محمد عابد الجابري والتراث

*أحمد فايز العجارمة**

ملخّــص

تهدف الدراسة الحالية الى تحليل اشتغالات الجابري في التراث، من خلال رؤيته ومنهجيته، فتبدأ بتعريف التراث في الفكر العربي المعا صر، ثم تعرض الدرا سة تعريف الجابري للتراث وتحليل عنا صر هذا التعريف وبماذا يتميز عن التعريفات التي قدمت للتراث من قبل المفكرين العرب المعاصرين. ثم تحلل الدراسة بشيء من التفصيل منهجية الجابري في معالجة التراث ومقارنة تلك المنهجية مع المنهجيات الشائعة في معالجة التراث، خاصة منهجية المستشرقين، والماركسيين العرب، والتي من خلال نقدهما، و ضع الجابري ملامح منهجيته الجديدة، التي ا ستعارت عدداً من المفاهيم المنهجية المعا صرة. ثم تورد الدراسة في جانبها النقدي أهم الملاحظات على منهجية الجابري.

الكلمات الدالة: الفلسفة، التراث، الجابري.

المقدمة

يعد التراث من أهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حول التراث مستمراً إلى يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية، ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالياته العويصة رؤية وموضوعاً ومنهجاً. ويتمظهر ذلك بشكل واضح في مختلف حقول العلوم الإنسانية ومجالات المعرفة الأدبية والفنية والفكرية؛ نظراً لأهمية التراث العربي الإسلامي في بناء الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة معرفياً وفكرياً وتصورياً، ومدى دوره الكبير في الحفاظ على الهوية والذات والكينونة الوجودية، وكذلك نظراً لبعده الإستراتيجي في تحديد الإنطلاقة الصحيحة من أجل تحقيق المشروع المستقبلي، وذلك بتشييد حداثة عقلانية متنورة، وذلك عبر ترسيخ ثقافة عربية أصيلة ومعاصرة. والآتي، أنه لن يتحقق ذلك إلا بالعودة إلى التراث العربي الإسلامي لغربلته من جديد، ونقد مواقفه فهماً وتفسيراً، بغية استكشاف المواقف الإيديولوجية الإيجابية لمواجهة الإستعمار من جهة، ومحاربة التخلف من جهة ثانية، وتقويض النزعة المركزية الأوروبية من جهة ثالثة (حمداوي، 2012).

لابد قبل الحديث عن معالجة الجابري للتراث من التعرف على مفهوم التراث عند الجابري، فالجابري يعد من ابرز الباحثين في التراث والمشتغلين فيه في الفكر العربي المعاصر، ولعله يكون الأبرز بينهم وبشهادة كثير من الباحثين والدارسين، ولقد استحق هذه المكانة لما تميزت به بحوثه التراثية من جدة وأصالة في نفس الوقت، أما الجدة فتتمثل في قدرته العجيبة على إبداع الأفكار وطرحها بقوة. هذه القدرة التي يقول عنها الدكتور هشام غصيب في كتابه "العقل أولاً العقل لانهائياً" :"الجابري قد بز أقرانه جميعاً من حيث قدرته على الإثارة والإستفزاز واستدراج ردود الفعل النقدية. فهو يتميز بقدرة فائقة على بناء الأفكار وطرحها بثقة وصفاء وجرأة قل نظيرها في الوطن العربي اليوم" (غصيب،2017: ص43)، وأما الأصالة فتتجلى بطريقة قراءته للتراث. تلك

* برنامج الدكتوراه، قسم الفلسفة، الجامعة الأردنية، الأردن.
تاريخ استلام البحث 2017/11/7 وتاريخ قبوله 2018/4/3.

© 2019 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الاردنية. جميع الحقوق محفوظة.

القراءة التي تتميز بالعصرية والهم النهصوي.

أولاً : تعريف التراث عند الجابري

في كتابه "التراث والحداثة، دراسات ومناقشات" ، يسهب الجابري في معالجة مفهوم التراث في دلالته اللغوية، والإصطلاحية معاً، ويقارن هذا بالمدلول اللغوي لكلمة "تراث" في اللغات الأجنبية المعاصرة التي نستورد منها نحن العرب ويعني بها الإنجليزية والفرنسية، ثم بعد هذه المعالجة يقدم الجابري تعريفاً يسميه"إجرائياً" للتراث يستهل به قراءته التي يصفها بـــ"المعاصرة" للتراث.

أما على صعيد الدلالة اللغوية لكلمة تراث كما وردت في معاجم اللغة، فيرد لفظ "التراث" في اللغة العربية من مادة (و.ر.ث) وتجعله المعاجم القديمة مرادفاً لـــ"الإرث" و"الوِرث" و"الميراث"، وهي مصادر تدل، عندما تطلق اسماً، على مايرثه الإنسان من والديه من مال او حسَب. (الجابري،2015: ص22)

إذاً من يتأمل الدلالة المعجمية لكمة التراث، فسيجدها بطبيعة الحال مشتقة من فعل ورث، ومرتبطة دلالياً 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 وميراثا ومِيراثا. وأورث الرجل ولده مالا إيراثا حسنا. ويقال: ورِثت فلانا مالا أرثه ورثا وورثا إذا مات مورثك، فصار ميراثه لك. وقال الله تعالى إخباراً عن زكريا ودعائه إياه:" هب 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" (ابن منظور،1993: ص 728–729).

هذا في معاجم اللغة وكذلك الأمر بالنسبة لورود الكلمة في القرآن الكريم، فقد وردت بنفس هذا المعنى الذي يشير الى الميراث، وهذا ما هو عليه الأمر أيضاً في الفقه الإسلامي إذ يشيع استخدامهم لكلمات ميراث ووِرث ووِرثه، وغيرها دون أن يكون لكلمة "تراث" أي أثر في خطاب الفقهاء واستخدامهم. ومثل ذلك في كافة حقول المعرفة العربية الأخرى مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة "فلا تحظى فيها كلمة تراث بأي وضع خاص، بل إننا لا نكاد نعثر لها على ذكر" (الجابري،215: ص 22).

ومن هذا البحث في الدلالة اللغوية لكلمة "تراث" كما استخدمت قديماً، يخلص الجابري الى "أنه لا كلمة تراث ولا ميراث ولا أياً من مشتقات مادة (و.ر.ث) قد استعمل قديماً في معنى الموروث الثقافي والفكري وهو المعنى المعطى لكلمة تراث في خطابنا المعاصر" (الجابري،215: ص 22).

وفي الانتقال الى البحث في اللغات المعاصرة التي نستورد منها وحددها الجابري بـــ(الإنجليزية والفرنسية) فإن كلمتي Heritage و Patrimoine فإنها أيضاً لا تحمل المضامين نفسها التي نحملها اليوم لكلمة "تراث". ويضيف الجابري إن "معناهما لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة والذي يحيل اساساً الى تركة الهالك الى أبنائه. نعم لقد استعملت كلمة Heritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة التراث الروحي، ولكن، حتى في هذه الحالة، يظل معنى الكلمة فقيراً جداً بالقياس الى المعنى الذي تحمله كلمة تراث في الخطاب العربي المعاصر. إن الشحنة الوجدانية والمضمون الإيدلوجي المرافقين لمفهوم التراث، كما نتداوله اليوم، تخلو منهما تماماً مقابلات هذه الكلمة في اللغات الأجنبية المعاصرة التي نتعامل معها" (الجابري،2015:ص 23)

وبناءً عليه يقرر الجابري في نهاية التحليل "أن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي

المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية أيدلوجية، لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا، ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا" (الجابري،215: ص 23). فهل فعلاً للتراث هذا الحضور الذي يشير إليه الجابري، في الفكر العربي المعاصر؟ إذاً فلنستعرض عدداً من المفكرين العرب المعاصرين كيف كان حضورو التراث في مفهومهم.

مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر

إن مفهوم التراث يعد واحداً من اكثر المفاهيم إثارة للبس في الإستخدام المعاصر، وهو مفهوم يتراوح تناوله بين مستويات عدة من ومتفاوته من الوضوح ، فهو تارة الماضي بكل بساطة، وتارة العقيدة الدينية نفسها، وتارة الإسلام برمته وعقيدته وحضارته، وتارة التاريخ بكل أبعاده ووجوهه (جدعان، 1985: ص 16). ولقد تصدى العديد من المفكرين والباحثين العرب المعاصرين الى وضع تعريف لمفهوم التراث، سيعمل البحث في هذه الجزئية على الإشارة الى بعضها ومنها:

- يعرف فهمي جدعان التراث بأنه :"كل ما ورثناه تاريخياً، والموروث هو بطبيعة الحال الآباء والأجداد والاصول، وبكلمة مجردة الأمة التي نحن امتداد طبيعي لها".(جدعان، مرجع سابق، ص 16).

- ويذهب أركون الى أن التراث : –أي تراث– ما هو إلا مجموعة متراكمة، متلاحقة، من العصور والحقب الزمنية. ويضيف أن هذه القرون المتطاولة متراتبة فوق بعضها البعض، كطبقات الأرض الجيولوجية أو الآركيولوجية. وهو يرى أيضاً ان هذا التراث هو فاعلٌ حي، كاصلٍ للوحدة والإستمرارية. (أركون،1987: ص 10)

وعليه فإن معنى التراث الذي يحدده أركون مرتبط وثيق الإرتباط بمنهجه الآركيولوجي الذي يتبناه في دراسة التراث، فمفهوم التراث عنده إذاً :" بُنية تراكمية تعاقبية تشكلت عبر أزمان متلاحقة، بحيث أنها تتكون من خليط من الأفكار المتداخلة بطريقة لا يُفصل فيها بين الرباني والبشري، مما يمنحه مضمونا عقلانياً ثابتاً يقتضي إبداع قراءة تفكيكية لمكوناته الداخلية"(أركون،1998:ص61).

- أما محمود امين العالم: فهو يرى بأن التراث، ليس هو التراث المكتوب فحسب، بل هو التراث بمعناه الشامل، والمتحقق في أشكال التعبير الفكري، أو الأدبي، أو السلوكي عامة، بل أضيف إليه التراث الشعبي، ذلك أن البعد الشعبي من التراث هو البعد الأكثر تاثيراً كونه ينطوي على نوعٍ من قواعد السلوك. (العالم،1989: ص68).

