات الفلسفية والعلمية الغربية المعاصرة والدعوة في نفس الوقت إلى إتمام ما بدأته الرشدية والخلدونية.

في معرض رده على هذا الانتقاد، أكد الجابري أن «الاستقلال التاريخي لا يعني رفض التفتح، لا يعني التقوقع داخل التاريخ القومي والثقافة القومية».[37] فلا بد من النهل من الفلسفة والعلوم الغربية من أجل الاستفادة منها كمكتسبات علمية في نقد العقل العربي ودراسة التراث، لكن على هذه الاستفادة أن تتم بشكل واع وبكثير من الإجرائية والتبيئة المطلوبة. وهذا من شأنه أن يجعل الذات العربية الباحثة في التراث

35- المصدر السابق، ص.37.

36- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر؛ دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1994، ص.14.

37- الجابري، **مواقف**، العدد 19، ص.40.

متحررة من الفكر الغربي رغم استخدامها له، كما أن من شأن استخدامها للمناهج والأدوات الفلسفية والعلمية المعاصرة في دراسة التراث أن يجعلها متحررة أيضا من هذا التراث نفسه. وهذا ما يجعل استقلال الذات العربية استقلالا مزدوجا؛ استقلالا عن الفكر الأوروبي وعن التراث العربي معا. والاستقلال هنا يعني امتلاكهما بعد عملية الفحص النقدي. ويلخص الجابري تصوره للاستقلال التاريخي للذات العربية، وكيفية تعاملها مع الفلسفة والعلوم الغربية المنقولة من جهة، وكيفية تعاملها مع تراثها المحلي من جهة أخرى قائلا: «الاستقلال التاريخي للذات الباحثة، أعني هذا المفكر العربي، يتجلى أولا وقبل كل شيء في مدى قدرته على توظيف المفاهيم والمناهج الحديثة –وحتى القديمة- توظيفا جديدا يتلاءم مع موضوع بحثه. إن مفاهيم العلوم الإنسانية في الغرب ترتبط بالمرجعيات التي تؤسس الثقافة الغربية والفكر الغربي، ولكنها في ذات الوقت تعبر عن واقع إنساني عام. فإذا استطعنا أن نربط هذه المفاهيم بمرجعياتنا – أي أن نبيئها في محيطنا وثقافتنا فإنها ستصبح ملكا لنا، تماما مثلما يحصل عندما نبتكر نحن مفاهيم جديدة للتعبير عن جانب من جوانب واقعنا، وفي كلتا الحالتين يمارس المفكر هنا البحث بنوع من الاستقلال التاريخي».[38]

لكن قد يشكك البعض في قدرة الذات العربية الباحثة على النجاح في عملية «تبيئة المفاهيم»، مادام أن الموضوع التراثي هو موضوع له خصوصيته وتميزه، وأنه ينتمي إلى بيئة ثقافية مغايرة للبيئة الثقافية الأوروبية. ولهذا فالتوظيف الجديد للمفاهيم الغربية في سياقات تداولية مغايرة هو عملية ليست سهلة، وقد لا تنجم عنها النتائج المرجوة والمتوخاة. والجابري نفسه يعترف «أن المشكل الذي أعانيه، ولا شك أننا نعاني منه جميعا، هو تبيئة المفاهيم التي نأخذها من العلوم الأخرى أو من المفكرين الآخرين، أقصد جعلها تعيش معنا في بيئتنا نحن، تعبر عن معطياتنا، أو على الأقل تصلح لنا كأدوات إجرائية».[39] لهذا السبب، يظل الموضوع المدروس هو من يوحي بنوع المفاهيم التي يمكن استلهامها وتوظيفها لتحليله ودراسته، فلا يوجد أي نموذج مسبق يقتديه الجابري، «فلا كانت ولا فرويد ولا باشلار ولا فوكو ولا ماركس ولا دريدا، ولا غير هؤلاء كان بالنسبة إلينا مثالا يحتذى دون غيره. لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار. لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض «الهيمنة» على جميع السلطات المرجعية التي تشد إليها المفاهيم التي نوظفها».[40]

في هذا الإطار، وجه محمد وقيدي نقدا للجابري يتعلق بالاكتفاء باقتباس المفاهيم دون إبداع مفاهيم جديدة. ولم يجد الجابري من مخرج للرد على هذا النقد سوى القول بأننا «مضطرون إلى الاقتباس، فالاقتباس ليس هو التقليد ولا الاستنساخ [...] وأنا أعتقد أن كل ما يمكن أن نفخر به هو نجاحنا في تبيئة مفاهيم علمية

38- المصدر السابق، ص.41.

