تطبيق المنهج البنيوي

«الظاهرة التراثية أنموذجا»

د. عز الدين رمول(*)

مقدمة

إن الحديث عن دراسة أي موضوع يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن منهج تلك الدراسة، فالمنهج رديف الموضوع ولا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر، خاصة إذا أردنا بهذا الموضوع أن تكون حقائقه على قدر كبير من العلمية، لذلك كان ليس من السهولة بمكان الفصل بين المنهج والموضوعات التي يعالجها، على اعتبار أن كل منهج يتشكل في أحشاء النماذج التي يدرسها، لذلك كنّا اليوم أمام مناهج متعددة ومتنوعة لا لشيء إلاّ لكون أن هناك موضوعات متنوعة ومختلفة في طبيعتها وخصوصياتها، يضاف إلى ذلك الارتباط التاريخي بين ظهور هذه المناهج وعلمية المعارف، وهذا ما يؤكد عليه تاريخيا ارتباط ظهور القوانين العلمية في القرن ١٧م (قرن القوانين العلمية) بظهور المنهج التجريبي (المنهج العلمي)، والواقع أيضا أن المعرفة قد تجانب العلمية على اعتبار أن المنهج المتبع غير علمي، لذلك كنا نتحدث اليوم عن مناهج علمية وأخرى أقل علمية، وهذا ما يظهر في تلك الانتقادات التي تقدم عادة لهذه المناهج (المنهج التاريخاني، المنهج الديالكتيكي، منهج الرواية، منهج الوضعية المنطقية...)، لذلك جاءت مداخلتنا هذه منكبة على موضوع المنهج وتطبيقاته في ظاهرة حساسة وهامة بمثل ظاهرة التراث العربي الإسلامي، جاعلين لهذه المداخلة إطارين، الأول نظريا والثاني إجرائيا، على اعتبار أن قيمة ما هو نظري ترتبط بما هو إجرائي، تطرقنا في الإطار الأول إلى مفاهيم مفتاحية وردت كحدود اقتضى تعريفها، كون أن عملية تحديد المصطلحات تلعب في أية دراسة أهمية كبرى، فالمصطلح ألف باء العلم كما يقال، من هنا جاءت أهمية إطارنا

(*) أستاذ مشارك: الحوكمة واخلاقيات المهنة، فلسفة عامة بكلية العلوم الإنسانية - جامعة ٢٠ اوت ١٩٥٥ بسكيكدة. الجزائر.

النظري هذا كمفهومية للحدود التي تضمنتها مداخلتنا هذه عملا بمقولة « فولتير»: «قبل أن تتحدث معي حدّد مصطلحاتك»، إذ وقفنا على مفهومية المنهج، مذكرين بجملة من أنواعه، مع تركيزنا على المنهج البنيوي، منهج ورقتنا هذه، مع التعريج على أهمية المنهج في الأبحاث العلمية، إضافة إلى وقوفنا على مفهوم التراث لغة واصطلاحا لما رأيناه يثيره من جدل، منتهين إلى التعرف على مصادره لما لها علاقة بدراستنا الابستمولوجية البنيوية هذه، متخذين من «محمد عابد الجابري» نموذجا سواء في ظبطنا لمفهوم التراث، أو تحديد مصادره، وذلك لحصر موضوعنا وعدم السماح بتشعبه، خاصة وأن الموضوع يظل موضع اختلاف وتعارض، ومن المنطقي جدا أن يتبع هذا الإطار النظري كما سبق وأن أسلفنا بإطار إجرائي، تمثل في محاولتنا تطبيق المنهج الإبستمولوجي (البنيوي) في الظاهرة التراثية تطبيقا عمليا، وها هنا نشير إلى أكبر مشكلة واجهتنا في ورقتنا هذه، خاصة لما تعلق الأمر بتطبيق منهج فلسفي بصورته النظرية وتجسيده تجسيدا عمليا (إجرائيا) كما يفعل علماء التجريب في ظواهرهم العلمية (فيزيائية وبيولوجية)، خاصة وأن مثل هذه الأعمال لا توجد كنماذج جاهزة يحتدى بها ويقتدى، فزادت متاعبنا ونحن نسعى للبحث عن صورة نسقية إجرائية لممارسة دراسة ابستمولوجية تراثية وفقا لتلك العمليات العقلية والخطوات العملية التي تقتضيها الدراسة المنهجية كما سبق وأن أوضحنا، ويكون السؤال المحوري الذي تقع عليه هذه الدراسة ما هي هذه الخطوات المنهجية البنيوية التي أسس « الجابري» عليها دراسته الابستمولوجية للتراث؟، إلى أي مدى استطاع « الجابري» بهذه المراحل أن يصل إلى حقيقة تراثية علمية خالصة؟

التحليل

مفهوم المنهج:

المنهج لغة:

مصدر مشتق من الفعل نهج، ومن معاني نهج، طرق، سلك، اتبع، وهكذا يكون مفهوم من مفاهيم المنهج الطريق أو المسلك الذي نتبعه بهدف الوصول إلى غاية نتوخاها. وهي في الأصل اليوناني تعني البحث والنظر، وقد جاء في المعجم الوسيط: أن أصل كلمة المنهج هو نهج، ويقال: نهج فلان الأمر نهجًا؛ أي: في « لسان العرب» أنهج الطريق: وضح واستبان، وصار

نهجًا واضحًا بينًا، والمنهج عنده - بفتح الميم وكسرها - هو النهج والمنهاج[١]؛ أي: الطريق الواضح والمستقيم. لكن أبانه وأوضحه، ونهج الطريق: سلكه، والنَّهْج - بسكون الهاء -: سلك الطريق الواضح، ويذكر «ابن منظور» ماذا عن معناه الاصطلاحي، وهل هناك تقاطع بين مفهومه اللغوي والإصطلاحي؟

المنهج اصطلاحا:

المنهج في مفهومه العام، مجموعة من القواعد والآليات التي يتبعها الباحث أو العالِم أيًا كان موضوع دراسته، هذه القواعد والآليات تمكنه من الوصول إلى الحقيقة التي يسعى إليها.

تعرّف الباحثة «مادلين غرافينز» المنهج بقولها «المنهج هو مجموعة العمليات الذهنية التي يحاول علم (من العلوم) بلوغ الحقائق المتوخاة، مع (إمكانية) تبيانها والتأكد من صحتها»[٢].

فالمنهج وفقا لهذه المفاهيم والتعريفات، سواء أكانت على المستوى اللغوي أو الاصطلاحي طريق ينهجه العالِم يتسلح فيه بجملة أو مجموعة من القواعد والعمليات يلتزم بها من لحظة بحثه عن الحقيقة إلى غاية القبض عليها، وهو ما يعني أن للمنهج طابع نظري، وآخر عملي (المنهج التجريبي مثلا، يظهر فيه الاستقراء كرؤية نظرية، ثم تأتي خطواته من ملاحظة، وتساؤل، وفرضية، وتجربة، وقانون كخطوات إجرائية).

أنواع المناهج:

المناهج أنواع متنوعة قد تخرج عن دائرة الحصر والتعداد، خاصة بعد ما استقل اليوم علم المناهج بذاته، بعد ما كانت الميتودولوجيا (علم المناهج) جزءا من المنطق كما درجت على ذلك المدارس الفرنسية عليه حتى عهد «لا لاند»..... لكن ولمّا كان المنهج عادة ما يتحدد انطلاقا من طبيعة الموضوعات التي يتعلق بها، يمكننا القول أن المناهج في عمومها تتخذ صوّرا ثلاث:

---

(١) وردت كلمة المنهاج في القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة المائدة ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، ومنهاجا هاهنا تعني الطريق المستقيم الواضح المعالم، كما تستعمل أيضا كلمة المنهاج في المجال التربوي، فنقول المنهاج الدراسي، والمنهاج مصطلح جاء به نظام المقاربة بالكفاءات الذي طرح نفسه بديلا لنظام المقاربة بالأهداف القائم على مصطلح البرنامج.

(٢) فردريك معتوق: منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب والغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص: ٥.

١- **المنهج الاستنتاجي:** في صورته الكلاسيكية (الاستنتاجي الفرضي الذي عرفته الرياضيات الكلاسيكية) والمنهج الفرضي الاستنباطي (الأكسيومي) كمنهج للعلوم المعاصرة الرياضيات والفيزياء بالخصوص، وهو عكس المنهج الاستنتاجي لا ينطلق من حقائق، بقدر ما ينطلق من منظومة أوليات وصولا إلى مجموعة من العلائق الاستنتاجية.

٢- **منهج التفسير:** المنهج المعتمد في الظواهر العلكمية الحسية (الظواهر الفيزيائية)، علما وأن النزعة العلمية تقول باستعمال منهج التفسير، أعني المنهج العلمي حتى في الظواهر الاجتماعية (تجربة دوركايم مثلا حول ظاهرة الانتحار).

٣- **منهج الفهم:** المنهج الذي اقترحه العالم الألماني «ديلتاي» (١٨٣٣ - ١٩١١م) لدراسة الظواهر المتعلقة بالإنسان، والتراث واحد من هذه العلوم المتعلقة بالإنسان، أعني الظواهر غير الطبيعية، وهي بلغة العالم الإيطالي « فيكو» مصنوعات الإنسان، وهي مناهج كثير ومتنوعة كالمنهج الابستمولوجي في صوره المختلفة، أشهر هذه الصور المنهج البنيوي فما المقصود بالمنهج البنيوي؟.

مفهوم المنهج البنيوي:

المنهج البنيوي: منهج فلسفي ظهر في الستينات من القرن العشرين، يهدف إلى تقديم تفسير موحد لعدد واسع من قضايا الفكر والمعرفة، امتد استعماله إلى مجالات عدة، مجال اللغويات «جاكوبسون» و«شومسكي»، مجال التحليل النفسي «لاكان»، النقد الأدبي «رولان بارت» الذي فتح عهداً جديداً في تفسير النصوص على أساس بنائي، في مجال الفلسفة «ميشال فوكو» كتاب «الكلمات والأشياء»، كما طبقه «التوسير» في قراءة التراث الماركسي «رأس المال» قراءة بنائية جديدة، كما استعمله عالم الانتربولوجيا « كلود ليفي شتراوس» في قراءة القرابة والأسطورة في المجتمعات التقليدية.

وتعود الأفكار الأساسية للبنيوية إلى مؤسسها الأول السويسري «فرديناند دي سوسير» (١٨٥٧ - ١٩١٣م) الذي عمل على تحديد موضوع علم اللغة، وأن كان هناك من يذهب إلى أن مفهوم البنية وجد قبل «دي سوسير» في أعمال «جان جاك روسو» و«إمانويل كانط»، و« كارل ماركس»، و«سيجموند فرويد»، وغيرهم، إلاّ أنه لم يصبح أداةً للتحليل وقاعدة لمنهج نظري معين إلا بعد عام ١٩٢٨م.

إن أبرز ما تمتاز به البنيوية فلسفياً هو محاربتها للنزعة التجريبية من جهة، وللنزعة التاريخية من جهة أخرى، فهي تذهب إلى أن العقل ينمو نمواً عضوياً بحيث تظل فيه صور هي أشبة بالنواة الثابتة، وأن كنا نزيدها على الدوام توسيعاً وتعميقاً. وهي بذلك تنطلق من تصور يقوم على أساس أن الأفكار الجديدة هي مجرد توسيع لأفكار سبق ظهورها من قبل، فالعقل الإنساني لا يسير بطريقة جيولوجية، أي انه لا يضيف طبقة من المعرفة فوق طبقة أخرى، وإنما يسير بطريقة عضوية، يعيد فيها تَمثُّل القديم بطريقة أصعب وأعقد، ويحتفظ فيها ببنائه القديم، فطريق التقدم في نظر البنيوية يتمثل في أن كل تقدم يظل محتفظاً بالنواة المركزية، وأن طريق المستقبل يمر بالماضي، وأن طريق الوصول إلى الغد يتم من خلال مراجعة ما كان تم بالأمس. فالبذور القديمة موجودة دائماً، وكل ما يفعله الإنسان انه ينميها دائماً.

أهمية المنهج:

تكمن أهمية المنهج بداية في كونه الأساس الذي يضفي على الدراسة الطابع العلمي من غيره، بمعنى، أنه بفعل المنهج نستطيع أن نميّز مدى علمية الدراسة ومن بعدها المعرفة المتوصل إليها عمّا إذا كانت معرفة علمية أم معرفة عامية لا يعتد بها. ـ المنهج يفيد امتلاك الباحث أو العالم لتصوّر كامل ومضبوط ليس لهدفه المسبق فحسب، بل للطريق أو الخطوات التي هو بصدد رسمها وانتهاجها، وما لتلك من قيمة، من حيث تمكنه من تصوّر واضح لما هو بصدد إدراكه، مع توفير له كامل الجهد والوقت (الطبيب مثلا في متابعته لمريضه كلّما كانت مراحل الكشف مضبوطة كلّما مكنته من الكشف عن حقيقة المرض، كما تمكن أيضا في المقابل القارئ أو المتتبع أو الناقد من المسايرة الجيدة لعمل الباحث، ومن ثمّة يكون حكمه في الأخير موضوعيا، أو على الأقل أقرب إلى الموضوعية منه إلى الأحكام الجزافية كونه نقده هو الآخر أت عن دراية وفهم. ـ تكمن أهمية المنهج فيما يضفيه على البحث من جماليات، على اعتبار أن النظام الذي يفرضه المنهج في حدّ ذاته جمال، لذلك يقول «مالك بن نبي» رحمه الله (الخطأ المنهجي خير من الصواب الفوضوي)، مع العلم أن طريقة الإلقاء أو العرض الجيّد = الخاتمة أو النتيجة الجيدة.

المنهج البنيوي في الظاهرة التراثية «الجابري» أنموذجا

مفهوم التراث:

يحتل موضوع التراث في الدراسات العربية سيّما المعاصرة منها أهمية كبرى، وذلك لما لها من تعالق مع مختلف الأوضاع والقضايا التي يعيشها العالم العربي اليوم، من حالات انتكاس، وصدمات حضارية، وتفككات سواء على المستوى الخارجي، انطلاقا من ما تشهده علاقات هذه الدول فيما بينها، أو على المستوى الداخلي وما تعيشه كل دولة اليوم من تفكك في هويتها، مما طرح إشكالية علاقتنا بماضويتنا، أعني تراثنا، هذه العلاقة التي أيقظها فينا المنتصر الحضاري، أقصد الغربي المتحضر الذي وضعنا في مواجهة إشكالية تأخرنا التاريخي في علاقته بتراثنا، وكيفية فهم هذا التراث باعتبار هذا الفهم يعدّ مسؤولا بطريقة أو بأخرى عن هذا التأخر، وهذه الصدمة الحضارية التي نعيشها ونعايشها اليوم، وتعدّ محاولة «الجابري» إحدى أهم الدراسات الإبستمولوجية لتراثنا العربي الإسلامين لذلك استحقت الوقوف عندها، لكن قبل ذلك وجب الإجابة عن أسئلة تعدّ مدخلا لدراستنا هذه، أسئلة من شاكلة: ما المقصود بالتراث العربي الإسلامي الذي نحن بصدد تشريحه؟، ما المصادر التي أسست تاريخيا لتشكل هذا التراث؟

في مفهومية التراث العربي الإسلامي ومصادره:

يذهب « الجابري» بداية إلى القول أن «تداول كلمة « تراث» في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية أن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا في أذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى»[1]، الأمر الذي يزيدونا إصرارا وتشوّقا لمعرفة دلالة التراث على المستوى اللغوي والمستوى الاصطلاحي، فما المفهوم الذي يحمل التراث على صعيد هذين المستويين؟

المفهوم اللغوي للتراث:

كلمة «تراث» في اللغة العربية آتية من مادة (و. ر. ث)، وتجمع المعاجم القديمة على

(١)محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات.. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩١، بيروت، ص: ٢١.

أن كلمة «تراث» مرادفة لـ ((«الإرث» و«الورث» و«الميراث»، وهي مصادر تدل، عندما تطلق اسما على ما يرثه الإنسان عن والدية من مال وحسب. وقد فرّق بعض اللغويين القدامى بين «الورث» و«الميراث» على أنهما خاصان بالمال وبين «الإرث» على أساس أنه خاص بالحسب))[١]، ويذهب الأستاذ «الجابري» إلى أن لفظ «تراث» هو أقل هذه المصادر استعمالا وتداولا عند العرب الذين جمعت منهم اللغة، «ويلتمس اللغويون تفسيرا لحرف «التاء» في لفظ «تراث» فيقولون أن أصله «واو» وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصّرفي «وراث» ثم قلبت الواو تاء لثقل الضمة على الواو كما جرى النحاة على القول»[٢].

إن العائد إلى القرآن الكريم يجد أن كلمة «التراث» لم تذكر إلاّ مرة واحدة، وذلك في سورة الفجر قوله تعالى ﴿ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴿١٩﴾ وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴾[٣]، وقد فسرّ «الزمخشري» قوله تعالى ﴿ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴾ أنهم كانوا يجمعون في الميراث بين نصيبهم ونصيب غيرهم ولا يبالون بالحلال والحرام، وهو ما يعني أن التراث هاهنا يقابله المال، أو ما يترك من عقارات، أما كلمة «ميراث» فقد وردت باللفظ ذاته في القرآن الكريم مرتين فقط، مرة في قوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾[٤]، وأخرى في قوله ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ ﴾[٥]، والميراث ها هنا بمعنى أن الله هو الوارث كل شيء ولا يورث غيره شيئا.

أما في الفقه الإسلامي فقد شاعت كلمة «ميراث»، ومنها كانت «ورث»، «يرث»، «ورث»، «توريث»، «الوارث»، «الورثة»، وكلّها تعني توزيع ما يخلفه الميّت من أموال وعقارات على من يكون لهم الحق في ذلك، أما كلمة «تراث» فلم تسجل حضورها في مختلف الحقول المعرفية من أدب، وعلم كلام وفلسفة ولم تحظ بأي وضع خاص، ولعل ما يمكن الوقوف عليه من تتبعنا لكلمة «تراث» أنها مرادفة لكلمة «ميراث» فقد استخدمتا بالمعنى نفسه، وقد اختزلت دلالتهما كما سبق وأن رأينا في المال خاصة والحسب بدرجة أقل،

(١) المصدرنفسه، ص: ٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص: ٢٢.
(٣) القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية: ١٩ - ٢٠.
(٤) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: ١٨٠.
(٥) القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية: ١٠.

وليس هناك ما يوحي برأي الأستاذ «الجابري» أن كلمة تراث قد استعملت قديما للدلالة على الموروث الثقافي والفكري، فلا علاقة لها بشؤون الثقافة والفكر، فهذا «الكندي» مثلا في رسالته الموسومة « كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى» يورد قائلا: «ما أفادونا من ثمار فكرهم»، من غير أن يستعمل كلمة تراث، وهذا «ابن رشد» يذهب المذهب ذاته ولا نعثر عنده على لفظ تراث، يقول: «فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك»[1]، وهو ما يعني أن لفظ «تراث» لم يسجل حضوره في الخطاب العربي القديم، خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها مند بداية القرن الماضي، وأن كلمة تراث سجلت حضورها القوي في الخطابات العربية المعاصرة، خطابات ما بعد ١٩٦٧م، على نحو ما نجده عند « الجابري» في كتابه «التراث والحداثة دراسات... ونقاشات»، «إبراهيم بن عمر السكران» في كتابه «التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات» وعند «جورج طرابيشي» في مؤلفه «مدبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»، وغيره من المؤلفات التي لا تعدّ ولا تحصى والتي حملت بين ثناياها مصطلح التراث تصريحا لا تلميحا.

المفهوم الاصطلاحي:

عرف التراث على المستوى الاصطلاحي مفاهيم عديدة، إلاّ أنها تتقاطع عموما عند فكرة مركزية ترى فيه «ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، وهكذا فإذا كان «الإرث» أو «الميراث»، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن «التراث» قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»[2]..

إن التراث بهذه الصورة يمثل مجموع الماديات والروحيات التي تصاحب الأمة عبر مدار تاريخها، فهو محصلة ماض أمة ما، أي ما يخلفه سلف هذه الأمة لخلفها من عقائد وفلسفة وعلوم وآداب وفنون وسلوك، ولغة، إنّه «الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضنون الذي نحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر»[3]، فالتراث بهذا المعنى هو ذلك الموروث المتعدد الجوانب الذي يخلفه سلف أمة ما لخلفها. أي ما يخلفه السلف

(١) المصدرالسابق، ص: ٢٣.
(٢) المصدر السابق، ص: ٢٤.
(٣) المصدر نفسه، ص: ٢٣.

للخلف من عقيدة وثقافة وعلوم وفنون، وقيم وآداب، بل قل ما يخلفه الأجداد للأحفاد من منجزات مادية كانت أومعنوية.. - ينظر «الجابري» للتراث على أنه كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، ويقصد بما هو حاضر فينا من التراث، هو اكتشاف الغائب عنّا من الماضي، ما طوته السنون وأخفته، وظل كامنا في أعماق تاريخنا ينتظر إعادة بعثه واكتشافه، أو ذلك الذي تمّ اكتشافه لكن من غير فهمه واستيعابه بصورة جيّدة تجعله حاضرا فينا ومعنا حضورا إيجابيا، حضورا فاعلا، يساهم بشكل فعال في مسيرتنا نحو تحقيق أمالنا واحلامنا النهضوية. لذلك كان هذا التراث في حاجة إلى إعادة دراسته، أو مساءلته، مساءلة ابستمولوجية تجعلنا في النهاية نحتويه ولا نحتوى فيه..

لعل أولى الملاحظات التي يمكن تسجيلها ونحن بصدد الحديث عن مفهوم التراث العربي الإسلامي، أن تراثنا ليس مجرّد سلعة أو بضاعة لها تاريخ مغلق تتحدّد صلاحيتها وفقا له، فهي تكون فاقدة الصلاحية متى تجاوزت ذلك التاريخ، بل على العكس من ذلك فالتراث يظل دائما حاضرا فينا، ويؤثر في مستقبلنا، لذلك ففهمه واستيعابه بشكل جيد يكون مدخلنا إلى الحداثة، وتفاعلنا تفاعلا إيجابيا مع هذه الحضارة العصرية. إن القول بأن التراث في مفاهيمه الكلاسيكية لم يتجاوز حدود المال والنسب، كما ذهب إلى ذلك « الجابري» وعديد المفكرين العرب، وإن إحالته إلى ما هو فكري وثقافي وعلمي وعقائدي لم يظهر إلاّ في خطابات ما بعد ١٩٦٧م، قد لا يبدو أمرا صائبا، من ذلك ما جاء في القرآن الكريم من أيات تحيل إلى غير ذلك، كقوله تعالى على لسان زكريا عليه السلام «**وإنّي خفت الموالي من ورائي وكانت إمرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليّا، يرثني ويرث من آل يعقوب وأجعله ربّ رضيّا**»[١]، والواضح أن فقهاء الإسلام يذهبون إلى القول بأن الأنبياء والرسل لا يورثون المال، بل يورثون الميراث الديني والأخلاقي والسلوكي والعلمي، لذلك جاء في الحديث النبوي الشريف قوله عليه الصلاة والسلام

«إنّ الأنبياء لم يورّثوا دينارا ولا درهما، وإنّما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر»[٢]. وهكذا نلاحظ وعكسا لما ذهب إليه عديد المفكرين العرب، أن التراث كمفهوم حمل دلالة الإرث والميراث لم يكم مقتصرا على ما هو مادي فحسب. إن التراث سوء على مستوى مفهومه

(١)القرآن الكريم، سورة مريم الآية ٥ ـ ٦.

(٢) الحديث النبوي الشريف، رواه أبو الدرداء عن أبي داود، سنن أبي داود، الرقم٣٦٤١.

اللغوي أو مفهومه الاصطلاحي يتقاطعان في النظر إليه كتركة من الماضي يخلفها السابق للاحق، و إن كان المفهوم اللغوي يختزل هذه التركة فيما هو مادي بالخصوص، باعتباره مالا وعقارات يخلفه الهالك لورثته، بينما المفهوم الاصطلاحي يرى في التراث أنه قيم ومعارف وعلوم وعقائد حققتها أمة ما على مدار تاريخ تواجدها وخلفته لخلفها، وهو المفهوم الذي نأخذ به باعتباره المفهوم النهضوي للخطاب، أعني الدلالة التي تعامل بها خطاب النهضة مع التراث العربي الإسلامي.

مصادر التراث العربي الإسلامي:

من الحقائق التاريخية التي لا يمكن القفز عليها، هو أنّه ما من تراث حضاري لأيّة أمة من الأمم إلا وكان وراءه تراثات، كون الأمم تتواصل فيما بينها ثقافيا، لذلك كان من المنطقي جدا أن يكون وراء التراث العربي الإسلامي ميراثات متعدّدة ومختلفة، كانت مصادر أساسية ساهمت بشكل أو بآخر في بلورة صورته التي هو عليها اليوم، من ذلك ما يذهب إليه « محمد عابد الجابري» من أن تراثنا العربي الإسلامي، هو في حقيقته محصّلة لميراثات ثقافية ثلاثة، الميراث العربي الإسلامي، الميراث الفارسي، وأخيرا الميراث اليوناني، كل هذه الميراثات كانت مصادر أساسية ساهمت في تشكيل صورته التي هو عليها اليوم، وهنا نتساءل: ما قيمة كل مصدر من هذه المصادر في بناء هذا التراث؟، أي ما الدور الذي لعبه كل مصدر من هذه المصادر في التأسيس والحضور لهذا الميراث الثقافي التاريخي؟.

المصدر العربي الإسلامي (اللغة والدين):

إذا كان لكل أمة معجزة تفتخر بها وتتباهى، وكان لليونان معجزة الفلسفة والرياضيات فإن معجزة الأمة العربية الإسلامية اللغة والدين، وهما عاملان أساسيان ساهما في إيجاد هذا التراث في مختلف مناحيه المعرفية، اللغوية والدينية، والأخلاقية والسياسية، كيف ذلك؟.

التراث اللغوي الديني: ترتبط اللغة بالدين ارتباطا لا يمكن فصله، فالدين الإسلامي دين عربي « كتاب عربي مبين»، لذلك كانت اللغة العربية «جزء ما هيته» كما يقول علماء أصول الفقه، فقد لعبت اللغة العربية دورا بالغ الأهمية في مجال الأبحاث الدينية عقيدة وشريعة، فعلم أصول الفقه كأهم علم تفرّدت به الحضارة العربية الإسلامية عن سابقتها من الحضارات، هو في علاقة تفاعلية مع اللغة، وقل ذلك عن علم العقيدة، بل العلوم الدينية بمختلف فروعها تعدّ

مثالا ونموذجا لعلوم اللغة، من ها هنا جاء الاهتمام باللغة العربية، «ذلك أن الواقع التاريخي يؤكد بما لا مجال للطعن فيه أن أول عمل علمي منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة العربية، ووضع قواعد لها»[١]، لذلك كانت الحاجة إلى تطوير اللغة وإثراءها حتى تستغرق ما تحويه النصوص القرآنية من أحكام، وسحر وبيان، «وكان أوّل من أسنّ العربية وفتح بابها، وأنهج سبيلها ووضع قيامها، أبو الأسود الدِؤلي، وكان رجل أهل البصرة، وكان علوي الرأي، وإنّما قال ذلك حين اضطرب كلام العرب، فغلبت االسليقة ولم تكن نحوية، فكان مرأة الناس يلحنون ووجوه الناس، فوضع باب الفاعل والمفعول به والمضاف وحروف الجر والرفع والنصب والجزم»[٢]، وهكذا فقد قابل تطور اللغة في ألفاظها، ومعانيها، وتراكيبها، ونحوها تطورا في المذاهب الفقهية والكلامية والأخلاقية والسياسية، كون اللغة ليست هي في حدّ ذاتها تراث فحسب، بقدرهي أيضا أداة لصنع هذا التراث ونقله لمختلف الأجيال وحفظه. فتراثنا اللغوي يحتفظ لنا بالصور البيانية الساحرة، والمعاني السامية، والحجج العقلية الراقية التي سجلتها تلك المناظرات الدائرة بين العلماء، والأدباء والمفكرين، بل حتى ما طلعنا به الجدل القرآني، كل ذلك ينم عن هذا التراث العربي الزاخر الذي أمدونا به علماء الحديث، وعلماء التفسير، وعلماء الكلام وغيرهم، وما لعبته اللغة من دور في مختلف هذه المجالات.

التراث الأخلاقي: تعدّ قيمة المروءة، القيمة المركزية في الموروث العربي الخالص، فقد كانت حاضرة كقيمة أخلاقية واجتماعية منذ العصر الجاهلي وحتى اليوم، وهي القيم التي نقف عليها في تلك المؤلفات الأدبية التي تركز عادة على أدب النفس، على نحو ما نجده في «عيون الأخبار» لـ «ابن قتيبة»، أو تلك التي تجمع بين أدب النفس وأدب اللسان، ومثاله (المفضليات) للمفضل الضبي. إضافة إلى تلك التي تركز على أدب اللسان نثراً وشعراً، ويجد تعبيره في الكامل للمبرد، كما يقف «الجابري» عند قيمة المروءة بوصفها قيمة مركزية في الأخلاق العربية الأرستقراطية، فقد كانت القيمة المركزية في أدب الدنيا عند العرب. وبما أن الأرستقراطية كانت عربية متعصبة لعروبتها، فقد جعلت منها تراثاً عربياً سابقاً حتى على الإسلام، يعبر عن الأخلاق العربية قبل الإسلام وبعده، بوصفها أخلاق الدنيا. إن المروءة

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٥، ص: ٧٦.
(٢) السعيد الورقي، في مصادر التراث العربي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ٢٠٠٠ م، ص: ١٣.

وأخلاق الفتوة قيم عربية إسلامية خالصة، وذلك خلافا لقيم الطاعة كقيم دخيلة وافدة من التراث الفارسي، فالمروءة والفتوة من شأنهما أن يمهدا للخروج على الأخلاق الكسروية. لذلك كان «الجابري» يدعو إلى دفن «أردشير» (مؤسس الدولة الساسانية) وعهده الذي قدر له أن يلبس خطاب طاعته لباساً إسلامياً فيما بعد، وأن يشيد بالنهضويين العرب الأوائل اللذين أشادوا بالمروءة العربية وعملوا على بعثها مجدداً. وإن كان «الجابري» يرى خلو التراث العربي الإسلامي أو يكاد يخلو من الدراسات وتغيب فيه المؤلفات التي تتحدث عن أخلاق المروءة والفتوة وأخلاق العمل الصالح التي هي بحق قيم عربية إسلامية نقية وخالصة، اللهم إذا استثنينا ما قام به الفقيه «العز بن عبد السلام» (١١٨١ - ١٢٦٢م) والإمام «الشافعي» (٧٦٧ - ٨٢٠ م) رحمهما الله.

التراث السياسي: لقد استنبط المسلمون من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة نظاما سياسيا ينظم سلوكاتهم وعلاقاتهم فيما بينهم من جهة، وعلاقاتهم بأولياء أمرهم من جهة ثانية، إنه نظام الشورى، الذي دعا إليه الله سبحانه وتعالى في غير ما آية، وحثّ عليه نبيّه الكريم في أكثر من حديث، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام رغم أنه كان يوحى إليه، إلاّ أنه كان يستشير أصحابه، فقد كانت الشورى شرط مبايعة الحاكم، فالحكم الإسلامي في أصله وضعه شورى، وذلك لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[1]، فالله سبحانه وتعالى دعا رسوله الكريم وحثّه في عديد الآيات القرآنية أن يشاور أصحابه في أمور دنياهم، لذلك كانت حياة الصحابة رضوان الله عليهم قائمة على الشورى، وأن العائد إلى السيرة النبوية يقف على ذلك، إضافة إلى أن عديد العلماء والمفكرين المسلمين، يذهبون إلى القول أن طبيعة النظام الذي دعا إليه الإسلام في تدبير شؤون دنيا المسلمين، هو أشبه بالنظام الديمقراطي القائم على إرادة الشعب وسلطته. وأن أصل البيعة القائم على مبدأ الشورى هو أشبه ما يكون بتلك النظرية السياسية التي قال بها فلاسفة العقد الاجتماعي «يتفق مع نظرية العقد الاجتماعي التي فرضها علماء العصر الحديث في أصل الدولة، فقد قرّر جان جاك روسو الفرنسي، وجون لوك الانجليزي بأن الأصل في قيام الدولة هو عقد بين الحاكم والمحكوم... وأن علماء المسلمين في ظل الفطرة المستقيمة، والنظم الإسلامية المقررة في الإسلام قد انتهوا إلى هذا العقد وقد جعلوه واقعة عملية، ولم يكن

(١) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية ٣٨.

فرضا مفروضا، إذ كانوا يعقدون ذلك العقد الاجتماعي النظامي فعلا»[١] والواضح أن نظرية العقد الاجتماعي، نظرية سياسية اهتمت بتفسير كيفية انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى الحالة السياسية، أو بعبارة أخرى انتقاله إلى مجتمع الدولة، وهو انتقال كان بفعل عقد توافق بين الشعب والحاكم، وقد كتب « روسو» في هذا كتابا أسماه «العقد الاجتماعي»، يستهله بعبارة شهيرة يقول فيها «يولد الإنسان حرا، ويوجد الإنسان مقيدا في كل مكان»، لذلك كان التخلص من مختلف هذه القيود هو الذي دفع بالجميع إلى التنازل عن إراداتهم الخاصة ليضعوها في إرادة عامة تمثل المصلحة المشتركة للجميع، وعندها تكون السيادة للشعب، والحاكم ما هو إلا وسيط له سلطات مفوضة يمكن سحبها أو تعديلها وفقا لما تمليه إرادة الشعب هذه. فكيف لمبدأ الشورى أن لا يكون كذلك، والإسلام من أولى أولوياته الحفاظ على الحريات والدفاع عنها؟.

المصدر الفارسي (الغنوصية والهرمسية، التراث العرفاني: في المعرفة والسياسة والأخلاق).

لقد كان لتأثير التراث الفارسي في صورته الغنوصية والهرمسية أثره الكبير في تراثنا العربي الإسلامي، على الصعيد المعرفي، والسياسي والأخلاقي، فعلى صعيد المستوى الأول، المستوى الذي تمثل بشكل جليّ في مؤلفات المشارقة بالخصوص، كالغزالي، و«ابن سينا» وغيرهما، فلقد تبنى «الغزالي» النظرية الهرمسية «في مراتب الوجود وعرضها في عدة كتب وبصياغات مختلفة، من ذلك ما يورده «الجابري» عن «الغزالي» قوله «فاشرف المبدّعات هو العقل (= الكلي) أبدعه (الله) بـ «أمر» من غير سبق مادة أو زمان وما هو إلا مسبوق بـ «الأمر» فقط، ولا يقال في «الأمر» إنه مسبوق بالباري تعالى (...) والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان، بل الزمان والدهر يبتدئ منها، أعني من شوقها إلى كمال العقل»[٢]، وواضح جدا كيف يظهر ها هنا تعطيل العقل كأداة معرفية ويحل محله وتحت تأثير التراث الفارسي النظام العرفاني، وهو النظام الذي غلب بشكل كبير على تراثنا العربي الإسلامي بالمشرق، فالغزالي من منظور «الجابري» تبنى في كتبه التي ألفها بعد «تهافت الفلاسفة» و«فضائح الباطنية» أطروحات لا بطريقة استدلالية، بل بطريقة عرفانية باطنية تعكس حقيقة الفكر

(١)محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، ص: ٨٤.

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق ص: ٢٨٦.

الغنوصي الهرمسي الفارسي. وتبرز هذه النزعة العرفانية الغنوصية بشكل جليّ في تراثنا العربي الإسلامي، في كيفية معرفة الله، وهي الفكرة التي اختصت بها بالتحديد المدارس الصوفية، من حيث ترى أن الطريق إلى معرفة الله النفس لا العقل «وإذ يؤكدون بالتالي أن الله لا تدركه العقول ولا الأبصار، يؤكدون من جهة أخرى أن الطريق إلى معرفة الله هي النفس لأنها جزء من الإله. إنها تستطيع معرفته حق المعرفة عندما تتمكن من الاتصال به، والعودة إليه. وأما العقل فهو في نظرهم يستمد مدركاته من الأجسام وما في حكم الأجسام، والأجسام لا يمكن أن تؤدي بأية صورة من الصور معرفة الله»[1]، وهي فكرة سجلت حضورا قويا خاصة عند «الحلاج»، و«ابن عربي»، أو ما بات يعرف في التراث الصوفي بفكرة الحلول. وعلى نحو أيضا ما نسجله عند «إخوان الصفا وخلان الوفاء» حيث تظهر رسائلهم طابع تفكيرهم الهرمسي اللاعقلي.

كما يمتد تأثير التراث الفارسي أيضا إلى المجال **الأخلاقي والسياسي**، خاصة وأن سلفنا ربط ربطا قويا بين السياسة والأخلاق، وهنا يتحدث الجابري عن قيم الطاعة ولاستبداد التي عرفناها في تاريخنا العربي الإسلامي، من حيث يرجعها بالتحديد إلى مؤلفات الأديب الفارسي «عبد الله بن المقفع» (٧٢٤ - ٧٥٩ م) الذي لعب دور المروّج لهذه القيم الاستبدادية في الثقافة العربية الإسلامية، فمن المعروف في التاريخ الإسلامي أن «ابن المقفع» كان أكبر ناشر ومروج للقيم الكسروية وأيديولوجية الطاعة والاستبداد في الساحة الثقافية العربية، فقيم الطاعة العمياء للسلطان، وقيم الاستبداد كقيم سياسية هي قيم كما يرى «الجابري» تسللت إلى تراثنا العربي الإسلامي من التراث السياسي الفارسي، وكان هدفها الرئيس تقوية السلطة ودوام الملك، إذ يرى «الجابري» في «ابن المقفع» الأب الشرعي للآداب السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها خطابات كانت وراء انقلاب الخلافة في التاريخ الإسلامي إلى ملك، وقد تلقف هذه القيم ودافع عنها «ابن قتيبة» (٨٢٨ - ٨٩٩ م) في المشرق العربي من خلال كتابه الشهير «عيون الأخبار»، و«ابن عبد ربه» (٨٦٠ - ٩٤٠ م) في الأندلس في كتابه «العقد الفرد» الذي هو برأي «الجابري» إعادة صياغة لـ «عيون الأخبار»، كما تجسدت، هذه القيم أيضا في الفكر الصوفي من خلال علاقة الشيخ بالمريد، وقد امتدت هذه الأيديولوجيا الاستبدادية حتى إلى الثقافة العربية المعاصرة، تجسدت بالخصوص في الخطابات القومية

(١) محمد عابد الجابري، مصدر سابق ص: ١٧٨.

الحاملة لشعار الزعيم البطل، والخطابات السلفية الحاملة لشعار المستبد العادل، وغيرها من الخطابات. وهكذا ينتهي «الجابري» إلى أن التراث الفارسي ممثلا في «ابن المقفع» استطاع أن يتغلغل في تراثنا العربي الإسلامي «فإن فكره حقق انتشارا كبيرا في المشرق والمغرب، واستطاع أن يؤسس لمرحلة جديدة في الثقافة السياسية العربية، قوامها الاستبداد والتسلط، وهذا ما أثر بشكل سلبي على روح التعددية التي طبعت المراحل الأولى من تاريخ الإسلام، حيث حضرت مفاهيم الشورى والبيعة... بدلالات كانت تسعى إلى الحد من سلطة الواحد المتفرد، عبر إشراك الفئات الشعبية... لكن الفكر السلطاني قضى على هذه الروح بشكل نهائي، ودشن لمفهوم جديد للسلطة، قوامه التقابل بين الراعي الذي يحتكر جميع السلطات، والرعية التي تتجاوز مرتبة المواشي، الإبل المقادة والمنقادة»[1].

المصدر اليوناني (التراث العقلاني: في المعرفة، والأخلاق والسياسة):

لا أحد ينكر تأثير الفلسفة اليونانية بتراثها المتعدد في تراثنا العربي الإسلامي، خاصة بعدما أنشأ الخليفة العباسي «هارون الرشيد» (ت. ح ٧٨٦ - ٨٠٩ م) بيت الحكمة كأول مكتبة، التي أصبحت فيما بعد مركزا للترجمة، ومنه مركزا للبحث العلمي والتأليف، قبل أن تتحول إلى دار للعلم تقام فيها الدروس، وتمنح فيها الإجازات العلمية، حيث تمّ جلب التراث اليوناني إلى بيت الحكمة وتمّت ترجمته ومن ثمّة تمّ الاطلاع عليه، فتأثروا **بالعقلانية اليونانية**، مثلما تأثروا **بالأخلاق اليونانية (أخلاق السعادة)**، وهي أخلاق تختلف عن أخلاق الفرس كونها لا تتأسس على الطاعة وتشييد إمبراطورية، بقدر ما هي أخلاق تنشد السعادة كونها ارتبطت تاريخيا بالفلسفة، ارتبطت ببناء تصور للكون بعيدا عن أيّة إمبراطورية، غايتها مدينة فاضلة تكون في خدمة المواطن أكثر ما يكون في خدمتها، كون اليونان ممثلين في «أرسطو» نظروا للدولة كوسيلة غايتها الفرد، وليست غاية في حدّ ذاتها، لتتأسس ها هنا قيم الديمقراطية كقيم سياسية، ومدى علاقتها بنظام الشورى في الإسلام، ولو كان ذلك من بعيد فالدولة وجدت لكي نعيش، واستمرت في الوجود لكي نعيش حياة سعيدة، إنها المدينة الفاضلة التي قال بها «الفارابي» على طريقة «الجمهورية الأفلاطونية»، «ابن مسكويه» (٩٣٢ - ١٠٣٠ م) في «تهذيب الأخلاق»،

(١) إدريس جنداري، الديمقراطية في الثقافة العربية من المقاربة الأيديولوجية إلى المقاربة الإبستمولوجية، قراءة في تصور الأستاذ محمد عابد الجابري، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، ص: ٦.

كما كان للمنطق الأرسطي تأثيره الكبير في الثقافة العربية، تجلى ذلك في ظهور مناطقة مسلمين كـ «الفارابي»، «ابن سينا»، «عمر بن سهلان الساوي»، «ابن صلاح»، «إن منطق أرسطو كان أول ما عرفه المسلمون من العلوم القديمة»[١]، كما أثر الميراث اليوناني بطابعه العقلي كأهم خاصية تجلت بصماتها في موروثنا على نحو ما نجده في المشرق عند «الكندي» والمعتزلة، وتأثر هذه الأخيرة ليس في تقديسها للعقل فقط، بل حتى في غرف عديد الأفكار اليونانية كمبدأ الوسط الذهبي الأرسطي الذي تمثل عندها في «المنزلة بين المنزلتين»، الأصل الثالث من ضمن أصولها الخمسة، كما كان تأثير هذه النزعة العقلانية بشكل كبير وجليّ بالخصوص في فلاسفة وعلماء المغرب العربي والأندلس، على نحو ما نجده عند «ابن باجة»، «ابن طفيل»، من خلال قصة «حي بن يقظان»، التي أراد من خلالها أن يبرز قيمة العقل كأداة لتحصيل مختلف معارف الإنسان سواء أكانت معارف علمية أو تربوية، أو دينية، وهو النهج نفسه الذي سار عليه «ابن رشد» الذي يترجمه كتابه الشهير «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، كما تضاف إلى ذلك أعمال الإمام «الشاطبي»الفقهية ومؤلفه الشهير «الموافقات» و«ابن حزم الأندلسي» ومؤلفه الذائع الصيت «طوق الحمامة»، انتهاء بـ «ابن خلدون» (١٣٣٢- ١٤٠٦ م) ومقدمته الشهيرة الموسومة بـ «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» خير دليل على ذلك. ويخلص «الجابري» إلى القول بأنه لو تابعنا خطابات هؤلاء لوجدناهم يتخذون من التراث اليوناني، بل من «أرسطو» بالتحديد العنصر الأساسي في إطاره المرجعي، «أرسطو» العالم الفيلسوف، المعلم الأول، يقول: «نعم نلتقي في الخطاب الباجي ـ نسبة إلى ابن باجة ـ مع أفلاطون، ولكن لا كسلطة مرجعية، بل كصاحب رأي بذكر الاستئناس به، أو لدفعه والردّ عليه، كما نلتقي بالفارابي، ولكن لا الفارابي نظرية الفيض و«الجمع بين الحكيمين»، بل الفارابي المعلم الثاني وشارح أرسطو»[٢]، ولعلّ ما يريده الجابري من وراء قوله هذا أن كل من «ابن باجة»، «والفارابي» وكل من سار على نهجهم ممّن ذكرهم أن المعرفة عندهم لم تتأسس بطريقة اشراقية فيضية لا عقلية، بل تأسسن بطريقة البرهان، وذلك بالانتقال من المحسوس إلى المعقول، من المشخص إلى المجرّد، من مقدمات صادقة يقينية إلى نتائج تلزم عنها ضرورة، وذلك خلافا كما سبق وأن رأينا للمتصوفة الدينية

(١) محمد عابد الجابري، المصدر السابق ص: ٢٢١.

(٢) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص: ٣١٤.

الاشراقية التي غرفت من الموروث الفارسي، فكانت المعرفة عندها قائمة على فكرة الكشف، والكشف ليس أكثر من مجرّد وهم لأن المشاهدة التي يدعونها إنّما هي حالة سيكولوجية ناتجة عن تجنيدهم لقوى النفس الثلاث (الحس المشترك ـ المخيلة ـ الذاكرة)، وذلك بواسطة ما يصطلحون عليه رياضيات، ومجاهدات، كون السعادة عندهم ـ وخلافا دائما للموروث اليوناني ـ تدرك بالتفرغ لا بالتعلّم.

تعقيب:

حقيقة أنّه من المسلمات التاريخية، لا وجود لتراث حضاري لأمة من الأمم إلاّ وساهمت في تأسيسه تراثات أخرى، كون هذه الأمم لا توجد منعزلة في التاريخ، فالأمم والمجتمعات تتواصل فيما بينها بفعل ما يعرف بظاهرة الانتشار الثقافي، فحتى الحضارة اليونانية التي تعدّ من منظور العديد من المؤرخين والباحثين مرجعية لكل من جاء بعدها من حضارات قد أخذت من حضارات الأمم التي سبقتها، سيّما الحضارة البابلية، والفرعونية (المصرية)، والعائد إلى كتابات « جورج سارطون»، و« ول ديورانت» يمكنه الوقوف على هذه الحقيقة، أي أن اليونان أخذوا من غيرهم أكثر مما ابتدعوه، من ذلك يورد « ول ديورانت» في كتابه « قصة الحضارة « من أن ما ورثه اليونان من الحضارات أكبر مما أبدعوه، لذلك كان من المنطقي جدا أن يأخذ التراث العربي الإسلامي من الميراثات الحضارية التي تقدمته تاريخيا، خاصة وأن الأمة الإسلامية ترامت حدودها واتسعت وامتدت جغرافيتها إلى عديد دول العالم بفعل ما عرفته من فتوحات إسلامية، فتواصلت مع ثقافة الهند والصين، والفرس واليونان وغيرها من أمم العالم، فمن المنطقي جدا أن نجد شيئا من الميراث الثقافي لهذه الأمم في تراثنا.

إن الموروث العربي الإسلامي، ووفقا لهذه الرؤية «الجابرية» قد تأسس منذ عصر التدوين، أي عصر البناء الثقافي العام انطلاقا من هذه المصادر الثلاث والتي بدورها أنتجت ثلاثة نظم معرفية:

أوّلها النظام المعرفي البياني: وفيه يظهر الموروث العربي الإسلامي الخالص، انتجته اللغة والدين كنصوص، خاصة لما للغة من علاقة بالدين، فهي مفتاح ولوجه، وثانيها **النظام المعرفي العرفاني** الذي أسس في تراثنا كما ظهر للجابري في اللامعقول، أو قل استقالة العقل والذي كان نتيجة للموروث الغنوصي «الهرمسي» الفارسي والذي تمثل بشكل واضح في «دينية الغازالي»

واشراقية «ابن سينا»، و«الحلاج» وغيرهم من المشارقة، وثالثها **النظام المعرفي البرهاني** الذي مثلته الفلسفة والعلوم العقلية، وهو نظام ورثناه عن اليونان، إذ لعبت فيه الفلسفة اليونانية، سيّما الفلسفة الأرسطية الدور المحوري، إذ يؤكد «الجابري» على ذلك بقوله: «أن هذا النظام الأخير - يقصد به النظام البرهاني - قد اقتحم الثقافة العربية الإسلامية في وقت متأخر، بعد أن ترسخت فيها مفاهيم وآليات النظامين السابقين المتنافسين المتصارعين، وأنه، أي النظام البرهاني قد جاء ليسجل لحظة جديدة في هذه الثقافة، لحظة حضور العقل الكوني فيه لأول مرة»[1].

في الحقيقة وإن كنّا نتقاطع مع «الجابري» في تأثيرات هذه المصادر في تراثنا العربي الإسلامي كون أثارها لا تزال ماثلة أمامنا إلى اليوم، فإننا قد نختلف معه في هذا التقسيم الثلاثي للنظم المعرفية، خاصة لمّا يجعل كل نظام خاص بأمة بعينها مستقلا عن الآخر، بل متعارضا حتّى، وهنا نتساءل: هل القرآن الكريم كمصدر للتراث العربي الإسلامي مثلا غير حامل في ثناياه للعقلانية والسعادة؟، هل يمكن حصر هاتين القيمتين في التراث اليوناني ليس إلاّ؟

إن كنّا لا ننكر مدى أهمية كل من العقلانية والسعادة في التراث اليوناني الوافد إلينا، فإننا في المقابل أيضا لا يمكن تخريج الدين الإسلامي من هاتين القيمتين، خاصة وأن القرآن الكريم جاء ليحمّل الإنسان من حيث هو كائن عاقل رسالة من غير تحميلها للكائنات الأخرى، جاعلا من العقل أساس هذا التحميل أو التكليف، والأداة التي يتعقل بها الأشياء، ويميّز بين خيريتها وشريتها، وأن أداء هذا التكليف منوط بضمان سعادة أبدية للإنسان، لذلك فالمتصفح للقرآن الكريم يمكنه الوقوف على أن العقلانية والسعادة قيم مستنبطة من ديننا الحنيف حتى وإن قال بها اليونان من قبل، ولعلّ ما يزيدنا إيمانا بهذا، هو أن فهمنا للعقل والسعادة كما جسدته نصوص سلفنا تختلف عن الفهم اليوناني، وما يقال عن المصدر اليوناني، يقال أيضا عن المصدر الفارسي، خاصة وأن «الجابري» يرجع قيم اللاعقل، والطاعة العمياء للسلطان، والاستبداد المقنن قيم دخيلة وافدة من الميراث الفارسي، هذا في الحقيقة وبغض النظر عن ما لا يتعارض معه تاريخيا، كون تاريخنا الإسلامي كان تاريخ صراعات وخروج عن الحكام، سواء من قبل علماء الدين (الإمام مالك، أحمد ابن حنبل، شيخ الإسلام ابن تيمية، ابن القيم الجوزية...)،

(١) محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص: ٢٥٤.

أو من قبل المفكرين (معبد الجهيني، غيلان الدمشقي، واصل بن عطاء، أبو الحسن الأشعري في خروجه عن إمام المعتزلة وفقا للرواية الشهيرة الإخوان الثلاث...)، قلنا بغض النظر عن هذه الأحداث التاريخية، فإن الواقع أيضا يقلّل من قيمة ما ذهب إليه «الجابري»، أقصد واقع «إيران» اليوم كدولة حاملة للميراث الفارسي «الاستبدادي»، صحيح أن الإيرانيين على الأقل أكثرهم يؤمنون «بالولي الفقيه» هذا على المستوى العقائدي، لكن على المستوى السياسي، فهي دولة ديمقراطية أفضل حال على الأقل من «ديمقراطيات» العالم العربي الإسلامي. وهو ما يعني أنه لا يمكن حمل قيم الطاعة العمياء والاستبداد المطلق على الفرس كميراث خاص بهم دون غيرهم من أمم العالم. فحتى أوروبا في تاريخها عرفت أسوأ الأنظمة الاستبدادية، فهل كان ذلك بفعل الميراث الفارسي؟!، إن الاستبداد ثقافة سياسية، والواقع أن الثقافة ظاهرة إنسانية، ومن ثمّة فهي ليست طبيعة حتى تكون خاصة بمجتمع بعينه.

واقع المنهج البنيوي في الظاهرة التراثية

سبقت الإشارة إلى أن المنهج البنيوي، يعدّ أحد أهم، أو أحد صور الدراسات الإبستمولوجية، والمقصود بالإبستمولوجيا، كما عرّفها «لالاند» Lalande (١٨٦٧ ـ ١٩٦٣ م):

Épistémologie: «ce mot désigne la philosophie des sciences mais avec un sens plus précis.

Ce n'est pas proprement l'étude des méthodes scientifiques qui est l'objet de la Méthodologie et fait partie de la logique. Ce n'est pas non plus une synthèse ou une anticipation conjecturale des lois scientifiques.

C'est essentiellement l'étude critique des principes des hypothèses et des résultats des divers sciences destinée a déterminer leur origine logique) non psychologue (leur valeur et leur portée objective »[1]

وكترجمة لذلك نقول: الابستمولوجيا: هذه الكلمة تعني فلسفة العلوم، لكن بمعنى أكثر دقة، إنها ليست على الخصوص دراسة للمناهج العلمية التي هي موضوع علم المناهج، وهو جزء من المنطق، وهي أيضا ليست تركيبا أو استباقا ظرفيا للقوانين العلمية. إنّها أساسا دراسة

(1) André Lalande. vocabulaire technique et critique de la philosophie. puf Quadrige. 1er édition novembre 2002 paris p 293.

نقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم، موجهة لتعيين أصلها المنطقي (لا السيكولوجي) وقيمتها ونزوعها الموضوعي.

واضح جدا من خلال هذا التعريف وجود علاقة حميمية بين الإبستمولوجيا والعلم على اعتبار أن الأولى منهج لدراسة ظواهر العلم، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل من جديد عن الأسس التي تقوم عليها الإبستمولوجيا كمنهج، وبالتحديد المنهج البنيوي في دراسته للظاهرة التراثية، ماهي الأسس أو المراحل التي يقوم عليها الدراسة البنيوية «الجابرية» بالتحديد لظاهرة التراث العربي الإسلامي؟

المنهج البنيوي «الجابري» في دراسة التراث

إن لكل علم مصطلحاته، و إن لكل دراسة أدواتها وآلياتها فالدراسة الابستمولوجية غير الدراسة الأيديولوجية، تتميّز عنها وتنفرد ليس فقط بمضامينها، و إنّما أيضا بلباسها الخارجي، أعني بما تتأسس عليه هذه الدراسة من مفاهيم ومصطلحات، فما هذه المفاهيم والمصطلحات، وما هذه الأدوات المنهجية التي جعلت من خطاب الجابري خطابا ابستمولوجيا (بنيويا)، سيّما إذا تعلق الأمر بخطابه التراثي؟

ينطلق «الجابري» من مبدأ أن الإنسان كائن تراثي، بمعنى أنه كائن يحمل التراث سواء أكان هذا الحمل بطريقة واعية شعورية أو بطريقة غير شعورية، لذلك كان في حاجة إلى فهمه من خلال التواصل معه، لكن ماذا تعني معرفتنا بالتراث برأي «الجابري»؟

إن معرفتنا بالتراث معناه أن نحتويه بدلا من أن يحتوينا، ولكي نحتويه اقتضى الأمر أن نضعه في سياقه التاريخي الصحيح، فما السبيل إلى ذلك؟

إن حتواء التراث، يعني التحكم فيه، والتحكم فيه يعني تفكيكه للكشف عن الطبقات السفلى التي يختفي وراءها، قبل إعادة بنائه وتركيبه، إذ انتهى به هذا التفكيك إلى معرفة مكوّناته، ومن ثمّة تقسيمه فكيف تأتى له ذلك.

١- **مرحلة استنطاق التراث:** أفضت مرحلة استنطاق التراث إلى تقسيمه إلى ثلاثة أقسام:
تراث العقل العرفاني: تمثله تلك النماذج من النصوص التراثية للمفكرين المشارقة بالخصوص، «كأبي بكر الرازي»، «جابر بن حيان»، «ابن سينا»، «أبي حامد الغزالي»...، وهي نصوص

يرى «الجابري» أنها تميّزت بالعرفانية اللاعقلانية، غابت عن حقائقها العلمية والعقلانية والموضوعية، وذلك خلافا لما اعتاده السابقون عن معارف هؤلاء العلماء تراث **العقل البياني**: فهو يعادل عنده التراث الفقهي والاصولي وبقية علوم البيان المعبرة عن «ماهية العقل العربي». **تراث العقل البرهاني**: تمثله تلك النماذج من النصوص التراثية للمفكرين المغاربة والأندلسيين، أمثال «ابن باجة»، «ابن طفيل»، «ابن رشد»، «الإمام الشاطبي»، «ابن خلدون»...، هو تراث عقلاني، إذ يقف «الجابري» مع مؤلف «فصل المقال» لابن رشد ليكشف عن قمة العقلانية فيه، فهو كتاب لم يهدف من ورائه صاحبه كما ذهب إلى ذلك عديد الدارسين، التوفيق بين الفلسفة والدين، بل هدفه كما يقول يرى «الجابري» الفصل بين مباحث الفلسفة ومباحث الدين، في موضوعهما ومنهجهما، لكنهما يتقاطعان في هدفهما وغايتهما، وهو ما فعله أيضا «ابن خلدون» الذي خلّص الدراسات التاريخية من طابع الخرافة والسرد والرواية مع كل من «المسعودي» و«الطبري» أي من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم، مؤسسا منهج الدراية (منهج الاستدلال العقلي) بدلا من منهج الرواية، يقول «الجابري»: «إن الابستمولوجيا الخلدونية وإن كانت فعلا ابستمولوجيا للمعقول واللامعقول، فقد تحركت في اتجاه تحرير العقل من اللاعقل، تحرير العقلاني من المثالي في اتجاه وضعي، وسيلتها في ذلك الفصل بين ما ينسب للعقل وما ينسب إلى النقل والتمييز في كل منهما بين المعقول واللامعقول»[1]. إن تقسيم «الجابري» التراث العربي الإسلامي إلى هذه الأنواع الثلاثة يعدّ خطوة أولى تقتضيها أيّة دراسة ابستمولوجية، فهي محاولة من «الجابري» لاستنطاق التراث وذلك بالوقوف على حقيقته المبدئية، ولعل ما انتهى إليه من عملية الاستنطاق هذه العقول.

٢- **القطيعة الابستمولوجية**: القطيعة تقتضي التعامل مع التراث بعقلانية، وهنا ينبغي التمييز بين نوعين من العقلانية:

١- أ- **العقلانية المنهجية**: تمثل لحظة الفصل، وهي تتأسس على منطلقين (الموضوعية والاستمرارية).

أ- الموضوعية: تتحدّد على مستويين، المستوى الأول يتمثل في فصل الموضوع عن الذات، من خلال العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، والمستوى الثاني يتمثل في فصل

(١) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠ م، ص: ٤٣٩.

الذات عن الموضوع من خلال العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، الملاحظ أن هناك تداخل كبير بين الذات والموضوع الأمر الذي يتطلب الفصل بينهما فصلا منهجيا تبعا لخطوات ثلاث:

- **المعالجة البنيوية**: وتعني الانطلاق من النصوص التراثية كما هي معطاة لنا، مع ضرورة وضع مختلف أنواع فهمنا السابق للتراث بين قوسين على طريقة تقويس الحقائق التي تقول بها الفلسفة الظواهرية، أي التحرّر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، فالمعالجة البنيوية تقتضي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، لذلك «يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه»[١]، أي التعامل مع النص بوصفه نظاما مغلقا يتحدّد معناه من خلال العلاقات الداخلية التي تشكله بمنأى عن أي معطى خارجي.

- **التحليل التاريخي**: ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بمختلف أبعاده السياسية والثقافية والاجتماعية، وهو ربط يمكّن من فهم تاريخية الفكر المدروس، ومعرفة ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه.

- **الطرح الايديولوجي**: يكشف من خلاله عن الوظيفة الايديولوجية، والاجتماعية السياسية، سواء التي أداها ذلك الفكر المعني، أو يريد أدائها «إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخية إليه»[٢]، وتهدف الدّراسة الموضوعية للتراث إلى «جعل التراث معاصرا لنفسه، أي فصله عنا نحن المعاصرين لذاتنا، أما الشق الثاني فهو المعقولية، وتعني جعل التراث معاصرا لنفسه من خلال وصله بنا»[٣]، وذلك حتى يوضع التراث في مكانه الطبيعي وبالتالي يقرأ قراءة صحيحة لا يمارس على قارئه أية

(١) المصدر السابق، ص: ٣٢ .

(٢) المصدر نفسه، ص: ٣٢.

(٣) زهير توفيق، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري، ص: ٢٨.

سلطة ذاتية ولا معرفية من شأنها أن توجهه وجهة غير صائبة. والملاحظ أن مقولة الموضوعية تعد شرطا لكل دراسة ابستمولوجية وروح أية معرفة علمية.

ب- **مشكلة الاستمرارية:** وهي المنطلق الثاني، ويقصد بمشكلة الاستمرارية إعادة التواصل مع التراث بعد ما تمّ عزله عن الذات أثناء دراستنا له، وذلك بحسب ما تقتضيه الدراسة الابستمولوجية، يقول «الجابري»: «الأمر يتعلق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منّا «أخرجناه» عن ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيدا عنا، لنتفرّج فيه تفرّج الأنثروبولوجي في منشآته «الحضارية» و«البنيوية» ولا لنتأمله تأمل الفيسلوف لصروحه الفكرية المجرّدة... بل فصلناه عنّا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية»[1] بفعل هذه الاستمرارية يتم وصل القارئ بالمقروء، بعد ما تم الانفصال بينما، حيث يتولد عن هذه الأخيرة ممارسة النقد ونقد النقد بالانفصال عن التراث، فعلى مستوى مشكلة الاستمرارية، تظهر بوضوح فكرة **وصل القارئ بالمقروء**، لذلك نجده يصرّح في الدراسات التي يقوم بها بأنه ينحو منحنى الدراسة الابستمولوجية العلمية وليست الدراسة الأيديولوجية التي هي غالبا ما تحول دون وصول الباحث إلى مسعاه، يقول الجابري: «ما يهمنا من عرض القراءات السائدة للتراث، في الفكر العربي المعاصر، ليست الأطروحات التي تقررها أو تتبناها أو تكتشفها هذه القراءات أو تلك، وإنما يهمنا فيها جميعها طريقة التفكير التي تنتجها، أي «الفعل العقلي» اللاشعوري الذي يؤسسها. إن نقد الأطروحات، عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه، هو نقد أيديولوجي للأيديولوجيا، وبالتالي فلا يمكن أن ينتج سوى أيديولوجيا، أما نقد طريقة الإنتاج النظري أي «الفعل العقلي» فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق، بالتالي، لقيام قراءة علمية واعية»[2]، لذلك نرى «الجابري» لا يتردّد في إعلانه منذ البداية اختياره طريقة النقد المعرفي للخطاب الديني كموضوع يشتغل عليه هاهنا - دون النقد الأيديولوجي، كون هذا الأخير ليس بمقدوره تأسيس معرفة علمية فهو لا يترجم الأيديولوجيا إلا بأيديولوجيا مماثلة. وهذه عملية تحقق

(١) المرجع السابق، ص: ٣٣.

(٢) محمدعابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص: ١٢.

استمرارية الوعي والحرص على تقدمه بالبحث عن الحقيقة، وتجعل حقيقة التراث حقيقة عقلانية تتماشى ومعطيات عصرنا، أي إعادة قراءة عصرية للتراث، لأن الجابري خلافا للعروي لا يضع التراث كحد يقع في مقابل الحداثة أو العصرنة.

٢- ب- **العقلانية النهضوية:** القراءة الابستمولوجية قائمة على ثنائية الحفر (الهدم) و إعادة البناء وذلك وفقا لمرحلتين هامتين:

- **مرحلة الممارسة اليومية التلقائية:** وهي مرحلة يغلب عليها الطابع الأيديولوجي. مما يجعلها دائما تجانب الحقيقة، فهي أشبه ما تكون بالمعرفة التلقائية السطحية، أو المعرفة الأولى بتعبير «باشلار» التي يجب أن نقطع الصلة بها، كونها معارف خاطئة، فهي بمثابة الأحكام القبلية الأولية الخاطئة التي نكوّنها حول الظاهرة، يقول «باشلار» بشأنها: «لا توجد حقائق أولى، بل توجد أخطاء أولى».

- مرحلة الصياغة النظرية للقواعد الأساسية والمبادئ والمبادئ **العامة:** وهي مرحلة تجعل من المعرفة معرفة علمية بالمعنى الدقيق، وتكون بذلك القطيعة الابستمولوجية تمثل الحد الفاصل بين هاتين المرحلتين «ليست القطيعة الإبستمولوجية هي هذا ا الفاصل الزمني اللحظي أو هذا التغير السريع الذي ينتج عنه أمر جديد كل الجدة، لكنها عبارة عن مسار معقد متشابك الأطراف تنتج عنه مرحلة جديدة متميزة في في تاريخ العلم»[١]، تمثلت فكرة القطيعة الإبستمولوجية عند «الجابري» من خلال فكرته القائلة «صواب الموروث قضية خاطئة»[٢]، وقد استمد هذا المبدأ من تلك الفكرة القائلة بأن الغزالي وجه ضربة قوية قاتلة لفلسفة، هذه القضية يمكن تبرير كذبها واقعيا كون في الفترة التي شن فيها «الغزالي» (١٠٥٩ - ١١١ م) حملته على الفلسفة نسجل ازدهارا لها بصورة منقطعة النظير في المغرب والأندلس، وهذا ما عكسته أعمال كل من «محمد بن يحيى» المعروف بـ «ابن الصائغ» (١٠٨٥ - ١١٣٨ م)، و«ابن باجة» (١٠٨٠ - ١١٣٨م)، و«ابن طفيل» (١١١٠ ـ ١١٨٥ م)، و« ابن رشد» (١١٩٨ - ١٢٢٦ م)، إن القول بتهافت الفلاسفة «هي مزاعم تكذبها إشراقية شهاب الدين يحيى

(١) أحمد عبد الحليم عطية: ألتوسير والقطيعة الإبستمولوجية، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية.. علمية محكمة، جمهورية مصر العربية، العدد ٣٢، ٢٠١٢ م، ص: ١٤٨.

(٢) حمّودة سعيد ي: الخطاب الإبستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر: حدوده وآفاقه ص: ٤١٠.

بن حبش السهروردي» (١١٥٤ - ١١٩١ م)، ويدحضها تصوف الشيخ الأكبر «محي الدين محمد بن علي بن عربي» (١١٦٤ - ١٢٤٠ م)، بل أنّ الفلسفة السينويّة التي أراد لها الغزالي أن تتهافت، بقيت تواصل حضورها في الفكر الأشعريّ ذاته، وفي صميم الإسماعيليّة والفكر الشيعيّ الإثنيّ عشريّ نفسه»[١]..

- نلاحظ أن «الجابري» قد زاوج في دراسته الإبستمولوجية للتراث العربي الإسلامي بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي، وهي مزاوجة رأى فيها القدرة على تقديم قراءة كلية تاريخية معرفية لتراثنا، ولما كان من خصوصية أي خطاب، أو أيّة قراءة ابستمولوجية يقتضي جانبها المنهجي الانطلاق من مصادرات، أو مسلمات بلغة الرياضيين، فقد حدّد « الجابري» جملة من المصادرات تمّ الانطلاق منها.
- اعتبار الفكر العربي الإسلامي في المشرق والمغرب فكرا واحدا في إشكاليته المعرفية وهي التوفيق بين الفلسفة والدين (مشكلة العقل والنقل)..
- ربط الفكر العربي الإسلامي بواقعه السياسي وزمنه الثقافي.
- ربط الفكر العربي بحقله المعرفي الذي تحرك فيه وبمضمونه الأيديولوجي متمثلا بصراعاته المختلفة [٢].
- وهكذا يكون «الجابري» ومن خلال منطلقاته هذه قد أسس لدراسة ابستمولوجية يقدم فيها تحليلا للتراث «بوصفه بنى، وليس مجرد مركبات يمكن ردها إلى مكوناتها الأولية، بل تحليل البنى التراثية بكشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين مكوناتها كمنظومات ثابتة وعلاقات قائمة في إطار التحولات التاريخية التي لا يمكن إغفالها. والهدف النهائي كشف محدودية تلك البنى والتحرر من سلطاتها المعرفية والسيطرة عليها»[٣].
- إن الدراسة الإبستمولوجية تجعل الحقيقة بمنأى عن أي توظيف أيديولوجي، أو أي

(١) المرجع نفسه، ص: ٤١٢.

(٢) زهير توفيق، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري ـ فيلاد لفيا الثقافية، ص: www.google.com٢٨ ٠٧ / ٠٢ / ٢٠١٧، الساعة ١٥: ١٠ د

(٣) المرجع نفسه، ص: ٢٨.

تأويل انتقائي، فالحقيقة غاية في حد ذاتها، غايتها فهم الواقع والسيطرة عليه. إنها الغاية التي تسعى إليها أية معرفة علمية.

- لقد انتهى «الجابري» من خلال دراسته للتراث العربي الإسلامي إلى حقيقة، مفادها أن الثقافة العربية الإسلامية يتقاسمها نظامان معرّفيان متباينان، يرتبطان بتيّارين أيديولوجيّين متصارعين تاريخياً: النظام البياني والأيديولوجية السنّة من جهة، والنظام العرفاني والأيديولوجية الشيعيّة من جهة ثانية. ومن هنا سيكون النظام البرهانيّ محكوماً في طبيعته وتطوّره بالصراع بين البيان والعرفان... وتضمّ علوم البيان علوم النحو والفقه والكلام والبلاغة، وتعتمد على نظام معرفيّ أساسه قياس الغائب على الشاهد، وعلوم العرفان التي تضمّ علوم الكيمياء والطبّ والفلاحة والتنجيم والتصوّف والفكر الشيعيّ والفلسفة الإسماعيلية والتفسير الباطن للقرآن والفلسفة الإشرافية، والسحر والطلّسمات، ويعتمد نظامها على الكشف والوصال والتجاذب، أمّا علوم البرهان من علوم طبيعيةٍ ومنطق ورياضة وميتافيزيقا فمنهجها الملاحظة التجريبية والاستنتاج.

حدود القراءة البنيوية للتراث

- إن الفعل الابستمولوجي البنيوي الذي مارسه «الجابري» على العقل العربي - موضوع اشتغاله - من خلال تتبعنا لدراسته للتراث العربي الإسلامي ينم حقيقة عن الرائحة الابستمولوجية من داخل خطابه، إن هذا الخطاب الذي كانت غايته تحديث أو تجديد الفكر العربي المعاصر بهدف تجاوزه لما آل إليه من حالات التقهقر والانتكاسة لا يمكن أن يتأتى إلاّ بنقد هذا الفكر من داخله، ولا يمكن بعثه من الخارج، وذلك على طريقة الحركة النقدية الداخلية التي مست كل من الرياضيات والفيزياء والمنطق والتي خرجت الابستمولوجيا من رحمها مع أوائل القرن التاسع عشر (١٩ م). إنها الحركة النقدية الداخلية التي تعبّر بحق عن روح الابستمولوجيا، ونقصد بحركة النقد الداخلي «حركة فكرية عند رياضيي أوائل القرن الماضي جعلتهم ينصرفون عن التفكير في الاستزادة من الاكتشافات الرياضية وعن تغذية علمهم بالإضافات الجديدة، ينصرفون عن ذلك كله إلى الاتجاه المضاد تماما وهو التفكير في فحص

أو نقد نظرياتهم الرياضية القائمة والمقبولة عندهم إلى ذلك الوقت بقصد التثبت منها ومن سلامة براهينها»[1]، والواقع أن هذه الحركة الابستمولوجية و إن بدأت بالرياضيات فإنها امتدت إلى مختلف العلوم، محدثة بذلك أزمة وخلخلة في عرش اليقين العلمي، من خلال خلخلة الأسس والمبادئ والفروض التي يقوم عليها كل علم من هذه العلوم.

- لقد عمل «الجابري» على تحليل التراث تحليلا نقديا، موظفا البنيوية سلاحا منهجيا في ذلك، منتهيا إلى قطيعة ابستمولوجية من شأنها أن تزيل العوائق التي ترسبت لردح من الزمن وحالت دون الدفع بالعقل العربي إلى التجديد والإبداع ومن ثمّة المشاركة في المنتوج الحضاري العصري، قطيعة بين تلك الأنماط التفكيرية الثلاثة التي انتج بها الفكر العربي نظمه المعرفية ألا وهي، النمط العرفاني، النمط البياني، النمط البرهاني، وهي أنماط تذكر أو تحيل إلى تلك الأنماط التي فسر بها عالم الاجتماع الفرنسي « أوجيست كونط» Auguste Comte (١٧٩٨ - ١٨٥٧ م) مراحل التفكير الإنساني، والتي أسماها بـ « قانون الحالات الثلاث»، وهي المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية، وأخيرا المرحلة الوضعية، وغن كانت كل مرحلة ساهمت في الانتقال إلى ما بعدها، فإن هذه المراحل متمايزة كل التمايز في طبيعتها، لذلك فلم يكن للإنسان أن يفكر تفكيرا وضعيا، ولم يكن له ليفسر الظواهر تفسيرا علميا لولا تخليه وتجاوزه للنمطين التفكيرين السابقين.

- إن خطاب «الجابري» يبقى خطابا نقديا مشبعا بالروح الابستمولوجية، خطابا جديرا بالاهتمام بحكم القضايا التي يطرحها والمشكلات التي يعالجها، وموقفه من تلك المناهج التي حاولت أن تقدم نفسها كأدوات أو مفاتيح للولوج للتراث، لقد كان خطاب « الجابري» بحق خطاب اختلاف في الفكر الابستمولوجي المعاصر.

- إن القطيعة التي يدعو إليها « الجابري» قطيعة ابستمولوجية بحق، تعكس حقيقة الدراسة البنيوية المعرفية التي كان يهدف إليها، وذلك خلافا لما نقرأه « عبد الله العروي» من حيث يجعل من القطيعة غاية في حد ذاتها، وليست أداة من أدوات

(١) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٦٩ م ص: ٥٤.

البحث عن الحقيقة، مادام أن قطيعته تقوم على أساس الرفض المسبق للتراث، أنها ابستمولوجيا مغلقة تؤسس لتكريس

ما هو إديولوجي، وهو يتعارض كلية مع روح البحث العلمي الذي يقتضي ابستمولوجيا مفتوحة كتلك التي وقفنا علينا عند «الجابري»، والتي تضع التراث أولا موضع الرفض لتعود إليه مرة أخرى بنقده وتحليله بهدف تصحيح مساره و إعادة تشكيله لكن هذه الخصوصيات المعرفية التي ميّزت خطاب «الجابري» لا تحول دون تسجيلنا لبعض المأخذ، من ذلك: إن «الجابري» لم يستطع حقيقة تجاوز الخطاب الابستمولوجي الغربي، لذلك فهو طبّق آليات المنهج البنيوي الغربي على موضوع يختلف في حقيقته عن خصوصيات الموضوعات الغربية من غير مراعاة هذه الخصوصية، وهنا يظهر «الجابري» مستهلكا مقلدا لا مبدعا مِصلا على نحو تلك الخطابات التي نجدها عند البروفسور «طه عبد الرحمان»، حين عمل على التأصيل لحداثة عربية إسلامية تقف في مواجهة الحداثة الغربية.

إن قراءة «الجابري» للتراث لم تتحرّر من الطابع الأيديولوجي، نلحظ ذلك بوضوح في تقسيمه للتراث إلى ثلاث دوائر، يبدأها بالبرهان وينتهي بالعرفان مرورا بالبيان، لتظهر بذلك قراءته للتراث قراءة عاطفية إنفعالية أكثر مما هي معرفية ابستمولوجية، الأمر الذي جعل مواطنه «طه عبد الرحمان» يرد عليه بتقسيم ثلاثي آخر للتراث لكنه مخالفا تماما لتقسيم «الجابري»، يبدأ بالعقل المجرّد وينتهي بالعقل المؤيّد مرورا بالعقل المسدّد، فما يسميه «الجابري» بالعقل البرهاني يقابله « طه عبد الرحمان» بالعقل المجرّد، وما يعتبره عقلا بيانيا يرد عليه «طه عبد الرحمان» بالعقل المسدّد، وما ينعته «الجابري» بالعقل العرفاني هو عند «طه عبد الرحمان» يمثل العقل المؤيد، إنها تقسيمات تقع على طرفي نقيض والعقل البياني، إن هذا التقسيم سواء الذي وضعه «الجابري» أو ذاك الذي وضعه «طه عبد الرحمان» ينم عن انتقائية للتراث يريد من خلاله «الجابري» أن يبوأ «ابن رشد» مكانة الريادة في التراث العربي الإسلامي على حساب «الغزالي»، ساعيا بذلك إلى إحياء العقلانية (البرهانية) الرشدية لمواجهة التيارات السلفية المتشددة في المغرب على وجه الخصوص وفي العالم العربي الإسلامي على وجه العموم، وهو الأمر نفسه الذي سعى إليه « طه عبد الرحمان» من حيث يهدف إلى استبدال « الغزالي» بـ «ابن رشد»، وذلك لإحياء العرفان السني، والوقوف في وجه المد الليبرالي والتيارات المتشددة العنيفة سواء تعلق الأمر في المغرب، أو في العالم العربي الإسلامي.

يذهب الباحث «عبد النبي الحري» أن قراءة «الجابري» في تراث «ابن حزم الأندلسي»، أو ما يعرف في الأوساط الدينية الفقهية بالإمام الظاهري كانت قراءة أيديولوجية، حيث فسّر فقهه ملاحظا أن ابن حزم دعا إلى نبذ التقليد والعودة إلى الأصول، وهذه الدعوة «تفسيرا أيديولوجيا فسّر من خلالها الجابري أن المهدي بن تومرت وظفها في مشروعه الديني والسياسي، لكي يؤسس لدولة الموحّدين، فاعتمد على النّقد الحزمي للقياس في مجالات الفقه والكلام واللغة، أساس معرفي لنقده الأيديولوجي للدّولة المرابطية التي قاد، ثورة ناجحة ضدها»[١].

إن دراسات «الجابري» البنيوية سواء فيما تعلق منه بالدراسات التراثية أو الدراسات السياسية يظهر وأنها متشبعة بالنزعة العروبية التي آمن بها ودافع عنها، غير أن هذه النزعة في الواقع لا تمتد لتشمل العالم العربي ككل، هذا العالم الذي قسمه إلى قسمين ـ وهو تقسيم خطير في نظر عديد المفكرين - (مناظراته مع حسن حنفي) كونه يقسم العالم العربي إلى مشرق ومغرب، ويرى في المغرب مهد العقلانية في حين أن المشارقة أسسوا للعقل المعياري الاستهلاكي، بل أنّه ليعرب عن أسفه لقيام الوحدة الثقافية من المحيط إلى الخليج، ذلك أن هذه الوحدة تحمل الأمر ونقيضه، فهي مكمن قوّة العرب وموطن وهنهم في آن واحد، إن مصائب المغرب العربي - وهي غياب العقلانية - قادمة من المشرق العربي، وهذا يسقط «الجابري» في فخ المفاضلة والمقادعة بين الفكر المغربي والمشرقي ويغرق بذلك في الطرح الأيديولوجي بدلا من الطرح الابستمولوجي الذي كثيرا ما اعتبره شغله الشاغل «وعليه فالنفس الايديولوجي عدل بالمفكر عن مطلب المعرفة الموضوعيّة العلميّة والحياد وزجّ به في أفق ذاتيّ انتقائيّ يحكم مطالبه ويوجّه مساره الدعويّ في كتابه «التراث والحداثة» ممّا جعل فكره الحداثيّ تتجاذبه المطالب المعرفيّة والتوجّهات. الأيديولوجيّة على الرغم من تشبّعه بروح البحث العلمي ومنهجيّة الدّراسة الأكاديميّة الصارمة»[٢] - إن العمل الابستمولوجي ممثلا في العمل البنيوي الذي يقتضي قطيعة فعلية (القطيعة مع الفهم التراثي للتراث) لم يجسده حقيقة على أرضية الواقع، بل ذهب إلى حد انتقاء هذا التراث، فهو وإن مارس فعل القطيعة مع تراث المشارقة (الغزالي ابن سينا بالخصوص)، فإنه لم يفعل ذلك مع تراث «ابن طفيل»، و«ابن رشد» بالخصوص، ففي الوقت

(١)عبد النبي الحري، الأيديولوجيا والأيديولوجيا المضادة، قراءة مفهومية في كتاب طه عبد الرحمان والجابري ـ صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية www.google.com، ٢٧ مارس ٢٠١٧، الساعة: ٢٥: ١٤ د.

(٢) حاتم السالمي، في التنازع بين المعرفي والأيديولوجي في خطاب الفكر العربي المعاصر، ص: ٩.

الذي يعتبر فيه «ابن رشد» من الطفرات الابستمولوجية في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ولحظة من لحظاتها الأساسية، فهو مؤسس لمنهج عقلاني نقدي مبدع، «إن هذه العقلانية التي أسسها ابن رشد كانت المعبر الحقيقي عن انبثاق عقلي مبدع لمناهجه وموضوعاته نتيجة مجاهدة مع التاريخي - وضده - في أشكاله كلها، ومن ثمة كانت نظرية المعرفة عنده جهادية رافضة»[1] فإننا نجده في المقابل يخلع عن «ابن سنا» صفة المبدع الخلاق ويحشره في إشراقية هي أقرب إلى التصوف والأدلجة منها إلى الإبداع.

إن «الجابري» وهو يفاضل بين تراث المغاربة وتراث المشارقة، ويدعو إلى إحياء الأول وتجاوز الثاني، أي إحياء الرشدية (نسبة إلى ابن رشد)، والقطيعة مع السيناوية والغزالية..، إنّ هذه الدعوة برأي الدكتور «هشام غصيب» تنم عن أغراض أيديولوجية، إن دعوته مجرد عملية إعادة إنتاج للواقع البائس، يقول: «يبدو لي أن ما يحاول الجابري فعله ليس عملية إحياء ماض مجيد مشرق، وإنما عملية إسقاط حاضر بائس على ماضينا ودليلنا على ذلك وضع ابن رشد وابن خلدون مثلا في سلة واحدة، فهو يحشرهما معا حشرا في المسار ذاته من أجل نمذجة التاريخ وفي ما يقتضيه مشروعه»[2]، إن الجابري حقيقة يظهرا منتصرا للفلاسفة المغاربة وبالأخص «ابن رشد» الذي يجعله نموذجا للعقل البرهاني، رغم أن هذا الأخير لم يتحرر مطلقا من الفكر الديني، كما يظهره كتابه الشهير « بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وهو مؤلف كما هو معروف فقهي، عدّد فيه «ابن رشد» مختلف المسائل الفقهية، وإحصاء ما جاء فيها من أراء، وتتبع أقوال المذاهب، ومحاولة التوفيق بينها، كما اهتم بذكر الآيات والأحاديث، وأحكام الحدود والجنايات والقضاء...، بل حتى أن كتابه «فصل المقال» هو برأي «هشام غصيب» لم يخرج عن الفكر الديني، فقط انه عمل على عقلنته، ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن نضع «ابن رشد»، - والرأي دائما للدكتور «غصيب» - في منزلة «ابن خلدون»، وهو ما يعني في النهاية أن القراءة التي قدمها «الجابري للتراث العربي الإسلامي» كانت قراءة أيديولوجية بالأساس.

إن دراسة «الجابري» للتراث العربي الإسلامي رغم توفرها على بعض خصوصيات الدراسة الابستمولوجية البنيوية فإنها لم تتحرر بكيفية أو بصورة نهائية من ما هو أيديولوجي، فقد

(١) محمد خالد الشياب، القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، ص: ٤١٦.

(٢) زهير توفيق، هشام غصيب واستنطاق التراث ص: ٥٤.

طغى بشكل واضح الخطاب الأيديولوجي إذ بدا مؤمنا إيمانا قبليا بأفضلية التراث المغاربي، بل المغربي بالتحديد على ما يعتبره تراثا مشرقيا «إن محاولات الجابري طغى عليها الخطاب الأيديولوجي فبدت فيها النزعة المغاربية، بل المغربية طاغية أكثر من غيرها، لذلك تضاءل فيها الهاجس العلمي، أي الابستمولوجي الحق، ولذلك حاول هذا الخطاب أن يخفي ضعفه المعرفي وثغراته بواسطة المضامين الأيديولوجية التي ينقلها عن هذه الجهة أو تلك»، بل حتى أن «محمد أركون» ذاته يعيب على «الجابري» أن تعامله مع التراث كان تعاملا أيديولوجيا أكثر ممّا كان تعاملا ابستمولوجيا، فالجابري برأي «أركون» «تحاشى استخدام مفهوم نقد العقل الإسلامي، واستبدله بـ «نقد العقل العربي» لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات. هذه حيلة لا تخفى على أحد، المشكلة المطروحة علينا اليوم هي نقد العقل الإسلامي لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني... أي أن نقد العقل الإسلامي يسبق نقد العقل العربي...ولهذا يصف أركون الجابري بأنه يساهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث»[1] كما أن فكرة الاستمرارية التي تعدّ أحد أهم خصوصيات المنهج الابستمولوجي، يرى فيها «العروي» ذاته على أنها مفهوم أيديولوجي، يريد «الجابري» من ورائها التأسيس للتخلف والإحباط، لذلك كانت القطيعة المنهجية برأيه السبيل الوحيد لتجاوز هذا التخلف التاريخي.

إن كل قارئ أو متصفح لكتب «الجابري» أو حتى مناظراته مع الدكتور «حسن حنفي» يمكنه أن يشم رائحة الأيديولوجيا بشكل لا يمكن اخفاءه، وذلك من خلال انتصاره لكل ما هو مغاربي أذا تعلق الأمر بمقارنته بالمشارقي، ينتصر للتراث المغاربي ويقلل من قيمة التراث المشرقي، خاصة وأنه لا ينظر للتراث العربي الإسلامي ككل متكامل، فهو يعلي من شأنه نصوص «ابن باجة»، «والشاطبي» و«ابن طفيل» و«ابن رشد»... ويحط في المقابل من نصوص «الطوسي» و«ابن سينا» Avicenna (٩٨٠ - ١٠٣٦ م) و«الغزالي» وكل من كانت جغرافيته أراضي المشرق، فـ «الجابري» كما سبق وأن رأينا يخلع عن «ابن سينا» صفة العالم ويصفه بصاحب العقل الاستهلاكي المعياري إذ يحشره في إشراقية هي إلى التصوف والأدلجة أقرب منها إلى العلم والإبداع، وهذا يتنافى مع الدراسة الابستمولوجية التي يدعي «الجابري» أنها سلاحه

(١) مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨م، ص: ٣٩.

في تعرية التراث وكشف حقيقته، فـ «ابن رشد» ذاته يقر بأستاذية «ابن سينا» له، ثم نستمع لما يقوله «ابن سينا» عن نفسه «ثمّ رغبيت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة، فلا جرم أنني برزت فيه في أقلّ من مدّة، حتّى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليّ علم[1] الطب، وتعهّدت المرضى، فانفتح عليّ من أبواب المعالجة المقتبسة من التّجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك اختلف إلى الفقه، وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ستّ عشرة سنة»[2]، أيّ عقل معياري استهلاكي يمكن أن يوصف وينعت به «ابن سينا»،

وهذه الصورة قائمة لا يذهب صاحب رسالة «الخطاب الفلسفي المعربي المعاصر: حدوده وآفاقه قائلا: «إنّي أؤكّد مع المؤكّدين على أن المنطق لم يولد مع «أرسطو»، ولم يضعه كاملا، لكنّ « أرسطو» كان أوّل من نبّهنا إلى أنّ للكلام صوّرا وأشكالا خاصة، ممّا مكّنه من التّوسع في البحوث المنطقيّة، فعيّن طرقا للتفكير الصّحيح ومقوّماته، لكنّها ليست «الـ» طرق و«الـ» مقوّمات، لذلك اعتقد أنّ «أبا عليّ بن سينا» ألّف في المنطق كتبا ورسائل ذات قيمة عالية، منها «منطق المشرقيين» و«الموجز في المنطق» ثم «الموجز الكبير في المنطق» و«رسالة في أصول علم البرهان»، عدا عن مباحثه المنطقيّة التي تضمّنتها كتبه الأخرى، كـ «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات والتّنبيهات» وغيرها»[3]، ويكفي «ابن سينا» حجة اعتراف «روجر بيكون» (١٢١٤ - ١٢٩٢م) بفضله في تجديد الفلسفة وتطوير المنطق، فقد صنف في مصاف المبدعين المتجاوزين لـ «أرسطو» في تقريب المنطق من المنهج التجريبي العلمي، الذي لم يعرفه المنطق الصوري الأرسطي، الذي تميّزه علّة ميتافيزيقية مفارقة للظواهر التي تفسرها، ويظهر هذا التجاوز بعبارة صريحة في قول «ابن سينا»: «إنّ القياس لا يصحّ أن يكون من حد واحد بل ولا من مقدّمة واحدة، بل إنّما يكون من أقوال أكثر من واحدة. إمّا اثنتان إن كان القياس بسيطا، أو أكثر من ذلك إذا كان القياس مركّبا»[4]، ويذهب عديد الدارسين إلى أن «أرسطو» لم يكن يميّز في منطقه بين صورة التفكير ومادته، وإنما الفضل في هذا التمييز راجع إلى «ابن سينا» من

(١) وردت في المرجع المأخود منه القول، كلمة عام، والواضح أنه خطأ مطبعي فقمت بتصحيحها إلى كلمة علم، وهي بحسب السياق الأصح.

(٢) حمّوده سعيدي، الخطاب الفلسفي العربي المعاصر: حدوده وآفاقه: ص ص ٤٢٥، ٤٢٦ من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء لـ» ابن القفطي» حسب ما أشار إليه صاحب الرسالة.

(٣) المرجع نفسه، ص: ٤٢٧.

(٤) المرجع نفسه، ص: ٤٢٨ عن الشفاء، المنطق، القياس تحقيق سعيد زايد، بحسب إشارة صاحب الرسالة.

حيث ذكر في كتاب الشفاء أن الاستدلال لا يخرج عن كونه صنعة تؤدى غرضا يتعلّق بمادّة وصورة، ناهيك عن بروز الشيخ الرّئيس اللافت في الطب.

إن ما يقال عن «ابن سينا» يقال أيضا عن «الغزالي» الذي تنكّر له «الجابري» وحمل عليه من محمولات ما حملها على سابقه، أعني «ابن سينا»، فالقراءة الابستمولوجية التي قدمها «الجابري» لنصوص «أبي حامد الغزالي» انتهت به إلى الحكم على أن هذا الأخير فكره يمثل نسقا كاملا ومشبعا ومغلقا، فكرا استهلاكيا لا يقدر على الانتاج والإبداع، فالعقل اللاهوتي ليس بمقدوره تعقل الموضوعات وتحليلها، إنه عقل يفتقر إلى التفكير في موضوعاته بكيفية علمية، والواقع أن هذه الصورة التي يقدمها «الجابري» لـ «الغزالي» يناقضها ما انتهى إليه الدكتور «أبو يعرب اللمرزوقي» عندما اعتبر «الغزالي» عالما رائدا فقوله بأن الوجود إرادة لا معقولة، كانت أساسا برأي «المرزوقي» لغزو الواقع التجريبي، من حيث اعتبر نموذج العلمية خاص بالمبادئ الرياضية التي تستند إلى عقلانية الواقع وقوة العقل المنطقي، وهو ما يعني أن الغزالي وضع مبدأ السببية في مكانه الصحيح، فهو ليس خاص بعالم الظواهر الحسية.

إن «الجابري» وهو يتبنى المنهج البنيوي في مواضع دراسته، إنّما يسمح لنفسه باختراق القاعدة الابستمولوجية الذهبية التي لا تقبل منطق «من جهة أولى... ومن جهة ثانية»، إن هذه القاعدة اللامنطقية واللاعقلية واللاعلمية يطبقها «الجابري»، وهي كما قلنا قاعدة تتنافى مع خصوصية الدراسة الابستمولوجية كونها تؤسس لتقاطع المتناقضات «وعلى هذا النحو أباح الجابري لنفسه أن يقرأ الشفاء لابن سينا بدون أن يقرأ القانون في الطب، وأن يصدر على الفيلسوف حكما قاطعا جازما بأنه رائد «اللاعقلانية ظلامية قاتلة» بدون أن يرى في هذا الحكم تناقضا مع الممارسة العلمية لابن سينا بوصفه واحدا من كبار أطباء عصره»[1]، وهو الخطاب ذاته الذي يطبقه أيضا على الطبيب الشهير «الرازي» لما يصفه مرة «بالهرمسي»، وأنه صاحب عقل مستقيل، ويصف في موضع آخر بأنه أكبر طبيب في الإسلام، وقد يكون «الجابري» متأثرا في أحكامه هذه بصاحب «طبقات الأمم» ١٠٧٠م «صاعد الأندلسي» لما وصف « الرازي» يقول فيه ((بأنه من جهة « طبيب المسلمين غير مدافع فيه»، وأنه من جهة

(١) جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص: ٨١.

أخرى فيلسوف «تقلد أراء سخيفة وانتحل أراء سخيفة»[1]، إن هذا المنطق لا يليق حقيقة لخطاب يوصف صاحبه بأنه صاحب خطاب ابستمولوجي.

الخاتمة

إن تطبيق «الجابري» للمنهج البنيوي كمنهج في معالجته لقضايا الأمة العربية، وإن استطاع حقيقة أن يحدث نقلة نوعية في مثل هذه الدراسات مقارنة بسابقية أو حتى معاصريه، وقد أخص ها هنا بالذكر ابن بلده «عبد الله العروي»، لكن تبقى هذه الدراسات تكسوها هي الأخرى الشوائب الأيديولوجية، وقد يكون ذلك برأينا من بين الأسباب التي حالت بدورها دون مقدرة هذه الدراسات عبر تاريخها المتوسط والقريب على الأقل أن تؤثر في تغيير الواقع والأخذ به إلى ما هو أفضل، إذ فشلت مثل هذه الدراسات سيّما المعاصرة المعاصرة منها في تحليل مشاكل أمتنا العربية توصيفا وتجاوزا، وظلت الأمة الردح من الزمن تكرر فشلها وتجتر أزماتها، كونها خطابات أقرب منها إلى الدراسات تشترك على اختلافها في بعدها عن واقع أمتنا، فهي وإن لم تعد إلى الماضي وتنغمس فيه وتعيد احيائها رغم انقضائه، فهي تتجه بصورة أخرى إلى استنساخ مشاكل وقضايا ليست هي في الواقع لا مشاكلها ولا قضاياها، بقدر ما هي قضايا وليدة مجتمع آخر، لها سياقات أخرى، وثقافة أخرى، وتاريخ آخر، تحاول اسقاط مشاكل غيرنا بقضاياها وتقنيات معالجاتها على واقع هو في الواقع يظل بمنأى عنها، فما أحوجنا اليوم قبل الغد إلى خطاب ابستمولوجي حقيقي، يخلو من أيّة شائبة أيديولوجية ـ وإن كان ذلك ليس بالأمر الهيّن ـ قد تعكر صفوة الحقيقة، وتحول دون وقوفنا على مشكلاتنا الحقيقية، ما أحوجنا إلى خطاب ابستمولوجي يفكك واقعنا المتأزم، خاصة في هذه المرحلة التي تعيشها أمتنا العربية من أزمة حضارية وقيمية، كان من نواتجها هيمنة غربية على مختلف مجالات حياتنا، وتفكك كبير في أواصر علاقاتنا الاجتماعية.

(١) المرجع السابق، ص: ٨٢.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الحديث/ الحديث النبوي الشريف، سنن أبي داود.

أولا: المصادر

١- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٩١م.

٢- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات.. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩١م .

٣- محمدعابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثناالفلسفي، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٠م.

ثانيا: المراجع

الكتب:

١- إدريس جنداري/ الديمقراطية في الثقافة العربية من المقاربة الأيديولوجية إلى المقاربة الابستمولوجية، قراءة في تصور الأستاذ محمد عابد الجابري، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة.

٢- جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، مكتبة بغداد، دار الساقي، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢م.

٣- حاتم السالمي، في التنازع بين المعرفي والأيديولوجي في خطاب الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري وعزيز العظمة أنموذجين مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات.

٤- فردريك معتوق، منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٥.

٥- السعيد الورقي، في مصادر التراث العربي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ٢٠٠٠ م.

٦- محمد خالد الشياب، القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، المجلد ٣٩، العدد ٣، ٢٠١٢ م.

٧- محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٦٩م.

٨- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي.

الرسائل الجامعية:

١- مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية ٢٠٠٧ - ٢٠٠٨ م.

٢- حمّوده سعيدي، الخطاب الابستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر: آفاقه وحدوده، أطروحة دكتوراه الدولة في الفلسفة، تخصص ابستمولوجيا، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، كلية الفلسفة، السنة الجامعية، ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣ م.

المعاجم والموسوعات الفلسفية

1- André Lalande. vocabulaire technique et critique de la philosophie. puf Quadrige. 1er édition novembre 2002 paris.

المجالات:

١- أحمد عبد الحليم عطية، ألتوسير والقطيعة الابستمولوجية، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية.. علمية محكمة، جمهورية مصر العربية، العدد ٣٢، ٢٠١٢م.

٢- زهير توفيق، هشام غضيب واستنطاق التراث، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية.. علمية محكمة، مصر، العدد ٣٢، ٢٠١٢م.

مواقع الأنترنت

١- زهير توفيق، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري ـ فيلاد لفيا الثقافية، ص: ٢٨. www.google.com ٠٧ / ٠٢ / ٢٠١٧، الساعة ١٥: ١٠ د.

٢ ـ عبد النبي الحري، الأيديولوجيا والأيديولوجيا المضادة، قراءة مفهومية في كتاب طه عبد الرحمان والجابري ـ صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية .www.google com، ٢٧ مارس ٢٠١٧، الساعة: ١٤: ٢٥ د.