مجلة "آفاق فكرية"

ص. ص. 761 - 778

رت م د: 2353 - 0367

رت م د إ: 2602-5507

القراءة الحداثية النقدية لبنية التراث العربي الإسلامي "محمد عابد الجابري نموذجا"

Acritical modernist reading of the structure of the arab-islamic heritage "Mohammed Abed al-Jabiri as a model"

النوي حمادي

جامعة طاهري محمد ببشار (الجزائر)، noui.hammadi@yahoo.fr

تاريخ الاستلام:2021/10/07 **تاريخ القبول:**2021/11/25 **تاريخ النشر:**2021/12/30

ملخص:

إن طرح قضايا التراث في الفكر العربي الإسلامي المعاصر والبحث في مسألة القراءة الحداثية النقدية وبنيته المنطقية يشكل موضوعا رئيسيا في الدراسات التراثية، لذا كان اهتمام محمد عابد الجابري مبكرا بدراسة التراث العربي الإسلامي وقراءته بروح علمية موضوعية تبتعد عن المواقف والتأويلات الإيديولوجية الذاتية، قراءة تطمح نحو منهج جديد يضبط إشكالية التعامل مع تراثنا الفلسفي وجعله معاصريا حتى يستجيب للشروط العلمية التي يفرضها العصر الراهن وتوظيفه في حركة مستمرة لتطوير المجتمع بكل مكوناته الثقافية والحضارية، ما يعني رد الاعتبار للتراث البشري وإعادة بنائه بكل مقوماته الحضارية، وفي ورقتنا البحثية نحاول الإلمام بإشكالية التراث بكل جوانبه من حيث المضمون والمنهج، محاولين تحليل وتحديد مفهوم التراث عند الجابري، والأصول الفلسفية البنيوية المكونة للتراث العربي الإسلامي، والموقف الحداثي النقدي الذي تميز به الجابري في قراءته واسترجاعه للتراث العربي الإسلامي، وحل إشكالية قراءة التراث عند الجابري، وإحداث القطيعة الابستيمولوجية مع القراءات التقليدية للتراث ورواسب الماضي والخروج من دائرة الانغلاق الفكري قصد مواكبة العصر الراهن في حركيته واستمراريته.

كلمات مفتاحية: محمد عابد الجابري، القراءة الحداثية النقدية، التراث العربي الإسلامي، المكونات الثقافية والحضارية، القطيعة الابستيمولوجية.

Abstract:

Raising the heritage issues in contemporary arab-islamic thought and research in the issue of critical modernist reading and its logical structures makes up a major topic in heritage studies.therefore, Mohammed Abed Al-Jabiri's early interest was in studying the arab-islamic heritage and reading it in an objective scientific spirit that gets away from subjective ideological positions and interpretations- a reading that aspires toward a new approach that controls the problems of dealing with our philosophical heritage and making it contemporary in order to respond to the scientific terms imposed by the current era and to employ it in a continuous movement to develop society with all its cultural and civilisational components,which means rehabilitating the human heritage and rebuilding it with all its civilisational components.in our research paper we try to understand the problem of heritage in all its aspects in terms of content and and method,trying to analyse and define the concept of heritage according to Aljabri,and the constituent structural philosophical origins of the arab-islamic heritage,and the critical modernist stance that distinguished al-jabri inhis reading and retrieval of the arab-islamic heritage,and solving the problem of reading the heritage in Aljebri's opinion and creating an epistemological break with traditional readings of the heritage and sediments of the past and getting out of the circle of intellectual shutdown in order to keep pace with the current era in its movement and continuity.

Key words: Mohammed Abed Al-Jabiri; Critical modernist reading; Arab-islamic heritage; Cultural and civilisational; Epistemological break.

مقدمة:

لما كان التراث العربي الإسلامي بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة وعلى رأسها القرآن الكريم والسُنّة النبوية في الفلسفة العربية الإسلامية التي تستقل من حيث المضمون المعرفي والمنهج، فمسألة البحث في موضوع التراث وقراءته حداثيا عند محمد عابد الجابري مؤسسة على الاستخدام المنهجي والمنطقي النقدي الذي ينسجم وبنية التراث العربي الإسلامي وعلاقته بالحاضر، ترتب عنه تأسيس عقلانية فلسفية نقدية تشتغل بحقل التراث وتعمل على تحديثه في منظومة فكرية تستمد أصولها من عمق الحضارة العربية الإسلامية، ومنه جاءت ورقتنا البحثية لتحليل هذه الإشكالية الجوهرية المتمثلة في دراسة وتحليل الرؤية الفلسفية الحداثية النقدية في قراءة بنية التراث عند محمد عابد الجابري. أما إشكالية البحث التي حاولت معالجتها فكانت منصبّة على هذه المقاربة الفلسفية وتبيان خصوصيتها، فهل استطاع الجابري تحليل المضمون المعرفي للتراث؟ وما هي الآليات المنهجية والمنطقية التي وظفها الجابري في قراءته الحداثية النقدية لبنية التراث العربي الإسلامي؟

فرضيات الدراسة:

التعدد والتنوع في المكونات التراثية للحضارة العربية الإسلامية المعنوية والمادية منها، والاهتمام بمسألة التراث العربي الإسلامي والبحث فيه من حيث أصالته ومعاصرته. ونستعرض أيضا حضور الخطاب الفلسفي في نقد التراث وتجاوز التوجهات الفكرية والهموم الإيديولوجية المحركة له. وتبيان خاصية التكامل والتفاعل بين المقومات المكونة لبنية العقل العربي الإسلامي المعاصر. ومنه تقتضي آلية التعامل مع التراث الفلسفي النقد والإلمام بالفكر الفلسفي النقدي. منتهين إلى القطيعة الإبستيمولوجية التي تشترط تجاوز العوائق وانهزام اللامعقول.

لذلك جاءت هذه الدراسة لغرض تحليل مشكلة بنية التراث العربي الإسلامي قصد تحقيق قراءة علمية مخالفة للقراءات الإيديولوجية السابقة. ناهيك عن توضيح المحتوى المعرفي والفلسفي، كل ذلك سنتناوله وفق منهجية تحليلية، مستخدمين في ذلك جملة من الأفكار والمواقف الفلسفية البناءة المنسجمة وطبيعة الموضوع المعالج ومنه فالتوجه نحو التراث يعد خطوة ايجابية في التقدم الحضاري والتخلص من التبعية والتخلف التاريخي الموروث.