39- المصدر السابق، ص.53.

40- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر؛ دراسة تحليلية نقدية**، ص.15.

وإجرائية بالشكل الذي يجعلها ترتبط بواقعنا ويجعلها تعبر عنه أحسن تعبير. أما الإتيان بمفاهيم جديدة، فهذه مرحلة ثانية. سنبقى دائما نعرب المفاهيم العلمية في الفيزياء والرياضيات؛ لأننا لا ننتج العلم، وعندما نبدأ في إنتاج العلم سنستغني عن النقل والترجمة، لأن من يخترع كائنا علميا يسميه بلغته والآخرون يأخذون التسمية. وأكثر الكائنات العلمية اليوم تخترع في الغرب، ولذلك فأسماؤها ومضامينها لا بد أن ترتبط بالفكر الغربي والواقع الغربي عندما يتعلق الأمر بميدان العلوم الإنسانية. نحن الآن في هذا المجال مسبوقون، مسبوقون بمسافات طويلة، ولذلك فإن مرحلة تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية في مجال المفاهيم ما تزال بعيدة».[41]

إذا كانت القراءة المعاصرة التي قدمها الجابري للتراث العربي الإسلامي تستند إلى المناهج العلمية الغربية، وتعتمد على التوظيف الجديد للمفاهيم المنقولة، فإننا نجد خليطا من المناهج والمقاربات والمفاهيم المستخدمة في هذه القراءة الجابرية للتراث، مما قد يثير مشكلة وجود تنافر وعدم انسجام فيما بينها. فاستخدام المقاربة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي، في آن واحد، في قراءة التراث الفلسفي العربي، قد ينم عن وجود تنافر بين هاته المناهج المختلفة والمتصارعة في سياقها المعرفي الأصلي، وقد يجعل من الصعب وضعها جنبا إلى جنب في نفس المنهج المنصب على دراسة الموضوع التراثي الواحد. وقد اعترف الجابري أنه فعلا يزاوج «بين ثلاثة أنواع من الطرح: الطرح البنيوي والتحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي، وتبقى مسألة مدى نجاح هذه المزاوجة بين ثلاثة أنواع من الطرح تعتبر في العادة متنافرة. إن الحكم للمستقبل. وأنا لم أختر هذا الاختيار، بل أجبرت عليه، لقد فرضته علي المادة التي أتعامل معها».[42] وهذا يعني أن الجابري يصغي إلى دقات قلب النص التراثي، ويمارس عليه النقد المطلوب، وكلما وجد مفهوما أو منهجا فلسفيا أو علميا مفيدا له في هذا النقد وظفه، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية النص المدروس، مما يحتم التعامل بكثير من الحذر والانتقائية مع تلك المفاهيم والمناهج الإجرائية. ويبقى الحكم في مدى نجاح هذه العملية الإجرائية مرتبطا بمدى تحقيقها للأهداف الأساسية المرجوة منها، وفي مقدمتها إحياء الجوانب العقلانية في التراث القديم، وتحقيق النهضة المنشودة في الواقع العربي الراهن.

