



The Problem of Tradition and Modernity in the Thought of Mohammed Abed Al-Jabri

Salah Mohsen Jabir

University of Thi Qar / College of Arts

<https://orcid.org/0009-0008-6346-1054>

salahmohsen@utq.edu.iq

Abstract

The problem of tradition and modernity is the central axis around which Arab thought revolves, encompassing the options of renaissance and progress, reform and renewal, modernity and contemporaneity. This issue has been a focal point since the famous phrase by the Lebanese writer and thinker Shakib Arslan (1869–1946) in one of his books titled "Why Did Muslims Lag Behind and Others Progress"?

Moroccan thinker Mohammed Abed Al-Jabri (1935–2010) was not alone in this field; he was preceded by other intellectual projects such as Adonis's "The Static and the Dynamic" and Hussein Mroueh's (1919–1987) "Materialist Trends in Islamic Philosophy," among many others. These thinkers were equipped with modern methodologies to read and understand this heritage. Al-Jabri attempted to provide a critical reading of the heritage, exploring its origins and roots by utilizing the archaeological approach of French philosopher Michel Foucault (1926–1984) to uncover the structure governing Arab thought.

This research is divided into five sections. The first section addresses the question of modernity and tradition in Arab thought and its connection to the questions of renaissance as an extension of it. The second section presents the prevailing readings of heritage, detailing the perspectives represented in Arab thought, including the Salafi, liberal, and Marxist readings, which Al-Jabri considers all to be Salafi readings with only theoretical differences.

The third section discusses the tools employed for reading heritage and the methodological steps used by Al-Jabri, including structural analysis, historical analysis, and ideological critique. The fourth section is dedicated to the topic of connecting the reader with the text and the problem of continuity, as discussed by Al-Jabri in his book "We and the Heritage." The fifth section provides a quick critical review of Al-Jabri's project, questioning whether his procedural steps and methodologies enabled him to achieve an objective reading.

Keywords: Tradition, Renaissance, Modernity, Contemporaneity, Reading, Methodology, Ideology.



إشكالية التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري

م.م صلاح محسن جبر

جامعة ذي قار / كلية الآداب

الملخص

إشكالية التراث والحداثة هي المحور الأساس الذي ينتظم فيه الفكر العربي ، خيار النهضة والتقدم ، الإصلاح والتجديد ، الحداثة والمعاصرة ، منذ العبارة الشهيرة للكتاب والمفكر اللبناني شكيب أرسلان (١٨٦٩-١٩٤٦) التي حملها عنوان أحد كتبه (لماذا تأخر المسلمون ؟ ولماذا تقدم غيرهم ؟) .

وبذلك المفكر المغربي محمد عابد الجابري (١٩٣٥-٢٠١٠) لم يكن الوحيد في هذا المضمار ، وقد كان مسبقاً بمشاريع فكرية أيضاً منها الثابت والمتحول لادونيس ، والنزعات المادية في الفلسفة الإسلامية لحسين مروة (١٩١٩-١٩٨٧) ومن تلاه الكثير ، وكانوا متسلحين بمناهج حديثة لقراءة هذا التراث وفهمه ، حاول الجابري تقديم قراءة نقدية للتراث باحثاً ومنقّباً في أصوله وجذوره من خلال استثمار حفريات الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤) للكشف عن البنية التي تحكم العقل العربي ، ومهما يكن من أمر ، فقد قسمنا هذا البحث الى خمس فقرات في الأولى تناولنا فيه سؤال الحداثة والتراث في الفكر العربي وارتباطه بأسئلة النهضة بوصفه امتداداً لها ، وفي الفقرة الثانية ، عرضنا للقراءات السائدة للتراث ، وتناولناها بشيء من التفصيل ومن يمثل هذه القراءات في الفكر العربي ، وهي القراءة السلفية ، والقراءة الليبرالية ، والقراءة الماركسية ، وهي كلها بنظر الجابري قراءات سلفية ، ولا يوجد تباين كبير بينهما الا في الإطار النظري الذي ينظر منه كل منهما.

الفقرة الثالثة ، فكانت عن الأداة الموظفة لقراءة التراث ، والخطوات المنهجية التي وظفها الجابري وهي المعالجة البنيوية ، والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي.

وفي الفقرة الرابعة فقد خصصناها لموضوع وصل القارئ بالمقروء ، ومشكل الاستمرارية ، كما عرض لها الجابري بكتاب نحن والتراث .

اما الفقرة الخامسة كانت عبارة عن مراجعة نقدية سريعة لمشروع الجابري ، وهل فعلاً ، خطواته الإجرائية ومناهجه الموظفة في قراءة التراث ، قد مكنته من قراءة موضوعية ؟
الكلمات المفتاحية: التراث ، نهضة ، حداثة ، معاصرة ، قراءة ، منهج ، أيديولوجية .

سؤال الإصلاح والتجديد ، التراث والحداثة ، الأصالة والمعاصرة ، هذه كلها هي الأسئلة التي يتنظم فيها الفكر العربي ، بحثاً وتحليلاً ونقداً ، سؤال النهضة والهوية والمصير والعلاقة بالآخر والراهن الذي نعيشه . لكن لا بد من الإشارة الى انه ليس هناك مفارقة كبيرة في اللغة العربية بين لفظي الصحة والنهضة وبين لفظي الاحياء والبعث سوى ان الصحة والنهضة يكونان بعد نوم ، أما الإحياء والبعث فيكونان بعد موت ، وان الصحة والنهضة فعلاّن ذاتيان ، أما الإحياء والبعث فغير ذاتيين ، وهما من تنويعات إشكاليات التراث والحداثة^(١).

لاشك ان التداول العام لمفهوم الإصلاح والتجديد وهو مدخلنا للبحث ان له ارتباط عضوي بالموضوع كون الإصلاح مرتبط بإحياء التراث ، فيما التجديد يبحث عن رؤية معاصرة لنا ، اذ يمثل خطاب التجديد بين طياته بأن هناك خلافاً في النظام الفكري "العقائدي او الأيديولوجي" أو المعرفي الماضي القديم ، والحاضر "السائد" بل هو اعتراف في ان فهم التراث السائد صار عقبة امام تحقيق النهضة المرجوة أو التقدم المتمنى لأن التجديد ليس هدماً او تقويضاً لتقديم ليحل مكانه نظام فكري جديد ، فالتجديد يقتضي العودة ، لكن ليس من اجل نسخ تجربة الماضي لتكون انموذجاً لحياتنا المعاصرة ، بل الوعي بالماضي ، "التراث" من جهة ، ومحاولة تجديده وتجاوز النزعة التقديسية له من جهة أخرى^(٢) ، لكن لا بد من الإشارة إلى ان المفكرين خصوصاً النهضويين منهم كان همهم الأساس ان يجعلوا من التطور الغربي ومن تراثهم مجرد وسيلة للوصول إلى غايتهم ، لكن ماهي ؟ هنا لم يكونوا على قادرين على تحديد دقيق ، كان من المستحيل ان يحددوا هدفهم بدقة في ظل الطرف الاجتماعي والشرط التاريخي الذي عاشوا في ظله ، ولكن من المؤكد انهم جميعاً وكل من منطلقه الخاص ، كان همهم التقدم نحو أفاق حضارية أرحب^(٣).

فسؤال الإصلاح والتجديد ليس اصطلاح نهضوي فقط ، والجابري يستعمل لفظ التراث ايضاً استعمالاً نهضوياً ، هو من المفاهيم المستخدمة في الخطاب فكر النهضة الحديث والمعاصر ، وهو بالتالي يستمد مضمونه من نفس الخطاب ، اعني ظروف النهضة ذاتها ، وسقف طموحها وتحدياتها^(٤).

وبذلك (فالخطاب العربي المعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له ، وهو يؤكد انتماءه اليه اما صراحة او ضمناً . ان هذا يعني انه واقع تحت ضغط الإشكالية العامة لفكر النهضة إشكالية الاصاله والمعاصرة)^(٥) ، أن النقطة الواهنة والرخوة والخطيرة في الخطاب النهضوي ، رغم رسالتهم الملحة

على تعميم المعرفة والارتكان للعقل ونشر ثقافة عقلانية نقدية بين الناس بدل الانصياع الاعمى للمكتوب فقط ، هي أنهم لم يدركوا أن "سلاح النقد" يجب ان يسبقه ويرافقه "نقد السلاح" ، لقد اغفلوا نقد العقل ، فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها ، اما بعقول ماضوية واما بمفاهيم أنتجها عصر غير عصرهم ، - عصر تم تجاوزه في منبته الأصلي وأصبح بدوره ماضياً ، وأما مفاهيم لم تعرّب من أجل جعلها ملائمة ومتماشية وقادرة في الوقت نفسه على تحليل الواقع ، وبالتالي قادرة على امداد العقل العربي بالجهاز النظري المناسب لتحقيق التغيير وبناء النهضة (٦).

فسؤال التراث هو الهم والهاجس الأساس المسكونة فيه وبه كل مؤلفات الجابري التي انجزها في حقب زمنية متباعدة (هاجس العمل على بلورة رؤية جديدة لتراثنا العربي الإسلامي باصطناع منهجية حديثة في الفهم والأفهام) (٧) ، حيث يؤكد انه انقطع من بداية الثمانينات الى الدراسات التراثية محاولاً إيجاد منهجية ورؤية يستجيبان لجانب من اهتماماته الفكرية المعاصرة ، المسألة التي شكلت همّاً للجيل الصاعد من الشباب المتعلم . (وكان أحد طلبتي قد عبّر عن هذا الهم حين سألني بعد الفراغ من الدرس في يوم ما من أوائل السبعينات ، قائلاً "كيف نتعامل مع التراث يا أستاذ؟" وكان الدرس حول الفارابي ، وكنت أحاول شد الطلاب الى فلسفته ، ولكن من منظور لم يكونوا يجدون فيه مايربطه بأهتماماتهم آنذاك . لقد كانوا مشدودين أكثر إلى ماكان يروج في الساحة الفكرية الفرنسية ، وبالخصوص فلسفة باشلار العلمية وقرأ التوسير لرأس المال ما إلى ذلك . لقد وعيت في الحين أبعاد ذلك السؤال : فهذا شاب يعيش في عصر يختلف تماماً عن العصر الذي ينتمي إليه تراثنا الفكري ، ولكنه يجد حاجة في نفسه ، من اجل تأكيد ذاته وتعزيز هويته ، إلى الارتباط بتراث أجداده ، ارتباطاً لاينقله مغترباً في عصرهم بل ينقل تراثهم إليه في لباس عصري ، أعني بمنهجية حديثة ورؤية معاصرة . لقد أثار فيّ هذا السؤال نوعاً خاصاً من الدهشة أقرب الى ذلك النوع الذي يقول عنه الفلاسفة أنه أصل التأمل والادافع إليه . لقد أندفعت بحماس وجدية ، وبصبر وأناة ، إلى الدراسة والبحث ، في التراث والفكر المعاصر معاً ، عسى أن أتمكن من المساهمة في تقديم جواب عن ذلك السؤال الذي أحسست عند سماعه أنه سؤال جيل بأكمله) (٨).

إذا كانت عملية دراسة التراث عملية نهضوية حدثية ، فماذا يقصد الجابري بالتراث والحدثية ؟ يجيبنا الجابري (" التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي ، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا ، سواء القريب منه او البعيد" وهذا التعريف كما تلاحظون ، فهو يشتمل التراث المعنوي ، من فكر وسلوك والتراث المادي ، كالأثار وغيرها ، ويشمل التراث القومي "ما هو حاضر فينا من ماضينا" والتراث

الإنساني "ماهو حاضر فينا من ماضي غيرنا" كما يربط تراث الماضي بالحاضر مباشرة : فليس التراث هو ماينتمي إلى الماضي البعيد وحسب بل هو ايضاً ينتمي إلى الماضي القريب متصل بالحاضر ، والحاضر مجاله ضيق فهو نقطة اتصال الماضي بالمستقبل . وإذن فما فينا أو معنا من حاضرنا ، من جهة أتصاله بالماضي ، هو تراثنا أيضاً^(٩).

هذا من جانب ومن جانب آخر فهذا التعريف الذي قدمه الجابري ، هو تعريف اجرائي من عدة جوانب ، وتكمن اجرائيته بصورة خاصة في كونه يجيب عن كثير من الأسئلة ، او بالأحرى هو يستبعبدها ولايتترك مبرراً ل طرحها . مثل السؤال الاستنكاري المعتاد لماذا التراث ؟ ، قصد التشكيك في جدواه ، وفي مشروعية الاشتغال فيه^(١٠). ذلك أننا نسمع من حين لآخر أصوات تطرح سؤال لماذا كل هذا الاشتغال بالتراث ، ألا يتعلق الأمر بنوع من الردة على المستوى الفكري وظاهرة مرضية و"عصاب جماعي" * أصاب المثقفين العرب بعد نكسة ١٩٦٧ ، فارتدوا ناكسين الى الوراء ، وان الاهتمام بالتراث وقضاياه يصرف عن الاهتمام بالحدثة ومتطلباتها ، ذلك انهم يتصورون ان الاهتمام بالماضي ليس سوى تركه تنتسب الى الماضي ويجب ان تبقى هناك^(١١).

هذه القراءة هي إحدى القراءات التي ينتقدها الجابري ، القراءة السلفية والليبرالية والماركسية . لكن ماذا يقصد بأن نجعل التراث معاصراً لنا ؟، يجيب (أن هذه القراءة تحرص من جهة على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الأشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي ، ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه الخاص .

ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصراً لنا ، ولكن على صعيد الفهم والمعقولية ، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن . ان أضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء الى اهتمام القارئ ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في أغناء ذاته أو حتى إعادة بنائها . جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا .. وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا ... قراءتنا تعتمد ، أذن ، الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين .^(١٢) .

ان ماتسعى اليه كتابات الجابري يوضحه بمقاربة لفظ "الميراث" مؤكداً ان لفظ التراث قد أكتسى في الفكر العربي معنى مختلفاً ، أن لم يكن مناقضاً ، لمعنى مرادفه "الميراث" في الاصطلاح القديم . ذلك أنه بينما يفيد لفظ الميراث التركة التي توزع على الورثة ، أو نصيب كل منهم فيها ، أصبح لفظ التراث يشير اليوم الى ماهو مشترك بين العرب ، أي المشترك الفكر والروحي الذي يمثل هويتهم جميعاً طالما أنهم

ينتسبون إلى نفس هذا الأب والتراث ، وغياب هذا الأب بالمعنى الفرويدي حاضر فيهم بالدم وتحت والجلد على نحو من الأنحاء وفي لاوعيم وحضور الماضي هو بمثابة حضوره في حاضرهم المعيش^(١٣) .
فالمعنى الإرث الثقافي والفكري غائب في الاستعمال التداولي القديم ، ولذلك فمصطلح التراث لا ينتمي الى خطاب الفكر العربي القديم ، فالمعنى الذي تحمله كلمة تراث ، في الخطاب العربي المعاصر ، ان التراث بمعنى الموروث الشامل المكون لكل الهوية العربية بمعنى من المعاني هو الشيفرة الوراثة الروحية لهم ، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ، ملفوفاً في بطانة وجدانية أيديولوجية^(١٤) .

ثانياً : القراءات السائدة للتراث

من الضروري ان نتوقف عند موقف الجابري من القراءات السائدة للتراث لأنه سيطرح قراءة بديلة هي التي تصلح بنظرة لقراءة التراث قراءة صحيحة . ينطلق الجابري من أحداثية ثابتة أن "القراءات كلها سلفية" **كيف نستعيد مجد حضارتنا ..؟ كيف نحيا تراثنا ..؟** وبالتالي هي مجموعة قراءة لا قراءات كونها تصدر من رؤية ومنهج واحد ، وهي معاصرة كونها تريد أن تجعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي ، وإصفاء المعقولة عليه^(١٥) .

