ISSN: 2253-0347
مجلــة علوم الإنسان والمجتمع
Journal of Human and Society sciences
EISSN: 2602-781X
المجلد: 09 / العدد: 05 / السنة: 2020 / ص ص: 115-136

القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية من منظور محمد عابد الجابري

Salafi Readings Of Islamic Philosophy From The Perspective Of Mohammad Abed Al–Jabri

تاريخ الإرسال: 2020/09/16 تاريخ القبول: 2020 /11/13 تاريخ النشر: 2020 /12/28

رابح رزيق
جامعة محمد بن أحمد وهران2، الجزائر، ***Email :*** *rabahrezig6@gmail.com*

الملخص:

يتطرق هذا البحث إلى ما يسميه المفكر المغربي محمد عابد الجابري "القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية"، وهي القراءات التي تصّدرت مشهد الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ منتصف القرن التاسع عشر وإلى اليوم، وبغض النظر عن المواضيع وطبيعة النتائج التي توصلت إليها هذه القراءات، فإن الجابري يركز أكثر على كشف العيوب والاختلالات المنهجية التي صدرت عن هذه القراءات، أي أنه يحاول العمل على فضح آلية التفكير وطبيعة المنهج الذي اعتمدته كل قراءة، ليتوصل في النهاية إلى تقرير جملة من الملاحظات بخصوص هذه القراءات، ومن خلال ذلك يحاول تقديم رؤية بديلة، نحاول في هذا السياق التعرف على هذه القراءات وعلى رؤية الجابري لها دون أن نغفل الإشارة إلى أبرز الانتقادات التي وُجهت لقراءة الجابري نفسه.

الكلمات المفتاحية: التراث؛ الفلسفة الإسلامية؛ القراءة؛ المنهج؛ الإيديولوجيا.

المؤلف المرسل: رابح رزيق، ***Email :*** *rabahrezig6@gmail.com*

Abstract:

Enter This research deals with what the Moroccan thinker Mohamed Abed Al-Jabri calls "the Salafist readings of Islamic philosophy," which are the readings that have Headed the modern and contemporary Arab thought scene from the middle of the nineteenth century to the present day, regardless of the topics and the nature of the conclusions reached by these The readings, Al-Jabri focuses more on uncovering the defects and methodological imbalances that emerged from these readings, that is, he tries to work to expose the thinking mechanism and the nature of the approach adopted by each reading, in order to finally arrive at a report of a set of observations regarding these readings, and intellect that he tries to present a vision Alternatively, in this context, we are trying to identify these readings and Al-Jabri's vision of them, without neglecting to refer to the most prominent criticisms directed at Al-Jabri's reading himself.

Keywords: Tradition; Islamic philosophy; reading; reading; Ideology.

1. مقدمة:

نال التراث الفلسفي الإسلامي، بكل فروعه، إهتماما بالغا من قبل المفكرين والباحثين، سواء كان أولئك عربا ومسلمين، أو مستشرقين، فمنذ تبلور اليقظة العربية في منتصف القرن التاسع عشر، توجه الإهتمام إلى التراث العربي والإسلامي، ومنه التراث الفلسفي، من أجل إحيائه، والبحث فيه، وتدارس موضوعاته وقضاياه وشخصياته، والنظر في علاقته بالمذاهب والتيارات الفكرية المختلفة، كالفلسفة اليونانية والتيارات الروحية الشرقية، ولقد فتحت هذه الخطوة الإحيائية للتراث الفلسفي الإسلامي الأبواب على مصارعها للنقاش بشأن الفلسفة الإسلامية، وحقيقة

كونها موجودة في تاريخ الحضارة الإنسانية أم أنها مجرد تقليد لما وصل المسلمين من أفكار فلسفية يونانية على وجه التحديد.

من هنا يمكن أن نعثر في ساحة الفكر العربي والإسلامي، الحديث والمعاصر، على مواقف عدة، وقراءات مختلفة للفلسفة الإسلامية وتاريخها، فمن الدراسات الاستشراقية، التي ازدهرت خلال القرن التاسع عشر، إلى مشاريع الفكر العربي والإسلامي التي برزت بعد سنة 1967م، مرورا برواد النهضة العربية من اصلاحيين وقوميين وعلمانيين، سنلاحظ وجود قراءات مختلفة واهتمامات متفاوتة بالفلسفة الإسلامية وقضاياها.

في هذا السياق نحاول تاليا الوقوف على رؤية المفكر المغربي محمد عابد الجابري (1936ـ 2010)، صاحب مشروع "نقد العقل العربي"، بشأن القراءات الحديثة والمعاصرة التي قدمت للفلسفة الإسلامية، ونتطرق بشكل أساسي إلى ما يسميه الجابري "القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية"، وعليه يمكن أن نتساءل: ما طبيعة القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية؟ وما موقف الجابري منها؟ ما هي العيوب المعرفية والمنهجية لهذه القراءات؟ وما هي الرؤية البديلة التي يقدمها الجابري؟ وما هي الانتقادات التي وجهت لرؤيته البديلة؟.

2. في مفهوم القراءة وعناصر الرؤية والمنهج:

أصبح مصطلح القراءة اليوم يُستخدم بشكل واسع، في فضاء الفكر العربي الحديث والمعاصر، نتيجة انفتاح الباحثين والدارسين العرب على منجزات الغرب المعرفية والمنهجية، وأصبح كل باحث منهم يعتمد مجموعةً من الأدوات المنهجية قاصدا بها قراءة التراث، من أجل البحث فيه والكشف عن مكنوناته وذخائر، أو محاولة تجاوزه والاعتماد على مرجعية معاصرة ومقابلة لهذا التراث.