في هذا السياق، ذهب المفكر محمد وقيدي إلى أن «الجديد الذي نلاحظه عند الجابري هو جمعه بين أنواع التحليل التي دعا إليها بعض الباحثين لدراسة التراث الفلسفي».[43] ومعنى ذلك أن الجابري اجتمع فيه ما تفرق في غيره، حيث إن بعض الباحثين السابقين عليه استخدموا التحليل البنيوي، وبعضهم استخدم الطرح الإيديولوجي، وآخرون استخدموا المنهج التاريخي، إلا أن الجابري جمع في مقاربته المنهجية بين كل هذه

41- الجابري، **مواقف**، العدد 19، ص. ص.54-55

42- المصدر السابق، ص.56

43- محمد وقيدي، **التراث في فكر الجابري؛ الإشكال والمنهج**. ورد في كتاب: **التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري**، تحت إشراف محمد الداهي، منشورات دار التوحيدي، 2012، ص.103

العناصر من التحليل. ومع ذلك، نجد وقيدي يلاحظ أنه «غاب عن المنهج لدى الجابري الاستفادة من بعض العلوم الإنسانية وأنواع التحليل الذي جاءت به. ومن ذلك الاستفادة من التحليل اللساني لقراءة النصوص الفلسفية، ومن التحليل الأنثروبولوجي لدراسة تشكل البنيات المجتمعية التي نشأ وتطور فيها التراث الفلسفي، والدراسات السيميائية والسيميولوجية كذلك».[44] وبين أن وقيدي يحيل هنا إلى أعمال محمد أركون، والتي وظف فيها مناهج علوم الإنسان والمجتمع في نقده للعقل الإسلامي. غير أننا نرى أن اهتمام أركون بالثقافة الإسلامية العالمة وغير العالمة هو ما جعله يوظف في دراستها مفاهيم ومناهج مستمدة من حقول علمية كثيرة، بينما اهتمام الجابري بالنصوص التراثية العالمة هو ما فرض عليه استخدام مفاهيم ومناهج بعينها، خصوصا وأن الجابري يذهب إلى أن اختيار المفهوم أو المنهج لا يتم بشكل مسبق على دراسة الموضوع التراثي، بل إن هذا الأخير هو من يفرض استدعاء مفهوم أو منهج بعينه، لكي يكون المفهوم أو المنهج ملائما للموضوع ولا يمارس عليه أي تعسف أو مقاربة إسقاطية قد تشوهه أو تحجب حقيقته.

أما فيما يخص علاقة الجابري بالمستشرقين، فقد لاحظ الأستاذ سعيد بنسعيد أنه صمت عما قام به بعض هؤلاء من دراسات رصينة ودقيقة لجوانب من التراث العربي الإسلامي، أمثال: هنري لاووست، ميشيل ألار، شارل بيلا، روجي أرلنديز، وغيرهم من المستشرقين الذين تناولوا التراث العربي بالدراسة والتحليل. وقد كان رد الجابري متمثلا في إلزام نفسه بالتعامل المباشر مع النص التراثي، دون النظر في القراءات الأخرى التي تعاملت مع هذا النص، حتى لا تشوش عليه الفهم الخاص الذي يريد أن يصل إليه بمجهوده الذاتي. ولهذا نجد صاحب «نقد العقل العربي» يقول: «لقد اتخذت قرارا ألزمت به نفسي بكل صرامة، وهو أن أضع كل ما كتبه المستشرقون أو غيرهم حول تراثنا بين قوسين، فلا أقف موقف المنافح المدافع عن رأي ولا موقف المعترض. وأكثر من ذلك سلكت إزاء ما كتبوه، مسلك «الذي لا يسمع ولا يرى» [...] أعتقد أن المهمة التي ندبت لها نفسي تقتضي هذا [...] القرار الذي يقضي ويفرض التحرر من جميع القراءات والتأويلات السابقة، والتعامل مع النصوص كما هي».[45]

هكذا، يبدو أن طموح الجابري تمثل في تقديم قراءة للتراث العربي تتجاوز القراءات السابقة، بما فيها القراءة الاستشراقية. فقد كانت استراتيجية الجابري متمثلة في التزود بالعدة المفاهيمية المستمدة من الفكر الأوروبي، واختبار إجرائيتها في فهم وتحليل ونقد النصوص التراثية، مع بذل مجهود شخصي للباحث في فهم تلك النصوص، بحيث تصبح المفاهيم المقتبسة عناصر مكونة وخادمة للمنهج الذي يسلكه الباحث والرؤية الفكرية التي تؤطره، ولا تفرض عليه ذلك المنهج أو تلك الرؤية.

