مجلة علمية دولية محكّمة نصف سنوية
تصدر عن مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة جامعة تيسمسيلت/الجزائر
ISSN 2571-9882 EISSN 2600-6987
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/297
Contemporary Studies is a bi-annual open access International double-blind journal. It is published by the University of Tissemsilt, Algeria.
المجلد:06./ العـدد1/جوان (2022)، ص134/127

الروافد المعرفية والفكرية لقراءة التّراث عند الجابري

The cognitive and intellectual tributaries of reading the heritage according to Al-Jabri.

أسماء زيبش
zebbiche.asma@univ-alger2.dz
جامعة الجزائر-2- أبو قاسم سعد الله
(الجزائر)

تاريخ الاستلام:2021/06/27 تاريخ القبول:2022/01/04 تاريخ النشر:2022/06/02

ملخص:
تحاول هذه الدّراسة الكشف عن ملامح الرّوافد الفكرية في دراسات مُحَمَّد عابد الجابري للتّراث من خلال ما قدّمه في مشروعه الفلسفي،وهو مشروع اهتم بالعقل العربي وبنيته وقراءة التّراث وفق المناهج الغربية.
وقد أشار مُحَمَّد عابد الجابري إلى كثير منّ الروافد والمرجعيات التي اعتمدها في قراءته للتّراث والنّص الديني كفلسفة ابن خلدون وابن رشد ومنجزات غاستون باشلار وغرامبشي ليجعل القارئ أمام رؤية معاصرة للتّراث.
كلمات مفتاحية: مُحَمَّد عابد الجابري،التّراث،الروافد الفكرية
Abstract:*intellectual tributaries in the studies of Muhammad Abed Al-Jabri on the Arab heritage through what he presented in his philosophical project, a project concerned with the Arab mind and its structure and reading heritage according to Western approaches. Muhammad Abed Al-Jabri referred to many of the tributaries and references that he adopted in his reading of heritage and religious texts, such as the philosophy of Ibn Khaldun, Ibn Rushd and theachievements of Gaston Bachelard and Gramsci to put the reader in front of a contemporary vision of heritage.*
Keywords*: Muhammad Abed Al-Jabri, heritage, intellectual and philosophical tributarie*

تمهيد:

شهد النّصف الثاني من القرن العشرين انتشارا واسعا للقراءات المعاصرة للنّصوص الدينيّة والتّراثية ،على يد مجموعة من المفكّرين والفلاسفة العرب الإسلاميين،نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:أبو القاسم حاج حمد،حسن حنفي،مُحَمَّد شحرور ونصر حامد أبو زيد ،عبد المجيد الشرفي،مُحَمَّد أركون ومُحَمَّد عابد الجابري...،ويعزى هذا الانتشار إلى أسباب نذكر منها:

هزيمة سنة1967وما تبعها من تداعيات على الساحة العربية.

صعود التّيار الإسلامي وهيمنته أفقيا على مفاصل المجتمع وظهوره منقذا بديلا.

فشل فكرة الوحدة العربية(التجربة النّاصرية قوميا واقتصاديا).

ولعل الجابري أحد أهم هذه الأعلام وأكرها حضورا إذ حاول أن يقرأ تراثنا العربي وفق ما تقتضيه حياتنا المعاصر ،وبناء على هذا نتساءل ما هي الرّوافد والمرجعيات التي اتكأ عليها هذا الأخير في قراءته؟بغية معرفة الأهمية البالغة لمنجزه في قراءة التّراث والذي زاوج فيه بين معطيات الثقافة الإسلامية ،ومعطيات المناهج الغربية ،بالإضافة إلى

كيفية تعاطيه مع التّراث ولنقوم بهذا حاولنا إتباع منهجي تحليلي لنصوصه المتضمّنة في مشروعه النقدي لنعلم خلفيات الرّجل.

1-الرّوافد الفكرية والفلسفية للجابري:

للحديث عن هذه الروافد كان من الضروري التطرق إلى السياقات التي تشكل ضمنها فكره للتّمكن من تحليله بطريقة دقيقة،وهذا ما يساعدنا للوصول إلى المرجعيات التي تأسّس عليها هذا الفكر،والجابري كغيره من المفكرين المشتغلين في الحقل الفلسفي والدّيني تأثر بجملة من الفلاسفة والأصوليين ضمن مساره الفكري منذ بداياته الأولى،وهذا ما نسعى إلى توضيحه عبر أهم المعالم الظاهرة والمؤثرة فيه وهي كالآتي:

1-1-الخلدونية في فكر الجابري:

كانت بداية تأثر مُحَمَّد عابد الجابري بابن خلدون من خلال رسالة الدكتوراه،التي كان موضوعها"ابن خلدون"وذلك عام1970والتي تم إصدارها في كتاب بعنوان"العصبية والدّولة ،معالم النّظرية الخلدونية في التّاريخ الإسلامي"حيث يقول :«بعد أكثر من عشر سنوات قضيتها صحبة مقدّمة ابن خلدون،متتبعا كل ما أمكنني تتبعه أنواع الدّراسات الخلدونية هذه ،كنت أشعر أنه لا يزال هنالك مجال للبحث... بل إنّ كثرة الشروح والتّأويلات اختلافها وتناقضها،قد ولّد في نفسي اعتقادا قويا بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية تصحيح تعود بالفكر الخلدونّي إلى إطاره الأصلي وتحفظ له بكليته وهويته الحقيقية»1، من خلال قوله يتضح بأنه متأثر بابن خلدون في إطار جملة من المعطيات شملت الجانب السياسي وهذا ما يمكن استنتاجه من خلال هذه الأطروحة بالإضافة إلى الجانب الاجتماعي والاقتصادي،ومن جملة الأفكار التي توضّح لنا هذا الأمر ما أكّد عليه،تدعيما لما قال به ابن خلدون فيما يتعلق بالمصطلح ،الذي هو بطبيعة الحال وليد العصر الذي ظهر فيه ،وفهمه لا يتم إلا إذا اعتمدنا على فهم أبناء ذلك العصر لهذا اللّفظ،إذ يقول:«إنّ المصطلح كيفما كان هو دوما وليد العصر الذي ظهر فيه يجب تحديد معناه اعتمادا على ما كان يفهمه منه أبناء ذلك العصر،أو كما يقول ابن خلدون نفسه:إنّ المصطلح لا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل في عصرهم»2، وبهذا تتغير المصطلحات على حسب العصر والمكان التي وجدت فيه.

ويرى بأنّه يمكن الاعتماد على ما قدّمه ابن خلدون على مستوى التّاريخ وبالأخص ما جاء في المقدّمة،لذا نحن في رأيه بحاجة إلى إعادة الدّراسة لما ألفه ابن خلدون من جديد،دون الإخلال بالمعارف التي قدّمها ،كما أشار إلى ما تبقى من الخلدونية في كتابه(نحن والتّراث) حيث، اعتبر المقدّمة من بين المقدّمات التأسيسية لما يتعلق بالمسألة الابستيمولوجية ،وذلك لكونها تجعل دراسته ومناقشته تقوم على مبادئ واضحة وهي جزء من استدلالاته،كما اعتبره من المساهمين في نقل السّرد الخبري من مستوى السّرد إلى مستوى التّحليل العلمي،وهو بمثابة الطفرة المعرفية لما يتعلق بالتّاريخ موضوعا ومنهجا.

يقول الجابري:«لقد كان غرض ابن خلدون من مقدّمة أن تكون مقدمة نظرية ابستيمولوجية منهجية... ولقد كان ابن خلدون واعيا كل الوعي بأنّ الانتقال بالتّاريخ-لأول مرة في التّاريخ-من مستوى السّرد الإخباري القصصي إلى مستوى التّحليل العلمي»3، مؤكدا من خلال قوله هذا بأنّه قد تأثر بابن خلدون من خلال وجهة النّظر المتعلقة بالتّاريخ ومنهجه الذي أسس لظهور علم جديد هو "علم العمران"

1-2 الرشدية في فكر مُحَمَّد عابد الجابري:

إضافة إلى ابن خلدون هناك فقيه وفيلسوف آخر له أثر بالغ الأهمية فيما يتعلق بمشروع مُحَمَّد عابد الجابري الفكري،حيث ألف كتبا حول ابن رشد وقدّم دراسة مفصلة لسيرة وفكر ابن رشد،وهذا ما يشهد عليه كتابه الموسوم ب:(ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص) والذي عالج ضمنه جملة من المواضيع أبدى من خلالها تأثره الواضح والجلّي بهذا الفيلسوف وبالأخص ما تعلّق منها بمشروعه الفلسفي،الذي ينطلق من فكرة أساسية هي الفصل بين الفلسفة والدّين،حتى يكون بإمكاننا الحفاظ على هوية كل منهما حيث يقول :«ومن هنا كانت القطيعة بينهما وهي قطيعة لا تمسّ لا الفكر الفلسفي ولا الفكر الدّيني بل الطريقة التي يقرا بها هذا وذاك وبدون هذا الفهم وبدون هذا التواصل سيبقى تراثنا الثقافي كما كان منذ قرون تراثا ميتا،تراثا دون دلالة فيظل حملا ثقيلا علينا معوقا لمسيرتنا»4، هو بهذا يشيد بطريقة ابن رشد التي

استعملها لقراءة كل من الدّين والفلسفة ،كما يؤكّد على مصطلح القطيعة الذي هو مجرد وسيلة لتحقّق الفهم الشامل لا غير.

كما قدم أيضا كتابا آخر بعنوان(المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد)وعالج من خلاله أسباب المحنة التي تعرض لها ابن رشد.

هذا بالإضافة إلى تصريحه من خلال كتابه(ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص) إذ يقول:«بقي الاهتمام بابن رشد في الفكر العربي الحديث المشدود إلى الأسئلة التي طرحها المستشرقون،وجميعها يدور حول الموضوعات التي يطرحها في مؤلفاته الأصلية والتي تتناول قضايا من صميم الفكر العربي الإسلامي،كالاجتهاد في الفقه... فقد بقيت مغيبة مهجورة»5 وهو بهذا يؤكد على أننا بحاجة إلى إعادة مناقشتها قصد فهمها والاستفادة منها على مستوى واقعنا المعاش كما ذكرنا سابقا قدرته على تحليل العلاقة القائمة بين الفلسفة والدّين.

كما نجد أيضا أنّ الجابري يشيد بابن رشد من خلال كتابه (نحن والتّراث) على مستوى جملة من المواقف النقدية،وبالأخص ما تعلق منها بنقد الفارابي وابن سينا،وذلك برفضه المفاهيم الأساسية التي قام بتوظيفها كلا من الفيلسوفين من خلال محاولتهما التأكيد على وجود علاقة قائمة بين الفلسفة والدّين بحيث يقول:«فلسفة الفارابي مشروع إيديولوجي وظّف الفلسفة وعلومها للدّفاع عن قضية فعلا كان المشروع حالما بل كان حلما»6. وذلك لما أتوا به من مفاهيم مخالفة لما يراه هو.

فهو يرى بأنّ الفارابي استعمل الفلسفة كوسيلة وليست غاية في حدّ ذاتها وهو بهذا يؤكّد على أن المهمة الأساسية في مشروعه هي تحرير الفلسفة من التأويلات الخاطئة،وذلك من خلال الرجوع إلى الأصل وهو قراءة أرسطو، وتطبيق نفس الأطر فيما يتعلق بالدّين بحيث،نبتعد عن أقوال المتكلمين ونعود إلى الأساس وهو القرآن،في هذا يقول: «ليس من الممكن دمج الدّين في الفلسفة والفلسفة في الدّين فكل منهما له مقدماته وأصوله»7، وبهذا ينتصر لابن رشد فيما يتعلق بفكرة أساسية وهي أن كتب هذا الأخير في معظمها كانت عبارة عن مقالات في المنهج، كونها تسطر الخطوط العامة للعلاقة القائمة بين الدّين والفلسفة.

كما يرى بأن ابن رشد سعى للبحث في كيف يجب أن نقرأ القرآن ؟كيف تُقرأ فلسفة أرسطو؟ وبناء على هذا يتم تحديد طبيعة العلاقة بينهما،فالجابري من خلال هذه التقاط الثلاثة يتحدد تأثره بابن رشد،بحيث سعى هو الآخر إلى إعادة قراءة القرآن،وذلك من خلال كتابه(مدخل إلى القرآن الكريم) الجزء الأول،أما الجزء الثاني فبعنوان(فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النّزل)،يقول الجابري:«إنّ كتابة مقال جديد في المنهج يجب أن تنطلق من نقد المناهج السابقة وهذا ما قام به ابن رشد ففي فصل المقال عمد فيلسوف قرطبة إلى نقد الأطروحة السائدة في عصره،أطروحته لنصّين الذي حرموا تأويل النّصوص الدّينية واعتبروا ذلك بدعة وكفرا.»8 من الواضح والجلّي أن إعجابه بابن رشد يشبه إلى حد كبير إعجاب ابن رشد بأرسطو إلا أنّ الدوافع تختلف حيث أن دافع ابن رشد فلسفي محض،في حين أنّ دافعه كان الضرورة التي تفرض عليه مواجهة الاتجاه السلفي الاستشراقي.

حسب عبد النّبي الحري يذهب الجابري إلى حدّة الجزم بأنّ الرشدية هي ما يصلح لنا اليوم مما تبقى من تراثنا كله، «حيث ميز الجابري في تراثنا بين محتواه المعرفي ومضمونه الإيديولوجي ليبعد ذلك المحتوى المعرفي ،لعدم فائدته بالنسبة لعصرنا...وظف عتاده الحجاجي لإثبات هذه الأطروحة من خلال رسم صورة لأبي الوليد ابن رشد تبوئه مكانة الفيلسوف الأصيل »9، ويتضح من خلال ما سبق أن الجابري جعل الرشدية محصورة في نقطتين أساسيتين هما:

- القطيعة مع السينوية التي تقوم على المعرفة العرفانية.
- بناء مشروع فكري بديل فهو يرى بأنّ الروح الرشدية هي مفتاح تحرّرنا.

1-3 الفكر البنيوي ومعالمه على مستوى مشروع محمّد عابد الجابري:

يبدو تأثر الجابري واضحا فيما يتعلق بالبنيوية وبالأخص على مستوى تحليلاتها حيث نجد أن التحليل البنيوي كان حاضرا بقوة على مستوى الدّراسات التي قدّمها،وبالأخص فيما يتعلق بمؤلفاته من بينها قوله:«أضف إلى ذلك كله ان معظم الدّراسات الخلدونية قليلا ما تنظر إلى الفكر الخلدوني ككلّ،بل إنّها كثيرا ما تنظر إلى آرائه في هذا الميدان،في

استقلال وانفصال عن آرائه في ميادين أخرى»10 وبهذا تكون دعوته ملحة على أهمية القراءة الكلية للنصوص دون تجزأتها.

وبهذا فإنّه يقصد بالمعالجة البنيوية وجهة النظر التي تعتمدها دراسة التّراث كدراسة النّصوص كما هي معطاة أي بشكلها الكلي،ويتحقق ذلك من خلال جميع أنواع الفهم المرتبطة بقضايا التّراث بين قوسين،ومن خلال هذا يكون التعامل مع النّص بعيدا عن ما تم وضعه بين قوسين وفي نفس الوقت ضمن إطاره الكلّي الذي تتحكم فيه جملة من الثوابت والمتغيرات والتي هي الأخرى يتحكم فيها محور واحد،وهذا ما يطلق عليه اسم الإشكالية التي تستوعب هذه التّحولات التي يحتكم إليها النّص،وبهذا فنّ كل فكرة من أفكار النّص تعود بالضرورة إلى هذا الكلّ الذي تحدّده الإشكالية نتوصل إلى أنّ معنى النّص انطلاقا من علاقته القائمة بين أجزائه،وفي هذا الصدد يقول الجابري: «وحين يقدم لنا نفسه مفككا مثلما هو الحال في البيان والتبيين للجاحظ لابد لنا أن نكتشف بنيته لنفهمه،ثم نفككه فيما بعد،لابد من المعالجة البنيوية كمرحلة أولى»11، انطلاقا من هذا يظهر تركيز الأخير على المعالجة البنيوية باعتبارها تجعلنا نستخلص معنى النّص من النّص نفسه،وذلك من خلال الاعتماد على العلاقات القائمة بين أجزائه ويتحقق هذا إذا اعتمدنا نقطة أساسية يركز عليها ،وهي بمثابة الخطوة الأولى،فهو يرى أنه «علينا تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ بوصفها عناصر في شبكة من العلاقات وليس بوصفها مفردات مستقلة بمعناها»12، ويقصد بهذا أنّه من الضروري عدم التّطرق إلى المعنى والذي لا يتحقق إلا إذا تمكنا من فهم الألفاظ انطلاقا من العلاقة القائمة بينهما،وليس انطلاقا من فهم كل مفردة بشكل منفصل عن بقية المفردات الأخرى،وبناء على ما سبق نتمكن من التحرّر من الفهم المسبق لما يتعلق بتراثنا.

ومن بين التوظيفات التي قام بها فيما يتعلق بمفهوم البنية ما هو موجود ضمن كتابه (نحن والتّراث) والذي من خلاله وظف القراءة البنيوية،حيث قام بإطلاق اسم عناصر الرؤية والتي من ضمن عناصرها ما أسماه"وحدة الفكر" والذي تحققه الإشكالية الواحدة،وكمثال لهذا قدّم لنا الفلسفة الإسلامية والتي حسب رأيه تنقسم إلى قسمين:

الفلسفة الإسلامية المشرقية ولها إشكالية واحدة وهي علاقة الدّين بالفلسفة،والفلسفة الإسلامية المغربية واطارها إشكالية علاقة الفلسفة بالعلم، ولدراسة أي منهما لابد أن نعي هذه الإشكاليات لنتمكن من تحليلها تحليلا يستوفي جميع الجوانب يقول الجابري:«إنّ الحقيقة هنا هي الكلّ،لا الأجزاء وما الأجزاء إلا تعبيرات وحدة الجانب عن هذا الكلّ...وحدة الفكر،في المنظور الذي نتحدث عنه لا تعني وحدة الإشكالية»13 وبهذا تكون الحقيقة كُلا واحدا لا يمكن أن يتجزأ.

وبناء على هذا الطرح فإنّ الدّراسات التي لم تعتمد هذا الطرح(النظرية الكلية)حسبه هي دراسات انتقائية وبحاجة إلى إعادة النظر كانتقاء الدّارسين لبعض النّصوص من مقدّمة ابن خلدون،ويطلق عليه الجابري اسم تجزئة الفكر.

4-1 القطيعة الابستيمولوجية على مستوى فكر محمّد عابد الجابري:

بمجرّد ذكر اسم "غاستون باشلار"(Gaston Bachelard)يتبادر إلى أذهاننا مفهوم القطيعة الابستيمولوجية والجابري من جملة المفكرين الذين استعاروا هذا المفهوم وطبّقوه في إطار دراستهم حيث ،أنّه قام بتوظيفه فيما يتعلق بقراءته للفلسفة الإسلامية،والتي كما أشرنا إليها سابقا قد قسّمها إلى قسمين،وهو يعتبر أنّ الفلسفة المغربية والتي يمثلها ابن طفيل وابن باجة وابن خلدون وابن رشد استطاعت إحداث قطيعة ابستيمولوجية مع الفلسفة المشرقية،والتي تمثلها الفارابي وابن سينا وغيرهم على مستوى الإشكالية فيقول:«ابن رشد حقّق قطيعة ابستيمولوجية مع ابن سينا معناه أنّه فكر داخل إشكالية غير إشكاليته وبجهاز معرفي غير جهازه»14 وبهذا يكون مخالفا لمن سبقه باستعماله جهازا معرفيا يحقق تلك القطيعة.

حيث أنّ الفلسفة المشرقية كانت تؤطرها إشكالية واحدة،وهي العلاقة بين الدين والفلسفة وذلك ضمن ما يعرف بإطار علم الكلام،أمّا الفلسفة المغربية في نظره فقد استطاعت أن تحقق ما يعرف بالقطيعة مع المشرقية،أي تجاوزت الإشكالية الآنفة الذكر إلى إشكالية العلاقة بين الفلسفة والعلم ،يقول:«ومع هذا كلّه فلا شيء يمنعنا من طرح هذا السؤال المنهجي الذي يخص ميدان بحثنا ،هل حقق الإسلام بالفعل قطيعة معرفية مع العصر الجاهلي إنّ أهمية هذا السؤال بالنسبة لموضوعنا ترجع لا إلى مضمونه بل إلى وظيفته»15، وهذا ما يؤكد أنّه استخدم مفهوم القطيعة الابستيمولوجية وقد

وضع مؤلفا بعنوان (مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية وتطور الفكر العلمي)والذي هو عبارة عن دراسة مفصّلة لما يتعلق بالابستيمولوجيا وعلاقتها بالدّراسات المعرفية الأخرى.

5- شلاير ماخر(*Schleiermacher*)و هيغل (Friedrich Hegel)على مستوى فكر الجابري**

يرى الباحث مصطفى الحسن أنّ الجابري كان متأثرا بشلايرماخر،حيث أنّه عالج في كتابه(مدخل إلى القرآن الكريم)،وبالأخص فيما يتعلق بالقسم الثاني منه والذي عنونه ب(القرآن مسار الكون والتكوين)،حيث يرى أنّه استلهمه من نظريته والتي تركز على أمرين« أولهما هو التأويل اللّغوي والثاني هو التأويل السيكولوجي ويعني علاقة المؤلف الوثيقة بالنّص فالنّص مرتبط بالمؤلف وبنفسيته وتجربته...بمعنى أنّك تعيش الحالة النفسية للمؤلف وتعيد ترتيب نصوصه من بدايتها حتى النّهاية...والبحث هنا ليس عن الدّوافع والأسباب فهو ليس بحثا نفسيا ،وإنّما بحث عن تجربة الكاتب وأفكاره وقصده في النّص»16 وبهذا يكون البحث عن الظروف المحيطة بالنّص لتسهل علينا فهمه وتأويله.

سعى الجابري للكشف عن الظروف التي تكون في القرآن بغية استعمالها لفهم القرآن،واعتمادا على السياق الذي تشكل فيه،وبالأخص مرحلة التّدوين،كما نجد أيضا عبد السلام بن عبد العالي يشير إلى أنّ الجابري كان متأثرا بهيغل وبالأخص فيما يتعلق بمؤلفاته الأخيرة حيث يقول:«حتى اللّحظة نتبين أنّ الجابري يستمد مقوّمات فكره من المعين ذاته مفهومه للزمان،مفهومه للاتصال والانفصال ،مفهومه لعلاقة النظر بالعمل للمعرفة ووظائفها ،لجدلية الأنا والآخر،وللتاريخ وتطوّره وكل ذلك ولا شك يجعلنا نشعر أننا أمام تلميذ وفيّ لهيجل ودائرته»17 فمفهوم الزمان الهيغلي هو ما كان وراء مؤلفاته التأويلية للنّص الديني بتغيير نظرته لهذا المفهوم.

تأثره بهيغل على مستوى جملة من النّقاط ،إلا أنّه استطاع الانفلات من جدال الفكر الهيجلي،وكمثال على هذا الأمر وتغييره لنظرته عن مفهوم الزمان التّاريخي،والعلاقة مع الآخر بحيث أنّه نتيجة لهذا قام بإرساء مفهوم مغاير للأصل،والذي ليس القصد منه هو البداية الزمنية وإنّما باعتباره يعطي للبداية معناها كالأصل.

وما يوضّح هذا الأمر ما قاله عن العصر الجاهلي:«لقد تشكلت بنية العقل العربي في ترابط مع العصر الجاهلي فعلا،ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ا قبل البعثة:العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التّدوين الذي يفرض نفسه كإطار مرجعي لما قبله وما بعده»18 وبهذا نجد أنّ الجابري وضعنا أمام منظومات الفكر العامّة والتي ضمن إطارها الداخلي تحدد آليات الفكر.

6-1 غرامشي (Gramsci)وأثره على مُحَمَّد عابد الجابري:

استلهم الجابري أيضا من فكر أنطونيو غرامشي على مستوى فكرة أساسية وهي علاقة الذات مع التّراث والآخر،حيث أنّ استقلال الذات التاريخية ليس القصد منه عدم التفتح على الفكر العالمي والتّراث،بل القصد هو التعامل معهما تعاملا نقديا حيث أنّ الذّات هي من تقوم بالتحكم في هذه العملية يقول مُحَمَّد الشيخ في هذا الإطار:«ويحدد الجابري هذا المفهوم على جهة السلب وعلى جهة الإيجاب فعلى جهة السلب :إنّ الاستقلال التاريخي لا يعني رفض التفتح،لما يعني التقوقع داخل التّاريخ القومي والثقافة العربية...وعلى جهة الإيجاب:لقد ربطت هذا الاستقلال التّاريخي بالتحرر من الآخر ،أي من الفكر الأوربي ومن التّراث معا»19 ومن خلال ما سبق يتضح لنا أنّ مُحَمَّد عابد الجابري يركز على التعامل النّقدي مع جميع الجوانب دون استثناء.

2-في إشكالية قراءة التّراث:

طرحت القراءة الفلسفية التي قدمها مُحَمَّد عابد الجابري للتراث أسئلة متعددة ليس فقط على مستوى الشكل والمضمون،بل لأنها تسعى إلى خلق استثناءات فيما يتعلق بقراءة التّراث،فما هو الدور البارز الذي لعبه وما هي مساهمته التي مكنته من تطور الدّراسة المتعلقة بقراءة التّراث،وما طبيعتها ؟وما هي الآليات المقترحة لتحقيقها ؟

يرى بأنّ تحقيق نهضة الأمة العربية التي نأملها لا يمكن حدوثها إلا إذا حققنا حسب رأيه ما يعرف بالانتظام في التّراث،وذلك لعدّة اعتبارات من بينها أنّ الفرد غير قادر على التنكر لما فيه،وكذلك لأنّه يرى بأنّ نهضتنا يجب أن تسلهم من ماضيها لكي لا تنفصل عن واقعنا الحقيقي،وبالتالي تصل إلى ما يعرف بالانغلاق والجمود وهي بهذا سوف تفقد ما يعرف بعنصر الانتماء يقول الجابري:«إنّه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانيزمات النهضة في كل

العصور والأوطان،ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أنّ جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها عبرّت إيديولوجيا عن بداية انطلاقها بالدّعوة إلى الانتظام في تراث وبالضبط إلى العودة إلى الأصول»20 فالانفتاح على الآخر لا يعني التماهي في ثقافته.

نتبين من خلال هذا أنّ الجابري لا يقصد بالذوبان في الماضي المعنى التقليدي الذي طالما عهدناه،وإنّما يقصد به العودة الواعية واليقظة التي تساهم في فهمه مما يساعد في الكشف الذي نحن بحاجة ماسة إليه وهو أمر لا يتحقق حسبه إلا من خلال المعالجة الدّاخلية أي داخل هذه الحضارة الإسلامية .

2-1 العقلانية النقدية ومسألة فهم التّراث:

يذهب الجابري فيما يخص مسألة علاقة التعامل العقلاني النقدي بفهم التّراث إلى أنّ قراءة التّراث يجب أن تكون قراءة تاريخية،إذ بهذا يستبعد طرق القراءة التي عهدناها سابقا والتي تقوم بتجزئة موضوع الدّراسة وتجعله يحتكم لأطر أيديولوجية كما أنّ الجابري يركز على فكرة أساسية تفيد بأنّ تراثنا لا زال بحاجة الفهم والنقد على حدّ سواء ،وهذا الأمر يمكن أن يكون متاحا إذا سمحنا بوجود مجال للحوار مع التّراث،إذا يقول في هذا الصدد:«إنّ من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معا...وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة فإنّ عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة إلا بالتعامل العقلاني النّقدي مع ماضيها وحاضرها»21 فتجديد وسائل فهم التّراث هو أحد مفاتيح الفهم المعاصر لواقعنا.

ووفقا لما سبق فإنّ هدفه الأساسي هو تقديم قراءة تختلف كلّية عن القراءات السابقة مبتعدا بذلك عن التقليد الأعمى الذي مارسته الفلسفة على اختلاف مشاربها والتي تعدّ عائقا أمام أي محاولة للتجديد،والسبيل الوحيد لتحقيق هذا المطلب هو ممارسة النقد العقلاني الواعي حيث يقول:« القراءة الاتاريخية ،وبالتّالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التّراثي للتّراث،التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنّها:التراث يكرر نفسه»22 وبهذا تكون القراءة اللاتاريخية قراءة ساذجة لا تقدم لنا الجديد وإنّما توقعنا بنفس أخطاء السابقين وفهمهم.

ولم يقتصر الجابري تطبيق هذا الأمر على تراثنا الإسلامي بل جعله يشمل حتّى تراث غيرنا،ولكنّه أشار إلى ضرورة احترام شروط الموضوعية والمبرّرات التي ترتبط بمسألة قيامه وبهذا فإنّ العقلانية النقدية من الضروري أن تكون حاضرة إذا أردنا أن نفهم تراثنا ونقدم قراءة جديدة له تحافظ على خصوصيته وتتلاءم مع متطلبات عصرنا.

2-2-مستويات تعامل الجابري مع التّراث:

قدم الجابري جملة من المستويات الخاصة بقراءة النّصوص التراثية،كما وضح أيضا التعامل مع التراث ينبغي أن يكون تعاملا علميا وهو يشمل مستويين أساسيين هما:مستوى الفهم ومستوى التوظيف.

أما مستوى الفهم فإنّه يؤكد على ضرورة استيعابنا لتراثنا بكل توجهاته مما يساعد على فهمه داعيا إلى « أنّ التعامل مع التراث بكل مستوياته كمادة للفكر والعبرة وكوثيقة في دراسته لتاريخ الفكري والحضاري أما المستوى الثاني وهو الأهم هو لاستثمار والتوظيف أي إحياؤه لاستفادة من خبراته»23 وبخصوص المستوى الثاني فبالنّسبة له هو الأهم ،لأنّه من خلاله يمكن استثمار ما بقي من خبرات عمن سبقونا ،وهذا لا يتحقق إلا إذا كانت لدينا القدرة على الإعادة النقدية مثلا كعقلانية ابن رشد وغيرها من الأفكار الضرورية الموجودة على مستوى فكرنا الإسلامي،وهذا يتحقق من خلال إعادة ترتيب علاقتنا بتراثنا مما سوف يسمح لنا بالانتظام فيه وفتح المجال أمام الإبداع الفكري.

بناء على ما سبق فإنّ الجابري ينطلق من نقطة أساسية ترتكز على كل ما هو عقلاني في ثقافتنا العربية وذلك لإحداث تغيير انطلاقا من العودة إلى التّراث،وعلى هذا الأساس فإنّ الحداثة حسب وجهة نظره ترتبط بالمنهج بداية لينتقل بعدها إلى فكرة الحداثة التي تلي خطوة المنهج فيقول:«لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولا قبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية والهدف تحرير تصورنا للتّراث من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتّاريخية»24 فعقلنة المنهج هي أولى خطوات الولوج إلى الحداثة.

وعليه فإنّ ممارسته العقلانية تقترن بتأسيس فكرة الحداثة فإنّ لم نمارس العقلانية فإنّه ليس بإمكاننا التأسيس لحداثة خاصة بنا،وبالتالي اكتفينا بالانفعال ولم نقدم شيئا جيدا يعبر عن ذواتنا المفكرة،إذن مسؤولية التّجديد والتّغيير تعتبر مطلبا أساسيا وإذا ما أردنا التأسيس لفكر عربي أصيل ومعاصر يواكب التّطورات علينا ممارسة العقلانية النقدية .

3-توظيف القضيّة الابستيمولوجية عند الجابري:

من بين الخطوات التي اتخذها الجابري فيما يتعلق بمشروعه الفكري تبنيه لفكرة القطيعة الابستيمولوجية والتي استعارها من الفكر الغربي ،حيث يقول معبرا عن مفهومها:«الفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم،داخل عقل معرفي معين ،قد يظل موضوع المعرفة هو هو ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية...كذلك قد يختلف ويتغير عندما يكون الاختلاف عميقا وخبريا أي عندما يبلغ نقطة اللا رجوع...نقول إنّ هناك قطيعة ابستيمولوجية »25 وبهذا فإنّ الجابري لا يدعو إلى القطيعة مع التّراث وإنما مقصد منه هو القطيعة مع الفهم التراثي للتراث،وبناء على هذا فإنّ القطيعة بالنسبة له تشمل الشق المنهجي والمفاهيمي والإشكالي وخاصة بفهم الموضوع (طريقة التفكير)،وليس الموضوع في حدّ ذاته وهو بهذا لا يدعو إلى التّخلي عن التّراث كلّية.

جسد الجابري مفهوم القطيعة من خلال مشروعين فكريين يشملان كلا من ابن سينا صاحب المشروع اللاّعقلاني وابن رشد صاحب المشروع العقلاني،وهنالك نوع من الانفصال بين المشروعين غير أنّه هناك اتصال ظاهري بينهما،يقول عبد الحكيم صايم:« المنهج حسب رأيه مهما كان هو أداة والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها...وانطلاقا من هذا الفهم البراغماتي للمسألة الابستيمولوجية ...من أجل تحريرنا من السؤال:ماذا نأخذ؟وماذا نترك؟وأشار إلى ضرورة إعادة ترتيب علاقتنا التاريخية بالفلسفة والعلم»26، وحسب هذا فإنّ القطيعة التي دعانا إلى ممارستها ليست قطيعة كلّية مع جميع ما سبقها،وإنّما يقصد بها القطيعة مع ما لم يعد صالحا ومفيدا لنا كباحثين عن أي آلية تساهم في التجديد بحيث لا يمكن أن ننطلق من العدم في أي دراسة نقوم بها ،كما أن مقصده من القطيعة ليس في التّخلي عن الفكر الذي فكر فيه من سبقنا وإنّما هو القطيعة على مستوى التفكير ، بالإضافة إلى أنّ المفكر ليس من الضروري أن يخرج عن الفكر الذي فكّر فيه غيره حتىّ نقول بأنه أحدث قطيعة ،بل إنّ القطيعة تحدث داخل نفس الفكر،بمعنى طريقة التفكير.

ويرى بأنّ ا«لانخراط الواعي الذي يمكننا من إحداث واستيعاب مفهوم القطيعة الابستيمولوجية بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي للتّراث،فإنّ خضع الأوّل المحتوى المعرفي للظروف الاجتماعية والمعرفية فيحيا معها ويندثر باندثارها فإن الثاني المضمون الأيديولوجي يحمل جانبا متغيرا ونسبيا مثل المحتوى المعرفي وجانبا خالدا»27. وهو بهذا يؤكد على انخراطنا الواعي هو من بإمكانه الفهم والاستيعاب لمفهوم القطيعة الابستيمولوجية.

يركز أيضا على مهمة أساسية وهي ما يعرف بنقد العقل العربي،والذي يهدف من خلاله إلى ممارسة القطيعة مع القراءات السابقة لتراثنا الفكري وذلك نتيجة للنقص الذي تعاني منه على المستوى المنهجي ،والجانب الموضوعي،فيقول:«ولذلك فقد اعتبر أنّ مشروعه الفكري هذا يهدف إلى نقد العقل من زاويتين:فمن جهة يمكن النّظر إلى العقل العربي بوصفه عقلا سائدا قوامه جملة مبادئ وقواعد...يعني أنّه بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحلّ محلّ القديمة وبالتالي قيام عقل سائد جديد»28،فهو بهذا يلّح على أنّه من الضروري أن نطور ونعدّل لكي نحقق ما يعرف بالتجديد ،وهذا الأمر لن يتحقق إلا إذا استخدمنا العقل نفسه وأسسه وذلك يتم من خلال الاستعانة بمفاهيم جديدة، وعلى هذا الأساس فإنّ العقلانية هي الخطوة الضرورية التي ينبني عليها الجابري مشروعه الفكري،كما يجب الإشارة إلى مسالة غياب نقد العقل على مستوى الخطاب العربي نقطة لها خطورة على المشاريع النهضوية العربية،وبهذا فإنّ أي محاولة للنهوض لابدّ أن تكون من لحظة انبثاق التفكير العقلي(عصر التدوين)لذا طرح الجابري التساؤل الآتي:كيف نتعامل مع التّراث في كلية تعاملا نقديا يعيد له انسجامه؟

يرى الجابري أنّ العقلانية النّقدية دشنها كل من ابن حزم وابن رشد وابن خلدون ومثلما تمكّنوا من تطبيقها أيضا بالإمكان إعادة ممارستها ضمن ثقافتنا وهذا ما يفتح المجال أمام تدشين عصر التّدوين جديد خاص بنا إذ يقول:«العقلانية النقدية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا من أجل تمجيدها أو الاغتراب فيها أو رفضها ،بل من أجل نقلها إلى حاضرنا

والتعامل معها على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل بالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه.»29 وبهذا تكون دعوته واضحة بالتعامل مع التّراث وفق ما تقتضيه مقتضيات العصر.

خاتمة:

وفي نهاية مقالنا هذا يمكن القول أنّ الجابري استطاع أن يوظف معطيات الفلسفة العربية الإسلامية ومناهج الفكر الغربي ليصل بنا إلى قراءة معاصرة ومراهنة لما تقتضيه الساحة الفكرية والعربية اليوم.

- فرق الجابري بين الفلسفة المشرقية والمغربية وانزاح للمغربية منها.

ما يهم في قراءة التّراث هو أن نوطنه بحسب حاجاتنا المعاصرة.

هوامش:

1- مُحَمَّد عابد الجابري:فكر ابن خلدون العصبية والدّولة(معالم النّظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي)،مركز دراسات الوحدة العربية(لبنان)،ط5، 1992، ص.7.

2- مُحَمَّد عابد الجابري:فكر ابن خلدون العصبية والدّولة،ص.10.

3- مُحَمَّد عابد الجابري:نحن والتّراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)،مركز دراسات الوحدة العربية(لبنان)،ط2، دس،ص.367.

4- مُحَمَّد عابد الجابري:نحن والتّراث(قراءات في تراثنا الفلسفي)،ص.271

4- مُحَمَّد عابد الجابري :ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص،مركز دراسات للوحدة العربية(لبنان)،ط1، 1998،ص.10.

5- مُحَمَّد عابد الجابري:نحن والتّراث(قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)،ص.44

6- مُحَمَّد عابد الجابري:نحن والتّراث(قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)،ص.48.

7- مُحَمَّد عابد الجابري:نحن والتّراث(قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)،ص.241.

8- مُحَمَّد عابد الجابري:نحن والتّراث(قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)،ص..2418

9- عبد النّبي الحري،طه عبد الرحمان ومُحَمَّد عابد الجابري:صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية،الشبكة العربية للأبحاث والنّشر(المغرب)،ط1، 2014،ص.20

10-علي رحومة سحبون:إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين مُحَمَّد عابد الجابري وحسن حنفي(نموذجا) دراسة تحليلية مقارنة،منشأة المعارف(مصر)،دط،2007،ص.167.

11-علي رحومة سحبون:إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين مُحَمَّد عابد الجابري و حسن حنفي(نموذجا) دراسة تحليلية مقارنة،منشأة المعارف(مصر)،دط،2007،ص.166.

12-مُحَمَّد عابد الجابري:نحن والتّراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)،ص.31.

13- مُحَمَّد عابد الجابري:نحن والتّراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)،ص.141.

14- مُحَمَّد عابد الجابري:تكوين العقل العربي،مركز دراسات للوحدة العربية(لبنان)،ط7، 1998،ص.58

15- الحسن مصطفى:موجز في طبيعة النص القرآني،الشبكة العربية للأبحاث والنشر(لبنان)،ط1،2011،ص.43

16- عبد السلام بن عبد العالي:سياسة التّراث(دراسات في أعمال مُحَمَّد عابد الجابري)،دار توبقال(المغرب)،ط1،2011،ص.61.

17- مُحَمَّد عابد الجابري:تكوين العقل العربي،ص.61.

18- مُحَمَّد الشيخ:مُحَمَّد عابد الجابري مسارات مفكر عربي،مركز دراسات الوحدة العربية(لبنان)،ط1، 2011،ص.26.

19- مُحَمَّد عابد الجابري:إشكاليات الفكر العربي المعاصر،مركز دراسات الوحدة العربية(لبنان)،ط1، 1989،ص.21

20- مُحَمَّد عابد الجابري:التراث والحداثة)دراسات ومناقشات)،مركز دراسات الوحدة العربية(لبنان)،ط1998،1،ص.33.

21- مُحَمَّد عابد الجابري:نحن والتّراث(قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)،ص.17.

22- علي رحومة سحبون :إشكالية التّراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر(بين مُحَمَّد عابد الجابري وحسن حنفي أنموذجا)دراسة تحليلية مقارنة،ص154

23- مُحَمَّد عابد الجابري:التّراث والحداثة(دراسات ومناقشات)،ص.16.

24- علي رحومة سحبون:إشكالية التّراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر(بين مُحَمَّد عابد الجابري وحسن حنفي أنموذجا)،ص.159.

عبد الحكيم الصابم:هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر،كنوز الحكمة(الجزائر)،ط1،2011 ،ص.154. 25-

26- مُحَمَّد علي الكبسي:قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر،دار الفرقد(سورية)،ط2، 2007،ص.170.

27- مُحَمَّد خالد الشايب:رؤى فلسفية في الفكر العربي المعاصر ،دار يافا(الأردن)،ط1، 2007،ص 140.

29- مُحَمَّد عابد الجابري:بنية العقل العربي)دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)،مركز دراسات الوحدة العربية،ط1986،1،ص.572.