وحول هذا المعنى يُحدد علي حرب أهمية القراءة بقوله: «إن المعرفة بمعناها التقليدي أو الحداثي، تهتم بالوصف والعبارة، أو بالكشف والبرهنة، في حين تتعدى القراءة ذلك نحو المجاز والإشارة، وتُعنى بالأثر والفاعلية، أي بما يتركه الكلام من

الأصداء والضلال أو بما يولده من التفاعلات والتداعيات، من هنا تنفتح القراء على ألاعيب اللغة وآليات التأويل، أو على أنماط السرد وسياقات الكلام، أو على استراتيجيات المحادثة وقواعد المداولة» (حرب، 2005، ص 11).

في هذا السياق يمكن أن نقول إن القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية، نعني بها: دراسة نصوص الفلسفة الإسلامية وشخصياتها، ومحاولة فهمها فهما جديدا، استنادا إلى آليات ومناهج حديثة، تُتخذ كاطار مرجعي للفهم والتأويل، على اعتبار أن النص، أيًا كان، كما يقول أدونيس «هو بمعنى ما قراءته، أي كيفية قراءته، وهو كذلك، أي النص، تابع لمستوى هذه القراءة، دقة وفهما وغنًى» (أدونيس، 1993، ص 38)، ولذلك يكون لكل نص مستويات متعددة ناشئة من تعدد القراءات التي تُقدم له.

وبالنسبة للجابري فإنه يرى أن إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بروح نقدية ورؤية عقلانية تاريخانية ضرورة ملحة «ليس فقط من أجل امتلاك تراثنا والتحرر من ثقل حضوره، بل أيضا من أجل إعداد التربة الصالحة الضرورية لاستنبات أسس التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، الشرط الضروري لتأصيل المعاصرة فينا، أعني تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستنساخ إلى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة إنتاجا وإبداعا» (الجابري، 1990 ص 47).

ومن الملاحظ أن الجابري عندما ينتقد القراءات الحديثة والمعاصرة فهو يركز أكثر على مسألة المنهج وآلية التفكير التي اعتمدتها هذه القراءات، أما المواضيع أو النتائج المتوصل إليها فليست بقيمة المنهج وآلية التفكير، بمعنى أن الجابري لا تهمه الأطروحات التي تقررها أو تتبناها هذه القراءة أو تلك، بل يهمه الوقوف على طريقة التفكير التي تنتهجها، أي الفعل العقلي اللاشعوري الذي يؤسسها (الجابري، 1985 ص 16).

ذلك أن الافتقاد للموضوعية وغياب الرؤية التاريخية هما أبرز ما يميز القراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية، وغياب الموضوعية والتاريخية،

ظاهرتان متلازمتان، بحسب الجابري، فالفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، على شاكلة الفكر العربي الحديث والمعاصر، يلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها وبهذا تتوارى الذات القارئة للتراث إلى الوراء، بحثا عن سلفا تتكئ عليه لترد الاعتبار إلى نفسها من خلاله وبواسطته، والقراءات الحديثة والمعاصرة للفلسفة الإسلامية هي من هذا القبيل، الذي يتكئ باستمرار على الماضي بحثا عن ذاته المفقودة، ولذلك كانت قراءات سلفية النزعة والميول، وإنما الفرق بين هذه القراءات هو في نوع السلف الذي تتحصن به كل قراءة (الجابري، 1985، ص 16).

3. القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية:

يقصد الجابري بالقراءات السلفية للفلسفة الإسلامية مجمل القراءات الحديثة والمعاصرة التي اشتغلت بالبحث في الفلسفة الإسلامية وتاريخها، وتدارس موضوعاتها وشخصياتها، سواء كانت تلك القراءات إسلامية وعربية أو استشراقية، ورغم وجود اختلافات بين هذه القراءات إلا أنها تشترك جميعها في صفة محددة، يمكن أن نطلق عليها صفة "السلفية"، بسبب أنها أخفقت منهجياً ومعرفياً في التعامل مع التراث الفلسفي الإسلامي، بل إن تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث والتفكير أفقدت هذا التراث أصالته، وفككت وحدته، وخرجت به، أو ببعض جوانبه وقضاياه، عن إطاره الحقيقي، وفيما يلي نتعرف على هذه القراءات ونحدد طبيعتها، ونبين عيوبها المنهجية والمعرفية كما يراها الجابري:

1.3 القراءاة الاستشراقية:

لا ينكر الجابري مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مُهم من نفائس التراث الفلسفي الإسلامي، والذين كان لهم الفضل في تسليط الأضواء عليه منذ نهايات القرن الثامن عشر، وبالتالي فقد كانوا سبّاقين للقيام بهذه المهمة، ولكن، بحسب الجابري «يجب أن نكون واعين في ذات الوقت بأن اهتمامهم بهذا التراث، سواء على مستوى التحقيق والنشر أو على مستوى الدراسة والبحث، لم يكن في أية حال من الأحوال ولا في أي وقت من الأوقات من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل

كان دوماً من أجلهم هم، وإذن يجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس» (الجابري، 1991، ص 94).

لقد عرضت القراءة الاستشراقية للفلسفة الإسلامية نفسها على أنها قراءة علمية وموضوعية تتوسل المناهج الحديثة، وتبتعد عن الذاتية والدوافع الإيديولوجية، إلا أنها، من وجهة نظر الجابري، لم تكن كذلك، بل إنها صدرت عن خلفيات غير علمية، بحيث نظرت إلى الفلسفة الإسلامية بمنظور غربي أوروبي، وأصرت على ربط هذه الفلسفة ربطاً ميكانيكياً بالفلسفة اليونانية ككل، مما أدى إلى تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة، يقول الجابري: «إن هذا المنهج التجزيئي الذي يعتمد الربط الميكانيكي بين أجزاء الفكر الفلسفي العربي وأجزاء الفكر اليوناني قد أضر بالتراث العربي الإسلامي، وأضر بالدراسات الإسلامية لدى المستشرقين أنفسهم» (الجابري، 1985، ص 57)، ويعزو الجابري ذلك إلى أن الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية، تصدر عن منهج غير علمي يتمثل في ظاهرة "التمركز حول الذات"، والتمركز حول الفلسفة اليونانية كأصل للإبداع الفلسفي الإنساني كله.