44- نفس المصدر والصفحة.

45- الجابري، **مواقف**، العدد 19، ص.71.

وإذا كان المنهج عند الجابري يعتمد على لحظتين رئيسيتين هما لحظة الفصل ولحظة الوصل، كما هو مبين في مقدمة كتاب «نحن والتراث»، فإن هناك من ينتقد الجابري حول عدم قيامه بلحظة الوصل داخل المنهج المتعلق بالتراث العربي الإسلامي، والاكتفاء فقط بعملية الفصل. فقد درس الجابري التراث الفلسفي دراسة موضوعية وعلمية وإبستيمولوجية، لكنه لم يبين لنا مثلا كيف يمكن الاستفادة من الفارابي أو ابن رشد أو ابن باجة أو ابن خلدون.. الآن في معالجة قضايا عالمنا العربي المعاصر. وقد اعترف الجابري أن ما قام به إلى حدود صدور «بنية العقل العربي»، وهو الجزء الثاني من مشروع نقد العقل العربي، هو لحظة الفصل من أجل دراسة التراث دراسة موضوعية وتملكه تملكا نقديا. أما لحظة الوصل المتمثلة في استثمار التراث في الراهن والاستفادة منه في حل المشاكل التي تعيشها المجتمعات العربية المعاصرة، فلا زالت مهمة معلقة وتقتضي البدء بالعمل بها، بالرغم من صعوبتها، لأنها لحظة الإنتاج والإبداع وصنع المستقبل. وفي هذا السياق، نجد الجابري يقول: «لقد بدأت أشعر، بل أنا واع فعلا، بأن ما قمت به لحد الآن يندرج كله في لحظة «الفصل». أما لحظة «الوصل» فلم أبدأ فيها بعد [...] لحظة الوصل، هي في الحقيقة لحظة الإنتاج، لحظة الإبداع، وستكون صعبة لأنها تتعلق بعملية الإنتاج، نحن الآن لا ننتج بل نستهلك، ونبدي الرأي فيما نستهلك ولكننا لا ننتج جديدا. وأعتقد أن الواجب يفرض الآن التفكير في تدشين مرحلة الإنتاج».[46]

وإذا كان الجابري قد صرح بمثل هذا الكلام في منتصف الثمانينيات من القرن العشرين، فإننا نعتقد أنه استطاع بعد ذلك أن يقدم بعض الإسهامات المتعلقة بلحظة «الوصل»، وذلك من خلال كتاباته المتعلقة بقضايا معاصرة يعيشها المجتمع العربي الإسلامي، من قبيل مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان، وعلاقة الدين بالسياسة وعلاقة الإسلام بالغرب وإشكالية التسامح والحوار بين الحضارات والقضايا المرتبطة بتطبيق الشريعة، وغيرها من القضايا والإشكاليات الراهنة. ويمكن القول إن الكتب التالية هي خير مجسد للحظة الوصل هاته: «المسألة الثقافية» (1994)، «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (1994)، «مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب» (1995)، «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» (1996).

إذا نظرنا الآن في مقدمة كتاب «نحن والتراث»، سنجد الجابري يسوق ردوده على ثلاثة انتقادات وجهها بعض النقاد للقراءة التي قدمها للتراث الفلسفي العربي؛ يتمثل الانتقاد الأول في أن بعض النقاد آخذوه على تغليب القراءة الإيديولوجية للنصوص الفلسفية العربية على حساب المقاربة الإبستيمولوجية. وقد ذهب في معرض رده إلى أن القراءة الإيديولوجية هي أمر ضروري في الحالة المتعلقة بالتراث العربي الإسلامي، وذلك لسببين رئيسين؛ أولهما هو أن الفلسفات العربية لم تكن ناتجة عن قراءة بعضها للبعض الآخر، كما هو الحال بالنسبة إلى الفلسفات الأوروبية، وإنما كانت كل واحدة منها تقرأ الفلسفة اليونانية وتستثمر مخزونها المعرفي لأهداف إيديولوجية مرتبطة بالسياق التاريخي والاجتماعي الذي تنتمي إليه. من