- ويعرفه عبد الله العروي قائلاً:"عندما نقول: الموروث أو التراث، فإننا نشير الى مجموعة من الأشكال الكلامية، أو السلوكية، إنحدرت إلينا من الأجيال السالفة، .. وبالتالي فإن كلمة تراث تعني كل ما هو موروث في مجتمع معين عن الأجيال الغابرة: العادات، والأخلاق، والآداب، والتعابير، والتنظيمات، وهذا المعنى هو بالضبط ما تؤديه كلمة تراث" (العروي،1988: ص91–92).

- كما يقول غالي شكري: أن "التراث في حياتنا لا يبدأ بالكلام المكتوب، أو المحفوظ، أو المقروء، أو المسموع وإنما هو يبدأ من القيم والعادات والتقاليد ذات الطابع العلمي، أي هذه التي تنعكس في سلوك الأفراد، والجماعات، إنعكاساً فعلياً.. ويضيف إن "التراث ليس هو كل الماضي بل هو الاجزاء القادرة على تلبية الاحتياجات الموضوعية للتقدم، فالعودة إلى التراث لا تعني العودة إلى الماضي، ولا انتدابه بديلاً للحاضر فالزمن لا يعود، ولكن المقصود هنا هو الحوار مع التاريخ بالدخول في سياقه" (شكري،1982: ص 130).

- وكذلك يرى علي أومليل : أن "التراث يمكن أن يؤول الى مجرد التراث المكتوب، بل إن التراث بمعناه العام، تداول لأنماط خاصة في الحياة والوجدان والتفكير، وانتقالها خلال فترة طويلة من التاريخ. فالتراث المكتوب ليس فقط ذا طابع جزئي، بل هو في غالب الأحيان لا يكون شاهداً صادقاً على الحياة الجماعية" (أومليل، 1990: ص 16)

- ويعرفه حسن حنفي بأنه ليس مخزوناً مادياً في المكتبات، ليس كياناً نظرياً مستقلاً بذاته، فالأول وجود على مستوى مادي، والثاني وجود على مستوى صوري، فالتراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير... فهو إذاً جزء من الواقع ومكوناته النفسية، وما زال موجهاً لسلوك الجماهير" (حنفي،1981:ص 13).

- أما برهان غليون فيذهب إلى أن التراث :" شيءٌ

ناجزٌ ومنتهٍ ومتشيءٌ من الماضي، سواءٌ كان ذلك الشيء مجموعة من المؤلفات، أو من القيم، والتصورات التي مازالت حاضرة حزئياً في حياة الناس وسلوكهم، وليس من المصادفة أننا أصبحنا نتحدث نحن أيضاً، وبشكل لا سابق له، عن التراث، ونقصد به ثقافتنا العربية المعاصرة" (غليون،2006: ص 150).

- كما يذهب الحبابي إلى أن: " التراث والماضي بصفة عامة، هو القسط من التاريخ الذي تحقق، فنحن في سيرورة وما فينا يتبعنا، إنه حقيبة سفر، وذاكرة الأنا الجماعي، وخزينة الذكريات، والتجارب، والعادات، والأعراف" (سلام،1990: ص 67).

ومن هنا يمكن أن نلاحظ من خلال هذه التعريفات للتراث في الفكر العربي المعاصر عدداً من الملاحظات أبرزها :

- إرتباط مفهوم التراث بالماضي، والجزء المنتهي من التاريخ، فهو إذاً مفهوم ماضوي.

- بالرغم من هذه الصبغة الماضوية لمفهوم التراث في النماذج التي عرضناها من الفكر العربي المعاصر، إلا أنها تكاد تجمع على أن هذا التراث له فعاليةٌ في الحاضر، بل وقوةٌ وسيطرةٌ، تمارس وجودها على سلوك الجماهير، وهذه الفعالية والقوة مرتبطة أكثر ما تكون بالعادات والتقاليد، أكثر من كونها مستمدة من التراث المكتوب.

- وهنا تأتي الملاحظة الثالثة التي حوتها تلك التعريفات السابقة، وهي أن التراث يتمظهر في شكلين أساسيين، هما التراث المكتوب، والتراث الحي الفاعل في الجماهير ونعني به التراث الشعبي، الذي هو أكثر تأثيراً من الشكل المكتوب من التراث.

- إن تعريفات هؤلاء الأعلام من المفكرين والباحثين العرب المعاصرين للتراث، ورغم عدم اقتصارها على التراث المكتوب بل لقد شملت التراث الشعبي أيضاً، إلا أن أعمالهم ومعالجاتهم إقتصرت في أغلبها على التراث المكتوب (سالم،2010:ص 40)، ومنها معالجة الجابري أيضاً التي نحن بصددها في هذا الفصل من الدراسة.

التراث هذا الكنز الثمين

ولكن لماذا هذا التفرد لمفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر عموماً، وعند الجابري خصوصاً؟ في الحقيقة أن لهذا التأكيد على تفرد مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر من قبل الجابري، سببين رئيسيين: أحد هذه الأسباب هو سببٌ منهجيٌ يكشف عنه الجابري بنفسه إذ من خلال هذا التاكيد على خصوصية مفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر، يحدد الجابري الإطار المرجعي لهذا المفهوم، هذا الإطار الذي يقع في داخل الفكر العربي المعاصر نفسه ومفاهيمه الخاصة، وبالتالي فإن استعمال لفظ التراث هو استعمال نهضوي فهو "من جملة المفاهيم الموظفة في الخطاب النهضوي العربي المعاصر، وبالتالي فهو يستسقي كل مضامينه من ذات الخطاب" (المرجع السابق: ص24). ولا يمكن أن يُفهم بكل ما يحويه من مضامين، إلا بفهمه من خلال هذا الإطار المرجعي المتمثل بالخطاب العربي المعاصر.

وأما السبب الثاني فهو سبب **آيدلوجي**، يتلخص في أن هذه الخصوصية يستخدمها الجابري ويسوقها كمبرر للإشتغال بل للصراع حتى على التراث، من قبل كافة الاطراف والتيارت الفكرية العربية المعاصرة، لما له من هذه القيمة الوجدانية في الخطاب العربي المعاصر، تلك القيمة الوجدانية التي تنبع من المساعي الحثيثة للتوظيف النهضوي للتراث، من قبل إتجاهات فكرية بل وسياسية شتى في الواقع العربي المعاصر، سواء كانت تيارات سلفية أو حداثية، فهي تتصارع على هذا الترث، وهذا ما يقدمه عبد السلام بنعبد العالي في دراسته الموسومة بـــ"سياسة التراث، قراءة في أعمال محمد عابد الجابري" إذ يقول: "كان الجابري يدرك أن الصراع حول التراث ليس اختلافاً في التراث فحسب، وإنما اختلاف عليه، إنه ليس تضارباً في التأويلات، واختلافاً حول المعاني، وإنما هو كذلك صراعٌ حول النص التراثي ذاته" (بنعبد العالي، 2011). وعليه فإن بنعبد العالي يقدم فرضية مفادها أن الجابري ينحو هذا المنحى في الكتابة بهدف سياسي هو تحقيق ما يمكن أن ندعوه (شيوعية تراثية).. فالنص التراثي كان قبيل اشتغال الجابر بالتراث كان محجوباً بالنسبة إلينا ليس لأنه ينتمي إلى الماضي وحسب بل لأننا كنا في حاجة الى الكثير من الوسائط للإقتراب منه" (المرجع السابق، ص7-8). وبالنتيجة فإن دراسات الجابري للتراث قد أسهمت في إطلاع القاريء العربي على تراثه وإتاحة الفرصة له لقراءته وتأويله أيضاً، إنه أعطى الكل حق تملك التراث. الذي كان كنزاً محتكراً قبل ذلك بين إما مستشرق أو سلفي.

حد التراث عند الجابري

وبعد هذا التحليل والمقارنة بين الدلالات اللغوية والاصطلاحية لكلمة تراث، يضع الجابري تعريفاً عاماً للتراث يستخدمه كمدخل لما يسميه "قراءة عصرية للتراث" وهو كما يلي:" التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد" (الجابري، 2015: ص45). بهذا التعريف للتراث يفتتح الجابري قراءته للتراث، وهو يعتبر أن هذا التعريف هو تعريف عام، ويضيف: "إذ أنه يشمل التراث المعنوي من فكر وسلوك، والتراث المادي، كالآثار وغيرها، ويشمل التراث القومي (ماهو حاضر فينا من ماضينا) والتراث الإنساني (ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا)" (المرجع السابق: ص45). كما أن هذا التعريف أيضاً "يربط تراث الماضي بالحاضر مباشرة : فليس التراث هو ما ينتمي الى الماضي البعيد وحسب بل هو أيضا ما ينتمي الى الماضي القريب. والماضي القريب متصل بالحاضر، والحاضر مجاله ضيق فهو نقطة إتصال الماضي بالمستقبل. وإذن فما فينا أو معنا من حاضرنا، من جهة اتصاله بالماضي، هو تراث أيضاً" (المرجع السابق: ص45).