إن الخلفيات التي تحرك مؤرخي الفلسفة الغربيين، والإطار العام الذي يفكرون داخله، بحسب الجابري يهدف إلى «إعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقق له الوحدة والاستمرارية، من جهة، وتجعل منه، من جهة أخرى، التاريخ العام للفلسفة كلها» (الجابري، 1991، ص 75)، وإذا ما تحقق ذلك تغدو الفلسفة الإسلامية بدون قيمة، وتصبح على هامش التاريخ العام للفلسفة الذي هو تاريخ الفلسفة الأوروبية من اليونان إلى العصر الحديث مباشرة.

ومن جملة المناهج التي اعتمتها الرؤية الاستشراقية في دراسة الفلسفة الإسلامية، تحقيقاً لأهدافها الخاصة، يحدد الجابري ثلاثة مناهج وهي: المنهج التاريخي، والمنهج الفيلولوجي، والمنهج الذاتي أو الفردي.

أما المنهج التاريخي الذي اعتمده المستشرقون فعيبه هو محاولة تصوير تاريخ الفلسفة الأوروبية على أنه هو التاريخ العام للفلسفة، وما عداه هوامش، وبالتالي فإن الفلسفة الإسلامية، استناداً إلى هذا المنهج، هي فلسفة هامشية ولا قيمة لها.

أما المنهج الفيلولوجي فهو الآخر لم يكن يبحث عن أصول للنظريات الفلسفية خارج تاريخ الفلسفة الأوروبية وخارج المركزية الأوروبية، يقول الجابري: «لقد كان المجال الوحيد الذي يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوروبي ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوروبي لأي فلسفة، أو فكرة قال بها فيلسوف أوروبي» (الجابري، 1991، ص 77).

أما أصحاب المنهج الذاتي أو الفردي فرغم أنهم يرفضون النظرة الشمولية التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزيئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي، ويدعون إلى التعامل مع كل فيلسوف على حدة، بوصفه مفكرا مبدعا، وليس تعبيرا عن وسط اجتماعي ولا عن لحظة تاريخية، إلا أنهم، بحسب الجابري، لم يكن بإمكانهم الخروج عن أسماء فلسفية بعينها، وهي أسماء أوروبية من قبيل أفلاطون وديكارت وباسكال وكانط وغيرهم (الجابري، 1991، ص 77)، بسبب أن دافع التمركز حول الذات الأوروبية هو الذي يحركهم دائما.

كل هذه المناهج التي اعتمدها المستشرقون، وتأثر بها باحثون عرب ومسلمون ونهجوا على منوالها، تشترك في هدف واحد، وهو إبعاد الفلسفة الإسلامية من التاريخ العام للفلسفة، وإنكار أصالتها، سواء كان ذلك مقصودا أو غير مقصود.وبالنسبة للجابري فإن المناهج التي تختلف مع هذا المنهج التاريخي الذي يمارس "امبريالية على التاريخ" لم تمس أبدا الإطار العام الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتقويته، وهو إطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعا لكل شيء يقع خارج أوروبا، ومن جملة هذه المناهج، مناهج الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهي مناهج لم تتحرر من الهيمنة الاستشراقية، وظلت تنسج على منوالها في التأريخ للفلسفة الإسلامية.

2.3 القراءة الدينية:

يمثل هذا النوع من القراءة مُجدد الفلسفة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، الشيخ الأزهري مصطفى عبد الرازق (1885 ـ 1947)، وهو من الرواد الأوائل، في العالم العربي، الذين حاولوا إحياء الفلسفة الإسلامية والعمل على التأكيد على أصالتها، ضداً على بعض الدعاوى الاستشراقية العنصرية والمتحيّزة، ورغم الأهمية والقيمة التي يحظى بها عبد الرازق، إلا أنه، بالنسبة للجابري، لم يكن يمتلك العدة المنهجية والمعرفية الكافية من أجل تحقيق غايته في إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية وأحقيتها في الوجود.

لقد عرض عبد الرازق في كتابه الرائد "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" رؤيته للفلسفة الإسلامية ودافع عن وجودها وأصالتها واستقلاليتها، معتمدا في ذلك على المنهج التاريخي وتتبع نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وكيف تطور، وهو ما يوضحه في القسم الثاني من كتاب التمهيد، الذي جاء بعنوان: "منهجنا في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية" عندما يقول: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً» (عبد الرازق، 1944، ص 101).

والحقيقة أن هذا المنهج الذي اعتمده عبد الرازق لم يكن يختلف كثيرا عن مناهج المستشرقين، لذلك يُعلق الجابري على هذا المنهج قائلا: «أما المنهج البديل الذي يقترحه صاحبنا فهو منهج الغربيين ذاته في التأريخ للفلسفة كما تعرف عليه من خلال كتاب إميل برييه (يقصد كتاب تاريخ الفلسفة) والذي يقوم على بناء هذا التاريخ، تأريخ الفلسفة على الوحدة والإطراد، إنه المنهج ذاته منقولا إلى التراث العربي الإسلامي» (الجابري، 1991، ص 67)، لكن ذلك قد يكون مفهوما إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن عبد الرازق هو تلميذ المدرسة الاستشراقية، وقد كان ضمن هيئة التدريس في جامعة القاهرة على صلة مباشرة مع "إميل برييه" أستاذ الفلسفة اليونانية، و"أندريه لالاند" أستاذ الفلسفة الحديثة.

إن الجابري يعيب على صاحب التمهيد كونه اعتمد المنهج التاريخي وهو ذات المنهج الذي اعتمده الباحثون الغربيون في التأريخ للفلسفة، ويبدو أن عبد الرازق أخذه عن أساتذته المستشرقين، إنه منهج قائم على بناء تاريخ الفلسفة من خلال مبدأ الوحدة والاطراد، وبحسب الجابري فإن اعتماد هذه المنهج لا يفضح ما ندعوه اليوم بالمركزية الاوروبية، سواء في مجال التأريخ للفلسفة أو في المجالات الأخرى، ومن هنا فإن «ما يقترحه صاحب التمهيد ليس أكثر من تطبيق منهج الأوروبيين في التأريخ للفلسفة الأوروبية، على التفكير العقلي في الإسلام، إن الأمر يتعلق باستنساخ منهج وليس بتقديم بديل» (الجابري، 1991، ص 68)، رغم أن هدف عبد الرازق في سياق هذه المهمة هو محاولة إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية والدفاع عنها ضد المناوئين لها.