1. مفهوم التراث عند الجابري:

لقد ساد الاعتقاد في فلسفة العلوم لدى الباحثين الابستيمولوجيين أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج، ونود هنا في البداية توضيح فكرة أساسية تتعلق بالجابري (2010/1936م) الذي اهتم بدراسة التراث وتحليله ولكن ليس من أجل التراث في حد ذاته، بل من أجل الحداثة التي يتطلع لها كل باحث في قراءة التراث قراءة نقدية، وهي تنبع من عمق حياة الإنسان العربي وتعبّر عن مقومات شخصيته، "إن الانشغال بالتراث له هدف تحديثي، معاصر، يعني الجميع من منظور مفكرنا. إنه يرى أن أي عملية استنبات للحداثة خارج أوروبا تتطلّب فهم هذه الحداثة في تاريخها، ونقد العقل الأوروبي من قبل الفكر العربي والثقافة العربية. كما إنها تتطلب أيضا البحث المُعمّق في تاريخ وتراث الجهة التي يراد نقلها إليها - أي الفكر العربي- من أجل تحضير التربة، وطبع هذه الحداثة بخصوصية عربية. لذلك اعتبر الجابري أن نقد العقل العربي هو مرحلة مهمة من عملية التحضير لولوج الحداثة" (نايله،2008،ص.55).

لذا يقترح علينا الجابري تعريفا للتراث الذي يشمل التراث المعنوي كفكر وسلوك والتراث المادي بما فيها الآثار والمباني والوسائل، أي ما يحضر في الإنسان المعاصر من ماضيه وماضي غيره. وقد جاء في تعريف الجابري للتراث حيث يقول:" التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد" (الجابري،1991،ص.45). ويقول أيضا "فليس التراث هو ما ينتمي إلى الماضي البعيد وحسب بل هو أيضا ما ينتمي إلى الماضي القريب. و"الماضي القريب" متصل بالحاضر، والحاضر مجاله ضيق فهو نقطة اتصال الماضي بالمستقبل. وإذن فما فينا أو معنا من حاضرنا، من جهة اتصاله بالماضي، هو تراث أيضا"(الجابري، 1991، ص.45).

وإذا تتبعنا هذا المفهوم وما تثيره في أذهاننا كلمة "التراث" والتي تتعلق بالميراث وبالموروث الفكري والثقافي والديني والأدبي والفني، فقد وردت كلمة "تراث" في القرآن الكريم في قوله تعالى:" كَلَّا بَل لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ (17) وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ (18) وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا (19) وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا(20)"(سورة الفجر، الآيات: 17، 18، 19 و20)، وقد فسرها الإمام الزمخشري رحمه الله على أنها تعني المال الذي تركه الهالك، أما كلمة (أكلاً لَمًّا) فجاءت هنا بالجمع

بين المال الحلال والمال الحرام، أي أكل نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم، لكن في مدلولها المعاصر فلا تتعلق بالمال وإنما هي مرادفة للموروث المعنوي من أدب وفكر ودين وفن ...إلخ.

نعم نجده اليوم قد اكتسى طابعا مخالفا لما هو قديم في الخطاب العربي الحديث والمعاصر الذي أصبح يمثل رصيدا قويا ومشتركا بين أفراد المجتمعات العربية أي التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم وتجعلهم خير خلف لخير سلف"، لذا يعدُّ التراث أحد المقومات الرئيسية سواء في ماضيها أو حاضرها، "أصبح لفظ "التراث" اليوم يشير إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف"(الجابري، 1991، ص.24).

يتبين لنا مما سبق أن لفظ "التراث" في حضارتنا العربية الإسلامية يمثل الأصل الذي تمتد جذوره إلى عصور سابقة من التاريخ، أي "حضور الماضي في الحاضر"، فالعلاقة بين الماضي والحاضر هي علاقة تضايف كما هو معروف عند علماء المنطق. "والتراث كما قلنا هو شيء ينتمي إلى الماضي، القريب أو البعيد. ولذلك كان لا بد، للتعامل معه تعاملا علميا، من التزام أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية ... ذلك لأن التراث بما أنه شيء "حاضر فينا ومعنا" فهو أقرب إلى أن يكون ذاتا منه إلى أن يكون موضوعا، وبالتالي فنحن معرّضون إلى أن يحتوينا بدل أن نحتويه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أن التراث ينتمي إلى الماضي فهو يمثل ذاكرتنا الثقافية، ذاكرة الوعي واللاوعي، ومن هنا وقوعه تحت آليات التذكر والتخيل"(الجابري،1991،ص.46).

من هنا يُنظر إلى التراث أنه الرصيد الحيّ الذي لا يموت لا على أساس أنه من بقايا الماضي، بل هو تمام هذه الثقافة في وجودها واستمراريتها،" إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية" (الجابري،1991، ص.24).

فالدعوة قائمة للحفاظ على تراثنا وإعادة فحصه وتنقيحه ومحاولة الاستفادة منه، لأن الإنسان كائن ذو أبعاد ثلاث (ماضي، حاضر، مستقبل)، فلا يمكن تصور وجود أمة أو شعب دون ماضي عريق، فلا يمكن لشجرة أن تعطي ثمارها دون أن يكون لها جذورا ضاربة في أعماق الأرض، "وتعلق الثقافة واختصاصها بعمران النفس الإنسانية وتهذيبها، هو الذي يعطي لثقافات الحضارات المتميزة تمايزا .. منبعه و منطلقه ودواعيه: تميز النفس الإنسانية، في كل حضارة من الحضارات،

بتميز المكونات والمواريث والعقائد والفلسفات التي تمايز بين "البصمات" الثقافية في أهم هذه الحضارات!.."(عمارة،د.س،ص.25).

من هنا تتضح لنا الفكرة جيدا أن مسألة النقد والتمحيص ضرورية ليكون التراث أكثر ثراء وأهمية ويحافظ أكثر على الذاكرة الجماعية، "ومن جهة ثانية يحاول أركون الوقوف في سياق أبحاثه عند مفهوم الحقيقة بالنسبة للمفكر النقدي، لأن الحقيقة لا يمكن اعتبارها مطلقة ونهائية، كما هو سائد في الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية الفلسفية، "ونلاحظ أن الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية التي تعاقبت على تاريخ البشرية كانت تصوّر هذه الحقيقة وكأنها أزلية، جوهرانية، فريدة من نوعها، مقدّسة، متعالية، نهائية، إلهية. هكذا صوروا لنا الحقيقة وهكذا طبعوها في أذهاننا ورسّخوها بصفتها مطلقة" (أركون،1998،ص.166)، لأن التحديات التي تواجه مجتمعاتنا اليوم كانت أكثر تعقيدا، فلا يكتب لها النجاح إلا إذا استطاعت أن تستفيد من ماضيها على النحو الذي يؤثر على حياة الأفراد في المستقبل، "ولن يكون بناء المستقبل، كما يظن بعض أنصاف المثقفين، بالتقهقر للتثبت بمفاهيم وقيم لم تعد تصلح لا للحاضر ولا للمستقبل. بل بالجمع بين خير المفاهيم في تراثنا العربي الإسلامي وبين أفضل عناصر الثقافة والفكر الحديث"(شريط،1981، ص.9).