ويرى الباحثُ أن لهذا التعريف الذي يضعه الجابري للتراث، دلالات غير تلك التي أشار اليها الجابري نفسه والتي ذكرناها في الفقرة السابقة، ومن تلك الدلالات :

- إن هذا التعريف للتراث يحمل في طياته رؤية صاحبه، التي يحكمها همٌ نهضويٌ يتطلع إلى المستقبل، من خلال اتخاذ الماضي ركيزة للإنطلاق الى الأفق المنشود.
- إن في هذا التعريف من الشمول ما يدل على سعة أفق الجابري واشتغالاته الشمولية بالتراث بكافة أصنافه: الفلسفي منه، والكلامي، والفقهي، والنحوي وغيرها، كمنتجات للعقل العربي الذي حمل الجابري على عاتقه وضعه تحت مبضع التشريح والنقد.
- إن هذا التعريف يعطي التراث حياة بيننا اليوم، تلك الحياة التي يسوقها الجابري لاحقاً كأحد مبررات مشروعية الاشتغال بالتراث ودراسته. ومشروعية الاشتغال بالتراث ستكون موضوع المبحث التالي من مباحث الدراسة، ولكن قبل الخوض فيها، لا بد من الإشارة الى ما يعتبره الجابري خصوصية للتراث العربي الإسلامي، فما هذه الخصوصية؟

خصوصية التراث العربي الإسلامي:

في توضيحه للمنهج والرؤية التي تحكم إشتغاله بالتراث، لا يفتأ الجابري يردد أن للتراث العربي الإسلامي خصوصية تميزه عن كل تراث عداه، وأن الباحث في التراث العربي الإسلامي لا بد له من مراعاة هذه الخصوصية، ويعدد الجابري في كتابه التراث والحداثة مظاهر هذه الخصوصة كما يلي:

- العالمية : وهي تعني بأن التراث العربي الإسلامي هو تراثٌ عالمي، بمعنى أنه "تراث حضارة عالمية، حضارة الإنسانية في فترة من فترات تاريخها، ذلك أن الثقافة العربية الإسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على المستوى العالمي، فلم تكن مغلقة أو محدودة كثقافة الصين او الهند أو الفرس، بل كانت ثقافة منفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بها ومن هنا عالميتها" (المرجع السابق: ص 37).
- الشمولية : وتعني شمولية التراث العربي الإسلامي، هو أنه تراث يتناول جميع مناحي الحياة الفكرية والدينية والسياسية والإجتماعية والإقتصادية، الفردية منها والجماعية." إنه تراث حضاري بأوسع معاني كلمة حضارة، ولذلك ما يزال يطبع جوانب أساسية وكثيرة من حياتنا كأفراد وجماعات" (المرجع السابق: ص 38).

ويمكن إرجاع فكرة الخصوصية هذه التي يطرحها الجابري للتراث العربي الإسلامي أنها مستقاة من موقفه المبدأي والتمييزي للحضارتين العربية والإسلامية والحضارة اليونانية بدعوى أنهما الوحيدتان من الحضارات القديمة التي مارست التفكير في العقل ولم تكتف بالتفكير بالعقل، أي أنهما الوحيدتان اللتان تمحورتا على العقلانية والعلم، وأنهما أنتجتا نظريات العلم ولم تكتف بإنتاج العلم ! والحقيقة أن هذه الفكرة المثيرة للجدل –كالعديد من أفكار الجابري– قد أثارت عليه عاصفة من النقد والإعتراض كان من أبرزها ما أورده الدكتور هشام غصيب في كتابه هل هناك عقل عربي، إذ يقول –في معرض الرد على هذه الفكرة التي لا يتردد بوصفها بالعنصرية والتي تردد مقولات المركزية الأوروبية، ضارباً مثال الحضارة الصينية–:" ليس من المعقول أن تنتج الحضارة الصينية ما أنتجته من تقانة متطورة منظمة من دون أساس

معرفي نظري منظم متحرر من السحر والخرافة، وبالفعل فإذا دققنا النظر في منتجات هذه الحضارة العظيمة لوجدنا فيها بناءً فكرياً (فلسفياً وعلمياً) مهيباً لا يقل تنوعاً وتشعباً ورقياً عن نظيريه اليوناني والعربي" (غصيب،1993: ص50).

وبغض النظر عن رأي الجابري أو آراء نقاده في فكرة الخصوصية للتراث، يرى الباحثُ أن مسألة التراث تشكل عنصراً محورياً في حياة كل شعب وحضارة، ذلك كون التراث لأمة ما هو جزء من هويتها التي تشكل ملامحها المميزة وطريقتها الخاصة في النهوض والتنمية، وذلك على اعتبار أنه يمكن لكل أمة أن تنجز حداثتها الخاصة استناداً الى تراثها الخاص وقيمها الجوهرية، والواقع يشهد أن كثيرا من أمم وشعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية قد قطعوا أشواطاً كبيرة في التقدم والنهضة مرتكزين في كثير من الأحيان على مخزونهم الثقافي وتراثهم الخاص، وهذه الأمة اليابانية خير مثال حي على شعب متقدم وحضارة متفوقة، وفي نفس الوقت قيم راسخة وتراث عريق، تراثٌ لم يكن يوماً ما عالمياً ولا شمولياً ولكنه مع ذلك نجح في تزويد أهله بالقيم اللازمة لتحقيق نهضتهم التي أبهرت العالم.

ومن هنا يبدأ السؤال الذي يتردد صداه بين الحين والآخر حول مشروعية الاشتغال بالتراث، وجدوى دراسته وهو السؤال الذي ستعالجه الدراسة في المبحث التالي.

ثانياً : مشروعية الاشتغال بالتراث

يقول الدكتور عبد الإله بلقزيز في كتابه نقد التراث:"كان المألوف أن يُقرأ خطاب الحداثة في الفكر العربي بما هو خطاب قطيعة مع التراث في المقام الأول. والقطيعة هنا، لا تقتصر على الرؤية المعرفية والموقف الفكري فحسب، وإنما تشمل الموضوع نفسه:موضوع التراث. وهكذا لا تكون الحداثة قطيعةً مع رؤية تراثية تقليدية فقط، بل تكون أيضا قطيعةً مع الإهتمام بالتراث نفسه الذي يمثل مجرد الإنشغال بأمره انجراراً الى سلطته، وسقوطاً في وهم إمكانية الإفادة منه" (بلقزيز، 2014: ص 311)

في هذا النص يبدو سؤال مشروعية الاشتغال بالتراث حاضراً في خضم بحث المفكرين العرب عن الطريق المؤدي إلى النهضة والتقدم المنشودين، ويبدو ملحاً وإشكالياً في الوقت نفسه، وتبرز إشكالية هذا السؤال هو ما يحمله الاشتغال بالتراث في سبيل النهضة من تناقض ظاهري. إذ أن التطلع النهضوي هو ذو توجه مستقبلي، والاشتغال بالتراث ذو توجه ماضوي. فكيف لهما أن يجتمعا في جوف رجل واحد؟ وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ! وبصيغة أخرى للسؤال : ما الذي يجعل المفكرين العرب المعاصرين في نضالهم نحو النهضة والتقدم متطلعين نحو المستقبل، ما الذي يجعلهم يبحثون في التراث وهو جزءٌ من الماضي؟

في البداية لا بد من التأكيد على أن سؤال النهضة الذي أطلقه المفكرون العرب في بواكير القرن المنصرم، والذي يقول : لماذا تقدم الغرب ولماذا تأخرنا؟ إن هذا السؤال يحمل في مضمونه بحثاً عن عوامل النهوض وآلياته التي قد توصلنا الى النهضة المنشودة. وعند البحث عن آليات النهوض تشعبت الآراء وتعددت الإجتهادات والتيارات، فكان أن هناك تياراً دعا الى التخلي والقطع مع التراث والإنتظام مباشرة بمفاهيم الحداثة الغربية كسبيل وحيد للنهوض والتقدم، وهؤلاء هم دعاة القطيعة مع التراث. وآخرين رأوا أن سبب تاخرنا هو تخلينا عن تراثنا ودعوا الى التمسك بالتراث ورفض الأفكار الغربية بصفتها أفكاراً دخيله، وهؤلاء هم السلفية أو الأصولية. وفريق ثالث قال بالإختيار من أحسن ما يحمله النموذج الغربي وكذلك من احسن ما في تراثنا، وهؤلاء هم دعاة الإنتظام في التراث من أجل الإرتكاز عليه في نقد الحاضر والإنطلاق الى المستقبل.

التراث بوصفه ميكانيزم نهوض

وبناءً عليه يبدو التراث حاضراً هنا في جميع التيارات وبقوة، فهو إما حاضرٌ من أجل "القطيعة" معه، وإما حاضرٌ من أجل "العودة" إليه، وإما حاضرٌ من أجل "الإرتكاز" عليه كميكانزم إنطلاق. وهنا يبرز لنا المبرر الأول للإشتغال بالتراث وذلك كونه حاضراً فينا وهو ذات المبرر الذي يسوقه لنا الجابري بعد شرح تعريفه السابق للتراث موضحاً أن هذا التعريف–سابق الذكر– هو تعريف إجرائي وتكمن إجرائيته بصورة خاصة في أنه يجيب عن كثير من الأسئلة بل يستبعدها ولا يدع مبرراً لطرحها، ومن تلك الأسئلة هو سؤال مشروعة الاشتغال بالتراث إذ يقول:" إن السؤال الذي يطرح بصيغة (ولماذا التراث؟) قصد التشكيك في جدوى، بل في مشروعية الاشتغال بالتراث; ذلك أنه ما دمنا نعرف التراث بكونه ما

(هو حاضر فينا أو معنا) فإن الاشتغال به نوعاً من الاشتغال مشروع تماماً. إنه جزءٌ من إنشغال الإنسان بذاته، بدراستها وبنائها" (المرجع السابق: ص 46) وهنا يشكل التراث ميكانيزم نهوص.

التراث بوصفه ميكانيزم دفاع

إذا كان التراث بوصفه حاضراً فينا ومعنا هو المبرر الأول والأساس لمشروعية البحث في التراث، فإن الواقع الثقافي لشعوب العالم الثالث والمرتبط أساساً بالإستعمار وأساليبه ونتائجه، يقدم لنا مبررا آخر لمشروعية الاشتغال بالتراث، فالمُستَعمِر الذي دمر البلاد ونهب الثروات وقمع الشعوب، قد عمل في أغلب الحالات على فرض ثقافته كثقافة عالمية لمن يريد اللحوق بركب الحضارة، فما كان من هذه الشعوب في أغلبها، إلا أن تداعت للتمسك بتراثها وإحيائه، وتنمية ثقافتها كميكانيزم دفاع.

وإذا كان هذا التحليل يصدق بحق شعوب ترثها هو من نوع التراث المحلي الشعبي الذي لم يكن يوماً، ثقافة عالمية كما هو الحال بالتراث العربي الإسلامي، فإنه في الحالة العربية يبدو أشد وضوحاً وأكثر صدقاً، وهنا يشير الجابري في معالجته لإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر الى أنه وفي إطار الوضعيات الثقافية لشعوب العالم الثالث هناك وضعيات ذات خصوصية ومنها وضعية الوطن العربي، إذ يقول:"أن الإستعمار في البلدان العربية عموماً لم يستطع تدمير الثقافة الوطنية العربية الإسلامية ولا طمس معالمها; ذلك لأنها لم تكن مجرد بقايا أو آثار لِبُنَى ثقافية قديمة شعبية، بل كانت ولا تزال ثقافة (عالمة) حية، لغةً وأدباً، ودِيناً، وفكراً، متغلغلة في العقل والشعور، في الفكر والسلوك. وأكثر من ذلك كانت، ولا تزال، ثقافة الماضي الممجد، الحاضر دوماً في الذاكرة،مع كل مشاعر الإعتزاز والحنين، والمتخذ كملجأ وحمى ضد أي تهديد خارجي" (الجابري،1990: ص33).