إن اعتماد عبد الرازق، ومن بعده بعض تلاميذه، على مناهج المستشرقين لدراسة الفلسفة الإسلامية، لم يثمر شيئا جديد لإثبات أصالة هذه الفلسفة، ويبدو على هذا النوع من القراءة أنها كانت تجهل طبيعة الرؤية الاستشراقية وخلفياتها الإيديولوجية، بل إنه من الواضح، حسب الجابري، أن صاحب التمهيد لم يكن لديه عقدة من المستشرقين، ويمكن أن نستشف ذلك من العبارات التي أوردها في مدح المستشرقين الذين يقول عنهم في خاتمة الفصل الأول، إنهم بذلوا جهودا في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، لا يسع الناظر إلى هذه الجهود إلا الإعجاب بها لما فيها من صبر ونشاط وسعة اطلاع وحسن طريقة (عبد الرازق، 1944، ص 27).

ويبدو أن الجابري لم تعجبه هذه الطريقة في تعامل عبد الرازق مع المستشرقين الذين تناولوا الفلسفة الإسلامية والجنس العربي بشيء من عدم الاعتراف والتقدير، لذلك رأى أن عبد الرازق «لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها» (الجابري، 1991، ص 67)، وهي رؤية متمركزة حول الذات وتحمل في خباياها موقفا إيديولوجيا منحازا، لكن لا بد من أن نعي أن مفهوم الاستشراق كما يتحدد مضمونه اليوم في الفكر العربي المعاصر، ليس هو نفسه مفهوم الاستشراق أيام عبد الرازق، وذلك ما يوحي به كون عبد الرازق لم يعتمد لفظة الاستشراق والمستشرقين إلا قليلا، وكان بدلا عن ذلك يعتمد لفظة المؤلفين الغربيين، ما يعني أنه

«كان يفصل بين المستشرقين الذين تخصصوا في شؤون الشرق، ثقافته وتاريخه، وبين المشتغلين بتاريخ الفلسفة الذين لا يهمهم من التراث العربي الإسلامي الإ نصيب الفلسفة الإسلامية من التراث الفلسفي في العالم» (الجابري، 1991، ص 67).

إن اعتماد عبد الرازق على المناهج الاستشراقية، المنهج التاريخي تحديدا، وتأثره بالمستشرقين، لم يكن إلا من أجل هدف واضح، وهو الدفاع عن أصالة الفلسفة الإسلامية ضد المناوئين لها من المستشرقين وغيرهم، وتحقيقا لهذه الغاية رأى أنه ينبغي العودة إلى البدايات الأولى للنظر العقلي في تاريخ الثقافة الإسلامية، وهذه البدايات سنجدها أول ما نبتت مع الاجتهاد بالرأي الذي نما وترعرع بتشجيع من الدين الإسلامي نفسه، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وعلى هامشه بزغ علم فلسفي هو علم أصول الفقه، فضلا عن التصوف، وهذه البدايات للنظر العقلي والفلسفي كانت قائمة عند المسلمين قبل ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، يقول عبد الرازق: «الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده، يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين» (عبد الرازق، 1944، ص 123).

لكن الجابري يعتقد أن محاولة عبد الرازق العودة إلى البدايات الاولى للنظر العقلي في الإسلام وربطه بالاجتهاد بالرأي وعلم أصول الفقه، يرضي الفقهاء، الذين يلتقون مع المستشرقين في نفي الأصالة عن الفلسفة الإسلامية، وبالتالي فقد رد على المستشرقين بمحاولة ارضاء الفقهاء، فكان كمن يضرب عصفورين بحجر واحد، مثلما يقول الجابري، ولكن، هذا الأمر يضع عبد الرازق في مأزق منهجي، يقول الجابري بشأنه: «إن أطروحة صاحب التمهيد تضع منهجه في مأزق، ذلك أن الانطلاق من الجراثيم الأولى للتفكير العقلي في الإسلام (الاجتهاد بالرأي وبالتالي علم أصول الفقه) لا يؤدي بنا حتما إلى الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي وغيرهما، بل يسير بنا في خط مواز لها تماما، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة» (الجابري، 1993، ص 155).

بمعنى أن المنهج التاريخي الذي اعتمده عبد الرازق ومحاولة العودة إلى الجذور الأولى للتفكير العقلي في الإسلام، وتحديدها في علم أصول الفقه دون غيره، أدى بعبد الرازق في نهاية المطاف إلى عكس القضية التي كان يحاول الدفاع عنها وهي "أصالة الفلسفة الإسلامية"، ذلك أن علم اصول الفقه الذي عده عبد الرازق جزءا أصيلا من الفلسفة الإسلامية، لم يكن يتماشى مع الفلسفة الإسلامية الخالصة إلا في إطار موازٍ، وليس في إطار تكاملي، لأنه في النهاية سنجد أن أكثر المناوئين للفلسفة والفلاسفة في حقل الثقافة الإسلامية هم الفقهاء، يقول الجابري: «لقد طابق صاحب التمهيد بين المنهج السلفي والمنهج التاريخي، فانطلق من مقدمة سلفية في جوهرها تاريخية في شكلها، فكان من الضروري أن تكون النتيجة سلفية» (الجابري، 1993، ص 166).