فلم يكن عائقا لدى الفرد الألماني مثلا الذي يملك من الإمكانات المادية والمعنوية الذي لا ينافسه أحد في التطور العلمي والتكنولوجي ولكنه بقي وفيًا لحضارة وتاريخ أمته من خلال الجهد الذي يبذله والعمل الذي يقدمه يوميا قصد توفير وتلبية المتطلبات الضرورية التي يحتاجها وطنه وازدهار اقتصاده، وهذا لن يكون على حساب تاريخه وماضيه العريق. "إننا مدعوون إلى "حفظ" كل تراثنا، حفاظا على ذاكرة الأمة، واستفادة بخبرات السلف، على النحو الذي يضيف أعمارهم إلى أعمارنا؟! .. ومدعوون إلى أن "نحي" من هذا التراث في واقعنا المعاصر ما لديه صلاح وصلاحية كي يزامل إبداعنا الجديد في تحقيق المصالح الشرعية المعتبرة والعصرية لأمة تزاحم الأعداء وتواجه التحديات وترنو إلى مستقبل أكثر إشراقا من كثير من صفحات تاريخها الطويل!.."(عمارة، د.س، ص.23).

2. بنية التراث العربي الإسلامي:

يعد مفهوم البنية من المفاهيم الفلسفية السائدة في الفكر الفلسفي الحديث وكذا الفكر العربي الإسلامي المعاصر، التي طبعت وميّزت بنية الفكر البشري عبر العصور، وقد استخدمت في مجالات علمية مختلفة كالرياضيات والعلوم الإنسانية والاجتماعية، فمنذ ظهورها كمصطلح فلسفي كانت له الأهمية البالغة في الدراسات الفلسفية والعلمية، "فالبنية هي بمثابة القانون الكلي الذي نستطيع من خلاله الكشف عن الموضوع الذي ندرسه ونقوم بتحليله في إطار العناصر المكونة له، "فهي عبارة عن نسق من التغيرات والتحولات"(غيوة،2002،ص.145).

هذا يعني أن البنية هي مجموعة من الظواهر المتضامنة التي يستند كل منها إلى الآخر، ولا يمكن أن يكون ما هو عليه إلا في علاقته مع الآخرين، وهي ليست بذلك مجرد جمع بين العناصر المعزولة. "إن العقل العربي الراهن بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة على رأسها الممارسة النظرية (النحوية والفقهية الكلامية) التي سادت في عصر الانحطاط، الأسلوب الذي قوامه قياس الغائب على الشاهد بدون مراعاة الشروط التي تجعل هذا القياس منهجا علميا. لقد أصبح "القياس" في شكله الميكانيكي ذاك، العنصر اللا متغير (الثابت) في نشاط بنية العقل العربي، العنصر الذي يجمد الزمان ويلغي التطور ويجعل الماضي حاضرا باستمرار في الفكر والوجدان ليمد الحاضر بـ "الحلول الجاهزة"(الجابري، 1993، ص.20).

فليس المهم في البنية هو العناصر التي تتكون منها، وليس هو الكل أو المجموعة، وإنما المهم هو العلاقات القائمة بين العناصر داخل كل بنية، والتي تتمثل في عمليات التكوين والتأليف، ذلك أن كل عنصر يكتسب قيمته داخل البنية وفي علاقته ببقية العناصر. "وبما أن المنطقي لا يهتم إلا بالضرورة المنطقية التي تجعل العمليات العقلية مقبولة من حيث هي عمليات استدلالية، ينتقل فيها الفكر من معرفة إلى معرفة أخرى، حسب ترتيب معين له صور كثيرة محدودة، إنما غرضه في الحقيقة إنما هو النظر الاستدلال بقصد تحليله ومعرفة بنيته العامة" (يعقوبي،2009،ص.34).هذا يعني أن مفهوم البنية يقوم على نوع من التحليل الكلّي للعناصر التي تتكون منها، والتي لا تقبل التجزئة وترفض معالجتها على أنها وحدات مستقلة، ولكن عمل البنيوية يتمثل في البحث عن العلاقات التي تعطي للعناصر المتراسة قيمتها في داخل المجموع المنتظم، وهذا ما يجعل من الممكن إدراك هذه المجموعات في أوضاعها الدالة. ومن ثم فالنسق يتحدد مفهومه أكثر عندما تثار علاقته

بالبنية، لأن ثمة ارتباط جوهري بينهما، خاصة في اعتمادهما على النظرة الكلية أو(الشمولية) "هذه النظرة التي تعتبر أساسية في التفكير الفلسفي بشكل عام، والتفكير البنيوي بشكل خاص، وهو ما يعد القاسم المشترك بينهما"(بغورة،2002،ص.74).

فقد عرفت المجتمعات البشرية ظهور الفلسفة كنمط متميز من التفكير النقدي البنّاء، منذ أن فتح الإنسان عينّيه على الوجود، ومنذ فاه العقل" باللمَّاذا" الكبرى، تُحكّم العقل والمنطق معا، ولا شك أن الفلسفة بدأت بسيطة مع الإنسان في طابعها الحسي إلى أن أصبحت تدرس وتتأمل المشكلات الماورائية. "الفلسفة مطلوبة، اليوم على الأقل. ولكن الفلسفة مزعجة. ومصدر الإزعاج فيها أنها تبدأ بالسؤال.. أما الجواب الذي لا يثير سؤالا جديدا فهي لا تحتفل به. والسر في قدرة الفلسفة على طرح أسئلة جديدة، كلما اقتضى الأمر ذلك، هو أنها تعمد باستمرار إلى إعادة التعرف على نفسها كلما شعرت بأن مهمة جديدة تنتظرها. ومن هنا ذلك السؤال الخالد في الفلسفة، سؤال: "ما الفلسفة؟"(الجابري،1997، ص.9).