46- المصدر السابق، ص. ص.68-70

هنا كان لا بد من الكشف عن هذا التوظيف الإيديولوجي الكامن في مختلف الفلسفات العربية الإسلامية، من أجل تقديم فهم حقيقي وتاريخي وموضوعي لها. أما السبب الثاني، فتمثل حسب الجابري في أن قراءة الباحث العربي المعاصر للتراث العربي الإسلامي عامة وللتراث الفلسفي منه على وجه الخصوص، لا يمكنها إلا أن تكون قراءة إيديولوجية ذات هاجس نهضوي. فالباحث في التراث هنا يقرؤه بهموم الحاضر؛ أي لا يقرؤه بهاجس معرفي خالص، كمنتوج أثري ينتمي إلى الماضي، بل يقرؤه بهاجس إيديولوجي لكي يستفيد منه في الحاضر، ويبحث فيه عن الجوانب المشرقة التي من شأنها أن تساعد في تحقيق النهضة العربية المنشودة. ولذلك نجد الجابري يتساءل: «هل يمكن الادعاء بأن قراءة ما تصدر عنا نحن العرب المعاصرين، يمكن أن تكون متحررة من الهاجس الإيديولوجي؟ ألسنا نصدر في تصورنا للماضي عن حاجات في الحاضر؟ وهل يمكن الادعاء بأن هذه «الحاجات» ليست إيديولوجية؟ لقد سبق أن صرحنا بالطابع الإيديولوجي لقراءتنا، ونحن نؤكد هنا، مرة أخرى، أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة إيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة إيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة».[47]

لكن لا بد من الإشارة، في هذا السياق، إلى أنه إذا كان الجابري قد اعتمد القراءة الإيديولوجية للنصوص الفلسفية العربية في كتابه «نحن والتراث»، كخطوة أساسية في المنهج بجانب المقاربة البنيوية والتحليل التاريخي، فإنه مع ذلك مارس التحليل الإبستيمولوجي بشكل واسع ومعمق في رباعيته المتعلقة بنقد العقل العربي، حيث أسفر هذا التحليل عن الكشف عن مكونات العقل العربي الفكرية، وإماطة اللثام عن أسسه المنطقية وآليات اشتغاله وإنتاجه للمعرفة.

أما الانتقاد الثاني الذي ذكره الجابري هنا، فيتعلق بحكمه القاسي على ابن سينا، والمتمثل في القول إنه المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط في الثقافة العربية. وقد أشار الجابري إلى أنه يصعب بالفعل على الكثير من الدارسين العرب قبول مثل هذا الحكم، نظرا للمكانة الكبيرة التي يحتلها ابن سينا في الساحة الفلسفية العربية القديمة، ونظرا لرغبة هؤلاء الدارسين في البحث عن الجوانب المشرقة في التراث الفلسفي العربي، ولدى «الشيخ الرئيس» كأحد الأعلام البارزة في هذا التراث. لكن بالرغم من هذا فقد اعتبر الجابري أن حكمه على ابن سينا هو حكم موضوعي، ويستند إلى النصوص والوقائع التاريخية، ومن الصعب في نظره العمل على تزييف النصوص والكذب على التاريخ.

لهذا، يدعونا الجابري إلى التمييز عند ابن سينا بين مؤلفات تعليمية عرض فيها جملة من الأفكار والمعارف الفلسفية الموجهة إلى الطلاب، وبالتالي فهي ذات طابع تعليمي توصيلي فيه الكثير من الحياد، ومؤلفات عرض فيها فلسفته المشرقية والتي اعتبرها «زبدة الحق عنده»، وبالتالي فهي تعبر عن توجهه

47- الجابري، **نحن والتراث**، ص.7.