لكن لا بد من التنويه هنا أن مفهوم الفلسفة الإسلامية، إلى اليوم، يقع حوله الخلاف بشدة في فضاء الفكر الحديث والمعاصر، الاستشراقي والعربي والإسلامي، فما يفهمه عبد الرازق من الفلسفة الإسلامية، ليس هو ما يفهمه الجابري وما يفهمه هاذان يختلف عن رؤية كثير من الباحثين الآخرين، وهنا نجد أنفسنا أما تعدد في القراءات والرؤى، حتى أن بعض الباحثين يرون أن حقيقة الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنها من خلال تلك الحركة الجدالية التي تميزت بها، أي عبر النظر إليها ضمن إطار شامل يأخذ بعين الاعتبار المعارضات والسجالات التي كانت قائمة بين الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء والفقهاء وغيرهم، لأن تلك السجالات هي التي عملت على إغناء هذه الفلسفة وساعدت على نموها، يقول أحد الباحثين: «تلك المعارضات ليست لم تؤدي إلى ضعف الفلسفة فحسب، وإنما عملت على تكاملها وتطورها أيضا... ولذلك أدت ألوان المعارضة والمجابهة التي تعرضت لها الفلسفة الإسلامية إلى تكامل هذه الفلسفة وساعدت على انضاجها، وأعتقد أن الفلسفة الإسلامية هي هذا الواقع بالذات» (النصري، 2005، ص 148)، وإذا أخذنا بهذا المعنى يصبح موقف عبد الرازق من أن علم أصول الفقه يعد البداية الأولى للتفكير الفلسفي في الإسلام أمرا مستصاغا.

بقي أن نشير إلى أمر أخير يعيبه الجابري على مصطفى عبد الرازق وهو كون صاحب التمهيد ظل اهتمامه مركزا ومحصورا في عرض وتفنيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب

على التفلسف، وبالتالي تنكر وجود أي أصالة في الفلسفة الإسلامية، أو العربية، وبالنسبة للجابري فإن هذا الموضوع ينتمي إلى القرن التاسع عشر، أي أنه ليس موضوعا راهنيا في أيام مصطفى عبد الرزاق، حين ألف كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، وعبد الرازق نفسه يشير إلى هذا المعنى حين يقول إن بداية القرن العشرين شهدت تحولا في مواقف المؤرخين والباحثين من الفلسفة الإسلامية، مقارنة بآراء القرن التاسع عشر، بحيث «تلاشي القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد أن يتلاشى، وأصبح في حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه» (عبد الرازق، 1944، ص 25).

3.3 القراءة الليبرالية:

أما بشأن ما يسميه الجابري القراءة الليبرالية للفلسفة الإسلامية، والتي يأخذ منها نموذج الباحث المصري إبراهيم بيومي مدكور (1902 ـ 1996)، فهي بالنسبة للجابري قراءة غير متعصبة، وتصبوا إلى وضع الفلسفة الإسلامية في مكانها اللائق، دون إنكار أو تضخيم، ولذلك أمكن القول إن الفلسفة الإسلامية جزء من تاريخ الفكر الإنساني، وهو فكر لم يبدأ مع بدايات النظر العقلي للمسلمين بكل تأكيد، كما دافع عن ذلك عبد الرازق، مثلما رأينا سابقا، بل يعود هذا الفكر بجذوره إلى اليونان، وإذن «فماضي الفلسفة الإسلامية هو ماضي كل فلسفة، إنه الفلسفة اليونانية، أما مستقبلها فهو مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الأوروبية، إنه هذه الفلسفة نفسها» (الجابري، 1993، ص 161).

وهنا يمكن أن نلاحظ أن طبيعة المنهج الذي تعتمده القراءة الليبرالية، هو المنهج التاريخي، مضافا إليه المنهج التاريخي المقارن، وعلى هذا الأساس فهذه القراءة لا تتنكر لتأثيرات الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية، ومدى حضورها فيها، لكنها من جهة أخرى تربط الفلسفة الأوربية الحديثة بالفلسفة الإسلامية، بحيث أن تأثيرات

الفلسفة الإسلامية وحضورها في الفلسفة الغربية الحديثة لا يمكن إنكارها أيضا، إن هذه القراءة تنطلق من وحدة الفكر الإنساني إن صح التعبير.

وبالنسبة للجابري فإن القراءة الليبرالية وإن كانت وجدت للفلسفة الإسلامية موقعا في تاريخ الفكر الإنساني فإنها كانت قراءة قاصرة، بحيث إن المنهجية التي تعتمدها، من خلال ربط الفكر الإنساني بعضه ببعض، أدت، هي الأخرى، إلى عكس القضية المراد الدفاع عنها وهي "أصالة الفلسفة الإسلامية"، بحيث إن محاولة إضفاء المعقولية التاريخية على التراث الفلسفي الإسلامي من خلال محاولة وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب، وهما يشكلان معا فلسفة العصور الوسطى الحلقة الاضعف بين فلسفة اليونان والفلسفة الغربية الحديثة، أدى هذا ضمنيا إلى تدعيم مقولة الغربيين بضعف فلسفة القرون الوسطى (الإسلامية والمسيحية معا)، يقول الجابري: «إن وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب، أي كجزء مكمل لها، يعني توظيفها لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، يعني تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الإسلامية، على حساب أصالتها، بل على حساب تفوقها على الفلسفة اللاتينية في الغرب التي لم تكن شيئا مذكورا ازاءها... هكذا يأتي إثبات المعقولية التاريخية على حساب الأصالة والتاريخية معا» (الجابري، 1993، ص 166).

ولا يتوقف عيب هذه القراءة عند هذا الحد، بل إن هاجس الأصالة الذي هيمن على صاحب المنهج (يقصد إبراهيم مدكور) جعله يختار موضوعات الفلسفة الإسلامية التي لم يكن للعقل نصيب فيها، وهي الموضوعات التي انفردت بها الفلسفة الإسلامية في المشرق ولا نجد لها نظيرا في الفلسفة اللاتينية في الغرب، ومن بين هذه المسائل التي طرحتها القراءة الليبرالية محاولة إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، نجد: "نظرية السعادة أو الاتصال"، و"نظرية النبوة" و"النفس وخلودها عند ابن سينا" وغيرها من المسائل التي تتميز بخطاب غير عقلاني بحسب الجابري، يقول الجابري: «إن إثبات الأصالة يأتي هنا على حساب العقلانية، وبالتالي على حساب المعقولية التاريخية»

(الجابري، 1993، ص 167)، ومن هنا سنجد أن القراءة الليبرالية سعت إلى إثبات الأصالة للفلسفة الإسلامية ولكن كان ذلك على حساب العقلانية.