الهوة بين التراث والواقع

التراث بين كونه ميكانيزم نهوض، وميكانيزم دفاع، هي ليست المبررات الوحيدة لمشروعية الاشتغال بالتراث، بل إن هناك مبرراً آخر يتمثل في محاولات بعض المشتغلين بالتراث ردم الهوة التي قد تبدو سحيقة بين التراث ومتطلبات الواقع والعصر. وهو ما يسسميه الجابري"ذلك الشعور الدرامي بعمق الهوة التي تفصل بين التراث ومضامينه المعرفية الآيدلوجية والمعيارية وبين الفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتقنية ومعاييره العقلية والأخلاقية" (المرجع السابق: ص30).

يرى الجابري في دراساته الفكرية والفلسفية المختلفة بأن التراث العربي الإسلامي يتمظهر بشكل جلي في العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف... ويمتد من القرن الأول حتى قبل عصر الانحطاط، ولكن دون تحديد دقيق لبدايته، نظرا لاختلاف العلماء حول بداية تراجع المسلمين وانحطاطهم. ولكن ما يهمنا – يقول الجابري–:" هو اتفاق الجميع على أن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا، ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة.ومن هنا، ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع هناك. فعلاً، مايميز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى، بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجد إطارها المرجعي التاريخي والإبستمولوجي في عصر التدوين(القرن الثاني والثالث للهجرة) وامتداداته التي توقفت آخر تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة(السادس عشر الميلادي).أي: مع انطلاق النهضة الأوروبية الحديثة. وإذاً، فالتراث العربي الإسلامي– منظورا إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نقط إسناد لها–هو إنتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية...إلخ، تقع هناك فعلا. أي: خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية، بل أيضا بوصفها نظماً معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية...إلخ. وبما أننا نعيش هذه الحضارة – على الأقل منفعلين إن لم نكن مستلبين– ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنه لابد من أن نشعر– وهذا ما هو حاصل فعلا– أننا نزداد بعدا عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإن المسافة بين هناك وهنا تزداد اتساعا وعمقا.وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي الوقت نفسه،

ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه، والانفصال التام عنه (الجابري، 1986: ص72-73).

ومن هنا فإن ما يسميه أيضاً (ثقل حضور التراث) في الوعي العربي هو أحد أبرز المبررات لمشروعية الاشتغال بالتراث من ناحية تلك المحاولات التي تسعى إلى المقاربة بين التراث وتحديات العصر، ليس على مستوى التغاير الموضوعي بين علم الماضي وعلم الحاضر، أو فلسفة الماضي وفلسفة الحاضر فهذا أمر محسوم ومفصول به. إنما المقصود بتقريب الفجوة بين ذلك التغاير الواقع بين وعي الماضي ووعي الحاضر، التغاير الذي تبدو فيه الصلة مقطوعة بين الحاضر والماضي، التغاير الذي جعل مفكراً عربياً هو زكي نجيب محمود يعلن وبكل وضوح وحماسة "إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا.. نحن في ذلك أحرار لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين" (المرجع السابق، ص37). وإذا كان الجابري يتفق مع زكي نجيب محمود في أن التوحيد بين الفكرين على المستوى الأول (مستوى التغاير الموضوعي) فلا مجال لتوحيد علم الحاضر بعلم الماضي، ولا فلسفة الحاضر بفلسفة الماضي، ولكن التوحيد بين الفكرين على المستوى الثاني (مستوى التغاير في الوعي) فهذا شأن آخر ويختلف فيه الجابري تماماً مع زكي نجيب محمود، فالجابري يدعو لما أسماه "إعادة بنية الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما" (المرجع السابق، ص38) وهو مبرره الأهم لمشروعية الاشتغال بالتراث.

المعقول واللامعقول في التراث عند الجابري

التمييز بين المعقول واللامعقول في التراث هو أحد أهم ما قام به الجابري في دراسته للتراث، فقد ميز بين ما أسماه المعقول الديني الذي ينتظمه نظامٌ معرفيٌ واحد هو البيان ويشمل على علوم اللغة والفقه والكلام والي يعني بالدرجة الأولى باشكالية اللفظ والمعنى، وبين اللامعقول العقلي الدخيل على الثقافة العربية والموروث من ثقافات الأمم السابقة خاصة الغنوصية والهرمسية والأفلاطونية المحدثة التي مثلت بمزيجها فلسفة التيارات الباطنية المختلفة. ولهذا التمييز الذي أقامه الجابري بين المعقول الديني واللامعقول العقلي في الثقافة العربية الإسلامية أهمية كبيرة وذلك باعتبار "أن الأول يمثل الموروث العربي الإسلامي المحض والثاني يمثل اللامعقول في الموروث القديم فإذا كان المعقول الديني البياني العربي يقوم على ثلاثة أسس هي القول بمعرفة الله بواسطة الاستدلال عليه بالكون ونظامه والقول، حسب الجابري طبعاً، ينفي الشريك عنه في الخلق والتدبير والقول بالنبوة، فإن اللامعقول العقلي يتحدد بما يناقض هذه الأسس، فالمانوية أي الاستغناء عن النبوة تتعارض بشكل صريح مع مبادئ الإسلام ونفس الأمر يسري على الصائبة حيث تبقى تتعارض مع المبادئ التي يقوم عليها الدين الإسلامي، إضافة إلى أن الإلهيات الأفلاطونية المحدثة التي تسير في وفاق تام مع الهرمسية تتعارض مع المعقول الديني العربي، ويقدم الجابري تفسيرا حول سبب إدراج هذه التيارات الثلاثة في إطار ما أسميناه باللامعقول العقلي فهو تأكيدها حسب الجابري على عجز العقل البشري على تحصيل أي معرفة عن الله من خلال تدبر الكون، الشيء الذي ينتج عنه أن معرفة الإنسان للكون يجب أن تمر عبر اتصاله المباشر بالحقيقة العليا الله"(جيهان، 2017). وعليه يرى الباحثُ أن هذا التمييز الذي أقامه الجابري بين المعقول واللامعقول في التراث كان بدافعٍ من الهم النهضوي الذي يحمله، فأي عملية نهوض منشودة تتطلب إعادة تأسيس البيان العربي(المعقول الديني)، على البرهان الذي يمثل(المعقول العقلي)، والتخلص من العرفان الذي يمثل(اللامعقول العقلي)، وعملية إعادة التأسيس هذه يجدها الجابري تتجلى في أبهى صورها عند ابن رشد ومن ثم ابن خلدون.

ثالثاً : منهج الجابري في التعامل مع التراث

إن العامل الأساسي والحاسم في تحديد ملامح أي مشروع فكري هو المنهج المتبع في إنجازه، ذلك أن المنهج هو الذي من شأنه أن يحدد مسار البحث وإتجاه التفكير، ولذلك كان سؤال المنهج ملحاً وضرورياً في مختلف حقول المعرفة، وفي حقل الدراسات التراثية بالذات يبدو سؤال المنهج أكثر إلحاحاً وخصوصية، ذلك أن هذا التراث المراد دراسته هو مجموعة من النصوص التي هي في الغالب منفصلة في لحظة دراستها عن سياقها الإجتماعي والتاريخي، وبالتالي فهي مدار تأويل أكثر منها مدار بحث، ففي حضرة نصوصٍ تراثية قد تكون

حمالةً أوجه، يبدو لنا التأويل هو سيد الموقف، ولعل التطور الحاصل في الدراسات التراثية الغربية قد أفاضت على الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين بفيض من المناهج وطرائق البحث في التراث، فالبنيوية والتفكيكية ، والجينالوجيا والآركيولوجيا، كلها حاضرة وبقوة في ساحة الدراسات التراثية العربية.

إذاً فـقضية المنهج ليست بهذه البساطة التي يمكن تصورها، "بل إن كثيراً من مشكلاتنا الفكرية هي بالأساس مشكلات منهجية، والمنهج هنا لا يعني فقط الخطوات التي على الباحث أن يتبعها من اجل الوصول الى النتائج العلمية التي يبحث عنها، بل إن المنهج يهتم بالأساس بالآليات الفكرية التي يعتمد عليها المفكر في عمله العلمي وتفكيره الفلسفي" (اليعقوبي، 2014: ص208).

يعرض الجابري تصوره للمنهج في مؤلفات ومقالات عديدة "وبالنسبة إليه –كما بالنسبة للمفكرين الآخرين– فإن مسألة المنهج ليست مسالة ثانوية أو عابرة في الفكر، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمحاولة تجديد الفكر العربي وتحديث آلياته" (المرجع السابق: ص214). وفي خضم الصراع على التراث بين سلفي يريد التراث كله وسيلة نعيش بها الحاضر (على ما بينهما من بون شاسع)، أو حداثي يريد أن يقطع مع التراث ويعيش العصر بمفاهيم الحداثة التي هي منتج غربي ناجز وما علينا سوى استيراده وتطبيقه. يبرز هنا موقف الجابري من التراث وهو موقف الوسط بين الإثنين، وفي هذا يقول عبد السلام بنعبدالعالي:"يأخذ الجابري مأخذين على التيارين السلفي والحداثي في الفكر العربي المعاصر. يأخذ على الأول كونه انكب على التراث من غير أن يستطيع أن يجعله معاصراً لنا، فهو أراد أن يؤصل من غير تحديث، أما الثاني فأراد أن يحدث من غير تأصيل" (بنعبد العالي، 2011: ص47). ثم يمضي بنعبد العالي في توضيح أن حقيقة هذين المأخذين ليسا سوى مأخذ واحد وأنهما و"جهان لعملة واحدة; لسبب أساس هو أن عمليتي التحديث والتأصيل في نظر صاحب نقد العقل العربي، عملية واحدة، أو قل إنهما وجهان للعملية ذاتها" (المرجع السابق، ص 47).