الفكري وعن فلسفته الحقيقية. ويتعين حسب الجابري النظر في «الفلسفة المشرقية» السينوية نفسها، والنظر أيضا في الامتدادات التاريخية لهذه الفلسفة وآثارها على الفكر الفلسفي العربي لاحقا، من أجل التأكد هل كانت فلسفة ابن سينا عقلانية أم لاعقلانية؟

هناك أيضا انتقاد ثالث يذكره الجابري في مقدمة الطبعة السادسة من كتاب «نحن والتراث»، يتعلق بقوله بوجود قطيعة إبيستيمولوجية بين ابن رشد وابن سينا، وأيضا قوله بالقطيعة الإبستيمولوجية بين الفلسفة العربية في المشرق والفلسفة العربية في المغرب. والخطأ الذي ارتكبه النقاد هنا، حسب الجابري، هو أنهم لم يتعاملوا مع مفهوم «القطيعة» كمفهوم إبستيمولوجي إجرائي بل منحوه مضمونا إيديولوجيا. فلم يكن في نية الجابري من استخدام مفهوم القطيعة القول بأفضلية قومية للفلسفة المغربية على الفلسفة المشرقية، بل كان استخدامه لمفهوم القطيعة استخداما معرفيا وإبستيمولوجيا خالصا. فالقطيعة هنا هي قطيعة بين فلسفتين تنتميان إلى نفس الثقافة القومية العربية، وهي قطيعة تتعلق بالجانبين الإشكالي والمفاهيمي؛ حيث إن ابن رشد فكر داخل إشكالية غير إشكالية ابن سينا وبجهاز معرفي غير جهازه. كما أن «الفلسفة العربية بدأت فعلا بداية جديدة في المغرب والأندلس ومع ابن باجة بالذات.. بداية رفعناها من جديد إلى مستوى القطيعة الإبستمولوجية انطلاقا من أن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الإبستيمي والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت، ومع ابن باجة خاصة، علمية الإبستيمي علمانية الاتجاه بفعل تحررها من تلك الإشكالية».[48]

بطبيعة الحال، وكما يشير إلى ذلك الجابري نفسه، فإن إثبات وجود مثل هذه القطيعة أو نفيها بين الفلسفة العربية في المشرق والفلسفة العربية في المغرب، هو أمر لا يمكن أن يحسم بشكل نظري وانطلاقا من نقاش عام حول المنهج، بل إنه يتطلب الرجوع إلى نصوص الفلاسفة العرب في المشرق والمغرب والانكباب على دراستها وتحليلها، وعقد مقارنة علمية بينها. وإذا كان صاحب «نحن والتراث» قد قام بهذا العمل الإبستيمولوجي وتوصل إلى إثبات وجود قطيعة إبستيمولوجية بين الفلسفة في المشرق وأختها في المغرب، فإنه يلزم على من ينكرون وجود مثل هذه القطيعة أن يقوموا بعمل مماثل من خلال الحفر المتأني والعميق في النصوص، من أجل البرهنة على دعواهم. فمثل هذا العمل العلمي الرصين هو الذي يمكنه أن يكشف عن حقيقة الفلسفة العربية الإسلامية في عهدها القديم. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجابري حينما قال بالقطيعة بين ابن رشد وابن سينا وبين الفلسفة المغربية والفلسفة المشرقية، فإنه لم يقل ذلك إلا لاعتبارات إبستيمولوجية خالصة، ولا علاقة لها بأي تعصب قومي للمغرب على المشرق، فنحن نجده يقول: «أما ما

48- المصدر السابق، ص.9

قيل عن تعصبي للمغرب على المشرق، فليعلم الجميع أنني أؤمن أن المغرب مشرق وأن المشرق مغرب ولن يفترقا. نحن إخوة، أبناء أب واحد».[49]

خاتمة

لقد شكل المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، ولاسيما ما تعلق منه بالجانب المنهجي، لحظة مهمة وفارقة في تاريخ الفكر العربي المعاصر. فقد كان صاحب «نقد العقل العربي» جريئا في نقده للقراءات السابقة للتراث، إذ وصمها بالسلفية واللاتاريخية واللاموضوعية، حيث طغى عليها الطابع الإسقاطي والاختزالي والإيديولوجي الفج. وبالمقابل، فقد حاول الجابري أن يجعل من قراءته المنهجية للتراث عامة وللفلسفي منه على وجه الخصوص، قراءة معاصرة وعلمية تستند إلى مفاهيم وأدوات مستمدة من الفلسفة والعلوم المعاصرة، وتحاول أن تكون ما أمكن ذلك موضوعية ومتسلحة بالحس التاريخي. لكن هذا لا يعني غياب الهاجس الإيديولوجي في القراءة الجابرية، بل إن هذا الهاجس حاضر لدى الجابري بشكل واع من خلال قراءته للتراث، بغية توظيفه للإجابة عن سؤال النهضة العربية وإشكالات المجتمع العربي المعاصر. وقد انبنت المنهجية الجابرية على استراتيجيتي الفصل والوصل، من أجل ممارسة النقد الموضوعي والتحليل الدقيق للنص التراثي، وربطه بسياقه التاريخي الأصلي، ثم العمل بعد ذلك على استلهام بعض جوانبه المشرقة في مجابهة المعارك التي يواجهها الإنسان العربي في العصر الراهن؛ ذلك أن الهدف الأساسي من منهج الجابري المنصب على التراث العربي الإسلامي هو تحقيق أكبر قدر من الموضوعية والمعقولية، حيث تمثلت الموضوعية في دراسة التراث كما هو في ذاته بعيدا عن الذات التي تدرسه ما أمكن ذلك، وهو ما عبر عنه الجابري بـ «لحظة الفصل»، بينما تمثلت المعقولية في «لحظة الوصل» التي تعني ضرورة البحث في التراث عما يصلح للتوظيف العقلاني في التعاطي مع مشاكل الحاضر. كما تأسس المنهج الجابري على رؤية تنبني على ثلاث ركائز، تتمثل إحداها في القول بوحدة الإشكالية التي حكمت التفكير الفلسفي العربي الوسيط، وتتمثل الثانية في القول بتاريخية الفكر العربي الإسلامي وارتباطه بمحيطه الاجتماعي والسياسي، وهذا ما يفضي إلى الركيزة الثالثة المتمثلة في القول بالتوظيف الإيديولوجي لنفس المادة المعرفية اليونانية، من طرف مختلف تيارات الفلسفة العربية الإسلامية.

إن هذا التوظيف الإيديولوجي للمادة المعرفية الفلسفية هو يجعل الفلسفة العربية، في نظر الجابري، مرتبطة بتراثها الخاص، وهو ما يمنحها تميزها وفرادتها ويكشف عن حيويتها وحركيتها التاريخية، وينفي عنها التقليد والجمود والاجترار. وقد أظهرت القراءة الجابرية أن هناك جوانب في التراث ينبغي القطع

49- حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب؛ نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص.145.

معها، لأنها تكرس فكرا لاعقلانيا، بينما هناك جوانب أخرى عقلانية وتنويرية ينبغي استعادة روحها، للاستفادة منها في حل مشاكل الراهن العربي. وكأي قراءة، فقد تعرضت قراءة الجابري للتراث الفلسفي العربي لبعض المؤاخذات النقدية، ولاسيما من طرف مفكرين وباحثين مغاربة كانوا متابعين لأعمال الجابري وعارفين بالأبحاث والدراسات الإبستيمولوجية المعاصرة. وقد تمثلت أهمها في قضية علاقة الإبستيمولوجي بالهاجس الإيديولوجي، ومسألة الانتقال من الاقتباس إلى الإبداع، والانتقال من لحظة الفصل إلى لحظة الوصل، والحكم القاسي على ابن سينا، والقطيعة بين الفلسفة المغربية والفلسفة المشرقية. وقد بين الجابري في معرض توضيحه ورده على هذه الانتقادات، أن استخدامه للمفاهيم الإبستيمولوجية يتم بكيفية انتقائية وبحسب ما يسمح به الموضوع التراثي المدروس، وأننا كباحثين عرب لا زلنا في مرحلة الاقتباس ولم نرق بعد إلى مرحلة الإبداع، وكل ما يمكن أن نفعله الآن هو أن نحسن الاقتباس والتوظيف الجيد للمفاهيم والمناهج الغربية. لذلك، يعترف الجابري أن ما قام به يتعلق بلحظة الفصل المتمثلة في القراءة النقدية للتراث، أما لحظة الوصل المتمثلة في الاستفادة من التراث من أجل الإنتاج والإبداع وصنع المستقبل، فلازالت مهمة صعبة ويقتضي الشروع فيها تضافر العديد من الباحثين والدارسين، بل والمؤسسات البحثية، ولزمن ليس بالقصير. أما فيما يخص حكم الجابري على ابن سينا، الذي اعتبره البعض قاسيا، فإن صاحب «نحن والتراث» يرى أن حكمه على الشيخ الرئيس هو حكم موضوعي استند فيه إلى النصوص والوقائع التاريخية، واعتمد فيه على الأثر الذي خلفته الفلسفة السينوية على الفكر الفلسفي العربي لاحقا. وفيما يخص القطيعة الإبستيمولوجية بين ابن رشد وابن سينا، وبين الفلسفة العربية في المشرق والفلسفة العربية في المغرب، اعتبر الجابري أن الأمر يتعلق بالقطيعة في معناها الإجرائي والإبستيمولوجي وليس بمعناها الإيديولوجي؛ إذ لا يتعلق الأمر بالقول بأفضلية قومية للفلسفة المغربية على الفلسفة المشرقية، بل فقط القول بقطيعة إبستيمولوجية تتعلق بالجانب الإشكالي والمفاهيمي، بين فلسفتين تنتميان إلى نفس التاريخ القومي العربي.

وعلى العموم، تظل قراءة الجابري للتراث ومحاولته النقدية للعقل العربي خطوة مهمة لتملك التراث العربي الإسلامي تملكا نقديا وعلميا، من أجل إعادة ترتيبه وغربلته والكشف عن الجوانب المضيئة فيه، والسعي إلى استثمار هذه الجوانب المشرقة وتوظيفها في حل قضايا وإشكالات الراهن العربي؛ لأن حل هذه الإشكالات المتعلقة بالنهضة العربية لا يمكن أن يتم بالاستناد والذوبان في تراث الغير، بل لا بد أن ينطلق من داخل التراث العربي الإسلامي وبالاستناد إليه، ذلك أن «اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث مازالت لحظة نهضوية، مازلنا نحلم بالنهضة... والنهضة لا تنطلق من فراغ بل لابد فيها من الانتظام في تراث. والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها، بل بالانتظام في تراثها هي».[50] لكن، كما آمن الجابري بالنقد ودعا إليه وكرس حياته لإنجازه، فإن مشروعه الفكري هو الآخر يحتاج إلى المزيد من النقد

50- محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة؛ دراسات ومناقشات**، ص.33.

والتقويم لكي يستمر ويحيا بيننا، فالجابري نفسه يرى أن «الرأي لا يعيش إلا إذا كان هناك رأي آخر يخالفه. أما إذا قال الجميع «آمين» فتلك علامة من علامات انتهاء الدعاء على الميت».[51] كما أن الغاية من هذا النقد هي تطوير المشروع الفكري الجابري والاستفادة من مزاياه، والعمل بالمقابل على الكشف عن عيوبه وثغراته، من أجل فهم أعمق وأشمل لذاتنا العربية الإسلامية، واستعادة ألقها وتوهجها الفكري والفلسفي والحضاري.

51- حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب؛ نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**، ص.141.

المصادر والمراجع

- الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي؛ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة التاسعة، 2009

- الجابري محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة العاشرة، 2009

- الجابري محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر؛ دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1994

- الجابري محمد عابد، **مواقف**، العدد 16، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، 2003

- الجابري محمد عابد، **مواقف**، العدد 19، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، 2003

- الجابري محمد عابد، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1993

- حنفي حسن والجابري محمد عابد، **حوار المشرق والمغرب؛ نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1990

- وقيدي محمد، التراث في فكر الجابري؛ الإشكال والمنهج. ورد في كتاب: **التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري**، تحت إشراف محمد الداهي، منشورات دار التوحيدي، 2012

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023