4.3 القراءة الماركسية:

أما بشأن القراءة الماركسية، التي يأخذ الجابري نموذجا عنها متمثلا في المفكر اللبناني حسين مروة (1910 ـ 1987)، فقد اعتمدت المنهج المطبق، من خلال محاولة ملائمة الفلسفة الإسلامية لأحد القوالب الماركسية الجاهزة، وهي أربعة قوالب ذكرها حسين مروة في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" (مروة، 2008، ص 42 إلى 44)، وهي (المادية الساذجة، المادية الميتافيزيقية، مادية الديمقراطيين الثورين، المادية الدياليكتيكية)، وانتهت إلى جعل الفلسفة الإسلامية تتراوح بين الشكل الميتافيزيقي والشكل الدياليكتيكي، يقول حسين مروة: «ربما صح القول بأن النزعات المادية في هذا التراث اتخذت أشكالا غير ثابتة، بل ترددت بين الأشكال الميتافيزيقية والأشكال الدياليكتيكية بمستواها الملائم للوضع التاريخي ذاك» (مروة، 2008، ص 47).

بالنسبة للجابري فإن القراءة الماركسية، قدمت منذ البداية أحكاما جاهزة بشأن الفلسفة الإسلامية، وحددت الوضع التاريخي والإيديولوجي لهذه الفلسفة، ولم يتبق سوى اسقاط هذه الفلسفة على أحد القوالب الماركسية الجاهزة، التي تم الإشارة إليها سلفا، وذلك باعتماد المنهج الجدلي المطبق، وبالتالي فإن الأصالة هنا متعلقة بمدى ملائمة هذه الفلسفة لأحد القوالب الماركسية الجاهزة، يقول الجابري: «إن خطاب الماركسي العربي في الفلسفة الإسلامية هو خطاب من أجل المنهج المطبق أكثر منه محاولة لتطبيق المنهج» (الجابري، 1993، ص 167)، وهذه القراءة بحسبه تؤدي في النهاية إلى الفصل بين شكل الفلسفة الإسلامية ومضمونها، بين المنهج والمضمون، كما بين النظرية والممارسة، رغم أن أصل الخطاب الماركسي جدلي بطبيعته، بحيث أن ما يميزه هو العلاقة الجدلية بين منهجه وموضوعه، بمعنى أن المنهج يكيف نفسه مع

الموضوع والموضوع يغتني بل يتجدد بفاعلية المنهج، لكن هذا الأمر لم يكن متوفراً بالطريقة المثلي مع القراءة الماركسية للفلسفة الإسلامية.

يقول الجابري: «الخطاب الذي ينسجه الماركسي العربي ما أيسر فيه أن تفصل بين المادة والشكل، بين القوالب العامة الجاهزة والمادة الذائعة الجامدة، لأن هذا الخطاب يقدم نفسه في صورة خطاب إيديولوجي ساذج، خطاب ينافح عن نفسه في كل خطوة من خطواته، فيقدم هكذا، من ذات نفسه الحجة على أنه خطاب "إيديولوجيا مستوردة" كما يتهمه بذلك السلفي، وإنه لكذلك فعلا ما دام لا يصنع قوالبه محليا» (الجابري، 1993، ص 167).

والحقيقة أن القراءة الماركسية للفلسفة الإسلامية عرفت انتشارا واسعا خلال فترة الستينيات والسبعينيات، وكانت أشبه بالموضة، نتيجة عوامل اجتماعية وسياسية، وارتبطت بمواقف إيديولوجية ماركسية واضحة، حاولت استنطاق التراث العربي والإسلامي من وجهة نظر مادية جدلية، وهذا الأمر الذي اشتغل به كل من حسين مروة، والطيب تيزيني، وغيرهما، يبدو أنه لم يكن فقط مجرد تدشين لمنهج جديد في التأريخ للفلسفة الإسلامية الوسيطية، وإنما كان القصد منه أيضا «تصفية حسابات بصورة جذرية، مع الكتابات السابقة، ابتداءً من الكتابات الوسيطية، المتمثلة في كتابات المذاهب والفرق والتصنيفات، إلى كتب المحدثين وعلى رأسهم مصطفى عبد الرازق وإبراهيم مدكور وعلي سامي النشار، وكذلك كتابات بعض المستشرقين» (اللطيف، 1992 ص 77 ـ 78)، ومهما يكن الحال فإن القراءة الماركسية للفلسفة الإسلامية سرعان ما بدأت بالتراجع لصالح توجهات فكرية مغايرة.

4. الجابري قارئا للفلسفة الإسلامية (الرؤيا البديلة):

يعتبر الجابري أن القاسم المشترك بين القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية، من الناحية الابستمولوجية، أي من ناحية طريقة التفكير التي تعتمدها كل منها، هو وقوعها جميعا تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية، فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية، وناحية الرؤية تعاني كلها من

غياب النظرة التاريخية (الجابري، 1985، ص 16)، ومن أجل تجاوز القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية يقترح الجابري إنجاز ثلاثة مهام أساسية وهي:

1/ ضرورة إحداث قطيعة مع هذا النمط من القراءات السلفية، أي القراءات التي تعتمد على التراث لفهم التراث، وهذه العملية، حسب الجابري، لا تعني القطيعة مع التراث ذاته لأن ذلك سيكون موقفا لا علميا ولا تاريخيا، إنما القطيعة مع الفعل العقلي الذي يمثل نشاطا ذهنيا يعتمد على أدوات منهجية في التعاطي مع التراث العربي والإسلامي، إن ما يدعو إليه الجابري في هذه الخطوة الأولى هو «التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب القياس النحوي، الفقهي، الكلامي، في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطا ميكانيكيا، والتي تعمل بالتالي على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزماني، المعرفي، الإيديولوجي» (الجابري، 1985، ص 21).