نقد الجابري للمنهجيات السائدة في معالجة التراث

ضمن اهتمام الجابري بتوضيح رؤيته المنهجية في معالجة التراث، إهتم أيضا بنقد المناهج السابقة، والتي يتهمها بانها افقدت التراث الإسلامي أصالته، وفككت وحدته، والسبب في ذلك هو تأرجحها بين مناهج وطرقٍ في البحث والتفكير تُفقِدُ التراثَ أصالته. ولعل أبرز منهجيتين ذاقت من النقد اللاذع للجابري هي المنهج الماركسي ومناهج المستشرقين، وذلك كما يلي:

- الماركسيون العرب في دراستهم للتراث استخدموا الماركسية كمنهجٍ مطبق، وليس كمنهجٍ قابلٍ للتطبيق : وذلك بمعنى أنهم يسعون إلى تطبيق القوالب الماركسية داخل موضوعات التراث، إذ يشير إلى أن "أصحاب المنهج الماركسي يتجهون إلى إخضاع الفلسفة الإسلامية لقوالب جاهزة، ومهمة الباحث المؤرخ ستكون فقط في الإجتهاد في مقاربة هذه الفلسفة مع أحد هذه القوالب، وبالضبط القالب الملائم لها تاريخياً" (الجابري، 1993: ص57). وبناءً عليه فالجابري يرى بأن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق بل يتبناه كمنهج مطبق، فالتراث وفق هذا يجب أن يكون انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين المادية والمثالية من جهة اخرى، وهي رؤية يصفها بالسلفية الماركسية تحاول البرهنة على صحة المنهج أكثر من كونها تحاول تطبيق المنهج. وهذا يفضي إلى رؤية غير عقلانية للتراث، لأنها محاولات لحشر التراث في قوالب ومقولات جاهزة، أكثر من كونها محاولات لقراءة التراث كما هو. فكل محاولة "لتقويم الإنتاج الفلسفي لفلاسفة الإسلام بل لكل فلاسفة ما قبل عصر النهضة على أساس تصنيفهم إلى ماديين ومثاليين، هو تقويم ينطوي على قدر كبير من التجاوز والخطـــأ" (سالم، مرجع سابق، ص 245).

وعلى الرغم من نقد الجابري للماركسية العربية، إلا أنه يرى أن حقيقة الماركسية ورؤاها تكمن في كونها، اداة للعمل، ومرشداً للعمل، يتم الإسترشاد بها، مع الحرص ألا نغير الواقع في أذهاننا حتى تتطابق مع القوالب المحفوظة.

- نقد الجابري للمنهجيات الاستشراقية : لعل أول ما لاحظه الجابري في نقده للمنهجيات الاستشراقية في معالجة التراث، هو هدف تلك الدراسات الاستشراقية، التي وعلى الرغم من كونها قد أفادت كثيراً في ساحة دراسة التراث من حيث ما قام به المستشرقون من دراسات علمية، وتحقيق لنصوص تراثية، إلا أن الهدف من تلك الدراسات لم يكن بريئاً

تماماً، ولم يكن على حد تعبير الجابري" من أجلنا نحن، بل من أجلهم هم"، فالصورة الاستشراقية الرائجة عن التراث، سواء تلك التي كتبت بأقلام المستشرقين أو بأقلام من سار على نهجهم، تشكل مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، التي تحتكم إلى المركزية الأوروبية وأولوية العقل اليوناني. هذا على صعيد الهدف، أما على صعيد الممارسة المنهجية فالجابري أيضاً ينتقد الممارسة المنهجية الاستشراقية من عدة نواحٍ أهمها :

✓ أنها تعالج التراث كموضوع، وليس كذات وموضوع، بل كموضوع قائم هناك منفصل عن الذات الدارسة، وهذا في الحقيقة موقف طبيعي من جانب المستشرقين الذين يعتبرون تراثنا ليس أكثر من موضوع للبحث لا دخل لذواتهم فيه، أما أن يكون هذا هو موقف الباحثين العرب المتأثرين بالمنهجية الاستشراقية، فهنا موضع الغرابة والإنكار.

✓ إن المنهجية الاستشراقية تريد أن تفهم؟ ولكن أي نوع من الفهم؟ إنها تريد أن تفهم مدى فهم العرب لتراث من قبلهم; على أساس أن العرب كانوا هم الواسطة بين الحضارة اليونانية، والحضارة الأوروبية الحديثة، وإنما تتحدد قيمتهم في هذا الدور نفسه، وليس لحضارتهم قيمة في ذاتها.

✓ ينتقد الجابري أصحاب المنهج التاريخي من المستشرقين، كون المستشرق صاحب المنهج التاريخي، "يفكر شمولياً في الثقافة الإسلامية، لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها إمتداداً منحرفاً أو مشوهاً للفلسفة اليونانية" (سالم، مرجع سابق: ص 253).

✓ كما ينتقد الجابري المستشرق صاحب المنهج الفيلولوجي: مبيناً "أن المجال الذي يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول الأفكار التي تقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوروبي ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصلٍ غير أوروبي لأية فلسفة أو فكرة قال بها فيلسوف أوروبيٍ" (الجابري، 2015: ص77). فتصبح بذلك مهمة هذا المنهج هي رد كل شيءٍ إلى أصله، وفي حالة قراءة التراث العربي الإسلامي تصبح المهمة رد التراث الى أصوله اليهودية، والمسيحية، والفارسية، واليونانية، والهندية. (الجابري،1993: ص 144).

وبناءً على هذا النقد اللاذع للمناهج الشائعة في معالجة التراث العربي الإسلامي، يضع الجابري البديل عن تلك المنهجيات من خلال تبني منهجية جديدة للتعامل مع التراث يتبناها الجابري فيها موازنة بين التأصيل والتحديث، وإلى هذا يشير الدكتور عبد الاله بلقزيز إذ يقول:"يشترك محمد عابد الجابري مع غيره من المفكرين العرب الحداثيين في الإنحياز الثقافي إلى خيار النهضة والحداثة والتقدم، وفي الدفاع عن ذلك الخيار.. وان انشغاله الدائب بتاسيس رؤية جديدة للتراث هو تعبير كثيفٌ منه عن إرادة الإنتصار للحداثة. هذا يعني أننا أمام تطلع آخر من تطلعات الحداثة الثقافية لا يشبه المألوف من السائد في الفكر العربي المعاصر" (بلقزيز، 2014: ص 310). إذاً فميزة منهجية الجابري في دراسة التراث هي منهجية مسكونة بهم الحداثة والتقدم، هذه المنهجية، التي استعار لها الجابري عدداً من المفاهيم الغربية ووظفها حسب الحاجة.

مفاهيم مستعارة في منهج الجابري

يحرص الجابري وهو يحمل هذا الهم الحداثي في معالجته للتراث، على أن يوظف منتجات الحضارة المعاصرة وأدواتها العلمية. ولا يقتصر توظيفه على المنتجات فقط بل يوظف الجابري مفاهيم منهجية معاصرة، في مختلف دراساته التراثية، والأمثلة كثيرة على ذلك وتزدحم بها كتاباته، ومن أبرز تلك المفاهيم المعاصرة التي يوظفها الجابري في معالجته للتراث هي:

- مفهوم القطيعة الإبستمولوجية أو المعرفية: القطيعة المعرفية مفهوم منهجي يعني:"القطع الواعي مع نظام معرفي معين والشروع بنظام جديد مغاير ومختلف". وهذا يتضمن مراجعة ونقد وفحص لجملة المفاهيم والمقولات التي يتكون منها هذا النظام المعرفي، وطرق التفكير كمرحلة اولى وأساسية لتجاوزها وتخطيها، ويعد الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (1884–1926)، مؤسساً لمفهوم القطيعة المعرفية. وظهر الجانب التطبيقي لمفهوم القطيعة المعرفية عند الجابري حين درس العلاقة بين ابن رشد وابن سينا في داخل الفلسفة الاسلامية، متخذاً من محاولة الفيلسوف الفرنسي التوسير في تطبيق هذا المفهوم بين ماركس وهيغل في داخل الفلسفة الأوربية نموذجاً. ولقد فتح استخدام الجابري لهذا المفهوم، باباً واسعاً من النقد الذي تمحور أغلبه في اتهام

الجابري بتحميله لهذا المفهوم مضموناً أيدولوجياً، وتهمة بالشوفينية المغاربية، إلا أن الجابري يؤكد في معرض رده على ذلك بأن " ما يهم من هذا المفهوم ومن كل المفاهيم المعاصرة الأخرى التي نستعملها في قراءتنا لتراثنا الفلسفي هو الجانب الإجرائي فيها ليس غير" (الجابري، 1993: ص9).

- مفهوم الإستقلال التاريخي الذي استعاره من جرامشي: وذلك في تاكيده أن الذات العربية المعاصرة تفتقد لما عبر عنه جرامشي بالاستقلال التاريخي التام، أو عجزها عن تحقيق هذا الإستقلال، لذلك فإن المهمة الأساسية المطروحة على الساحة العربية الآن هي تحقيق الاستقلال التام للذات العربية (الجابري، 1988: ص188)، ويعتقد الجابري أن استخدامه لهذا المفهوم يختلف نسبياً عن استخدام جرامشي له، من خلال ربطه لهذا الاستقلال بالتحرر من الآخر ، أو الفكر الأوروبي والذات معاً، التحرر منهما إي بمعنى إمتلاكهما بعد فحص نقدي (سالم، 2010: ص 179).

- يستعير الجابري من ديجيس دوبري مفهوم اللاشعور السياسي: ومضمون هذا المفهوم "أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، آراؤهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي من علاقات إجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما تجد دوافعها في (اللاشعور السياسي) وهو عبارة عن بنية من العلاقات الشعورية تبقى قائمة فاعلة، رغم ما تتعرض له البنية الفوقية في المجتمع من تغييرات نتيجة التطور الذي يحدث في البينة التحتية المقابلة لها".(المرجع السابق: ص 181) ويوضح الجابري استخدامه لهذا المفهوم في كتابه العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، بأنه يهدف إلى إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني، والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر.