١- **القراءة السلفية** : أشغل ممثلوا هذا التيار أكثر من غيرهم بالتراث وحيائه واستثماره في قراءة أيديولوجية سافرة أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود المستقبل الأيديولوجي على الماضي ثم البرهنة انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه ، على ان ماتم تحقيقه يمكن تحقيقه في المستقبل ، بما انهم كانوا بالأمس اسباد الماضي فأن نفس المنطق سوف يعيدهم الى المستقبل^(١٦) .

وهذا لا ينطبق فقط على مسألة النهضة بل على طريق انحدارها ايضاً ، المسألة حتمية تاريخية لديهم وحركة دورية مثلما كان الفيلسوف العربي أنذاك يشهد واقع انحدار الحضارة العربية الإسلامية وبزوغ الحضارة الغربية ونهضتها الظاهرة ، فإن المفكرين والكتاب العرب كذلك يجعلوا من أنفسهم شهود عيان منذ قرن أو يزيد على قرب تلاشي الحضارة الغربية المعاصرة ولعله أسكرهم كتاب اشبنجر "أفول الحضارة الغربية" وبالتالي يمنون النفس ببزوغ تبشير قيام الحضارة العربية القادمة لكن مع فارق شاسع وواسع ، هو ان ابن خلدون كان يشهد واقعه ويعاينه أما هم فهو مجرد يطمون لأكثر^(١٧) . اقد تزيًا هذه التيار بزي حركة دينية وسياسية أصلحية ومنفتحة ، مع الأفغاني وعبد ، حركة تنادي بالتجديد وترك التقليد . ان ترك التقليد ، أي يلغي كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر الينا من عصر

الانحطاط والحذر في ذات الوقت من السقوط فريسة للفكر الغربي ، اما التجديد فيعني بناء فهم جديد للدين عقيدة وشريعة ، انطلاقاً من الأصول مباشرة والعمل على تحيينه أي جعله معاصراً لنا والسلفية الدينية تفهم الاصاله والهوية على انها الإسلام في ذاته ، أي الإسلام المحمدي الصحيح لا اسلام السواد الأعظم من الناس ، وبذلك فإن هذه القراءة ، قراءة لاتاريخية وبالتالي لاتنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث . التراث يحتويها وهي لاتستطيع ان تحتويه لانها التراث يكرر نفسه (١٨).

فالتحدي الغربي المعاصر قد حرك الرغبات كذلك في تجذير الفلسفة العربية الإسلامية القادمة الينا من الفترة الوسيطة ، فأما ان تكون هناك داخل تراثنا نفسه عوائق تحول دون تحقيق هذه الرغبة ، وهذا قد عرفه الصراع بين العقل والنقل ، الصراع قد أنتهى الى تكوين أطروحات الخطاب السلفي الشديد العداء للفلسفة ، والذي يعد "علوم الأوائل" ، بمعنى من المعاني من الطاريء والغريب الذي يجب اقتلعه من جذوره لما فيه من البدع والضلال ، وهكذا على المستوى الفلسفي فإن الخطاب السلفي كما في كل الميادين الأخرى ينتهي الى نفس النتيجة ، الى تقرير ، الأكتفاء الذاتي ، الأمس واليوم وغداً ، وان أمر هذه الأمة "لايصلح آخرها إلا بما صلح بها أولها" (١٩).

٢- القراءة الليبرالية : يتطلع الليبرالي العربي الى تراثه من الحاضر الذي يحياه ، حاضر الغرب الأوربي ، فيقرأه قراءة اورباوية التوجه ، أي يتطلع إليه من شرفة أوربية ، ولذلك فهو لا يراه الا بعيون الأوربية . يتعلق الامر اذن بالقراءة الاستشراقية التي امتدت وتجذرت لدى الكتاب والمتقنين العرب والتي اخذت شكل "سلفية أستشراقية" تطرح نفسها كقراءة علمية تتغيا الموضوعية وتلتزم الحياد وتنفي ان تكون لها صلة ودوافع نفعية او أهداف أيديولوجية ، وهذه السلفية الاستشراقية تدعي ان مايمهما هو الفهم والمعرفة وانها تأخذ من المستشرقين وتلتزم بمنهجهم العلمي الصارم وتترك أيديولوجيتهم ، ولكنها تنسى أو تتناسى انها تأخذ الرؤية مع المنهج ، وهل يمكن الفصل بينهما؟ (٢٠).

وبذلك لا يختلف منطق الليبرالي العربي عن منطق السلفي ، اذ لافرق بينهما إلا في نوع الاطار المرجعي الذي يفكر كل منهما داخله . اما طريقة التفكير وأسسها فواحدة . ذلك ان داعية الليبرالية التقنوية عندما يقرر بإصرار : " لا أستطيع ان أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية مالم تقم على المبادئ الأوربية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون" يسكت هو الآخر عن واقع تاريخي أساسي ، هو ان هذه المبادئ كانت نتائج لمسلسل نهضوي طويل ، وأن اوربا عندما دخلت في هذا المسلسل النهضوي لم يكن هناك من ينافسها ولا من يقمع تقدمها بأي شكل من أشكال القمع "استعمار .. حماية .. امبريالية .." بل بالعكس ، لقد ارتبطت تطور ونمو هذا المسلسل بتحولها هي نفسها الى

قوة قامعة . بمعنى من المعاني لم يكن هناك من يحد تفوق الغرب وينافسه في عصر انطلاقه ، بل ان عصر الأنوار داخل الغرب الناهض ولم تصلنا منه سوى طلائع الاستعمار ، لذلك الليبرالي لا يتطرق لهذا الأمر كونه سوف يدخله في تناقضات يصعب حلها (٢١) .

هكذا يلتقي السلفي والليبرالي العربي على صعيد واحد ، فكلاهما يرى "النهضة" في القفز على التاريخ ، لا في صنعه . الأول يراها في العودة الى طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والثاني يراها في العودة الى المبادئ الاوربية ولنقل قبل ظهور الاستعمار . نعم لقد خاض السلفي معارك مع بعض مخلفات عصر الانحطاط الذي يشكل القرون الوسطى العربية الإسلامية ، وبشكل خاص مع الطريقة والشعوذة ، لكنه خاض معارك لابعقل مابعد عصور الانحطاط بل بعقل ما قبله لا بعقل الغد بل بعقل الأمس ، ومثل ذلك فعله الليبرالي العربي خاض معاركه ضد التقاليد والغيبيات التي كان يرى فيها مساويء الاوربية ، فخطبها لابعقل يتم بناؤه من خلال المعركة بل وبواسطتها ، بل بعقل جاهز (٢٢) .

يأخذ الجابري نماذج لهذه القراءة منهم زكي نجيب محمود ويتوقف عنده ملياً كنموذج لطريق -الليبرالي - الوضعي - السلفوي ، والتسمية للجابري "كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره تغلت من عندنا عروبتنا او ننفصل منها ؟ انه لمحال ان يكون السبيل الى هذه الموائمة هو ان نضع ما هو أصيل في تجاوز بحيث نشير الى رفوفنا فنقول مثلاً : هذا هو شكسبير قائم الى جوار ابي العلاء ، فكيف اذن يكون الطريق" تلك هي إشكالية الاصاله والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر يستعيدها الفيلسوف الليبرالي - الوضعي ، بعد ان بقي لمدة أعوام ينادي بضرورة تبني فلسفة علمية والتخلي عن "خرافة الميتافيزيقا" معتقداً ان لكي ندخل في عصر ما يجب علينا الانسلاخ من التراث وتبني الالرؤية الغربية فكراً ونظرة للعالم ولأنفسنا ظناً منه كما يقول "ان الحضارة وحدة لاتتجزأ ، فأما ان نقبلها من أصحابها - واصحابها اليوم هم أبناء اوربا وامريكا بلا نزاع" هذه الصحوه والاعتراف ، بل هو نقد ذاتي قاس وصریح يمارسه داعية "الوضعية المنطقية" في العالم العربي تحت ضغط "صحوه قلقة" قومية اتجهت به في انضج سنه الى تغير موقفه من التراث ، بل ومن الغرب وحضارته ككل (٢٣) .

توقف الجابري عند نموذج آخر لهذا الاتجاه "رائد الوجودية في العالم العربي" عبد الرحمن بدوي ، الذي أشاد الجابري بأهمية دراساته ، وكيف توصل في كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" الى أن "الروح الإسلامية منافية بطبيعتها للفلسفة" وقدم مرافعة لم يستطع أكثر المستشرقين تطرفاً وتحاملاً على تدبيح ما يماثلها بقوله : "الروح اليونانية تمتاز بالذاتية ، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، حتى لو كانت هذه الذوات آلهة ، بينما الروح الإسلامية تنفي الذات ،

فالروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الانكار ، وانكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة" لكن هل معنى الذاتية رفض الفلسفة والتفلسف ؟ اوليست الوجودية بالتالي فكرة الذاتية نفسها ، مجرد ضد نوعي ضد الفلسفات الأخرى التي تطرفت في استبعاد الذات ؟ . وبذلك لم يتمكن بدوي وهو أول حامل لواء الوجودية والداعي إليها من وجود مايرضي طموحه بالعثور على جذور لوجوديه في الفكر الإسلامي لينكر عليها صفة التفلسف ؟ مع ذلك لا بد من الاعتراف له شاء هو ذلك أم أبي ، بأنه من أوائل المعرفين بهذه الفلسفة ، والفلسفة في العلم العربي تدين له بالكثير^(٢٤)

٣- **القراءة الماركسية** : الفكر اليساري العربي الذي يعتمد المنهج الجدلي يجد نفسه في حلقات مفرغة ، من نفس النوع من القراءات التي مر ذكرها (لأن الفكر اليساري العربي المعاصر لايتبنى في تفكيره - في تقديرنا - المنهج الجدلي كمنهج لتطبيق بل يتبناه كمنهج مطبق وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب ان يكون انعكاساً لهذا الصراع بين المادية والمثالية) بهذا المعنى فإنه كذلك يفصل يوسف على قد القميص وليس القميص على قد يوسف ، وكأن المنهج قالب جاهز ويجب اجبار الواقع ليتلائم معه^(٢٥).

والنموذج الماركسي العربي المتسائل عن التاريخ والاصالة ، - يقصد الجابري حسين مروة- الذي التحق اخيراً بالركب ركب الباحثين عن الاصالة في التراث الإسلامي ، انه اذ ينتقد بعنف الرؤية السلفية والرؤية الاشتراكية يرحب من ناحية الشكل ، بمحاولة صاحب المنهج التاريخي - الليبرالي النزعة- التي يرى فيها اساساً سليماً للبحث التاريخي في موضوع التراث ، ولأنه يؤاخذ التاريخ الذاتي للأفكار ، واهمال الجانب الاجتماعي والاقتصادي ، أي البحث عن النزعات المادية ، وليس الاقتصار على جوانب النزعات الروحية في الفلسفة الإسلامية^(٢٦).

(لقد تم تقرير كل شيء من البداية وما على الفلسفة الإسلامية الا ان تدخل احد القوالب الجاهزة . ومهمة الباحث المؤرخ ستكون الاجتهاد في مقارنة هذه الفلسفة مع "المطبق" الذي يحاول الماركسي "العربي" تطبيقه للبرهنة -عربياً- على صحته ، وبالتالي على أصالة الموضوع . فالأصالة هنا تستمد حقيقتها من القابلية للملائمة مع القوالب الجاهزة)^(٢٧) . وبذلك يرى الجابري ان هذه القراءة اليسارية العربية للتراث العربي الإسلامي تنتهي الى "سلفية ماركسية" ، أي الى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق "السلف الماركسي" للمنهج الجدلي ، وكأن الهدف هو البرهنة على صحة المنهج المطبق لتطبيق المنهج وذلك هو السبب في ضعف هذه القراءة وقلة مردوديتها^(٢٨).

وإذا نظرنا الى هذه القراءات الثلاث التي حللناها بالتفصيل سوف نجد انها باختصار ، ان ما يجمع بينها من الناحية الابدستولوجية ، أي من ناحية طريقة التفكير ، التي يتم الاعتماد عليها عند كل منها ، هو وقوعها في خطيرتين ، خطر المنهج وخطر الرؤية ، فهي من جهة المنهج تفتقد إلى الموضوعية وهي من ناحية الرؤية تعاني من قصر النظر التاريخي وغيابه وهذه الأفتان ظاهرتان تلازمان كل فكر يبرز ويئن تحت اطراف ضغط المعادلة التي يحاول تركيبها ، الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه ، فليجأ الى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تتوب عنه في الحكم على بعضها . هنا تذوب الذات في الموضوع وينوب الموضوع عن الذات التي يتوارى ماتبقى منها الى الورا بعيداً ، بحثاً عن سلف تتكيء وتتعزز عليه لترد الاعتبار لنفسها ، والاختلاف في نوع السلف الذي يتحصن به كل منهما ^(٢٩) . (القراءات الثلاث التي تحدثنا عنها قراءات سلفية ، وبالتالي لا تختلف جوهرياً عن بعضها بعضاً ، من الناحية الابدستولوجية ، لأنها مؤسسة فعلاً على طريقة واحدة في التفكير ، الطريقة التي سماها الباحثون العرب القدامى بقياس الغائب على الشاهد ، ... هناك دوماً "شاهد" يقاس عليه "الغائب" . الغائب هنا المستقبل ، اما الشاهد فهو بالنسبة لكل اتجاه الشق الأول من السؤال الذي يطرحه "مجد حضارتنا" بالنسبة للتيار السلفي.. الخ) ^(٣٠) ، لكن ماهي آلية هذا القياس يرى الجابري انها طريقة علمية بلاشك ، ولكن على شرط التقيد بشروط صحتها ، فلقد استعملها علماء الفقه والنحو الذي أسفر عن نتائج عظيمة منها إحكام اللغة العربية ، وتقنين الشريعة ، واغناها المتكلمين بمجالاتهم ومصطلحاتهم ، وذلك استعملها علماء الطبيعية ونحوها بها منحى تجريبي زادها غنى وخصوبة ، فكانت بحق منهج البحث العلمي في الثقافة الإسلامية ، وقد وضعوا شرطان اساسيان لصحة القياس :

-لايجوز قياس الغائب على الشاهد الا اذا كانا معاً من طبيعة واحدة .

-داخل طبيعتهما الواحدة - في شيء واحد بعينه يعتبر بالنسبة لكل منهما أحد المقومات الأساسية.

ولكن بما ان هذا المنهج هو السائد والمفضل ، فلقد حصل مع ذيوعه وانتشاره التساهل والتفريط في شروط استعماله ، وهكذا أصبحت عبارة "وقس على ذلك .." تغني عن مواصلة البحث والاستقصاء وبذلك ترسخ كطريقة عمل داخل بنية العقل العربي يمارس بشكل آلي لاشعوري ^(٣١) .

وعليه ما يحاول الجابري القيام به هو التخلص من هذه القراءات الخاضعة لهذه الآلية ذلك أن القياس السائد في النحو ، وعلم الكلام ، وتكاد تنحصر آلية هذا القياس في قيمة ثالثة والبحث عنها لتكون جسراً بين الشاهد والغائب ، أو بين المقيس والمقيس عليه حتى يمكن الإنتقال من الأول إلى الثاني ، أي تمديد حكم الشاهد إلى الغائب وهي آلية علمية لا يطعن فيها الجابري وأن يطعن في طريقة استخدامها والتعاطي

معها وعدم التقيد بشروطها وأهمها هي عدم جواز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا يشتركان . داخل طبيعتهما الواحدة ، في شيء واحد بعينه والذي يجب ان يكون من أحد مقوماتها الجوهرية الثابتة ، فعالم الغيب مطلق ، وعالم الشهادة مقيد ولذلك لا يصح قياس أحدهما على الآخر ، والشرط الآخر هو السعي لإكتشاف المقوم الذاتي باستخدام السبر والتقسيم ، والتقسيم يعني تحليل المقيس والمقيس عليه ، كل على حدة ، أي حصر صفاتهما وخصائصهما لاكتشاف ما يشتركان به . والسبر هو أختيار الصفات المشتركة بينهما لتحديد أي منهما يشكل جوهرهما وحقيقتهما^(٣٢).

ثالثاً : الأداة المنهجية الموظفة لقراءة التراث

(خطوات المنهج ومستويات القراءة)

ماهي الأدوات والآليات المنهجية التي يوظفها الجابري لقراءة التراث وكيف نتوصل الى نظرة علمية وموضوعية عنه والتي يمثلها الجابري صراحة او ضمناً والقائمة على المفهوم الفكري للتراث المكتوب ، ويحتل عصر التدوين مكانه مهمة في نظره (وعصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة الحافة – الأساس . انه الاطار المرجعي الذي يشد اليه وبخيوط من حديد ، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاته اللاحقة .. الى يومنا هذا . وليس هذا وحسب ، بل إن عصر التدوين هذا .. هو في ذات الوقت الاطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله .. فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الاموي انما نسجتها خيوط منبثقة من عصر التدوين ، وهي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين . وليس العقل العربي في واقع الامر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات ، التي امتدت الى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي ، وامتدت وتمتد الى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة ، وبالتالي مظهراً أساساً من مظاهرها^(٣٣) ، فالعقل العربي هو البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين .

(لكن هذا التحديد يلغي التراثات الأخرى ولايهتم إلا بالتراث الفكري والمكتوب ، ويتفادى التراثات المنسية والمهمشة او المنحطة كالتراث الشعبي ، وتراث الأقليات . وباختصار : التراث المسكوت عنه ، بالرغم من ان الهدف المعلن عنه من جانب الجابري يتمثل في دراسة ونقد ما يسميه العقل العربي المنظم للثقافة العربية ، او أبستمية الثقافة العربية . فكيف يمكن مناقشة العقل في ثقافة معينة عن طريق استبعاد مجالات ثقافية مشاركة في التأسيس والتنظيم لما يسمى بالعقل العربي ، ... في الحقيقة هذا ليس اكثر من

تحديد أجراءي يدخل ضمن استراتيجية لاتحتكم الى المعايير العلمية فقط ، بل تهدف بشكل خاص الى تلبية جملة من الحاجات الأيديولوجية والسياسية^(٣٤).

وبما ان التراث هو المكتوب ، فانه مرتبط بعصر معين ، هو عصر التدوين . وعليه فأن هذا التراث موجود هناك ، والمسافة بين هناك وهنا تزداد كل يوم اتساعاً وبعداً . لذا وجب جسر هذه الهوة التي تفصل بين هنا وهناك والنظر في هذا الجسر ، وبما ان كل النظريات السابقة التي ذكرناها فشلت بهذه المهمة في الربط بين التراث ومقتضيات العصر والحدثة ، فان مهمة التدوين ، وضرورات التحديث والعصرنة . ومعالم هذه النظرية تتكون من مبدئين : مبدأ الموضوعية ومبدأ الأستمرارية أو انتظام الحدثة في التراث . ويقتضي مبدأ الموضوعية ضرورة الفصل بين الذات والموضوع ، او فصل التراث عن هموم العصر^(٣٥) . من خلال خطوات منهجية أساسية : ^(٣٦)

١- **المعالجة البنيوية**: ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا . وهذا يعني ضرورة وضع جميع الدراسات السابقة للتراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص ، أي بمعنى التعامل مع النص ككل محكوم بثوابت من داخله ويتم اغناؤه بالتحويلات ، أي محاولة محورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحويلات ، التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص .

٢- **التحليل التاريخي** : ويتعلق الامر اساساً بربط فكر صاحب النص من النص ، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية . وهذا الربط ضروري من ناحيتين : ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينالوجيته ، وضروري لاختبار صحة النموذج "البنيوي" الذي قدمته المعالجة السابقة ، والمقصود هنا ليس الصحة ليس الصدق المنطقي ، فذلك مايجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية ، بل المقصود الإمكان التاريخي : الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على مايمكن ان يقوله النص وما لايمكن ان يقوله ، وماكان يمكن ان يقوله ولكن سكت عنه .

٣- **الطرح الأيديولوجي** : ونقصد به الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية ، الاجتماعية والسياسية ، التي أداها الفكر المعني ، او كان يطمح إلى أدائها داخل المعرفي العام الذي ينتمي اليه . إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو ، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه ، لإعادة التاريخية إليه .

(يتعلق الامر أذن ، بإزالة القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي اليها النص والتي أخذت حين المعالجة النبوية كزمان ممتد ، وإعادة الحياة اليها . أن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه ، مرتبطاً بعالمه) (٣٧).

ان الهدف هو إثارة الانتباه الى القضية الأولى التي تواجه الفكر العربي وهي إيجاد طريقة ملائمة للتعامل مع تراثه ، وليس هذا الاختيار المطروح هو بين هذا المنهج او ذلك من المناهج الجاهزة ، بل فحص الذهنية والعملية التي يتم بها وبواسطتها تطبيق هذا المنهج ، أي التأكد من حصانة وسلامة العقل الذي نريد توظيفه لهذه المهمة ، وتجديد العقل بهذا المنظور هو احداث **قطيعة ابستمولوجية** ، ولكن ماذا نعنيه بهذه القطيعة ، ان هذه القطيعة الابستمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة ، وهذا لاعلاقة له بالدعاوى المتطرفة ضد التراث التي تنظر عليه نظرة متحفية ، وهذا النظرة هي لاعلمية ولاتاريخية بل هي ذاتها من رواسب الفكر التراثي ، ان مانعني هو تناول الفعل العقلي ، الذي يتم بواسطة أدوات من المفاهيم ، الرجوع منها الى ، وعندما نقول ان هناك قطيعة ابستمولوجية ، وهنا ليست قطيعة مع التراث بمعناها اللغوي الدارج ، كلا . ماندعو اليه هو : **التخلي عن الفهم التراثي للتراث** (٣٨) وعلى رأس كل هذه الرواسب التي تعيق فهمنا للتراث هو القياس .

وفصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان هما تشكلان عند الجابري اللحظة الأولى في المنهج ، فالتراث المقروء هو اولاً واخيراً جزء منا اخرجناه من نواتنا لا لنلقي به بعيداً عنا ، لا لنتفرج فيه تفرج الانثروبولوجي وهو يفحص ويدرس الشعوب البدائية من شرفته الحضارية ، بل فصلناه عنا من اجل ان نعيده اليها في صورة جديدة ، وبالعلاقات جديدة من اجل ان نجعله معاصراً لنا (٣٩).

رابعاً : وصل القاريء بالمقروء

ان هذا العقل الذي يروم الجابري تحليله نقدياً ليس مقولة معلقة بالهواء لامكان لها ولاشعاراً ايديولوجياً ، وانما يقصد به جملة المفاهيم والفعالية الذهنية التي ينتظم العقل العربي وفقاً لها ومايستتبعها من رؤيته للأشياء ومنظور تعامله معها واكتسابه للمعرفة ومجالها وإعادة إنتاجها . (٤٠)

وهذا لا يتم الا بالحدس فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها اشكالياتها ومشاكلها ، الذات القارئة تحاول ان تقرأ نفسها في الذات المقروءة ، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة

بكيانها الذاتي كاملاً ومستقلاً ، لكن هناك نقطة مهمة ينبهنا عليها الجابري ان هذا الحدس الذي يتحدث لا الحدس الصوفي ولا أنواع الحدوس الأخرى المتعارف عليها بشتى مذاهبها الفلسفية ، بل نقصد حدساً خاصاً هو الى الحدس الرياضي أقرب ، وهذا نوع من الحدس الاستشراقي ، وهو الكشف عن المسكوت عنه ومالم يقله النص وسيلتنا في ذلك مافي النص من علامات ومن جملتها مايفتني وراء طبقات التفكير وحجبه ، اذا هو ليس التلخص من المنطق بل بالدفع به الى أقصى مداه .^(٤١)

فهذا الحدس هو ماسكت عنه التراث ، ثراثنا الفلسفي ، فمثلاً تحدث الغزالي عن كتاب له أسماء "المضمون له على غير أهله" ولم يصلنا منه شيء وعلى الأغلب انه لم يكتبه ، وكذلك "الفلسفة المشرقية " لأبن سينا وقال انه اودع فيه اراءه الحقيقة الا انه لم يصلنا وغيرها الكثير من الأمثلة ، هذا المضمون به على غير أهله هو بمثابة "الهو" في نصوصهم والسبيل لسبر أغوار ه ومعرفة هذا الغائب والمسكوت عنه هو الانغماس الواعي في أشكاليتهم ومايشغل همهم الحضاري والفكري .^(٤٢)

على هذا الأساس يشخص الجابري ثلاث قراءات :^(٤٣)

١- **القراءة الاستنساخية:** وهي التي تقبل او تريد الوقوف عند حدود التلقي المباشر ، وتجتهد ان تكون امينة الى أقصى حد وبأقل تدخل ممكن ، وهي بذلك تخضع نفسها للنص ، تبرز مايرز وتخفي مايفي ، لتقدم لنا صورة طبق الأصل عن المقروء وهي تعبيراً مطابقاً لوجهة النظر الصريحة المكشوفة التي يحملها ، وهذا ماتفعله المؤلفات الجامعية الاكاديمية عندنا حين تقدم للطالب بأمانة خلاصة المقروء ، وهي بذلك قراءة "ذات بعد واحد" تحاول جاهدة ان تتبنى نفس البعد الذي يتحدث عنه صاحب النص ، ويعترف الجابري انها لاتخلو ولايمكن ان تخلو من تاويل ، بل انما تخلو من الوعي بما تقوم به من تأويل ، لأنها اذا تتكلم نيابة عن النص ، فهي شاءت ام كرهت ، تمارس قليلاً او كثيراً من الانتقاء والحذف والابراز والتقديم والتأخير .

٢- **القراءة التأويلية (الاستنطاقية) :** وهي التي تكون واعية منذ اللحظة الأولى كونها تاويلاً ، فلاتتوقف عند حدود التلقي المباشر ، بل تريد ان تشترك بوعي في انتاج وجهة النظر التي ينطوي او يحملها ويحتملها خطأ ما ، وهي لاتريد ان تبقى عند حدود العرض والتلخيص والتحليل بل تريد إعادة تمثّل ذلك الخطاب بشكل يجعله اكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عن احدى وجهات النظر التي يحملها صراحة او ضمناً.

٣- **القراءة التشخيصية :** وهي القراءة التي نقترحها هنا ، للخطاب العربي المعاصر ، فيمكن القول انها ترمي بمعنى من المعاني الى تشخيص عيوب الخطاب وليس إعادة بناء مضمونه ، بمعنى انها تريد ان تبرز ماتهمله او تسكت عنه او تتستر عليه او تحاول اذابته القراءتان السابقتان ، انها كشف وتشخيص

للتناقضات التي يحملها الخطاب الخطاب سواء في سطحه او داخل هيكله العام ، وهنا لا يدعي الجابري انه يقوم بعمل بريء ، أي بقراءة لاتسهم في انتاج المقروء ، فمثل هذه القراءة لاجود لها ، واذا وجدت فهي النص ذاته دون قراءة ، بل انه بالعكس مهمته هو الاسهام في انتاج المقروء . والمقروء ليس مايقوله النص بل الطريقة التي بها يقول . اذا ليس الهدف انتاج طروحات معينة من الخطاب ولا تنفيذها ، بل هدفنا هو حمله على تفكيك نفسه . وهنا زاوج الجابري بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي ولم يعمد الى الطرح الأيديولوجي كما فعل في (نحن والتراث) لأن همه لم يكن ابراز تاريخته ، بل العكس الكشف عن لاتاريخيته.

لم يكن خافياً على الجابري ضغط الحداثة الكاسح في كافة مناحي الحياة ان الحداثة هي في العمق ثورة على ما هو قديم ، من اجل تراث جديد . والحداثة اليوم كاسحة اذا لم تأخذ بها اخذتك ، وان لم تعمل جاهداً من اجل المساهمة في صنعها ، أو على الأقل من أجل اسنبتها في واقعك وخصوصيتك ، جرفتك واقتلعتك من جذورك ، او همشتك وألقت بك جانبا ، خارج الحاضر والمستقبل .. تجتر الماضي ، بل يجتر الماضي نفسه فيك^(٤٤).

لكن من جهة أخرى يستدرك بحذر ولايعني هذا أنه علينا ان نعرض عن تراثنا إعراضاً ونرمي بكليتنا في الحضارة المعاصرة وكأننا كائنات لاتراث لها ، كلا . إن تأسيس "الحداثة" فينا وعندنا يتطلب إعادة بناء علاقتنا به بصورة حداثية : إن الحداثة تبدأ بأحتواء التراث وامتلاكه لأن ذلك وحده هو السبيل الى تدشين سلسلة من القطائع معه ، إلى تحقيق تجاوز عميق له تراث جديد فعلاً ، حيث تنبه الجابري في قراءته للتراث هو هذا التداخل بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي وهو الذي جعلنا نكون جزءاً من التراث لا كائنات لها تراث فتحولنا إلى كائنات تراثية^(٤٥) . فتراثنا يزخر بالحداثة في ماضيه لكنه لايفينا في تحقيق الحداثة في عصرنا . حداثة ماضية مفيدة لنا على صعيد ربط الحاضر بالماضي ، لكنها كما يرى الجابري لايمكن ان تنوب عن الحداثة التي تطبع عصرنا .

خامساً : مراجعة نقدية

النقد هو روح الفلسفة ووظيفتها الأساسية ، ولكن يجب ان يكون لانقد متعسف بل نقد يقوم على معطيات ومقدمات صحيحة وبعد فهم ودراية ، ومن الانتقادات التي توجه للجابري انه (اذا كان البنيويون يصرحون "بأن كل نص حاضر يتضمن نصاً غائباً" .الم يكن من الاجدر للجابري بدلاً من ان يبحث عن الجانب

المظلم باعتقاده في فكر فلاسفتنا ، ان يحاول ان يقرأ الغائب . وان يكشف عقلانيته المستترة وراء النص العرفاني او البياني بدلاً من ان يسلم به كما هو؟ وبهذا يكون اقرب الى الفكر البنيوي الذي يصرح بتبنيه له . لأن مهمة القاريء في الفكر البنيوي هو محاولة استخراج معاني جديدة في النص لم يصرح بها مؤلف النص حتى تصبح العلاقة بين القاريء والنص علاقة جدلية ، ، هو يستتق النص ، والنص يحفزه على انتاج المعاني وأثراء الذات . وبهذا المعنى فالنص لا يكتبه مؤلفه فقط ، لأنه صيرورة دائمة وتفاعل مع قراءة جديدة . والذي حصل مع الجابري انه طرح النص كما أراد له كاتبه وذلك ما حصل مع قراءته لابن سينا^(٤٦) .

اقتصرت الجابري على المفكرين الرسميين وهي خطوة استراتيجية منهجية مقصودة ، مستبعداً الفلاسفة غير الرسميين في الثقافة العربية الإسلامية ، وهم يشكلون الجزء "اللامفكر فيه" ما هو غائب وما هو مسكوت عنه وهو غاية المنهج البنيوي الجينالوجي ، الذي ينقب في عمق الطبقات الرسوبية للثقافة والفكر .

(ومفهوم القطيعة عند الجابري وان كان يصرح انها انفصال واتصال بما يريد الجابري الاتصال به لا انفصال واتصال بما يقتضيه الفكر الابستمولوجي . ففي الوقت الذي يدعو فيه الى الاتصال بالرشدية نراه يستبعد الفكر السينوي والمشرقي عموماً متناسياً ان هذه المهمة هي ليست من مهام الابستمولوجي "فالابستمولوجي غير معني بالبحث عن مشروعية أي نمط من أنماط المعرفة العقلية بما في ذلك المعرفة العقلية" وحتى القطيعة عند باشلار ليست انفصلاً عن العلم السابق او رفضاً مطلقاً له ، بل تعني احتواء الفكر العلمي الجديد لفكر العلمي السابق عليه)^(٤٧).

الى جانب ذلك كان الجابري انتقائياً ولم يستطع فصل ما هو ابستمولوجي عن ما هو ايديولوجي ، فكيف له ان يقرأ العقل العربي بأحد منتجاته ، مستبعداً التراث الادبي برمته ، فأذا كانت الامة العربية هي امة فقه ونص وشروح على نصوص فهي كذلك أمة شعر ، والشعر ديوانها وارثها الخالد ، كيف له ان يستبعد نص مثل ألف ليلة وليلة ، والتوحيد ، والمعري والمقامات .. الخ ولم يكن على الرغم من ادعائه الموضوعية في قراءته للتراث وكانه قد وضع تقسماتها "البياني ، العرفاني ، البرهاني" التي تحكم بينة العقل العربي بصورة مسبقة ولم تقرضها طبيعة الموضوع الذي يبحث فيه^(٤٨).

لقد حاول الجابري أن يؤسس له منهجية مختلفة عن باقي المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين ، وذلك من خلال سعيه لنقد الخطاب العربي الحديث والمعاصر بوصفه خطاباً لاتاريخياً ولا موضوعياً ، وكونه يعتمد في بناء الأفكار على "منهج مطبق" ولم يكن محاولة لتطبيق منهج . بمعنى آخر أن الخطاب

العربي الحديث والمعاصر بعبارة مدني صالح يُفصل يوسف على قد القميص وليس القميص على قد يوسف^(٤٩) وهي ما تسمى "بالبروكرسية" نسبة إلى بروكروست في الميثولوجيا اليونانية وهو قاطع طريق في أتيكا كانت له طريقة خاصة مع ضحاياه بأكرام وفادتهم وضيافتهم ثم يدعوهم على قضاء الليل على سريره الحديدي الشخصي ، ولكي يجعله مناسباً لقياسهم يبط أرجلهم إذا كان قصيراً ، أو يبتريهما بتراً إذا كان طويلاً حتى ينكبق تماماً مع طول السرير^(٥٠) لذلك بقي الفكر العربي خاضعاً لسلطة الأنموذج أو السلف أو الأصل.

في حين أن الجابري وقع أيضاً في هذا الفخ بقراءة العقل العربي بأحد منتجاته واستبعد قطاعات كاملة من التراث بأن استبعد من دائرته الشعر والنثر الفني والعلمي ، وهذه النزعة التشطيرية الانتقائية التي انتقدها الجابري نفسه وعاها على المستشرقين في قراءتهم للتراث العربي واعادته إلى اجزاء المكونه له من نزعات غنوصية وافلاطونية وتأثيرات مسيحية ليعود هو نفسه لذات المنهج عند نقده للتصوف مثلما يفعل بروكروست تماماً . في حين أن رائداً مميزاً للتحليل الاستمولوجي مثل ميشيل فوكو لا يتردد في تنقيبه عن الاستيمي أي على ما اصطلح بترجمته بالنظام المعرفي للعقل ، في اقتحام معاقل "اللاعقل" التي في السجون ومصحات الامراض النفسية ، فأن الجابري يتلاعب بقوائم الحضور والغياب الفكرية عند كل فيلسوف بطريقة انتقائية اذا كان مشرقياً استحضر له كل نصوص الغنوص والعرفان وغيب ما هو عقلاني منه والعكس مع الفيلسوف المغربي يكرس النصوص التي تظهر الجانب العقلاني ويصمت عن ماسوى ذلك ، ولايستشهد أبداً في تحليله لهذا العقل تكويناً وبنية ، ببيت شعر واحد ، أي لا يرى من هذا العقل العربي الذي يروم نقده سوى جانب واحد^(٥١) .

الخاتمة

ماتوصلنا اليه في خاتمة البحث ، ان الجابري لم يكن همه الأساس هو التراث بحد ذاته وانما من اجل حداثة يتطلع اليها ، بغية استنباتها في تربة الواقع العربي ، مشغولاً بأسئلته وتحدياته متوسلاً مناهج ومفاهيم متعددة وتبيئتها وتملكها في جهازه المفاهيمي.

كانت رحلة الجابري تتراوح بين الذات التراثية والذات الحداثية ، بين عصر التدوين والخطاب العربي المعاصر ، دون رغبة في التفريط في أحدهما في سبيل الآخر . كان يعتبر التراث يضمن الأصالة والاستقلال التاريخي ، والحداثة تكفل الكرامة والمشاركة في صناعة تاريخنا وواقعنا المعاصر ، وقد استعمل في ذلك للتححرر من هذه الثنائية والاستلاب الساحق المزدوج إزاء التراث وإزاء الحداثة مفهومي الموضوعية والنقد ، تمهيداً لإعادة بناء كل من الحداثة والتراث ليصبح كل منهما مناسباً للآخر ومتفاعلاً معه . مبدئياً لم يكن ضد التراث ولا ضد الحداثة ، غير انه يقف ضدهما متى سببا وولدا غربة لدى الامة . وعلى ذلك وبسبب منه يكون قد انطلق من المنفصل ليصل إلى المتصل ، من الاختلاف ليصل الى الوحدة ، وعليه يمكن القول بحسب المصباحي ان الجابري كان متعدداً ومختلفاً في آن معاً فهو مفكر الوحدة والاتصال ، إن على صعيد النظر والعمل ، أو على صعيد الأيديولوجية والسياسة ، على مستوى الشريعة بالحكمة ، او وحدة الدين والدولة ، وعلى ضوء هذا الفحص وبفضل عدته المنهجية الجامعة بين التحليل والتركيب ، بين الإصلاح والنقد ، بين المنهج والرؤية ، بين الاستمولوجيا والايديولوجيا ، قدم لنا وصفة علاجية على شكل رؤية جديدة تمهد لبناء نظام معرفي جديد ، يبعث حياة جديدة في العقل العربي^(٥٢) .

لأجل ذلك كله يحتل الجابري ، مكانه سامقة في الفكر العربي المعاصر ، لجرأة انتقاداته وغازارة مفاهيمه وخصوبة قراءته ، سواء اختلف الباحثون والمفكرون أم اتفقوا معه ، فأنتك تستطيع ان تكون مع الجابري ، وتستطيع ان تكون ضده ، لكنك لاتستطيع أن تلج ميدان الفكر العربي بدونه .

- (١) ينظر : عبد السلام حيدر ، الأصولي في الرواية ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مصر ، ط١ ، ٢٠٠٣ ، ص١٦ .
- (٢) ينظر : علي عبد الهادي المرهج ، الفلسفة والتجديد ، التحيز الأيديولوجي ، العلمانية تشطي الهوية ، دار شهريار ، العراق ، البصرة ، ط١ ، ٢٠٢١ ، ص٧٣ .
- (٣) ينظر: عزت قرني ، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة ، عالم المعرفة ، الكويت ، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص١٢ .
- (٤) محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩١ ، ص٢٤-٢٥ .
- (٥) الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ١٩٨٥ ، ص١٣٧ .

- (٦) الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص٧
(٧) الجابري ، التراث والحداثة ، ص٨
(٨) الجابري ، المصدر نفسه ، ص٩ .
(٩) الجابري ، التراث والحداثة ، ص٤٥ .
(١٠) ينظر : الجابري ، المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
* طبعاً هنا يقصد كتاب المفكر السوري جورج طرابيشي "المتقنون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي" ،
صدر ١٩٩١ .
(١١) ينظر : الجابري ، المصدر نفسه ، ص١٥ .
(١٢) الجابري ، نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٨٠ .
ص١٢
(١٣) ينظر : الجابري ، التراث والحداثة ، ص٢٤ .
(١٤) ينظر : الجابري ، المصدر نفسه ، ص٢٣ .
(١٥) ينظر : الجابري ، نحن والتراث ، ص٧ .
(١٦) الجابري ، المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
(١٧) الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص٢٢ .
(١٨) ينظر : الجابري ، نحن والتراث ، ص٨
(١٩) ينظر : الجابري ، المصدر السابق ، ص١٣٧-١٤٥ .
(٢٠) ينظر : الجابري ، المصدر السابق ، ص٩-١٠ .
(٢١) ينظر : الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص٣٠-٣١ .
(٢٢) ينظر : الجابري ، المصدر نفسه ، ص٣٨ .
(٢٣) ينظر : الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص٤١ .
(٢٤) الجابري ، المصدر نفسه ، ١٤٦-١٤٧ .
(٢٥) الجابري ، نحن والتراث ، ص١١ .
(٢٦) الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص١٥٠ .
(٢٧) الجابري ، المصدر نفسه ، ص١٥١ .
(٢٨) ينظر : الجابري ، نحن والتراث ، ص١٢ .
(٢٩) ينظر : الجابري ، نحن والتراث ، ص١٢-١٣ .
(٣٠) الجابري ، المصدر نفسه ، ص١٣
(٣١) ينظر : الجابري ، المصدر نفسه ، ص١٤-١٥ .
(٣٢) ينظر : علي عبد الهادي المرهج ، الفلسفة والايديولوجيا في الفكر العربي المعاصر دار دجلة ، بغداد ، العراق ،
ط١ ، ٢٠٢٣ ، ص٢٩٤ .
(٣٣) الجابري ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط٧ ، ١٩٩٨ ، ص٦٢ .
(٣٤) الزواوي بغورة ، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر (محمد عابد الجابري ، محمد أركون ، فتحي التريكي ،
مطاع صفيدي) دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ٢٠٠٧ ، ص٤٥ .
(٣٥) ينظر : بغورة ، المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
(٣٦) ينظر : الجابري ، التراث والحداثة ، ص٣٢ . وينظر كذلك : علي عبد الهادي المرهج ، الفلسفة والايديولوجيا في
الفكر العربي المعاصر ، ص٢٩٦ .
(٣٧) الجابري ، نحن والتراث ، ص٢٤ .
(٣٨) ينظر : الجابري ، المصدر نفسه ، ص١٨-١٩ .
(٣٩) ينظر : الجابري ، المصدر نفسه ، ص٢٤-٢٥ .
(٤٠) الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص٧٠ .
(٤١) ينظر : الجابري ، نحن والتراث ، ص٢٦ .
(٤٢) ينظر : الجابري ، المصدر نفسه ، ص٢٦-٢٧ .
(٤٣) ينظر : الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص٩-١٠-١١ (بتصرف غير مغل)

- (٤٤) ينظر : الجابري ، حنفي ، حوار المشرق والمغرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٠ ، ص٧٤ .
- (٤٥) ينظر : علي عبد الهادي المرهج ، الفلسفة والأيدولوجيا ، ص٣٠٣ .
- (٤٦) علي عبد الهادي المرهج ، النص الرشدي ، في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة ، دار الهادي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٥ ، ص٢٠٣ .
- (٤٧) علي عبد الهادي المرهج ، المصدر نفسه ، ص٢٠٤ .
- (٤٨) ينظر : علي عبد الهادي المرهج ، المصدر نفسه ، ص٢٠١ .
- (٤٩) ينظر : علي عبد الهادي المرهج ، الفلسفة والأيدولوجيا في الفكر العربي المعاصر ، ص٢٩٣ .
- (٥٠) ينظر : عادل مصطفى ، المغالطات المنطقية ، مؤسسة هنداوي ، د ، ط ، ٢٠١٩ ، ص٢١٧ .
- (٥١) جورج طرابيشي ، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، ط٣ ، ١٩٩٣ ، ص٨٠ . وينظر كذلك : علي عبد الهادي المرهج ، الفلسفة والأيدولوجيا ، ص٣٠٨ .
- (٥٢) ينظر : محمد المصباحي ، الجابري بين تحديث العقل العربي وتعريب الحداثة ، ضمن كتاب الجابري دراسات متباينة ، جداول ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠١١ ، ص١٧٣-١٧٥ .

المصادر والمراجع :

- ١- محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٨٠ .
- ٢- محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط٧ ، ١٩٩٨ .
- ٣- محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩١ .
- ٤- محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ١٩٨٥ .
- ٥- الجابري ، حنفي ، حوار المشرق والمغرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٠ .
- ٦- الزواوي بغورة ، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر (محمد عابد الجابري ، محمد أركون ، فتحي التريكي ، مطاع صفدي) دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ٢٠٠٧ .
- ٧- علي عبد الهادي المرهج ، النص الرشدي ، في القراءة الفلسفية العربية المعاصرة ، دار الهادي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٥ .
- ٨- علي عبد الهادي المرهج ، الفلسفة والتجديد ، التحيز الأيدولوجي ، العلمانية تشظي الهوية ، دار شهريار ، العراق ، البصرة ، ط١ ، ٢٠٢١ .

- ٩- علي عبد الهادي المرهج ، الفلسفة والأيدولوجيا في الفكر العربي المعاصر ، دار دجلة ، بغداد ، العراق ، ط١ ، ٢٠٢٣ .
- ١٠- محمد المصباحي ، الجابري بين تحديث العقل العربي وتعريب الحداثة ، ضمن كتاب الجابري دراسات متباينة ، جداول ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠١١ .
- ١٢- عبد السلام حيدر ، الأصولي في الرواية ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مصر ، ط١ ، ٢٠٠٣ .

Sources and References:

1. **Mohammed Abed Al-Jabri**, *We and the Heritage: Contemporary Readings in Our Philosophical Heritage*, Dar Al-Tali'a, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1980.
2. **Mohammed Abed Al-Jabri**, *The Formation of Arab Reason*, Center for Arab Unity Studies, Beirut, Lebanon, 7th edition, 1998.
3. **Mohammed Abed Al-Jabri**, *Heritage and Modernity: Studies and Discussions*, Center for Arab Unity Studies, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1991.
4. **Mohammed Abed Al-Jabri**, *Contemporary Arab Discourse: A Critical Analytical Study*, Dar Al-Tali'a, Beirut, Lebanon, 2nd edition, 1985.
5. **Al-Jabri, Hanfi**, *Dialogue of the East and the West*, Arab Institution for Studies and Publishing, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1990.
6. **Zawawi Bagoura**, *Michel Foucault in Contemporary Arab Thought (Mohammed Abed Al-Jabri, Mohammed Arkoun, Fathi Triki, Mutaa Safadi)*, Dar Al-Tali'a, Beirut, Lebanon, 2nd edition, 2007.
7. **Ali Abdul Hadi Al-Marhaj**, *The Rashidian Text in Contemporary Arab Philosophical Reading*, Dar Al-Hadi, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2005.
8. **Ali Abdul Hadi Al-Marhaj**, *Philosophy and Renewal: Ideological Bias, Secularism, Fragmentation of Identity*, Dar Shahriar, Iraq, Basra, 1st edition, 2021.
9. **Ali Abdul Hadi Al-Marhaj**, *Philosophy and Ideology in Contemporary Arab Thought*, Dar Dijla, Baghdad, Iraq, 1st edition, 2023.
10. **Mohammed Al-Misbahy**, *Al-Jabri Between Modernizing Arab Reason and Arabizing Modernity*, within the book *Al-Jabri: Diverse Studies*, Jadawel, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2011.
11. **Abdul Salam Haidar**, *The Fundamentalist in the Novel*, Supreme Council of Culture, Cairo, Egypt, 1st edition, 2003.