2/ أما المهمة الثانية فهي ضرورية لتحقيق الموضوعية، وهي ما يسميه الجابري "ضرورة فصل الذات عن التراث المقروء"، أي الحرص على عدم تدخل الذات القارئة في الموضوع المقروء، ولا ينفي الجابري كون القارئ العربي اليوم مؤطر بالتراث، من جهة، ومثقل بالحاضر، من جهة أخرى، ولتحقيق شرط الموضوعية هنا لا بد من القيام بثلاثة مهام أساسية وهي:

أ ـ المعالجة البنيوية: ويعني بها الجابري ضرورة أن يقوم القارئ بالتعامل مع النص كوحدة غير مجزأة، وحدة نص يعالج اشكالية عامة غير مفصولة عن سياقاتها المعرفية.

ب ـ التحليل التاريخي: ويعني به الجابري ضرورة ربط النص وصاحبة بمجالهما التاريخي، أي أن تكون الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية حاضرة في ذهن القارئ.

ج ـ الطرح الإيديولوجي: ويعني به الجابري ضرورة الكشف عن المضامين الإيديولوجية التي يحتويها النص المقروء، أي الكشف عن الوظيفة السياسية

والاجتماعية التي أداها الفكر المعني بالقراءة، وذلك لأجل جعل هذا الفكر معاصرا لنفسه ومرتبطا بعالمه.

3/ أما المهمة الثالثة في سياق تجاوز القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية فهي تتعلق بما يسميه الجابري وصل القارئ بالمقروء، أي إعادة ذلك المقروء وايصاله بنا من جديد، لكن هذه العملية تتطلب ضرورة تجاوز حدود اللغة والمنطق، ولا يكون ذلك «إلا بالحدس، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة، فتعيش معها اشكاليتها ومشاغلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها، الذات القارئة تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملا ومستقلا، الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها» (الجابري، 1985، ص 25).

إن هذا الحدس ليس حدسا صوفيا، ولا برجسونيا، ولا شخصانيا، ولا فينومينولوجيا، إنه بحسب الجابري، حدس رياضي استكشافي، يبتغي الكشف عما سكتت عنه الذات المقروءة، الذات التي تحدثت عن "المضنون به على غير أهله" المنسوب لأبي حامد الغزالي، والتي أشارت إلى الآراء الحقيقة المبثوثة في نصوص الفلسفة المشرقية، كما كتب ابن سينا في أخريات حياته، إن هذا الحدس يحاول الكشف عن ما لم يصرح به فلاسفتنا المسلمين، من الفارابي إلى ابن رشد، مرورا بابن سينا والرازي الطبيب وجابر ابن حيان وغيرهم.

في سياق تجاوز القراءات السلفية للفلسفة الإسلامية دائما، يرى الجابري أن الخطأ الذي وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية، سواء كان أولئك من القدماء أو المعاصرين، مستشرقين أو عربا ومسلمين، هو أنهم نظروا إلى الفلسفة الإسلامية بمعزل عن التأثيرات الإيديولوجية التي أنتجتها، لقد نظر هؤلاء إلى الفلسفة الإسلامية وكأنها مضمون معرفي خالص، في حين أنها ليس كذلك، فالفلسفة الإسلامية، بما هي فكر، تكون في سياق تاريخي معين، فهي تتحدد إضافة إلى المضامين المعرفية، بناءً على الدوافع الإيديولوجية أيضا، أي ارتباط هذه الفلسفة بالواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي

الذي كان قائما، والذي أدى إلى انتاج هذه الفلسفة، أو على الأقل تحركت ضمنه، يقول الجابري: «إن الجديد في الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف، ففي هذه الوظائف إذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى، عن تاريخ» (الجابري، 1985، ص 33).

يحدد الجابري المجال التاريخي لفكر معين بشيئين اثنين وهما (الجابري، 1985، ص 29):

1/ الحقل المعرفي: ويقصد به الفكر الذي يتكون من نوع واحد ومنسجم من "المادة المعرفية"، وبالتالي من الجهاز التفكيري، بما فيه المفاهيم والتصورات والمنطلقات والمنهج والرؤية...

2/ المضمون الإيديولوجي: ويقصد به الوظيفة الإيديولوجية (السياسية والاجتماعية) التي يعيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية.

يحيل الجابري في هذا السياق إلى موقف الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" الذي لم ير في الفلسفة الإسلامية سوى أقاويل مكرورة، وبالتالي لم تكن ثمة حاجة لعرض كل ممثليها، بل اقتصر الشهرستاني في تأريخه للفلسفة الإسلامية على نموذج واحد، يعرض من خلاله الفلسفة الإسلامية وهو ابن سينا الذي رأي فيه أحسن من يعبر عن هذه الفلسفة، يقول الشهرستاني بعد أن يذكر جملة من أسماء الفلاسفة المسلمين: «وإنما علاّمة القوم أبو علي الحسين بن سينا... ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة، ونظره في الحقائق أغوص، اخترت نقل طريقته من كتبه على ايجاز واختصار، كأنها عيون كلامه، ومتون مرامه، وأعرضت عن نقل طرق الباقين» (الشهرستاني، 1968، ص 3)، ويرى الجابري أن نظرة الشهرستاني للفلسفة الإسلامية من الزاوية المعرفية الخالصة، هي التي جعلته يغفل عن ما فيها من الجوانب المتحركة والحية، وهذا الخطأ وقع فيه كثير من المؤرخين حسب الجابري، ومن بينهم المستشرقين الذين رأوا في الفلسفة الإسلامية فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية.