فالجابري إذاً ينوع من استخدام هذه المفاهيم، في كتاباته المختلفة، مبرراً أن هذا التنويع تفرضه طبيعة المواضيع التي يتناولها، والتي تفرض بطبيعتها نوعية المفاهيم والمناهج المستخدمة، وفي المحصلة فإن الجابري يؤسس لمنهجية مختلفة عن كل ما سبق، حيث سيتم تناول أهم معالم هذا المنهجية بالتفصيل في هذا الباب وعلى مبحثين يتناول الأول منها تمييز الجابري بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيدلوجي للتراث، وأما المبحث الثاني فيتناول ما يسميه الجابري منهجية الوصل والفصل، تلك المنهجية التي يسعى من خلالها الجابري الى تحقيق ما يسميه "الموضوعية والمعقولية" في معالجة التراث.

رابعاً: المحتوى المعرفي والمضمون الإيدولوجي للتراث

إذا كان لكل منهج فكرته الجوهرية التي يستند إليها ويقوم عليها، مثل فكرة (التفكيك) في منهجية جاك دريدا مثلا، والحفريات أو (الآركيولوجيا) في منهجية ميشيل فوكو، فالفكرة الجوهرية في منهجية الجابري في دراسة التراث هي فكرة الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الآيديولوجي للتراث وهي الفكرة التي يسهب الجابري في شرحها وتوضيحها بل وتبريرها في مقدمة كتابه نحن والتراث إذ يبين أن "المجال التاريخي لفكر معين إنما يحدد بشيئين اثنين:

- الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه هذا الفكر والذي يتكون من نوع واحد ومنسجم من المادة المعرفية وبالتالي من الجهاز التفكيري : مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية.

- المضمون الآيديولوجي: الذي يحمله ذلك الفكر، أي الوظيفة الايديولوجية(السياسية الإجتماعية) التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية" (الجابري، 1993: ص 29).

إن هذا التمييز بين المحتوى المعرفي، والمضمون الايديولوجي للتراث يشكل ضرورة منهجية عند الجابري، ضرورة تجد ما يبررها في واقع الفكر الفلسفي في الإسلام، والذي كما يقول الجابري: يفرض ذلك التمييز فرضاً; فالباحث في التراث الفلسفي العربي الإسلامي يجد أن هذا التراث قد انشغل بمعالجة إشكالية نظرية واحدة هي إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، أو بين الدين والفلسفة.

الفلسفة الإسلامية قراءات لفلسفة أخرى:

إبتداءً من الكندي وانتهاءً بابن رشد مروراً بالفارابي وابن سينا إضافة الى فلسفة إخوان الصفا، وفلسفة الإشراق عند السهروردي، تمثل الفلسفة العربية الإسلامية، قراءات متنوعة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، ومسكونة بإشكالية واحدة هي التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا ما لاحظه الجابري في دراسته للفلسفة الإسلامية إذ يقول حول هذه النتيجة:"إن هذا يعني أن مجال الإبداع كان محدوداً جداً أمام فلاسفة الإسلام:

فلم يكن اللاحق منهم يقرأ السابق حتى يكمله أو يتجاوزه، بل كانوا جميعاً يقرأون فلسفة آخرين هم فلاسفة اليونان (أفلاطون وأرسطو بكيفية خاصة) مما جعلهم يبدون للناظر إليهم، من زاوية المادة المعرفية التي روجوا لها، وكأنهم يكررون بعضهم بعضاً لا غير" (المرجع السابق، ص31) وعليه فإن هذه المادة المعرفية الواحدة والمكررة تقريباً في جميع الحالات، قد وظفت لأهداف أيديولوجية مختلفة.

وهذه المادة المعرفية ليست هي موضع العناية بالتراث، فهي بالتاكيد خارج التاريخ الآن، فليست الكيمياء اليوم مثل كيمياء جابر ابن حيان، ولا طب اليوم مثل طب بن سينا ولا أبن رشد، ولكن المهم في هذا التراث هو التوظيف الآيدلوجي لمواده ونصوصه خاصة في معالجة الإشكاليات التي تواجه الفكر العربي المعاصر. فبالنظر إلى التراث من زاوية المضامين الآيدلوجية سنجد أنفسنا "أمام وعي متموج مشغول بإشكاليته زاخر بتناقضاته" (المرجع السابق، ص 31). فعلى سبيل المثال نجد أن في التراث الفلسفي معالجة لإشكالية التوفيق بين العقل والنقل، تناولتها المدارس المختلفة بمضامين آيدلوجية وتوظيفات مختلفة حتى لنفس المادة المعرفية، فخلاصة قول الأشاعرة في هذه المسألة مثلاً هي أنه في حالة تعارض العقل والنص، يؤوَل العقل ويبقى النص. وهو تماماً عكس موقف ابن رشد مثلاً وخلاصة موقفه هو في أنه حالة تعارض العقل والنص يجب أن يؤوَل النص. وهكذا فإن توظيف التراث في قضايا الفكر العربي المعاصر هو من قبيل توظيف هذا المضمون الآيدلوجي فنجد اليوم التيارات السلفية تضع الأولية للنص مستمدة حججها من هذا التراث الكلامي بشكل عام والأشعري منه بشكل خاص، وفي المقابل نجد التيارات الحداثية التقدمية تدعو إلى أولوية العقل، مستمدة حججها أيضاً من هذا التراث التنويري للمعتزلة وابن رشد.

إذا فكلٌ ملتمسٌ سنداً من هذا التراث، ولذلك شدد الجابري على أهمية هذا الفصل بين الآيدلوجي والمعرفي. لأنه بدون هذا الفصل بين المعرفي والآيدلوجي يحصل الخلل الكبير في قراءات التراث، هذا الخلل الذي وقعت به معظم القراءات السابقة لتراثنا من قبل مؤرخي الفلسفة الإسلامية قديمهم وحديثهم، مستشرقيهم وعربهم، فهم في أغلبهم لم يروا في هذا التراث سوى مادته المعرفية التي هي كما أشرنا سابقاً(خارج التاريخ) لذلك خرجوا بنتائج مغلوطة فمنهم من اعتبرها-أي الفلسفة الإسلامية- (أقاويل مكرورة)، ومنهم من لم يجد فيها سوى (فلسفة يونانية مكتوبة بالعربية)، ومنهم من حاول تجاوز هذه القراءات التقليدية من قبل المستشرقين او تلاميذهم من العرب، بأن حاول أن يطبق عليها مناهج جاهزة لا هدف لها سوى البرهنة على صحة المنهج.

وخلاصة القول أن الفلسفة العربية الإسلامية بما أنها لم تكن قراءة لتاريخها الخاص بل قراءات لفلسفة أخرى هي اليونانية ; " فإن الجديد فيها يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها، بل في الوظيفة الآيدلوجية التي أعطاها كل فيلسوفٍ لهذه المعارف" (المرجع السابق، ص32).

خامساً: التراث بين الموضوعية والمعقولية (منهجية الوصل والفصل)

إن من أهم الصفات التي يجب أن يتمتع بها أي منهج ليكون معتبراً علمياً ويؤدي نتائج صحيحة إلى أبعد حد هي الموضوعية، والموضوعية تعني في أبسط تعريفاتها هي "إدراك الأشياء على ما هي عليه"، والموضوعية في قراءة التراث هي أن يتم تقديم التراث كما هو منفصلا عن ذات وهو القارئ. وهذا ما يدركه الجابري تماماً في اختياره لمنهجيته في قراءة التراث، ولكن السؤال الذي يُطرَحُ حالاً عند سماع الموضوعية في التراث هو هل يمكن تحقيق الموضوعية في التراث؟ وفي محاولته للإجابة عن هذا السؤال يقول الدكتور أحمد ماضي في بحثه الموسوم بـــ(غيضٌ من فيضِ الجابري):" لا ريب ان تحقيق الموضوعية في هذا المجالِ لأمر بالغُ الصعوبة، مع أنه هدف سامٍ وجليل ينبغي السعي لبلوغه، نظراً لان العلمية في النظر، أو في التعامل مع أي موضوع لا تتأتى إلا بالتقيد الموضوعية." ويضيف ماضي :"وإذا كان يسيراً التعاملُ بموضوعية مع الواقعة أو الظاهرة الطبيعية، فإن ثمة إعتباراتٍ تحول الى حد ما دون تحقيق قدر عال من الموضوعية، عندَ التعامل مع الظاهرة الإجتماعية والإنسانية وأعني هنا التراث" (التراث والنهضة،2005: ص82).

مع الإقرار بوجود هذه الصعوبة التي ينبه عليها الدكتور ماضي يبقى السؤال قائماً كيف يريد الجابري تحقيق هذه

الموضوعية المنشودة في تعامله مع التراث، وهذا ما يجيب عنه الجابري نفسه بأن الموضوعية تتحقق بإجراء عملية فصل في إتجاهين، الأولى باتجاه فصل الذات عن الموضوع، والثانية باتجاه فصل الموضوع عن الذات والموضوع هنا هو التراث، والذات هنا هي ذواتنا نحن قراء هذا التراث الذي يعد فصله عنا ضرورياً وملحاً عند الجابري "لأن القاريء العربي المعاصر مؤطر بتراثه، مثقلٌ بحاضرِه" (الجابري، 1993: ص22).

إن عملية الفصل هذه والتي من شانها تحقيق الموضوعية في قراءة التراث، يتم تحقيقها من خلال آليات ثلاثة يقترحها الجابري هي :

- المعالجة البنيوية: وهي أن "تتم معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت"، و"محورة فكر صاحب النص حول إشكالية معينة" (المرجع السابق، ص24) . إذا فكل قراءة لفيلسوف من فلاسفة العرب والمسلمين يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ان يتم التعامل مع فكر هذا الفيلسوف ككل واحدٍ، وتحكمه إشكالية معينة.

- التحليل التاريخي: تعني هذه الخطوة أن تتم قراءة التراث في إطاره التاريخي أي "جعل التراث معاصراً لنفسه" (التراث والنهضة، 2010: ص82) وذلك من خلال "ربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي، وهذا الربط ضروري لإكساب فهم تاريخي للفكر المدروس" (الجابري، 1992: ص24).

- التحليل الآيدلوجي: وهو محاولة الكشف عن المضمون الآيدلوجي للنص المدروس، هذا المضمون الآيدلوجي الذي يبسطه الجابري بأنه (الوظيفة السياسية الإجتماعية) التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه النص التراثي.

بهذه الخطوات المنهجية إذا، يرى الجابري أنه يمكن تحقيق الموضوعية في التراث، هذه الموضوعية التي تشكل الوجه الأول من منهجية الجابري، والتي تهدف كما أوضحنا سابقاً الى جعل التراث معاصراً لنفسه، من خلال فصله عنا، إي فصله عن ذات القاريء، ولكن خطوة الفصل هذه ليست إلا مرحلة مؤقتة، فالتراث، هو "تراثنا نحن، فهو جزءٌ منا أخرجناه من ذواتنا لا لكي نلقي به هناك، لا لنتفرج به تفرج الأنثروبولوجي في نشاته الحضارية أو البنيوية، ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة، بل فصلناه عنا من اجل أن نعيده الينا في صورة جديدة وعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصراً لنا" (المرجع السابق، ص24).

فأمام الجابري في منهجيته خطوة ثانية بعد الفصل الذي تم في المرحلة الاولى، حيث ياتي دور الوصل، وصل التراث بنا من خلال جعله معاصراً لنا، وجعل التراث معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية من خلال قراءة استكشافية تستكشف ما في التراث من مقاربات يمكن من خلالها قراءة واقعنا المعاصر وإشكالياته، وذلك يتحقق من خلال آلية الحوار الجدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة، "فيتحول المستقبل– الماضي الذي كانت الذات المقروء تتطلع إليه إلى المستقبل–الآتي الذي تجري الذات القارئة وراءه، فيصبح المقروء المعاصر لنفسه، معاصراً لقارئه" (المرجع السابق، ص25).

إذا فالجابري يزاوج في منهجيته بين البنيوية، والمنهج التاريخي، ويضع لكل واحدة منهن مبرراً، أما البنيوية فلأنها تهتم بالكل أكثر من الأجزاء، حتى إن نظرتها الى الإجزاء تبقى في إطار الكل الذي تنتمي إليه، مما يجعلها ضرورية لإكتساب رؤية أعمق وأشمل. وأما المنهج التاريخي فلأنها "تتبع الصيرورة، وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لإكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها" (التراث والنهضة، 2010: ص 81).

وفي السؤال عن مدى نجاعة هذه المزاوجة التي أقامها الجابري بين الأدوات المنهجية هذه؟ يرى الباحث أنه ومن خلال دراسة أعمال الجابري التراثية ومشروعة الكبير في نقد العقل العربي، فإنه قد حقق نجاحاً منقطع النظير في تلك المزاوجة والإستخدام، وليس أدل على ذلك من أن الجابري وأعماله يعد المفكر العربي الأكثر تناولاً بالدرس والتحليل والنقد والدراسة، فالجابري فتح الباب أمام أفواج الباحثين للولوج إلى باب التراث الكبير متسلحين بمختلف الأداوت المنهجية المتنوعة، بوحي من دراسات الجابري وبحوثه. وقد قطع البحث في التراث أشواطاً بعيدة من بعد الجابري، وترى الدراسة أن الجهد البحثي الآن يجب أن ينصب تجاه التوظيف الحقيقي للجوانب العقلانية من تراثنا في سبيل تحقيق النهضة

المنشودة، بعد أن أصبح واضحاً لدينا من كل تلك الدراسات التراثية، أيٌ من جوانب تراثنا، يصلح للتوظيف كأساس لنهضة فكرية منشودة، وهنا يتبادر إلى الذهن الرشدية كأكبر ممثلٍ للعقلانية في تراثنا العربي الإسلامي. فالدراسات المستقبلية إذاً نراها عملية الطابع، ونهضوية الإتجاه، تركز على الجوانب التطبيقية لمشاريع تنوير حقيقية، تجعل العقلانية أساساً لها، وهدفاً يجب تعميمه في الفضاء العمومي العربي، للخروج من حالة الإنحطاط الفكري الذي تمر به الأمة، وما تبعها من تخلف في مختلف المجالات.

سادساً : ملاحظات على منهج الجابري:

رغم أن الجابري يرى بل ويؤكد أن منهجيته هذه والتي تهدف إلى تحقيق أكبر قدر من الموضوعية والمعقولية من خلال آليات الوصل والفصل، بأنها تصلح لدراسة التراث العربي الإسلامي بل والتراث الإنساني بشكل عام، كما يصلح للتراث بكافة تجلياته المادية والفكرية، وبغض النظر عن قربه أو بعده الزمني منا. وبالرغم أيضاً من تاكيده على أن المفاهيم التي يوظفها وإن كانت مقتبسة من فلسفات ومنهجيات مختلفة متباينة يرجع بعضها الى كانط أو فرويد أو باشلار أو فوكو وألتوسير، إلا أنه لا يتقيد بتوظيفها بالحدود والقيود نفسها التي تؤطرها في مرجعها الأصلي وإنما يتعامل معها بحرية واسعة ومسؤولة.

بالرغم من ذلك فإن منهجية الجابري لم تسلم من فيض من النقد الذي جاءها من كل حدبٍ وصوب ومن ذلك النقد الذي توجه خصوصاً لمنهجية الجابريِ نعرض للنماذج الثلاثة التالية:

- نقد الأستاذ ابراهيم محمود الذي يقول بأن الجابري غيرُ واعٍ لوظيفة المنهج، ويدلل على ذلك بالخلط الحاصل عند الجابري بين ماركس وفرويد ونيتشه وباشلار، كيف يتم الجمع بينهما علماً بان لكل منهج مفاهيمه ومميزاته الخاصة؟ ولكن بالمقابل نجد إلى جانب هذا النقد لهذه الجزئية من قبل الأستاذ كمال عبد اللطيف الذي يؤكد أن الجابري"يوظف تلك المفاهيم بكثير من الإستقلالية، والفهم الرامي إلى مطابقة التاريخ العربي الإسلامي" (كمال، 1994: ص109).
- نقد الدكتور حسام الدين الآلوسي والذي يرى أنه وبما أن منهجية الجابري مسكونة بهم الحداثة من خلال محاولة التأسيس لمشروع نهضوي، بيد أن هذا المنهج البنيوي والإبستملوجي الذي يتخذه الجابري "ليس منهجاً ثورياً ولا جذرياً بل يبقى في إطار مشروع تنويري ثقافي" (الألوسي، 1999: ص389). وهو مع ذلك لا يرى في محاولة الجابري ضرراً من جهة أننا نحتاج كافة المحاولات لفهم كافة نواحي فكرنا من منظورات ومنهجيات مختلفة متنوعة.
- نقد الدكتور طه عبد الرحمن الوارد في كتابه تحديد المنهج والذي أُفرِدَ لدحض وإبطال نظرة الجابري ومنهجيته في التعامل مع التراث، وفي هذا الكتاب يذهب الدكتور طه عبد الرحمن إلى أن مجموع الآليات المنقولة التي استخدمها الجابري لا تُشَكِلُ نسقاً متماسكاً، ويحددها بـــالبنيوية، والتكوينية، والعقلانية، والجدلية، إذ يراها غير مناسبة من جهة لإستخدامها في معالجة تراثنا، إضافة الى أن الجابري في رأيه قد اساء استخدامها من جهة اخرى، وهذا النقد تقريباً مشابه لنقد ابراهيم محمود، والذي ذكرنا في موضعه أن الجابري رغم استخدامه تلك الأدوات التي يسميها الدكتور طه عبد الرحمن (منقولة) إلا أن الجابري أستخدمها بقدر كبير من الإستقلالية بل أيضا عمل على تبيئتها في الثرات والثقافة العربية والإسلامية.

المنطلقات والأسس التي تقوم عليها منهجية الجابري في معالجته للتراث

إن قراءة مغايرة لأعمال الجابري بعيدة عن البحث عن موقف مع أو ضد، ولا تهدف إلى محاكمة أعماله من جانب الصواب والخطأ ، لا بد لها من أن تأخذ بعين الإعتبار منطلقات أساسية تقوم عليها مجمل منهجية الجابري في معالجته للتراث، ولعل أبرز تلك المنطلقات ما يلي :

- إن شاغل الجابري المنهجي ليست قضايا نظرية خالصة من قبيل تأريخ الأفكار أو بناء منظومة فكرية معينة، بل كان له شاغلٌ وهاجسٌ عملي نهضوي يتمثل بما يسميه (إعادة بناء الذات العربية)، من خلال إستعادة الجوانب العقلانية في تراثنا وتوظيفها توظيفاً جديداً في خدمة قضايانا العربية المعاصرة.
- إن استعادة هذه العقلانية لا يمكن ان تتم باستعارة أفكار من الخارج، بل يجب أن تكون تجديداً من الداخل، من خلال نقد التراث أولا ثم الإنطلاق إلى الحداثة بغية الإنفتاح

عليها ومن ثم نقدها وتملكها.

- إن هذا التحديث لا يجب أن يكون بقطيعة مع الماضي، بل ينبغي أن يكون له تأصيل في التراث، بل إن الجابري في منهجه يجعل التأصيل والتحديث عمليتين متلازمتين وكأنهما وجهان لعملة واحدة. وهذا التأصيل للحداثة ومفاهيمها يكون بالتماس المرجعية لها من تراثنا، واستنباتها في تربتنا.

- إن الهم النهضوي المتمثل باللحوق بركب الأمم المتقدمة والدخول في العالمية لا يتم إلا من خلال الخصوصية، فالأمم لا تعي ذاتها إلا في تراثها، ومن هنا يأتي تأكيد الجابري على أهمية التراث كميكانيزم نهوض.

- إن استعادة التراث لا تعني إطلاقاً إستعادة المادة المعرفية فيه ومحاولة إحيائها، وهو ما يسمى بالمحتوى المعرفي، بل من خلال توظيف مضامينها الآيدلوجية في خدمة القضايا المعاصرة.

- إن رؤية الجابري دائماً ما تنطلق من الكل الى الأجزاء وليس العكس، فالأجزاء ليست إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل، وليست الفروق والإختلافات بين هذه الجزئيات (مثل إختلاف المفاهيم عند هذا الفيلسوف أو ذاك) إلا تعبيرات لوحدة أولية أساسية في التراث هي ما يطلق عليها الجابري وحدة الإشكالية.

- إن الجابري لا يسعى للتأريخ للعقل كمنتوج وأفكار ومعرفة بل يسعى إلى أن يقيم أصول الفكر العربي، أي طريقته في العمل والإنتاج وأساليب الإقناع ومقاييس القبول والرفض، أي أنه "بحثٌ في منظومات الفكر العامة التي تتحدد داخل إطارها آليات الفكر وأنظمة الخطاب" (بنعبد العالي،2010: ص 74).

الخاتمة :

تمحورت هذه الدراسة حول سؤال كيف كانت معالجة الجابري للتراث، من حيث الرؤية والمنهجية، وقد بدأت الدراسة بتوضيح مفهوم التراث عند الجابري، منطلقة من مقارنة لما عليه هذا المفهوم لدى عدد من المفكرين العرب المعاصرين، ومن ثم أجابت الدراسة على سؤال مشروعية الاشتغال بالتراث من وجهة نظر الجابري، مبرزةً في هذا السياق، تلك الخصوصية التي يتمتع بها التراث العربي الإسلامي كما يتصورها الجابري، ثم حللت الدراسة التعريف الذي وضعه الجابري للتراث. لتناقش بعد ذلك المنهجية التي تبناها الجابري في معالجته للتراث والتي تميزت بالهم النهضوي الذي كان يحكمها، ومحاولة أن تكون تلك المنهجية جامعة لجانبي الموضوعية والمعقولية، تلك الموضوعية والمعقولية التي حاول الجابري تحقيقها من خلال عدد من الخطوات الإجرائية مثل : التمييز بين المحتوى المعرفي لتراثنا الفلسفي، وبين المضمون الإيدولوجي لهذا التراث، مع التأكيد على أن شغلنا الشاغل في معالجة التراث يجب أن يركز على المضمون الإيدولوجي، كون المحتوى المعرفي أصبح خارج التاريخ اليوم.

وفي ذات السياق سلطت الدراسة الضوء على النقد الذي وجهه الجابري للمنهجيات السائدة قبله في معالجة التراث خاصة منهجيتي المستشرقين، والماركسيين العرب. كما قدمت الدراسة تحليلاً لعدد من المفاهيم المنهجية الغربية المعاصرة التي يتسعيرها الجابري لبناء منهجيته.

وفي الختام، أجرت الدراسة تحليلاً نقدياً لمنهجية الجابري في معالجة التراث، موردةً عدداً من الملاحظات النقدية عليها، لتقوم الدراسة في النهاية بإيجاز المنطلقات والأسس التي تعتمد عليها منهجية الجابري في معالجة التراث.

المصادر والمراجـــع

المراجع العربية

ابن منظور،(1993)، **لسان اللسان ، تهذيب لسان العرب**، هذبه بعناية: المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، تحت إشراف الأستاذ عبد أحمد علي مهنا، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان.

أركون، محمد،(1987)، **الفكر الإسلامي.. قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت.

الآلوسي، حسام الدين،(1999)، **الفكر الفلسفي العربي المعاصر: إتجاهات ومذاهب ومناهج وشخصيات**، بيت الحكمة، بغداد.

اومليل، علي، (1990)، **في التراث والتجاوز**، المركز الثقافي

العربي، المغرب.
بلقزيز، عبدالاله،(2014)،**العرب والحداثة 3، نقد التراث**،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
بنعبد العالي، عبد السلام، (2011)، **سياسة التراث، دراسة في أعمال محمد عابد الجابري**، دار توبقال للنشر، الرباط.
الجابري، (198 8)، **الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة،الطبعة الثالثة، بيروت.
الجابري، (1986)، **التراث ومشكل المنهج.. المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء.
الجابري، محمد عابد، (1990)، **إشكاليات في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
الجابري، محمد عابد، (1993)، **نحن والتراث**،المركز الثقافي العربي، بيروت،لبنان.
الجابري، محمد عابد، (2015)، **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت.
جدعان،فهمي، (1985)، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية اخرى**، دار الشروق،ط1، عمان.
حنفي، حسن،(1981), **التراث والتجديد**، دار التنوير،الطبعة الثانية، بيروت.
سالم، أحمد محمد، (2010)، **إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.
سلام، رفعت، (1990)، **بحث عن التراث العربي.. نظرة نقدية منهجية**، الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة.
شكري، غالي، (1982)، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، دار الطليعة، بيروت.
العالم، محمود امين، (1989)، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الأولى، القاهرة.
عبد اللطيف، كمال، (1994)، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، بيروت، دار الطليعة.
العروي، عبدالله، (1988)، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، المغرب– بيرون.
غصيب، هشام، (1993)، **هل هناك عقل عربي؟**, دار التنوير العلمي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
غصيب، هشام، (2017)، **العقل اولاً..العقل لا نهائياً**، عمان– الأردن، منشورات الجمعية الفلسفية الاردنية.
غليون، برهان، (2006)، **إغتيال العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 4.
مجموعة مؤلفين، (2005) ، **التراث والنهضة.. قراءة في أعمال االجابري**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
اليعقوبي، عبد الرحمن، (2014)، **الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان.

البحوث المنشورة:

حمداوي، جميل،(2012)، **منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث العربي الإسلامي**، بحث منشور، موقع الألوكة ، متوفر على الرابط :
http://www.alukah.net/literature_language/0/41145/#ixzz4vkkcz6oc.
نجيب، جيهان(2017)، مفهوم العقل العربي عند محمد عابد الجابري، بحث منشور، موقع فلسفة، متوفر على الرابط:
http://falssafa.com/2017/09/مفهوم-العقل-العربي-عند-محمد-عابد-الجاب/

Arabic Refrences:

A group of authors, (2005), Heritage and Renaissance .. Reading in the Works of Aljabri, Center for Arab Unity Studies, Beirut.

Abdel-Latif, Kamal, (1994), Readings in Contemporary Arab Philosophy, Beirut, Dar Al-Tale'ah.

Al-Alusi, Hussam al-Din, (1999), Contemporary Arab Philosophical Thought: Trends, Doctrines, Methods and Personalities, House of Wisdom, Baghdad.

Al-Jabri, (198 8), Contemporary Arab Discourse, Dar Al-Tale'ih, third edition, Beirut.

Al-Jabri, (1986), Heritage and the problem of methodology .. Methodology in literature and the humanities, Toubkal Publishing House, first edition, Casablanca.

Al-Jabri, Muhammad Abed, (1990), Problems in Contemporary Arab Thought, Center for Arab Unity Studies, Beirut.

Al-Jabri, Muhammad Abed, (1993), We and Heritage, Arab Cultural Center, Beirut, Lebanon.

Al-Jabri, Muhammad Abed, (2015), Heritage and Modernity, Studies and Discussions, Center for Arab Unity Studies, Fifth Edition, Beirut.

Al-Yaqoubi, Abdel-Rahman, (2014), Intellectual Modernity in Contemporary Arab Philosophical Authorship, Nama Center for Research and Studies, Beirut, Lebanon.

Arkoun, Muhammad, (1987), Islamic Thought .. A Scientific Reading, translated by Hashem Saleh, National Development Center, Beirut.

Belkziz, Abdel Elah, (2014), Arabs and Modernity 3, Heritage Criticism, Center for Arab Unity Studies, Beirut.

Ben Abdelali, Abdel Salam, (2011), The Politics of Heritage, a study in the works of Mohamed Abed Al-Jabri, Toubkal Publishing House, Rabat.

Ghalioun, Burhan, (2006), The Assassination of the Mind, Arab Cultural Center, Beirut, 4th Edition.

Ghusayb, Hisham, (1993), Is there an Arab mind ?, Dar Al-Tanweer Al-Alamy for Publishing and Distribution, Amman, Jordan.

Ghusayb, Hisham, (2017), Mind First..the Mind Is Endless, Amman-Jordan, Jordanian Philosophical Society Publications.

Hamdaoui, Jamil, (2012), Muhammad Abed Al-Jabri's methodology in dealing with the Arab and Islamic heritage, published research, Alukah website, available at the link:

Hanafi, Hassan, (1981), Heritage and Renewal, Dar Al-Tanweer, second edition, Beirut.

http://www.alukah.net/literature_language/0/41145/#ixzz4vkkcz6oc.

Ibn Manzur, (1993), Lisan al-Tonga, Tahdheeb Lisan al-Arab, carefully refining it: The Cultural Bureau for Book Investigation, under the supervision of Professor Abd Ahmad Ali Muhanna, Part Two, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, First Edition, Beirut, Lebanon.

Jadaan, Fahmy, (1985), Theory of Heritage and Other Arab and Islamic Studies, Dar Al-Shorouk, 1st Edition, Amman.

Laroui, Abdullah, (1988), Our Culture in the Light of History, Arab Cultural Center, second edition, Morocco-Peron.

Naguib, Jehan (2017), The concept of the Arab mind according to Muhammad Abed Al-Jabri, published research, Philosophy site, available at the link: http://falssafa.com/2017/09/مفهوم-العقل-العربي-عند-محمد-عابد-الجاب/

Published research:

Salam, Rifaat, (1990), A Study on Arab Heritage .. A Critical and Systematic View, Al-Haytha Egyptian Book, First Edition, Cairo.

Salem, Ahmed Mohamed, (2010), The Heritage Problem in Contemporary Arab Thought, a vision for publishing and distribution, Cairo.

Shoukry, Ghali, (1982), The Renaissance and Fall of Modern Egyptian Thought, Dar Al Taleea, Beirut.

The Scientist, Mahmoud Amin, (1989), Awareness and False Awareness in Contemporary Arab Thought, House of New Culture, First Edition, Cairo.

Umlil, Ali, (1990), In Heritage and Transcendence, Arab Cultural Center, Morocco.

Muhammad Abed Al Jabiri & Heritage

Ahmad Fayez Al-Ajarmah *

ABSTRACT

This study aims at analyzing the works of Al Jabiri on heritage, his vision and methodology. It starts with defining heritage in Arab contemporary thought, and subsequently presents Al Jabiri´s definition of heritage. It analyses this definition with regard to its distinguishing features that sets it apart from the definitions of contemporary Arab thinkers. The study presents in-depth analysis of Al Jabiri´s methodology in tackling heritage, and compares such a methodology with common methodologies that address heritage, particularly that of orientalists and Arab Marxists. Al Jabiri´s criticism of the methodologies of orientalists and Arab Marxists formed the features of his new methodology that embeds a number of contemporary methodological concepts. The study finally presents a critical view of Al Jabiri´s methodology.

Keywords: Philosophy, Heritage, AL-Jabiri.

* PHD student, Philosophy,TheUniversity of Jordan, Jordan.
Received on 7/11/2017 and Accepted for Publication on 3/4/2018.