لقد كانت إمكانيات الإنسان المعنوية والمادية محدودة، كما هو الشأن بالنسبة للإنسان البدائي الأول، وهذا راجع لغياب بيئة ثقافية ملائمة وتراث فكري يشجع على التفلسف الحقيقي كممارسة نقدية مستمرة، مما يساعد على التجديد وعدم التسليم بما هو كائن ومألوف. الفلسفة مطلوبة، اليوم على الأقل، "أجل الفلسفة مطالبة اليوم ومنذ بداية التسعينات من هذا القرن، بالاشتغال بالمفاهيم: لقد تغير العالم، عالم الفكر، وعالم الواقع، مع ما شهدته نهاية الثمانينات من أحداث عظام: سقوط جدار برلين، انهيار الإتحاد السوفياتي، تفكك وتلاشي المنظومة الفكرية الاشتراكية، وحلول منطق "العولمة" محل الفكرة القومية...الخ، وذلك بعد أن تجمدت الوجودية وتكلست الوضعية المنطقية وغيرهما من التيارات الفلسفية التي عرفها هذا القرن" (الجابري،1997، ص.10).

إذا كانت العقيدة على مستوى تاريخ البشرية والعقيدة الإسلامية خصوصا تخاطب الكينونة الإنسانية بكل جوانبها وطاقاتها ومنافذ المعرفة فيها، وهو أسلوب يمتاز بالدقة والإتقان لسلامة العقل وإبعاده عن مظاهر الانحراف كالتعصب والاستبداد بالرأي، "إن أثر الإسلام واضح في كل الثورات التي قامت على القيود التي تمنع العقل من التفكير، أو تفرض جماعة خاصة تحتفظ

بالأسرار وإليها ترد الأمور ومن الإسلام انطلقت الدعوة إلى تحرير الفكر البشري من الوثنية، وانطلقت الدعوة إلى حق كل إنسان أن يفهم كتاب الله دون وسيط، وأن يتصل بالله دون وسيط. وبالإسلام انطلقت الدعوة إلى التحرر من طغيان الظلم وعدم الخضوع لجور المستبدين، وباسم الإسلام انطلقت الدعوة إلى النظر في الكون والبحث عن الدليل، وإنكار التبعية ورفض التقليد بالباطل، والتحرر من عقائد الآباء إذا لم تكن قائمة على الحق الواضح الذي يقره القلب "(أركون،1996،ص.121).

لقد أحلّ القرآن الكريم العقل منزلة ودرجة سامية وجعله نورا يهدي به الناس، ودعاهم لاستعماله والتحاكم إليه وسماه نورا، وجعل الله سبحانه وتعالى الإنسان في أعلى مراتب التكريم الإلهي، عندما حارب العبودية والنيل من حرية الأفراد، وحرر البشرية من الظلم واستعمال القوة الغير مشروعة، وبيّن مواطن الصواب والخطأ ، فكانت الدعوة قائمة لتحضر الإنسانية والانتقال من الفكر النظري التأملي المجرد إلى التجريب واعتماد المنهج العلمي الموضوعي، وقد تجلى ذلك في الإيمان بالله تعالى وإثبات وحدانيته، وقد حّرم التمييز بين الإنسان وأخيه الإنسان معتبرا أن البحث في القضايا الإلهية يتجاوز إمكانات وقدرة الإنسان العقلية، "ومن مفهوم القرآن تحررت البشرية حضاريا من مفهوم العبودية الذي سيطر على كل الحضارات القديمة –فرعونية-وفارسية-ورومانية) وجعل البشر رقيقا لمجموعة قليلة من السادة. ومن مفهوم القرآن والإسلام انتقلت البشرية من منهج التأمل النظري إلى التجريب، وإخضاع الأمور للبحث العلمي. ومن مفهوم القرآن انطلقت الدعوة إلى مقاييس الإيمان بالله وإعلائها على مقاييس العصبية والعنصرية، وخلق الجماعة التي تربطها رابطة الفكر والعقيدة بدلا من الدم والعنصر. ومن منطلق القرآن تحرر الإنسان من أخطار البحث عن الله والكون، والموت والبعث"(أركون، 1996، ص.121).

أما الفلسفة فلها أسلوب مغاير إذ هي تحاول أن تختزل الحقيقة في العبارة فضلا عن جوانب أساسية من هذه الحقائق بطبيعتها تتجاوز المجال الذي يعمل فيه الفكر البشري، "فكلما حاولت أن تتناول مسائل العقيدة، لم يكن للفلسفة دور يذكر في الحياة البشرية العامة، ولم تدفع بالبشرية إلى الأمام شيئا مما دفعتها العقيدة، التي تقدمت البشرية على حداثتها في تيه الزمن، وظلام الطريق"(قطب، 2002، ص.17).

لقد واجه محمد عبده بيئة فكرية جامدة، أغلقت باب الاجتهاد وأنكرت على العقل دوره في فهم شريعة الله واستنباط الأحكام منها، ولم تراع مكانة الخطاب العقلاني الذي شيّده الإسلام كدين وشريعة، "فثمة دعوة لتعقل الخطاب الديني لتجاوز إشكالية العلاقة بين النقل والعقل، ويؤكد الجابري هذه المسألة في قوله: "فكرة أن الحكم الشرعي قلما يخالف الحكم الوجودي وهي الفكرة التي عبّر عنها ابن رشد بقوله: "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"(الجابري، 2000، ص.125).

إن الكتب التي ألفها المتأخرون في عصر الجمود والتحجر الفكري تعتمد على بعض الأفكار الساذجة والتصورات الدينية. وهذا ما يؤكد لنا فكرة أساسية تتعلق بمسألة ازدواجية الخطاب في الفكر العربي المعاصر تحت طائلة مفهوم الأصالة والمعاصرة وهي مسألة جد معقدة، "الخطاب الفلسفي في الفكر العربي والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له، وهو يؤكد انتماءه إليه إما صراحة وإما ضمنا. إن هذا يعني أنه واقع هو الآخر تحت ضغط الإشكالية العامة لفكر "النهضة"، "إشكالية الأصالة والمعاصرة". ولكنه إذ يتجه إلى التراث أو إلى الفكر الأوروبي لا يبحث عما "يجب أخذه"، كما هو الشأن بالنسبة للخطاب النهضوي العام، بل يكاد ينصرف بكل اهتمامه إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وصولا إلى "تأصيل" الفلسفة العربية الإسلامية من جهة، وإلى محاولة إنشاء "فلسفة عربية" معاصرة من جهة أخرى، ومن هنا كان هذا الخطاب خطابين: خطاب من أجل فلسفة الماضي، من أجل فلسفة المستقبل" (الجابري، 1994، ص.149).

من هنا كانت رؤية الجابري لمشروع ابن رشد الفلسفي قائمة على الفصل بين الفلسفة والدين للمحافظة على خصوصية كل منهما، لأن الخطاب الديني يقوم على السماع الإيماني بينما الخطاب العقلي يقوم على البرهان والنظر العقلي، لكن الحق لا يضاد الحق في الفلسفة الرشدية، "أما بالنسبة لابن رشد فالأمر يختلف، إن مشروعه الفلسفي يقوم أساسا على الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما معا يهدفان إلى نفس الهدف"(الجابري،1993، ص.213).

فقد واجه العقل البشري عوائق كثيرة التي حالت دون التفلسف الصحيح، كان مغيبا عن مجال البحث والتنظير مما ساعد على الاستبداد وعدم الاعتراف بهذا المنتوج العقلي، وخاصة بعد الفتوحات العلمية التي حصل فيها العلم على انتصارات عظيمة، عندما شيّد العلم النظريات الضخمة في مجالات مختلفة على حساب الفلسفة، وكانت المحاولة مربكة للتقليل من سيطرة الفلسفة كما ورد في العبارة التالية: "سيادة الفلسفة العقلية التي تؤله العقل" (قطب، 2002، ص.19).

مما سبق نستنتج أن الهجمة كانت عنيفة وقوية على عقيدتنا وتراثنا الإسلامي من المستشرقين والمعادين للإسلام، وقد عبّر عن ذلك سيد قطب في قوله: "وذلك مع هجوم من المستشرقين على التصور الإسلامي، وعقيدة القضاء والقدر فيه وتعطيل العقل البشري والجهد البشري عن الإيجابية في الحياة بسبب هذه العقيدة " (قطب، 2002، ص.19).

3. الجابري والقراءة الحداثية للتراث العربي الإسلامي:

يعد المفكر المغربي محمد عابد الجابري من المفكرين الذين حاولوا قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة حداثية في الفكر العربي المعاصر، وصاحب مشروع تنويري حاول بدوره أن ينتقد التصورات والمناهج التقليدية السائدة في الدراسات التي تناولت التراث الإسلامي بالبحث والتنقيب، "وبذلك يقتضي على كثير من الأخطار التي تواجه الفكر المعاصر، والنفس الإنسانية، والتي هي مصدر أزمة الإنسان الحديث. إن أزمة القلق التي يعانيها المثقف المسلم اليوم إنما تعود إلى أصل واحد ومصدر واحد هو أنه ترك مقوماته الأساسية وقيمه، في نفس الوقت الذي أخذ يواجه فيه النظريات والمذاهب العالية. ولو أنه التقى بالفكر الإسلامي وهو صادر من قيمه ومقيم على قاعدته لما وقع مثل هذا التمزق، أو هذه الأزمة. ولعل أبرز مقومات الفكر الإسلامي الأساسية هو: تلك القدرة الدائمة على مقاومة كل عدوان، وظهور القوة المدخرة وبروزها على نحو مذهل إبان التحدي، وذلك حتى في أشد فترات الضعف والقدرة الدائمة على مقاومة كل ما يضاد مفاهيمنا وقيمنا على مدى التاريخ كله، والإيمان بالذود عن مقوماتنا الأصيلة" (أركون، 1996، ص.120).

وبهذا يكون الجابري قد عمل على تجاوز المناهج التي أصبحت لا تنسجم ومشاريعنا الفكرية المعاصرة في ظل التحديات العلمية والتكنولوجية والفكرية والاقتصادية التي تواجهها المجتمعات العربية الإسلامية، والمحاولات الدائمة والمستمرة لتشويه الحضارة الإسلامية من الأطروحات

الاستشراقية المعادية للإسلام والمسلمين، وترسيخ فكرة أن الحضارة العربية الإسلامية هي صحراء خالية من أنماط التفكير الفلسفي والعلمي، وما الفلسفة العربية الإسلامية في حقيقتها ما هي إلا "فلسفة يونانية مكتوبة بلغة عربية"، ويصرح الفرنسي رينان في كتابه "تاريخ اللغات السامية" بأنه أول من قرر هذا الرأي الذي يذهب إلى جعل الجنس السامي دون الجنس الآري، وبمعنى آخر: إن الفلسفة العربية هي الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية" (زقزوق، د.س، ص117).

لذا يحاول الجابري الإجابة على مسألة التأصيل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر التي شكلت بدورها مسألة خلافية بين مؤيد ورافض لوجود خطاب فلسفي عربي إسلامي يستمد خصوصيته المعرفية والمنهجية من روح الحضارة الإسلامية، "تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية يتطلب إذن: من جهة الرد على مؤرخي الفلسفة في الغرب، والمستشرقين منهم بصفة خاصة، الذين يدّعون أن الفلسفة في الإسلام لم تكن سوى نسخة مشوهة من الفلسفة اليونانية، أو هي هذه نفسها "مكتوبة بحروف عربية"، كما يتطلب من جهة أخرى التخفيف من دعاوي مناوئي الفلسفة والفلاسفة داخل الفكر العربي نفسه، إما بتأويل أقوالهم وإما ببيان بطلانها بصورة من الصور".(الجابري، 1994، ص.150).

وإذا كان الجابري قد تميز مشروعه عن بقية المشاريع الأخرى والذي انصبّ حول "نقد العقل العربي" فإن الدراسة التي تتم على مستوى الفكر الفلسفي المعاصر سيكون لها من الناحية المنهجية آفاقا جديدة للبحث الفلسفي، "يصف الجابري جهوده الفكرية في نقد العقل العربي بأنها ضرورية لكي تمهّد الطريق وتقدم صورة شاملة مختلفة عمّا هو سائد، إنها تعرّف الناس بما لم يكن شائعا لدى عموم المثقفين، تقدم للجيل الصاعد مجالا للبحث والتنقيب والتأمل والاتفاق والاختلاف"(نايله، 2008، ص.241).

والملاحظ أن العقل في طلبه للمعرفة الجديدة يعمل وفق طريقة معينة واحدة لدى جميع الناس بغض النظر عن الزمان والمكان ويلتزم قواعد معينة ويراعي مبادئ عامة تتطابق وقضايا الواقع، ويلزم من هذا أن للفكر مسالك معينة متى سار عليها وصل إلى مطلوباته كلّها الذي يكون قد سلكها في الواقع، لذا يتعين وضع ومراعاة القواعد الضرورية للتفكير الصحيح وهذا هو موضوع المنطق الذي يصقل الفكر الإنساني ويعمل على تهذيبه.

إذا حاولنا تعطيل وإسكات صوت العقل فمعنى ذلك أننا نقول وداعا للفلسفة التي تشكل الوعاء الذي يستمد منه هذا العقل طاقته التجديدية والإبداعية، إن الإنسان هو الكائن الفريد الذي يريد أن يتفلسف ويتعقل الأشياء أكثر. "والشرط الضروري لتجديد العقل العربي وتحديث الفكر العربي وتغيير الوضع العربي هو كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية. إنه "الاستقلال التاريخي" الذي لا ينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات وللآخر، أياً كان هذا الآخر. والنقد لا يعني الرفض الميكانيكي، بل هو أساسا تفكيك للسلطة التي يمارسها الخطاب على المخاطب" (الجابري،1991، ص.60).

لذا يعد التفلسف من المهمّات الرئيسية في المجتمعات البشرية ولبنة أساسية في وضع أسس ومقومات التحضر والتخلص من مظاهر التخلف والانغلاق الثقافي والحضاري. لأن الفلسفة تثير العقل وتعمل على اليقظة الفكرية، وبالتالي فالفلسفة هي عمل تنويري بالمعنى الشهير الذي وضعه الألماني كانط (1804/1724م): "التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذاتي. والقصور هو عجز الإنسان عن أن يكوَّن لنفسه عقلا دون أن يستعين بسواه"(كونزمان، 2003، ص.11)، فقوام الفكر الفلسفي هو النقد والحوار والتسامح، فأهمية الفلسفة تكمن في السؤال أكثر من الجواب على حد تعبير الفيلسوف الألماني الوجودي كارل ياسبرس (1973/1889م) انطلاقا من أن الفلسفة ترفض اليقين المطلق والتصديق المتسرع.

1.3. العقل النقدي وإشكالية التراث عند الجابري:

إذا حاولنا تحليل قراءة الجابري الحداثية لمسألة التراث وجدناه المفكر والفيلسوف الذي تميز برؤية عميقة تجاه التراث العربي الإسلامي الذي حاول التجديد في المناهج والأدوات التي يجب استخدامها، لأنه حاول استخدام الآليات المنطقية والابستيمولوجية التي تتوقف على النقد والتمحيص، فلا ينبغي استرجاع الماضي والانغلاق حوله داخل تصورات ومواقف تقليدية، بل يجب إعادته وفق منهج علمي معاصر يقترب إلى الموضوعية التي تفرض فصل الذات عن الموضوع، "فكل أمة أو طائفة تعتبر تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. إن الحقيقة ليست جوهرا أو شيئا معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب جديد، أي حقيقة جديدة. فالحقائق تنهار وتموت بحسب التصور الابستمولوجي الحديث، وليست أبدية أو خالدة، نجد أننا مدعوون لتغيير تصوّرنا التقليدي عن مفهوم الحقيقة، وهذا ليس بالأمر اليسير لأن هذا التصوّر التقليدي مرسّخ في أذهاننا منذ

الطفولة"(أركون، 1998، ص.166). فلا يمكن أن تكون قراءتنا سطحية تعرقل الوقوف على مضامينه الحقيقية، "وهكذا، فالفكر العربي مثلا هو عربي، ليس فقط لكونه تصورات أو أراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضا لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه" (الجابري، 2009، ص.12). هذا يعني أن الفكر العربي له طبيعته الحضارية والثقافية التي تجعل منه متميزا وأصيلا، ومستمدا من الواقع العربي الذي يحمل في طياته التصورات والتطلعات الماثلة أمام الأفراد لكونه يمثل حلقة من حلقات التاريخ ويشكل لبنة أساسية في بناء حاضر الأمة العربية.

لأن الموقف الحداثي قد يحيلنا إلى ضرورة المحافظة على إطاره الزماني والمكاني دون الإخلال بأصالته وهويته أي ما يعرف اليوم بمسألة الخاص والعام في ظل العولمة الراهنة التي تحاول طمس الثقافات الوطنية. "كان الجابري، كباحث مُنقِّب في التراث العربي الإسلامي، ملزما بتحديد الإطار الذي يتحرّك فيه والأدوات التي يستخدمها. إنه قام بذلك في كل مؤلفاته التي تطرّق فيها مؤخرا عمله ضمن التراث لأنه لا يرى إمكانية لأي تجديد "إلا من داخل تراثنا باستدعائه واسترجاعه استرجاعا معاصرا لنا، وفي الوقت ذاته بالحفاظ له على معاصرته لنفسه ولتاريخيته حتى نتمكن من تجاوزه مع الاحتفاظ به، وهذا هو التجاوز الجدلي. إنه يعتبر أنّ مهمة المفكّر لا تكمن في أن يُدخل نفسه في الحداثة، إنما عليه أن ينشرها على أوسع نطاق، أي في التراث. "فإذا لم نكن على معرفة دقيقة وعامة بالتراث وأهله فكيف أن نطمع في نشر الحداثة فيه، (...) هنا تظهر أولوية التراث كخطوة ضرورية في مشروع الجابري النقدي، الذي يهدف في نهاية المطاف إلى "تدشين عصر تدوين جديد"(نايله، 2008، ص.241)

2.3. مسألة المعقولية والموضوعية في تجديد التراث العربي الإسلامي:

لما كانت الموضوعية خاصية أخلاقية في الروح العلمية والتي تعني الصدق والحياد والابتعاد عن الآراء والمواقف الذاتية، فإن قراءة التراث تقتضي الموضوعية والمعقولية والدقة في إصدار الأحكام والتنزه عن الأفكار العامية المألوفة أي المستمدة من الماضي الموروث عن السلف، "تحقيق أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية هما معا الهدف المنهجي لهذا النوع من القراءة التي أقترحها عليكم. ولذلك كان الهاجس الأول والأخير الذي يحكم هذه القراءة هو التالي: كيف نتعامل

مع تراثنا بموضوعية ومعقولية؟ ولكي نجعل هذا السؤال أكثر ارتباطا بموضوعنا يجب أن نحدد بدقة ما نعنيه بـ "الموضوعية" و"المعقولية" عندما يكون موضوع الدراسة هو التراث" (الجابري،1991، ص.47).

أما إذا بحثنا في مسألة الموضوعية التي يقصدها الجابري في قراءة التراث هي القراءة المعاصرة أي التجديد في المفاهيم والطرائق التي تجعله متصلا بحاضرنا ومنسجما مع الحوادث الراهنة وفصله عن الباحث بحكم أن الموضوع يتعلق بماضي الإنسان ذاته، "إن موضوع المعرفة هنا ليس هو المشكلة، بل التعاطي مع هذا الموضوع بطريقة موضوعية تنظر إلى التراث كأحد مقومات شخصية الأفراد، وكجامع لهم في شخصية أعم، أي شخصية الأمة التي تملك هذا التراث. من هنا تأتي الخطوة التالية وهي فصل الموضوع عن الذات، أو القيام بقراءة موضوعية للتراث"(نايله، 2008، ص.247).

إن موضوعية القراءة الحداثية للتراث مرهونة لا محالة بتوفر الأدوات الفكرية والآليات المنطقية الصارمة التي ترجح فصل التراث عنا واعتباره كائنا مستقلا عن وجودنا، أي جعله أكثر معاصرة لنا، "نعني هنا بـ "الموضوعية" جعل التراث معاصرا لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا. وبالمقابل نعني بـ "المعقولية" جعله معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا. وإذن فالهدف الذي نرمي إليه هو جعل التراث معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي، الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص، المعرفي والاجتماعي والتاريخي، وهذا هو معنى الموضوعية، وفي الوقت نفسه جعله معاصرا لنا بنقله إلينا ليكون موضوعا قابلا لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا، وهذا هو معنى المعقولية" (الجابري،1991، ص.47).

لما كان الفكر العربي له منطلقاته الفكرية وبيئته الثقافية العربية النابعة من عمق الحضارة العربية الإسلامية، فإن الدراسة الواقعية التي تبتعد عن كل تأويل أو تزييف لما هو كائن، تفترض إبعاد كل التصورات والأوهام الشائعة التي تؤثر على حركيته وتطوره وإخراجه من دائرة التحجر والانغلاق والابتعاد عن المناهج التقليدية اللامعقولة، أي ضرورة فهم التراث داخل الوعي العربي ووضعه في سياقه التاريخي، أي الدعوة إلى تبيئته وإدخاله في الحظيرة العربية وإبطال كل محاولة يائسة تدينه وتتهمه بالتراجع والتخلف. "الصورة الواضحة لهذا الموقف هي بالضبط نقيض الموقف

الذي كنا نشير إليه، هي دعوة إلى الاتجاه إلى ذلك الماضي اتجاها كليا، إنها باختصار صورة المثقف الذي يبحث عن الصورة المشرقة الزاهية "للشخصية العربية الإسلامية" في الماضي العربي- في أيام العز) في الوقت الذي كان الغرب فيه ضعيفا حقيرا مشتتا، وكان التراجمة في الماضي في بيت الحكمة منكبين على نقل الفكر اليوناني، والمدرسون منشغلين بنشره، والعلماء يسهرون الليالي لإنارة الطرق المدلهمة؛ لقد كان لهذا الموقف مبرراته الايديولوجية القوية في مجابهة الاستعمار الغربي، ونفهم بسهولة شديدة لماذا حمل رجل مثل محمد عبده لواء الدعوة إلى اكتشاف ابن خلدون ومسكويه"(بنسعيد،1987، ص.96).

ما يفهم مما سبق قوله أن التوجه نحو التراث يعد خطوة ايجابية نحو التقدم الحضاري ولا يشكل أي مانع في ربط المثقف العربي بالذاكرة الجماعية التي تجعل من التراث رصيدا وحصنا منيعا للمحافظة على الشخصية العربية الإسلامية، في الوقت الذي كان فيه الغرب الأوروبي يعاني الضعف والتخلف أيام انتشار حركة الترجمة في بيت الحكمة ومحاولة الاستفادة من التراث اليوناني بالخصوص، "إن التصور الشائع للفكر العربي في تطوره عبر التاريخ تصور لا يخضع للمنطق لأن هذا الفكر لم يُعقلن، ولم يتم تقديمه على أنه" تاريخٌ وتطوّرٌ وصراعٌ"، بل هو مجموعة من الأفكار والاتجاهات. لذلك، كان من الضروري تنظيم التراث في الوعي العربي من خلال إعادة ترتيبه في سياقه التاريخي، لكي يُصار إلى إدخاله في التاريخ فيدخل معه العرب في التاريخ. من هنا يعتبر الجابري أن أول وأهم خطوة منهجية يجب القيام بها تكمن في إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث "(نايله، 2008، ص.243).

إذا تتبعنا حركية الفكر العربي الإسلامي مع الجابري، يمكن الوقوف على أهمية ومكانة المنهج البرهاني في ثقافتنا العربية الإسلامية التي طبقت طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب في إثبات الأمر المجهول بناء على ما هو معلوم بكيفية دقيقة وعلمية موضوعية، والتي تتطلب وضع ومراعاة الآليات العقلية المنطقية الصحيحة مبتعدة عن كل تأويل ذاتي، وتفضي بنا إلى عدم استقالة وتراجع العقل العربي وافتقاره لمثل هذه الاستدلالات المنطقية الصحيحة."يرى الجابري أن اعتماد لآلية القياس هذه في الفكر العربي الحديث والمعاصر قد أدى إلى إلغاء الزمان والتطوّر، إذ لم يعد الزمان يتحرك، فالمستقبل هو امتداد للماضي والحاضر، كما أدى إلى عدم الفصل بين الذات والموضوع، فأصبح الشاهد حاضرا في العقل والوجدان بشكل دائم " (نايله، 2008، ص.244).

4. الابستيمولوجيا وأدوتها التحليلية في القطيعة مع الرواسب التراثية الماضية:

إن تاريخ العلم المعاصر يشهد ثورات داخلية وانهزام اللامعقولية، فالاختلاف والتباين القائم بين المعرفة العلمية والعامية يبرز لنا مدى الهوة الشاسعة بين المعرفتين معرفة قديمة ذاتية سطحية ، ومعرفة مكتسبة وفق فكر علمي ومنطق استقرائي تجريبي، لذا أصبح مفهوم القطيعة الابستيمولوجية من المفاهيم العلمية السائدة في العقلانية المعاصرة التي ميزت الدراسات الابستيمولوجية في موضوع إشكالية نشأة وتطور العلوم، بين النظرية الاتصالية والنظرية الانفصالية بين دعاة الاستمرارية ودعاة القطيعة الابستيمولوجية الذي يعود إلى الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (1962/1884م) الذي يعتبر العلوم المعاصرة وصاحب نظرية "فلسفة الرفض" أو فلسفة "لم لا"، "إن مفهوم "القطيعة الإبسنمولوجية" يعود إلى باشلار (**Bachelard**) الذي استخدمه عندما درس تاريخ الفيزياء. كانت هناك نظرية سائدة قبله تقول بنمو العلم عن طريق الاتصال كما تنمو الشجرة. فالقديم هو الذي يؤسّس الجديد ويستمر حاضرا فيه. أما باشلار فقد أكّد عكس ذلك، إذ إن العلم في نظره لا ينمو إلا عبر القطيعة والانفصال"(نايله،2008،ص.245).

و تجدر الإشارة إلى أن ابستيمولوجيا الجابري متأثرة بالعقلانية المفتوحة لباشلار، التي تؤكد أن القطيعة الإبستيمولوجية هي شرط ضروري لتطور العلم، "لأن تاريخ العلم هو تاريخ انهزام اللامعقول" نفهم من هذا ان العلم لا يتطور إلا من خلال اكتشاف أخطائه وتصحيحها، لذا "يستعين الجابري هنا بباشلار لكي يؤكّد أن المحتوى المعرفي هو في النهاية علم، والعلم له تاريخه، وتاريخ العلم هو "تاريخ أخطاء العلم"، لذلك كان من الطبيعي أن يموت المحتوى المعرفي في كل فلسفة ميتّة واحدة، لأنه في كل مرة يدخل فيها التاريخ يدخله كـ "خطأ" فينعدم. أما المضمون الأيديولوجي فهو أيديولوجيا، والأيديولوجيا تقاس بالمستقبل لأنها "تعيش مستقبلها في حاضرها" على شكل حلم لا يقرّ في الزمان ولا في المكان، وذلك خلافا للعلم الذي يقاس بالزمان الحاضر. يورد مثالا على ذلك ما حدث في تاريخ الفلسفة اليونانية والأوروبية، كيف أن المحتوى المعرفي قد مات مع تطور العلم المؤسّس عليه منذ أرسطو، مرورا بديكارت وغاليليو، ومن ثم بكانط ونيوتن، ومن ثم بأنشتاين" (نايله، 2008، ص.ص.253-254). ومنه يمكن القول أن الأيديولوجيا هي موقف ذاتي ومؤسسة على نظريات وأفكار سياسية لمجتمع أو سلطة قائمة وهذا بخلاف العلم الموضوعي.

من هنا يمكن القول حسب الجابري أن مسألة فهم وقراءة البنية المكونة للتراث العربي الإسلامي هي مهمة شاقة ومعقدة لأنها تقتضي الدخول في صراع مع ما هو معطى، فالمشكلة التي تواجه الباحث حسب الجابري هو كيفية التعامل مع المضمون لأنه جزء لا يتجزأ من هويتنا وثقافتنا العربية الإسلامية، لأنه يمثل الإرث الإنساني الذي تدخلت فيه الإرادة الإنسانية بخلاف الظاهرة الطبيعية، "إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحوّلنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية الأمة صاحبة التراث"(الجابري، 1993، ص.21).

خاتمة:

وفي الأخير نستنتج أن الجابري استطاع أن يضفي على التراث في الخطاب العربي المعاصر طابعا مخالفا لما كان سائدا في التصورات والمفاهيم الفلسفية السابقة، والتوجه نحو قراءة حداثية لبنية التراث العربي الإسلامي ونقده، لأن "التراث" في حضارتنا العربية الإسلامية يمثل الأصل الذي تمتد جذوره إلى عصور سابقة من التاريخ، وأن يستخدم التحليل الإبستيمولوجي يشجع على التفلسف الحقيقي كممارسة نقدية مستمرة ليطبقه على مستوى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية كونها فلسفة جديدة من حيث المضمون المعرفي والعقيدة، والنظر إلى التراث بمثابة الرصيد الحيّ لا على أساس أنه من بقايا الماضي، بل هو تمام هذه الثقافة العربية الإسلامية في وجودها واستمراريتها. ومن أهم النتائج التي يمكن استخلاصها اعتبار التراث رصيدا وحصنا منيعا للمحافظة على الشخصية العربية الإسلامية، وإن أثر الإسلام واضح في كل الثورات التي قامت على القيود التي تمنع العقل من التفكير.

قائمة المصادر والمراجع:

1. محمد عابد، الجابري، (1991). التراث والحداثة دراسات ومناقشات (ط.1). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛
2. محمد عابد، الجابري، (1997). قضايا في الفكر المعاصر العولمة - صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة (ط.1). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛
3. محمد عابد، الجابري، (1993). نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي(ط.6). المركز الثقافي العربي، بيروت؛
4. محمد عابد، الجابري، (1994). مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي (ط.3). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛
5. محمد عابد، الجابري، (2009). نقد العقل العربي1 تكوين العقل العربي (ط.10). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛

6. محمد عابد، الجابري، (1994). الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية (ط.5). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛
7. محمد عابد، الجابري،(2000). المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (ط.2). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛
8. محمد عابد، الجابري،(2010). سلسلة فكر ونقد التواصل نظريات وتطبيق الكتاب الثالث (ط.1). الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت؛
9. نايله، أبي نادر، (2008). التراث والمنهج بين أركون والجابري (ط.1). الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت؛
10. محمد، عمارة، (د.س). أزمة الفكر الإسلامي المعاصر (د.ط). دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة؛
11. عبد الله، شريط، (1981). معركة المفاهيم (ط.2). الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر؛
12. فريدة، غيوة، (2002). اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة(د.ط). دار الهدى للنشر والتوزيع عين مليلة، الجزائر؛
13. محمود، يعقوبي، (2009). دروس المنطق الصوري(ط.3). ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر؛
14. الزواوي، بغوره، (2002). المنهج البنيوي بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات (ط.1). دار الهدى للنشر، الجزائر؛
15. سيد، قطب، (2002). خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (ط .15). دار الشروق، القاهرة؛
16. بيتر كونزمان، فرانز، بيتر بوكارد، فرانز فيدمان،(2003). أطلس dtv الفلسفة (ط.11). ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت؛
17. محمد، أركون، (1996). تاريخية الفكر العربي الإسلامي ترجمة هاشم صالح(ط.2). دار الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت؛
18. محمد، أركون، (1998). قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح سلسلة نقد الفكر الديني (د.ط). دار الطليعة، بيروت؛
19. محمد، أركون، (1995). من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ترجمة وتعليق هاشم صالح (ط.2). دار الساقي، بيروت؛
20. سعيد، بن سعيد وآخرون، (1987). الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (ط.2). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛
21. محمود حمدي، زقزوق، (د.س). الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري(د.ط). دار المعارف، القاهرة؛

كيفية الاستشهاد بهذا المقال وفق نظام توثيق الجمعية الأمريكية لعلم النفس APA الإصدار السابع (7):

النوي حمادي. (2021). القراءة الحداثية النقدية لبنية التراث العربي الإسلامي "محمد عابد الجابري نموذجا". *آفاق فكرية*، سيدي بلعباس (الجزائر)، *9* (3)، 761-778 ؛ رابط المجلة *https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/396*