وحتى المستشرق ديبور مثلا، صاحب كتاب: "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، عندما حاول أن يتجاوز الحكم اللاتاريخي الذي قدمه أرنست رينان بشأن الفلسفة الإسلامية، فإنه في النهاية لم يؤرخ للفلسفة الإسلامية إلا من خلال استحضار تاريخ الفلسفة اليونانية، بمراحلها المختلفة، وأفكارها المتنوعة، أما الباحثون العرب المعاصرون فمنهم من قرأ الفلاسفة الإسلاميين جميعهم من خلال فيلسوف واحد، مثلما فعل الشهرستاني مع ابن سينا، ومنهم من اقتدى بديبور فقرأ فيها تاريخ الفلسفة اليونانية قراءة أقل ذكاءً في الغالب من قراءة ديبور، ومنهم من حاول استعمال المنهج الجدلي كمنهج مطبق لا كمنهج للتطبيق، وبالتالي جعل تاريخ الفلسفة الإسلامية يذوب في تاريخ الفكر الإنساني، ولم يعد للخاص حضور أمام العام.

يقول الجابري: «كل هذه الأنواع من الأخطاء في التأريخ للفلسفة الإسلامية راجعة إلى الخلط بين المحتوى المعرفي الذي روجته والمضامين الإيديولوجية التي حملتها، وبما أن المحتوى المعرفي هو المعطى المباشر، وبما أنه هو نفسه مستمدا بكيفية مباشرة من الفلسفة اليونانية وعلومها، فلقد كان لا بد أن تكون النتيجة هي قتل الحياة في الفكر الفلسفي الإسلامي وتقديم منتجاته على شكل نسخة مضببة من "أصلها" اليوناني أو الإنساني» (الجابري، 1985، ص 32).

5. خاتمة:

بقي أن نشير في خاتمة هذا البحث إلى أن النتائج التي توصل إليها الجابري من خلال نقده للقراءات الحديثة والمعاصرة التي قدمت للفلسفة الإسلامية، واعتباره أن هذه القراءات لم تقدم جديدا على المستوى المعرفي، باستثناء إبداعها في المضامين الإيديولوجية، لم تكن هذه القراءة التي قدمها الجابري محل اتفاق بين الباحثين العرب المشتغلين بالبحث في التراث الفلسفي العربي والإسلامي، ولعل أبرز الانتقادات التي وجهت للجابري بهذا الخصوص، هي تلك التي قدمها كل من جورج طرابيشي، وطه عبد الرحمن.

بالنسبة لطرابيشي فهو يعتبر أن نقطة القوة في مشروع الجابري هي عينها نقطة ضعفه، أما الشاهد على ضعفه فهو استدعائه لكثير من الشواهد الأجنبية ومحاولة تزييفها، لتتناسب مع مقاساته التي كان يريدها، يقول طرابيشي: «ليس من بين مئات شواهد الجابري في "تكوين العقل العربي" سوى قلة قليلة ما أصابها تحريف أو تزييف أو توظيف بعكس منطوقها» (طرابيشي، 1996، ص 9)، أما بشأن كتاب الجابري "تكوين العقل العربي"، فيقول عنه طرابيشي إنه يحتوي على تزييف، ليس فقط في الشواهد، ولكن تزييف في الاشكاليات نفسها (طرابيشي، 1996، ص 9).

أما بالنسبة لطه عبد الرحمن فإنه يعيب على الجابري محاولته اقحام عدد من المناهج، من قبيل القطيعة، والنظام المعرفي، والبنية، واللامعقول، والاكسيمومية، وغيرها كثير، محاولته اقحامها في بحث التراث، في حين أن هذه المناهج وضعت لموضوعات مغايرة لموضوع التراث، والنتيجة، بحسب طه عبد الرحمن، هي عدم توافق هذه المناهج مع بنية وطبيعة التراث، مما أدى في النهاية بالجابري إلى تقديم قراءة تجزيئية للتراث، يقول طه عبد الرحمن: «إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني، التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات» (عبد الرحمن، 1993، ص 15).

ومهما يكن الحال فإن المشروع الذي قدمه محمد عابد الجابري في قراءة التراث، يعد مشروعا رائد في العالم العربي، بشهادة أبرز المفكرين العرب المعاصرين، بما فيهم طرابيشي نفسه الذي عبر عن انبهاره بمشروع الجابري في بداياته الأولى، وما الانتقادات التي وجهت للجابري سوى نتيجة طبيعية لمسيرة الفكر العربي المعاصر، بل إنها انتقادات تعبر عن مدى القيمة المعرفية والمنهجية لمشروع الجابري.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

1ـ الجابري محمد عابد،(1990): **اشكاليات الفكر العربي المعاصر**، (ط2)، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.

2ـ ــــــــــــ، (1991): **التراث والحداثة**، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.

3ـ ــــــــــــ، (1994): **الخطاب العربي المعاصر**، (ط5)، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.

4ـ ــــــــــــ، (1985): **نحن والتراث**،(ط4)، المغرب، المركز الثقافي العربي.

ثانيا: المراجع:

1ـ أدونيس علي أحمد سعيد، (1993): **النص القرآني وآفاق الكتابة**، دار الآداب، لبنان.

2ـ الشهرستاني عبد الكريم، (1968): **الملل والنحل ج3**، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، (د.ط)، مصر، مؤسسة الحلبي وشركاؤه.

3ـ النصري عبد الله، (2005): **مع الفيلسوف**، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، لبنان، دار الهادي.

4ـ حرب علي، (2005): **هكذا اقرأ ما بعد التفكيك**، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

5ـ طرابيشي جورج،(1996): **نقد العقل العربي نظرية العقل**، لبنان، دار الساقي.

6ـ عبد الرحمن طه، (1993): **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (ط2)، المغرب، المركز الثقافي العربي.

7ـ عبد اللطيف كمال، (1992): **في الفلسفة العربية المعاصرة**، الكويت، دار سعاد الصباح.

8ـ مروة حسين، (2008): **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج1**، (ط2)، لبنان، دار الفارابي.

9ـ مصطفى عبد الرازق، (1944): **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر.