

من القراءة الأيديولوجية إلى القراءة الأبيستمولوجية للتراث العربي الإسلامي

From ideological reading to reading, the epistemological reading of the Arab-Islamic heritage

إعداد: سميح الشريفي؛ طالب باحث، جامعة ابن طفيل القنيطرة، المغرب.

Prepared by: Samir Echrfi: Student Researcher, University of
IbnTofailKénitra. Morocco

البريد الإلكتروني: echrfi2020@gmail.com

المخلص:

هدفت الدراسة لتسليط الضوء على جانب مهم من القراءات الموسومة بالقراءة الأيديولوجية، والتي تشمل القراءة الاستشراقية والقراءة الاستشراقية التي تدخل جميعها - حسب الجابري- تحت عنوان واحد، هو: القراءة السلفية للتراث. إنها قراءات توجهها خلفيات محددة، تتجلى أساسا في إبراز الجوانب المشرقة بالنسبة للقراءات العربية، لأن ما كان يحركها هو؛ عقدة الأصالة. أما ما كان يحرك القراءات الاستشراقية هو خدمة المركزية الأوربية، وبالتالي فهي تركز للنزعة الاستعمارية. فكل هذه القراءات – من منظور الجابري- تعاني من آفتين: غياب الموضوعية وفقدان النظرة التاريخية، لتحل محلها على التوالي الذاتية واللاتاريخية. مما يجعلها قراءات تعاني من نوع من الاستلاب.

استخدم الباحث المنهج التحليلي المقارن في دراسته. وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: إن قراءة الجابري شكلت فتحا جديدا في قراءة التراث العربي الإسلامي، إذ انتقلنا معه من القراءة التجزيئية إلى القراءة الكلية، ومن الذاتية إلى الموضوعية، ومن اللاتاريخية إلى التاريخية. **الكلمات المفتاحية:** التراث العربي الإسلامي، القراءة الأيديولوجية، القراءة الأيستمولوجية. المعالجة البنوية.

Abstract:

This study sheds light on a particular aspect of readings that are identified as ideological readings. They include orientalist and pseudo-orientalist readings. These two kinds of readings, according to Al-Jabri, fall under one heading- the Salafi-oriented reading of heritage. The aforementioned readings are essentially influenced and directed by particular backgrounds whose main aim is to highlight the bright sides of the Arabic readings, and that the complex of originality (authenticity) is the driving force that generated these readings.

Concerning the orientalist readings, they were driven by the intention of serving the European centralism, hence giving rise to à colonial flair or dominion.

All of these readings, according to Al-Jabri, suffer from two shortcomings : absence of objectivity and historical perspective, whose

positions are overtaken by subjectivity and ahistory. This resulted in the aliénation of these readings/ interpretations.

The researcher relied on the comparative analytical method in his study, that reached a set of results, the most important of which are:

Al-Jabri's reading constituted a new breakthrough in reading the Arab-Islamic heritage, as we moved with him from partial reading to total reading, from subjectivity to objectivity, and from non-historical to historical.

Despite what Al-Jabri provided, we record the following:

- The absence of historical depth, and the sign of this is his lack of interest in the philological method.
- He fell into the trap of the Orientalist view - which he warned against - when he compared the East and the West and thus made rational sciences and philosophy a commodity alien to our culture.
- He fell into the ideological reading that he criticized

Keywords: Arab-Islamic heritage, ideological reading, epistemological reading, structural processing.

المقدمة:

ما السبيل لتحقيق نهضة عربية إسلامية، قادرة على جعل هذه الأمة، تستعيد دورها التاريخي وإسهامها الحقيقي الذي لعبته على مسرح الثقافة العالمية لقرون خلت؟

إن مقاربة هذا السؤال تقتضي بداية تحديد مواطن الخلل، التي اعترت الجسد الثقافي، السياسي، الاقتصادي، العسكري والاجتماعي العربي الإسلامي، على الأقل منذ هزيمة العقاب (609هـ- 1212م)* كبداية للتراجع الشامل الذي شهده الغرب الإسلامي، والذي بكل تأكيد ستعقبه تراجع وتدهور مس مختلف البنى، مما جعل الانغلاق والتقوقع حول الذات المجروحة السمة البارزة لثقافتنا. لتستفيق على وقع صدام عنيف وغير متكافئ بين حضارة قطعت أشواطاً في دروب العلم والتقنية،

* سميت معركة العقاب بهذا الاسم لأنها وقعت قرب حصن أموي قديم يسمى العقاب، والتي شكلت تحولاً جذرياً أثر بشكل كبير على الوجود الإسلامي في الأندلس. حيث انهزم فيها الجيش الموحد بقيادة السلطان الناصر لدين الله. حيث كان النصر للقوات الصليبية بقيادة الملك ألفونسو الثامن ملك قشتالة.

وأقطارا لا زالت رهينة لما أنجز في السابق. وقع هذا أثناء حملة نابليون على مصر (1798م) أو ما عرف بصدمة الحداثة. لذا، ومنذ ذلك التاريخ حاولت النخبة المثقفة مع زمرة من السياسيين مقاربة سؤال التأخر والتقدم، (لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟)¹. توالت بعدها المحاولات والمقاربات من مختلف التيارات الفكرية والسياسية العربية (الكواكبي 1854-1902) " طبائع الاستبداد ومصارع العباد". الطهطاوي (1801- 1873 " تخليص الإبريز في تلخيص باريز". الأفغاني 1838-1897م "العروة الوثقى" بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده. خير الدين التونسي 1820-1890م " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، محمد عبده 1849-1905) الإسلام بين العلم والمدنية.. كل هذه المحاولات وغيرها كثير، لم تصب الهدف، أي لم تستطع التأسيس لنهضة منشودة. وسبب هذا الفشل حسب المفكر المغربي محمد عابد الجابري، يعود إلى كونها لم تستطع توجيه بوصلة الاشتغال تجاه العطب الحقيقي الذي يعاني منه الواقع العربي اليوم. فسؤالها الذي انطلقت منه سؤال عام وليس سؤالاً مخصوصاً يحدد بدقة كنه المشكلة. لذا سيتحرك الجابري متسلحاً بأحدث المناهج العلمية (الموظفة في العلوم الإنسانية) ليتساءل: لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية..) في الثقافة العربية خلال نهضتها في القرون الوسطى، إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم، على غرار ما حدث في أوروبا، ابتداء من القرن الخامس عشر ميلادي؟²

لمقاربة هذا السؤال، ننتقل على مشروع الجابري، لننتلص سر تأخر العرب والمسلمين عن الركب الحضاري. لذا، يلزمنا تتبع مراحل تكوين العقل العربي داخل الثقافة العربية العالمية(*)، التي يتحدد إطارها الزمني خلال عصر التدوين وامتداداته.. على هذا الأساس ستكون محاولة الجابري هي توجيه سهام النقد للماضي والحاضر معا (النقد الأيستمولوجي وليس الأيديولوجي). من هنا نتساءل أين يمكن موضوعة فكر الجابري؟ بصيغة أدق، ما المكانة التي يستحقها في النسيج الثقافي العربي المعاصر؟ ألا يمكن القول بأنه يشكل استمرارية مع البعض وقطيعة، ومن ثم تجاوزا للبعض الآخر؟

¹ فكرة هذا الكتاب كان جوابا عن سؤال وجهه الشيخ محمد بسيوني عمران إمام مہراجا جزيرة سمبس برنيو (جاوه) للشيخ رشيد رضا، طالبا منه نقله لأمر البيان شكيب أرسلان (1869-1946م) ليكتب للمنازل مقالا بقلمه في أسباب ضعف المسلمين في هذا العصر وأسباب قوة الإفرنج واليابان، وعزتهم بالملك والسيادة والقوة والثروة. فكان الرد هو هذا الكتاب " لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ مكتبة الفنون والآداب، مؤسسة اقرأ، 2014

² الجابري محمد عابد، (2014)، تكوين العقل العربي، ط 12، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 335.

(*) على اعتبار أن الجابري يقصي من اهتمامه الثقافة العربية غير العالمية، يقول: " ولابد من الإشارة أخيرا إلى أننا اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة " العالمية" وحدها، فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها.. (تكوين العقل العربي. ص 7)

1- القطيعة مع القراءات الأيديولوجية التجزئية للتراث

" هل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض؟¹ بهذا السؤال المشروع، يفتح الجابري مشروعه الفكري، إذ لا يُعقل أن نبني نهضة شاملة (ثقافية سياسية علمية اقتصادية ..) بعقل لم يتمكن بعد من القيام بمراجعة شاملة وجذرية تستهدف الأسس التي يستند عليها في تكوينه عبر التاريخ، أي الآليات والمفاهيم والتصورات والرؤى.. إن هذا السؤال – في اعتقادي- انتقاد مبطن لكل المشاريع الفكرية والمحاولات الفردية التي سعت للبحث عن أنجع الطرق لاستعادة دورنا الحضاري، من خلال الإسهام في ما ينجز عالميا في الوقت الراهن.

إن كل هذه المقاربات – من وجهة نظر الجابري- اشتغلت بالطريقة نفسها التي اشتغل بها أسلافهم، حتى على مستوى التفكير، فكروا بأساليب عتيقة ومتجاوزة وكأن الزمن الثقافي العربي أصيب بالعمى الإبداعي. مما أبعد هذه المقاربات عن روح العصر رؤية ومنهجاً، (أي فقدت راهنيتها). فكانت النتيجة الحتمية هي إنجاز قراءات تجزئية موجهة بهواجس وانشغالات أيديولوجية، "والنتيجة أننا في عملنا هذا لا نعاني فقط من غياب محاولات رائدة وأخرى متابعة ومدققة، بل نعاني وبدرجة أكثر من آثار هذا الغياب وانعكاساته على الموضوع ذاته"². إن شكوى الجابري من هذا الغياب تمتد أيضاً لمحاكمة التاريخ الفكري العربي الحديث، حيث إن الاشتغال على نقد العقل العربي، كان من الواجب أن ينطلق على الأقل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ميلادي " يتناول هذا الكتاب موضوعاً كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مائة سنة"³. أي منذ ذلك الاحتكاك العسكري والتقني العنيف بالغرب، والذي عرى الواقع العربي الإسلامي، وأبان عن مدى تخلفه على جميع الأصعدة؛ (سياسياً: نظم سياسية عتيقة دون تمثيلية تذكر. عسكرياً: عتاد عسكري لم يُطوّر ليواكب التقدم التقني الحاصل في الغرب. اقتصادياً: بناء اقتصادي هش دون طبقة برجوازية قادرة على تحقيق النهوض الاقتصادي وخلق الثروة...) باختصار كان العنوان هو الركود والسكون الأشبه بالموت ليبقى التغني

¹ تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص5.

² تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص5

³ تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص5

* أي على الأقل منذ 1883م. وهنا نتساءل لماذا هذا التاريخ بالضبط؟ لننلمس الجواب من عند صاحب تكوين العقل العربي " ولما كانت وقائع الحياة منذ البعثة المحمدية إلى بداية القرن الماضي (أي القرن التاسع عشر ميلادي) متشابهة متناظرة، فلم يكن هناك ما يدعو إلى طرح السؤال: كيف نتعامل مع التراث؟ لم يكن في وقائع حياة الإنسان العربي المسلم آنذاك ما يجعله يشعر بأنه منفصل عن التراث، لقد كان حاضره امتداداً لماضيهِ ونسخة منه" (التراث والحداثة، مرجع سابق، ص10)

بأمجاد الماضي، أو التعلق بأهداب الغرب المسيطر حضارياً..مما غيبننا عن الواقع لنصبح من دون مواقع تذكر.

أمام هذا الوضع نتساءل عن أهم القراءات التي تصدت لثرائنا؟ وماهي أبرز الاعتراضات التي قدمها الجابري عليها؟ وأخيراً ما البديل الذي يقترحه صاحب رباعية نقد العقل العربي؟

أ- القراءة السلفية أو الفهم التراثي للتراث:

يمثل هذا الاتجاه مجموع النخبة الفكرية التقليدية التي تلقت تكوينها من " الجامعات " و" المعاهد " التقليدية (القرويين بالمغرب، الزيتونة بتونس، الأزهر بمصر) هؤلاء سلخوا منها قائم على "الاستنساخ والانخراط في إشكالية المقروء والاستسلام له"¹. إن هؤلاء على حد تعبير طه حسين يدعون كل شيء حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل ولا يمسه في جملته وتفصيله إلا مساً رقيقاً². آفة هؤلاء هو التسليم بما قيل، لا مجال فيه للشك أو النقد والتمحيص لأنهم "أخذوا على أنفسهم بالاطمئنان إلى ما قاله القدامى وأغلقوا على أنفسهم باب الاجتهاد في الأدب والفقه والكلام"³. وعليه فقرائهم قراءة تقديسية تمجيدية تُشيد وتُعلي من إنجازات السلف، مغيبة بشكل تام الروح النقدية التي هي أساس كل قراءة تتوخى الموضوعية والتاريخية. فهو التيار الذي انشغل أكثر من غيره بقضية التراث ومحاولة بعث الحياة فيه من جديد، ولو بتقويله ما لم يقله.. مما جعلها قراءة أيديولوجية أساسها إسقاط صورة " المستقبل المنشود" المستقبل الأيديولوجي على الماضي، ثم البرهنة انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه، على أن "ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل"⁴.

إن ما يؤاخذ به أصحاب هذه القراءة أو المنهج. هو أنهم سقطوا في الانتقائية التي تتوخى إثبات وتأكيد الذات، موظفين في الغالب منهج خطابي* يمجّد الماضي بقدر ما يبكي الحاضر، ومن هنا تظل الذات التي يسعى تأكيدها هي "ذات" الماضي، الذي يعاد بناؤه بانفعال تحت ويلات ضغط الحاضر

¹ الجابري محمد عابد، (1991)، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت ص 26.

² طه حسين، (د.ت)، في الأدب الجاهلي، دار المعارف بمصر، الطبعة العاشرة، ص 62.

³ في الأدب الجاهلي، مرجع سابق، ص 63.

⁴ التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 12

* من الشواهد الدالة على هذا الادعاء، في رسالة وجهها الشيخ محمد بسيوني عمران إلى الشيخ رشيد رضا عام 1348 هـ يطلب منه أن يتفضل أمير البيان شكيب أرسلان بكتابة خطاب لتجديد التأثير في أنفس المسلمين بما يناسب حالهم الآن، لتنبه غافلهم، وتعليم جاهلهم، وكبت خاملهم، وتنشيط عاملهم.. (مقتطف من نص الرسالة التي وجهها محمد بسيوني للشيخ رشيد رضا. ضمن مقدمة كتاب لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ مرجع سابق، ص 15)

وانحرافات¹. بهذه الكيفية تصبح هذه القراءة، قراءة تغيب عنها الموضوعية وفقدان النظرة التاريخية، مما يجعل فهمها مجرد فهم تراثي للتراث، وليس فهما عصريا مسلحا بأدوات البحث العلمي. إن قراءة تسير في هذا الاتجاه لن يكون في مقدورها استحضار الروح النقدية مقابل حضور – وبشكل لافت- لثقافة الخنوع والاستسلام. أمام هاتين الأفتين ستكون النتيجة اللازمة لزوما ضروريا هي إعادة الإنتاج بشكل مشوه؛ أي التراث يكرر نفسه في الغالب بصورة مجزأة أو رديئة².

ب- القراءة الاستشرافية:

يمكن إجمالها من خلال نماذج ثلاثة:

- 1- المنهج الفيلولوجي صاحب النظرة التجزيئية، ونمثل له بالمستشرق S, PINES.
- 2- المنهج التاريخي صاحب النظرة الشمولية، ونمثل له بالمستشرق DE. BOR.
- 3- المنهج الفردي الذاتي صاحب النظرة الانتقائية، ونمثل له بالمستشرق HENRY. CORBIN.

لنلقي في البداية نظرة موجزة لأهم ما جاءت به هذه القراءات. ثم بعدها نبين أهم المآخذ التي أخذها عليها الجابري.

1- المنهج الفيلولوجي*:

ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر ميلادي، عرف هذا المنهج نشاطا واضحا. متخذاً من تحقيق النصوص، والكشف عما لا زال مغمورا منها أو منسيا موضوعا له، كان مجال اشتغاله في بادئ الأمر؛ النصوص اليونانية واللاتينية (الرومان والقرون الوسطى المسيحية).

¹ التراث والحداثة، مرجع سابق، ص42.

² التراث والحداثة، مرجع سابق، ص26.

* يمكن القول بأن الفيلولوجيا في معناها العام، هي الإحاطة بالعبرية الخاصة بشعب ما، أو حضارة ما، وتطورها الثقافي، وبذلك فهي تسعى إلى فحص كل الإرث المكتوب الذي ورثناه عن هذه الحضارة. وبشكل عام يمكن أن نقول بأن الفيلولوجيا تشكل نسقا متكاملا هو الماضي الانساني كما نحاول أن نفهمه اليوم. أما في المعنى الآخر للفيلولوجيا؛ أي ما يشكل مادتها خاصة فنقول: بأنها مجال مستقل من حيث إنها تدرس قضايا فكرية خاصة جدا، هي تاريخ المخطوطات الموجودة والمقارنة النقدية بين متغيرات النص، ومن هذه الجهة فالعالم الفيلولوجي هو الباحث المحقق. (محمد أبلأغ. ما قبل بيت الحكمة ببغداد، ضمن مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 150. ص45).

وبفضل استخدام هذا المنهج، ظهرت معطيات وشواهد جديدة غيرت النظرة التي كانت سائدة، وعدلت المواقف المتخذة من هذا التراث أو ذاك. مما حتم تعديل الرؤى الشمولية، أو على الأقل التخلي عنها، لصالح نظرة تجزئية تسعى إلى الاجتهاد من أجل رد كل فكرة إلى أصل سابق لها¹.

من أبرز ممثلي هذا المنهج عند المستشرقين، شلومو بينس SHLOMO. PINES (1908-1990م) مؤلف كتاب "مذاهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود" الصادر في الثلاثينات من القرن العشرين الميلادي. والذي يعد نموذجا حيا لتطبيق المنهج الفيلولوجي على التراث العربي الإسلامي. معتمدا في بناء موضوعه على مسلكين منفصلين لكنهما متكاملين:

يتحدد المسلك الأول في عملية جمع النصوص من خلال المصادرة التي توفرت لديه. أما المسلك الثاني فهو التركيز على جزئيات الموضوع إن وجدها جاهزة هنا أو هناك. وإن تعذر الحصول عليها يلجأ إلى تجزئة الموضوع إلى أجزاء إن كان فيه تركيبا. بعدها يجتهد في رد كل جزء لأصله المتفرع عنه، من الثقافات السابقة على الثقافة الإسلامية. إن ما يميز هذا المنهج هو ترك الباب مفتوحا على كل الاحتمالات والقراءات، بمعنى أنه لا ينتهي إلى نتيجة صريحة خوفا من أن تكتشف نصوص جديدة قد لا تؤيد الحكم الذي تم إصداره سابقا.

رغم ما لهذا المنهج من دور هام في الحفر بعيدا في طبقات تراثنا، إلا أنه لم يسلم من نقد الجابري له، على اعتبار أن توظيفه من لدن المستشرقين -خاصة- في دراستهم للتراث العربي الإسلامي تحركه خلفية أيديولوجية وليس معرفية محضة. كيف ذلك؟

يجيبنا الجابري قائلا: " لنؤكد أولا أن النظرة التجزئية التي يصدر عنها هذا المنهج، تمارس عدوانا خطيرا على النصوص، وبالتالي على فكر صاحب النص، وذلك عندما تفتته وتقتل الحياة في سياقه، وتنتزع منه ما تريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات².

أما الآفة الثانية، فتتلخص في كون هذا المنهج وظيفه أصحابه للدفاع أو لإثبات فكرة – يؤمنون بها بشكل مسبق وقطعي- أن الإبداع في ميدان الفلسفة والعلم ليس من اختصاص العرب والمسلمين، فحضارتهم من خلال ما تم التوصل إليه بالاعتماد على هذا المنهج هي حضارة تقليد ونقل في أحسن

¹ التراث والحداثة، مرجع سابق، ص28.

² التراث والحداثة، مرجع سابق، ص83.

الحالات. مما يجعل توظيف هذا المنهج – في نظر الجابري- ينتهي إلى حكم عام أكثر تعسفا وعدوانية من أي منهج آخر¹.

2- المنهج الفردي الذاتي: صاحب النظرة الانتقائية.

إن أصحاب هذا المنهج يرفضون استخدام المنهج الفيلولوجي اعتبارا لنظرته التجزئية التقنيّة للنصوص. كما يرفضون الاشتغال بالمنهج التاريخي الذي يكرس النظرة الشمولية. مقابل هذا الرّفص يقترح أصحاب هذا المنهج التعامل مع كل مفكر أو مبدع.. بشكل مخصوص، بمعنى تعاطفه مع الأشخاص وتجاربههم حتى لو كان هؤلاء من خارج المركزية الغربية في نسختها اليونانية أو الأوروبية الحديثة. كالحلاج مثلا الذي حاول ماسينون* تقمص تجربته الصوفية. إلا أنه مع ذلك- بحسب الجابري- ظل موجها من داخل ذات الإطار (أي المركزية الأوروبية) مشدودا إليه غير قادر ولا راغب أبدا في الخروج عنه أو القطيعة معه².

أما النموذج الثاني فيمثله المستشرق الفرنسي هنري كوربان*، صاحب كتاب " تاريخ الفلسفة الإسلامية" الصادر عام 1964. الذي قال عنه عبد الرحمان بدوي: " وفي هذا الكتاب بالغ مبالغة شديدة في إبراز نصيب الفكر الشيعي، وأجحف بالفكر السني إجحافا غريبا"³. بالإضافة لهذا العيب المتمثل في الانحياز غير المبرر علميا، فاهتمام كوربان بالفلسفة الإسلامية في جانبها الإشرافي العرفاني لم يكن رغبة منه في خدمة الجانب المجهول، أو المسكوت عنه، في الفكر العربي الإسلامي.

¹ التراث والحداثة، مرجع سابق. ص 84.

LOUIS MASSINON* (1883-1962) مستشرق فرنسي، عرف بدراساته في التصوف الإسلامي عامة وفي الحلاج بخاصة.. وعن سبب اهتمامه بالحلاج فيعوج أساس إلى قراءته – في مارس 1907- لأشعار فريد العطار الشاعر الفارسي الصوفي تدور حول مصير الحلاج. هذا الإعجاب بشخصية الحلاج سيترجم إلى تخصيص دراسات وافية عنه. تعود أول دراسة له عن هذه الشخصية إلى بحث في الكتاب التذكاري المهدى إلى هرتفج دارنبور سنة 1909، بعنوان " عذاب الحلاج والطريقة الحلاجية" وثنى عليه بمقال نشر سنة 1911 بعنوان " الحلاج الشيخ المصلوب والشيطان عند الزيدية". أما أول بحث كبير عن الحلاج فهو نشره لكتاب " الطواسين" سنة 1913. كما عهدت إليه " دائرة المعارف الإسلامية" أن يكتب مادة "حلاج" فيها سنة 1914. وكذلك مادة " الحلول" وهي أيضا تتصل بالحلاج. لمزيد من التفاصيل حول هذا المستشرق يمكن الرجوع (عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 1993. من ص 529 إلى 535).

² التراث والحداثة، مرجع سابق. ص 78.

HENRY CORBIN* (1903-1978م) من أهم مؤلفاته: " في الإسلام الإيراني" في أربعة أجزاء سنة 1971م.. وعلى العموم كما دار إنتاج ماسينون حول شخصية الحلاج، دار إنتاج كوربان حول شخصية السهروردي. (انظر موسوعة المستشرقين، مرجع سابق. من ص 482 إلى 485)

³ بدوي عبد الرحمان، (1993) موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين بيروت لبنان، الطبعة الثالثة. ص 485.

بل من أجل الغرب، وبضغط من أزمته الفكرية في فترة ما بين الحربين. وأمام هذا الفراغ الروحي انصرف كوربان يبحث في الفلسفة الإسلامية عن حلول تخفف من وطأة تلك الأزمة على نفسه. لذلك توجه نحو الشرق (وخاصة عند السهروردي) حاملا معه أزمة الغرب الروحية وصراعاته الفكرية، لعله يجد في الشرق ما افتقده في الغرب، وفي الفلسفة والمتصوفة المسلمين ما غاب عن فلاسفة ومفكري الغرب. من هنا يبدو أن الاتجاه إلى الشرق لم يكن من أجل خدمته والتعريف بمنجزاته، بل لإرضاء حاجات ذاتية على وجه الخصوص.

3- المنهج التاريخي الشمولي

يمتاز هذا المنهج الموظف من لدن بعض المستشرقين بتناوله للتراث العربي الإسلامي في مجموعه، أي بشكل شمولي وعام، مع البحث دائما عن الأصل المستقى منه. لهذا الغرض نفتح على نموذج يمثل هذا المنهج، يتعلق الأمر بالمستشرق الألماني دي بور DE BOR. صاحب كتاب " تاريخ الفلسفة في الإسلام" الذي يعد أول كتاب* يؤرخ للفلسفة ككل يكتبه مستشرق. يقول مؤكدا هذا السابق: " هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك SALOMON MUNK** في ذلك مختصره الجيد (المقصود به كتاب أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية) فيمكن أن يعد كتابي هذا بدءا جديدا لا إتماما لما سبق من مؤلفات"¹.

رغم ما لهذا المجهود من منافع أقلها إعادة إحياء الفلسفة الإسلامية، من خلال الحفر عميقا عن جذورها. إلا أنه – بحسب الجابري- لا يخلو من عيوب وجب التنبيه لخطورتها. منها: اعتبارهم العقل العربي الإسلامي خاصة والعقل السامي عامة عاجز عن الإبداع والتميز، دليلنا على هذا الإدعاء قوله في فقرة تحت عنوان " النظر العقلي عند الساميين": "لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية، ثمرات في الفلسفة وراء الألغاز والأمثال الحكيمة؛ وكان هذا التفكير السامي يقوم على

*أما أول كتاب في الموضوع لمؤلف عربي، فهو كتاب " فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب" لصاحبه محمد لطفي جمعة. الصادر عن دار المعارف بالقاهرة عام 1927.

SALOMON MUNK** (1803-1867م) مستشرق فرنسي برز في تاريخ الفلسفة اليهودية والإسلامية، أصيب بالعمى عام 1947م، فترك العمل بالمكتبة الوطنية، لكنه ظل مع ذلك يتابع البحث بمعونة سكرتير كان يقرأ له ويكتب تحت إملائه. إلى أنه أنتج في فترة عماه (حوالي عشرين سنة) مؤلفاته الرئيسية من أهمها- بالنسبة لموضوعنا- " أمشاج الفلسفة اليهودية والعربية" باريس 1859م. في 532ص. (موسوعة المستشرقين، مرجع سابق. من ص 571 إلى 573).

¹دي بور، (1948)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده، الطبعة الثانية، القاهرة. (الطبعة الأولى كانت عام 1938م) ص؛ مقدمة الكتاب.

نظرات في شؤون الطبيعة كتفرقة لا رباط بينها، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان ومصيره، وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه، لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لا يعجزها شيء، والتي لا ندرك مداها ولا أسرارها¹. ويضيف قائلا: "وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق [...] ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة. فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها عليها"². فهو بهذا الحكم المجانب للصواب، والمتحامل على حضارة ساهمت بشكل كبير في تحقيق التراكم اللازم لقيام النهضة العلمية الحديثة، يتفق مع المستشرق الفرنسي رينان* الذي اعتبر بدوره أن التفرد والجدة والأصالة مقصورة على الجنس الآري وليس السامي يقول: "ولم تكن الفلسفة لدى الساميين، غير استعارة خارجية صرفة، خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية"³.

لكن أليس من حقنا التساؤل؛ إذا كان هذا هو حال الفلسفة الإسلامية (مجرد اقتباس، اقتداء، عجز...) لماذا كرس هؤلاء وقتهم وجهدهم.. لهذا الإرث الإسلامي؟ عن هذا السؤال المشروع يجيبنا الجابري قائلا: "إن دي بور وزملاءه المستشرقين كان هدفهم من البداية، ليس البحث فيها عن عناصر أصيلة، ولا عن لون آخر من الفكر الإنساني. كلا، إن التأريخ لها ليس لذاتها ولا حتى بوصفها "واسطة" بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى. بل إن ما يهم المستشرق منها أكبر كثيرا بالنسبة لما يشغل اهتمامه. إنه العمل على تكملة وتتميم تاريخ النهر الخالد؛ نهر الفلسفة في أوروبا، خدمة للمركزية الأوروبية التي تعتبر نفسها الوريث الوحيد والشرعي لمنتجات العقل اليوناني. نفهم من قول الجابريين أنها قراءة تعمل على تكريس النزعة الاستعمارية ومعاداة العقلية السامية، وذلك باعتبارها أدنى قيمة وأضعف إبداعا على المستوى الفلسفي والعلمي على وجه التحديد،

¹ تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص 11.

² تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص 34.

ERNEST RENAN* (1823-1892م) مستشرق ومفكر فرنسي، لم يكن متمكنا من اللغة العربية بشهادته هو، إذ يرجع ذلك لكون أستاذه في اللغات السامية لو هير LEHIR لم يكن بدوره متمكنا منها، يقول عنه: "فهو مثلا لم يكن ضليعا في العربية، ولهذا السبب بقيت أنا دائما مستغربا ضعيف المستوى؛ Je suis toujours reste mediocre arabisant" (ذكريات الطفولة والشباب مجموع من مؤلفاته، ج 2. ص 864. نقلا عن موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص 311)، ولقلة معرفته باللغة العربية لم ينشر رينان أي نص عربي، وحتى النصوص التي ألحقها برسالة الدكتوراه "ابن رشد والرشدية" سنة 1852، هي نصوص كان قد حقق مونك MUNK ثلاثة منها.
³ إرنست رينان، (1957)، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعتر، طبع بدار إحياء الكتب العربية، القاهرة. ص 15.

مقارنة بالعقلية الآرية التي يعتبر العقل الغربي الوريث الشرعي والوحيد لها في تصورهم. تجلى هذا واضحا في عدم اعترافهم وتقديرهم، بل وتبخيهم لمجمل الإسهام العربي الإسلامي في مجالات العلم والفلسفة، فهم يعتبرون أن العقلية السامية (عقليتنا نحن) عقلية قاصرة " ذلك أن العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية¹، كما عبر عن ذلك بشكل لا لبس فيه كبير المستشرقين إرنست رينان.

ج- القراءة الاستشراقية

إن القراءات الاستشراقية لتراثنا العلمي والفلسفي تولد عنها قراءات عربية، سعى أصحابها الدفاع عن أصالة وتميز الفلسفة العربية الإسلامية. لذلك وسمناها بالقراءة الاستشراقية، بمعنى أنها لم تخرج عن جلباب القراءات السابقة على الأقل كمنهج متبع في الدراسة. هذا ما سنوضحه من خلال النماذج التالية:

1- قراءة الشيخ مصطفى عبد الرازق:

من خلال اطلاعنا على مؤلفه " تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية " نجده يؤكد على أن المواقف العنصرية الاستعمارية التي طبعت أعمال جل المستشرقين بدأت تتلاشى تدريجيا، وآية ذلك، المؤشرات التالية:

- أولا: تلاشي القول بأن الفلسفة العربية الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو.. حيث أصبح في حكم المسلم به أن للفلسفة الإسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه. هذا ما أكدته موريس ولف " على أنه من الخطأ أن يُظن أن الفلسفة العربية هي نسخة منقولة عن مذاهب المشائية . وهم بذلك انتهوا إلى نسق فلسفي فريد في بابه"².
- ثانيا: تلاشي القول كون الإسلام وكتابه المقدس، شكلا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة. مستشهدا بما أورده الأستاذ بيكافيه (Picavet) في كتابه* " تخطيط لتاريخ عام مقارنة لفلسفة العصور الوسطى، المطبوع سنة 1905. يقول فيه: " إذا قارنا بين المؤلفات

¹ ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص10.

² Maurice de Wulf ; Histoire de la philosophie Médiévale ; Louvain 1924

نقلا عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص26.

*Pecavet. Esquissed'une Histoire généraleetcomparée des philosophes Médiévales. Paris. 1905.

التي قرأها المسيحيون الغربيون والمؤلفات التي كانت في متناول العرب. عرفنا أن هؤلاء ينبغي أن يكونوا أدنى إلى الابتداع، فقد تميزوا بفضل معارفهم¹.

إن المجهود الذي بذله الشيخ مصطفى عبد الرزاق في سبيل التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، إذا ما قرئ تبعاً للحظة التاريخية التي عاشها، فإنه يعد إسهاماً حقيقياً في الرد، بل ودحض شبهات المستشرقين غير المنصفين، وفي الوقت ذاته إبراز جوانب من أصالة وتفرد المنجز الفلسفي العربي الإسلامي.

إلا أنه- وبالرغم من هذا المجهود الذي يشكل سبقاً بالنظر لسياقه- ستعرض هذه القراءة لانتقادات من لدن محمد عابد الجابري. الذي اعتبر أن أقصى ما أنجزه الشيخ بقي محصوراً في محاولة إثبات البراءة من التهم التي وجهها ثلة من المستشرقين للإسهام العربي الإسلامي فلسفياً على وجه التحديد. لذا بقي اشتغاله مركزاً في " عرض وتقعيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب على التفلسف، والتي تنكر بالتالي وجود أية أصالة في الفلسفة العربية الإسلامية. بل حتى في طريقة إثبات هذه البراءة اعتمد على آراء ومواقف وأحكام المستشرقين أنفسهم. مفضلاً أسلوب "وشهد شاهد من أهلها"².

وبالتالي فإن الهاجس الأكبر الذي كان يحركه، ليس " عقدة الاستشراق " بل عقدة الأصالة إن صح التعبير³. لأنه لو كان الهاجس هو تفكيك والتخلص من العقدة الاستشراقية لما وجدناه يتعامل بوجهين مع المنتج الاستشراقي في علاقة بالفلسفة العربية الإسلامية. فهو إذ يقلل من إسهامات البعض ويعتبرها متحاملة وغير منصفة، يعلي من البعض الآخر، ويعتبرهم قدوة لنا في مجال البحث " أما بعد، فإن الناظر فيما بذله الغربيون من جهد في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم⁴. فهل معنى هذا أن الشيخ مصطفى عبد الرزاق لم يكن – كما ذهب إلى ذلك الجابري- يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية، ودوافعها ومكوناتها. بصيغة أخرى الخلفية التي توجه عملها؟ أم أن الالتزام بالموضوعية العلمية،

¹Pecavet. Esquissée d'une Histoire générale et comparée des philosophes Médiévaux. Paris. 1905

نقلاً عن: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 26

²التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 65.

³التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 65.

⁴عبد الرزاق مصطفى (1944) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 27.

وبالتالي خصلة الاعتراف لأهل الفضل بفضلهم، دفعته للاعتراف بصنيع هؤلاء؟ لنترك المسألة جانبا دون الدخول في التفاصيل لأن هذا الموضوع لا يدخل بشكل مباشر في صلب بحثنا، لذا لنتركه لعمل مستقل لاحقا. ولنركز على المبررات التي ساقها الجابري لدعم اتهاماته للشيخ. من هنا يعتبر صاحب تكوين العقل العربي أن كل ما قام به الشيخ مصطفى لا يعدو كونه مجرد استنساخ وليس تقديم بديل¹. كيف ذلك؟

إن ما يشد من عضد هذا الادعاء هو اعتماده على المنهج نفسه الذي وظفه مؤرخ الفلسفة إميل برهيه، الذي يتأسس على خاصية الوحدة والاطراد. هذا الاستدعاء والتوظيف لم يكن عن - بحسب الجابري- خاصة وأن مفهوم الاستشراق بمعناه المتداول في الفكر المعاصر اليوم، لم يكن حاضرا في ذهن الشيخ.. لذا ما حركه في حقيقة الأمر هو محاولة رد الاعتبار وذلك بإضفاء صبغة الأصالة والعراقة والتفرد على الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى، فهو بقدر ما حاول إضفاء نوع من الوحدة والاطراد على المجالات المعرفية الإسلامية (ممثلة بأصول الفقه، علم الكلام، الفلسفة والتصوف). إلا أن عيب هذه المحاولة، كونها لم توضح بشكل مفهوم الارتباط والوحدة التي تجمعها. بل بقيت على شكل جزر معزولة لا رابط بينها لا على المستوى الأفقي البنيوي ولا على المستوى العمودي التاريخي. وبالتالي فلا وحدة ولا اطراد². إذا كان هذا هو حال المحاولة الأولى التي بذلها الشيخ مصطفى عبد الرزاق. فلننتقل الآن، إلى البحث في قراءة ثانية لتراثنا الفلسفي مستنبعين ذلك بأهم الردود التي رد بها الجابري على هذه القراءة. لنتابع..

2- قراءة إبراهيم مذكور:

بدوره سعى إبراهيم مذكور من خلال مؤلفه " في الفلسفة الإسلامية". الرد على منكري الأصالة والجدة في الفلسفة الإسلامية، من جانب المستشرقين المتحاملين الذين لم تكن معرفتهم واطلاعهم على مجالات الثقافة العربية الإسلامية إلا اطلعا محدودا. خاصة قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر ميلادي. إلا أن هذا الحكم لا ينسحب على مستشقي المرحلة الثانية (أي النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية العشرين) لأن هؤلاء، أصبحت لهم دراية كافية بتراثنا، بل إن فضلهم لا ينكره إلا جاحد أو معاند. فهم من نفص الغبار عن جزء أساسي من هذا الإرث الفلسفي

¹ التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 68.

² المرجع السابق، ص 69.

خاصة "ولو لم يُقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم ببعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم، ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر"¹.

يتضح جلياً أن مذكور بدوره تعامل مع منتجات الظاهرة الاستشرافية بوجهين؛ فهو يبخر إنجاز الفئة الأولى (أي النصف الأول من القرن التاسع عشر ميلادي) مقابل الإغلاء من شأن الفئة الثانية (النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع العشرين) نظير مساهمتها البناءة في التعريف بالمنتوج الفلسفي الإسلامي.

في قراءته هذه توسل الباحث "المنهج التاريخي" الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى، وينمي معلوماتنا ويزيد من ثروتنا العلمية، وبواسطته يمكن استعادة الماضي، وتكوين أجزاءه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن². بالإضافة لهذا المنهج وظف مذكور المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجها لوجه، والعمل على كشف ما بينها من شبه أو علاقة³.

وهنا نسائل مذكور، ما الغاية من وراء هذا التوظيف؟ وهل بهذه الكيفية سيقدم خدمة لنفض الغبار عن الفلسفة الإسلامية؟ يجيبنا قائلا: " فنحن بحاجة إلى متابعة السير وإتمام كشف تلك الحلقة المفقودة من تاريخ الفكر الإنساني، وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي"⁴. وبالتالي العمل بشكل متواصل من أجل تعزيز وإتمام العمل الذي دشنته المستشرقون " فواجبنا أن نقف إلى جانبهم إن لم نتقدمهم"⁵.

إنه بهذه الدعوة يتماهى مع دعوة الشيخ مصطفى عبد الرزاق، في ضرورة البحث عن الحلقة المفقودة ليكتمل عقد الفلسفة، فلا بد في نظره، أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة، لكي تبرز في مكانها اللائق، وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني، الذي شاركت في بنائه مختلف الحضارات الإنسانية.

إن ما تُؤاخذ به هذه القراءات – حسب الجابري- هو عدم اشتغالها على توجيه سهام النقد لكل المفاهيم والتصورات التي أبعدت الفلسفة الإسلامية عن المكانة التي يجب أن تتبوأها داخل المنظومة

¹ مذكور إبراهيم، (1947)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار إحياء الكتب العربية. ص 26.

² المرجع السابق، ص 4.

³ المرجع السابق، ص 5.

⁴ المرجع السابق، ص 27.

⁵ المرجع السابق، ص 27.

الفكرية العالمية. ويأتي في صدارة هذه المفاهيم، التي يجب أن تكون موضع نقد؛ مفهوم "الفكر الإنساني" الذي يحصر الإنسانية، وفكرها فقط في الفكر الأوربي منظورا إليه كفكر عالمي، أي إنه فكر الإنسانية جمعاء.. وبالتالي فوضع الفلسفة الإسلامية في مكانها اللائق في تاريخ الفكر الإنساني، بهذا المفهوم، يعني جعلها ترمم وتكمل تاريخ الفكر الأوربي¹.

من خلال هاتين القراءتين (قراءة الشيخ مصطفى عبد الرزاق وإبراهيم مدكور) يمكن استخلاص ما يلي:

عوض خدمة الفلسفة الإسلامية - كما كانت نيتهم- خدما الرؤية الإستشراقية، أي عوض نقد الاستشراق كروية ومنهج، اكتفيا فقط بمحاولة نفي التهم الموجهة للفلسفة الإسلامية، بكونها تقليد واجترار.. وبالتالي ابتداع وليس إبداع. قد يُفسر هذا المعطى بكون قراءتهما تقوم على الفهم من خارج لهذا التراث. مما جعلهما - بكيفية أو بأخرى- في وضعية التبعية للغرب المتفوق، الذي يسعى لترسيخ فكرة واحدة هي: المركزية الأوربية، وما عداها مجرد روافد أو هوامش لا أقل ولا أكثر.

خلاصة مجمل القراءات التي تصدت للتراث العربي الإسلامي:

من خلال ما سبق، وفي محاولة للخروج بنتيجة عامة لهذه القراءات. يمكن التأكيد على ما يلي:

كل هذه القراءات - في نظر الجابري- سلفية بمعنى من المعاني، رغم أن البعض منها ينفي نفيًا قاطعًا أن يكون سلفيًا في تفكيره. الشاهد على هذا الحكم؛ أنها على مستوى الفعل العقلي تنطلق من أساس واحد، فهي مؤسسة على طريقة واحدة في التفكير. الطريقة التي سماها الباحثون العرب القدامى " قياس الغائب على الشاهد" مما جعلها تقع في آفتين هما:

- أولاً: غياب الموضوعية.
- ثانياً: غياب الرؤية التاريخية (لتحل محلها اللاتاريخية).

¹ التراث والحداثة، مرجع سابق، ص72.

2- القراءة الأيستمولوجية للتراث العربي الإسلامي:

إن النتيجة المترتبة القراءات السابقة، هي وقوعها في نوع من الاستلاب، الذي يرجع أساسا إلى التوقع أو الانغلاق داخل حقل معرفي معين¹.. أي أن كل هذه القراءات لم "تتقيد بالنظرة العلمية الموضوعية للأشياء"². وبالتالي كل ما أنجز لم يكن في مستوى حجم الانتظارات والآمال المعقودة على هؤلاء. لذا فإن "تاريخنا الثقافي، إذن، في حاجة إلى إعادة كتابة، لا، بل إلى قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدد وتعتمد في التصنيف البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها"³.

من خلال هذه الفقرة تتضح جليا الخطوات العملية التي يقترحها الجابري، من أجل قراءة جديدة ومتجددة لتاريخنا الثقافي. وهي التي ستكون موضع الإسهام الذي أسهم به الجابري من خلال مشروعه "نقد العقل العربي".

أمام هذا الوضع الذي اتسم بوجود آفات متعددة، عانت منها القراءات السابقة في مقاربتها للتراث العربي الإسلامي. والتي لخصناها في آفتين هما: غياب كل من الموضوعية والنظرة التاريخية. يقترح الجابري القيام بقراءة جديدة لتراثنا العربي الإسلامي، تتأسس على أسس ثلاثة:

- **المعالجة البنيوية:** ويقصد بها؛ الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا⁴. ولتحقيق هذا المبتغى يجب تجاوز جميع أنواع الفهم السابقة، والاقتصار فقط على ما دُون من نصوص. مما يسمح لنا بقراءة الألفاظ قبل قراءة المعنى. وآية ذلك تتجلى في استخلاص معنى النص من ذات النص - وليس من خارجه- أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه⁵.

- **التحليل التاريخي:** ويتعلق الأمر أساسا، بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه أثناء المعالجة البنيوية، بمجاليه التاريخي (كي لا نسقط في النظرة اللاتاريخية لتراثنا، كما سقطت فيها القراءات

¹ التراث والحداثة، مرجع سابق، ص36

² تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص333.

³ تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص333.

⁴ التراث والحداثة، مرجع سابق، ص32.

⁵ التراث والحداثة، مرجع سابق، ص32.

السابقة) بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية¹. لماذا إذن هذا الربط؟ بماذا يمكن أن يفيدنا في مقاربتنا لثرائنا؟ إن هذا الربط -على ما يبدو- ضروري من ناحيتين:

- الناحية الأولى: تفهم تاريخية الفكر المدروس وجينالوجيته.
 - الناحية الثانية: كونه يشكل ضرورة لا غنى عنها، لاختبار صحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجة السابقة. يضيف الجابري قائلا: " ولا ينبغي أن يفهم هنا أننا نبحث عن الصدق المنطقي، فهذا تتكفل به المعالجة البنيوية. بل المقصود هو الإمكان التاريخي، الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله لكنه سكت عنه².
 - **الطرح الأيديولوجي:** غايته الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية (أي الاجتماعية والسياسية) التي أداها الفكر المعني، أو على الأقل كان يسعى لأدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. ما وظيفة هذا الكشف؟ إن هذا الكشف للنص التراثي عن مضمونه الأيديولوجي يعتبر الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه بإعادة التاريخية إليه³.
- بهذه الخطوات الثلاث (المعالجة البنيوية/ التحليل التاريخي/ الطرح الأيديولوجي) تصبح قراءة الجابري للتراث قراءة معاصرة بمعنيين:
- فمن جهة، تحرص هذه القراءة على جعل المقروء معاصرا لنفسه، على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي⁴.
- ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة، جعل المقروء معاصرا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولة⁵.

¹ التراث والحداثة، مرجع سابق، ص32.

² التراث والحداثة، مرجع سابق، ص32.

³ التراث والحداثة، مرجع سابق، ص32.

⁴ الجابري محمد عابد، (1985)، **نحن والتراث**، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان. الناشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة 1985. ص 11.

⁵ نحن والتراث، مرجع سابق، ص12.

إذن، فقراءته تعتمد على الوصل والفصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين؛ فجعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا.. وجعله معاصرا لنا، معناه وصله بنا. فهل يفهم من هذا أن الجابري يدعو لإحداث قطيعة مع تراثنا؟

بالفعل هذا ما يعتبره الجابري ضروريا لتجديد العقل العربي؟ لكن عن أية قطيعة يتحدث؟ هل مثل قطيعة العروى أو أركون؟

إن القطيعة* التي ينادي بها، هي القطيعة الأيستمولوجية التامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداته إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر¹.. وبالتالي التحرر من روااسب "القياس" الفقهي الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية، التي تتأسس على ربط جزء بجزء ربطا آليا. فهذه الآلية "القياس" لا تعمل إلا على تفكيك الكل وفصل أجزائه، عن إطارها الزماني والمعرفي والأيديولوجي. ما هي النتيجة التي تترتب عن هذا التوظيف؟ إنها بكل بساطة، بعدما تعمل على فصل الأجزاء عن الكل الذي تنضوي تحته، خطوة أولى، يتم في الخطوة الثانية، نقلها إلى "كل" آخر، يمثل الحقل المعرفي الذي ينخرط فيه الموظف للقياس – بتلك الصورة التي تحدثنا عنها سابقا- لتكون النتيجة اللازمة لزوما ضروريا عن هذا النقل التعسفي، وهذا الاستعمال غير العلمي هي تداخل الذات بالموضوع الشيء الذي قد يؤدي في- في نظر الجابري- إلى آفتين:

- الآفة الأولى: تشويه الموضوع المدروس.

- الآفة الثانية: الانخراط غير الواعي للذات الدارسة.

وعندما يكون الموضوع هو التراث فإن النتيجة هي اندماج الذات فيه، مما يفقدها بالتالي الموضوعية².

من خلال ما سبق يمكن التأكيد على أن الجابري في دعوته للقطيعة مع التراث -بالكيفية التي أشرنا إليها آنفا- تعني القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث العربي الإسلامي، أي، القطيعة مع الصورة التي تجعل منا مجرد كائنات تراثية، لتحل محلها الصورة التي ناضل الجابري من أجل تحقيقها، المتمثلة في القراءة التي تجعل منا كائنات لها تراث، ليصبح هذا الأخير مجرد مَقوم من

*يجب التنبيه إلى الحذر من السقوط في فخ فهم مضمون القطيعة بالمعنى اللغوي. إن المعنى الذي يتبناه الجابري هو ضرورة القطع مع الفهم التراثي للتراث؛ أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث.

¹نحن والتراث، مرجع سابق، ص20.

²المرجع السابق، ص21.

مقومات شخصيتنا، فنصبح بالتالي متمكين لهذا التراث، عوض تملكه لنا، ولنحتويه عوض احتوائه لنا، ليسهل علينا توظيفه لخدمة الأهداف التنموية - في جميع المجالات- التي نسعى تحقيقها في الحاضر والمستقبل. بعد هذه الجولة السريعة لعلاقة الجابري المعرفية مع معاصريه ومن سبقه. والتي خلصنا فيها إلى معطين أساسيين:

فمن جهة؛ نؤكد أنه يشكل امتدادا للمشروع الذي افتتحه طه حسين من خلال إدخال آلية النقد في الفكر العربي المعاصر، والتي لم تكن مألوفة في حينها. ومن جهة ثانية؛ أبرزنا أهم القراءات التي تصدت للتراث العربي الإسلامي سواء في ثوبها الاستشراقي أو العربي، مبرزين أهم ما تميزت به كل قراءة. ثم أتبعنا ذلك بأهم المؤاخذات التي أخذها عليها الجابري. وأخيرا ختمنا بالطريقة التي يعتبرها الجابري فعالة من أجل قراءة موضوعية لثرائنا والتي تقتضي إحداث قطيعة معرفية مع نوع من العلاقة مع التراث، لكي لا نتحول إلى كائنات تراثية.

من هنا يمكن التأكيد، على أن أهم مساهمة يمكن رصدها في قراءتنا لمشروع الجابري تتمثل أساسا في إدخال العلوم الإنسانية في دراسة التراث العربي الإسلامي*. كيف ذلك؟

يمكن بيان ذلك من خلال نقطتين رئيسيتين هما:

أ- الدراسة الكلية الشمولية لهذا التراث،

ب- إدخال النقد الأيستمولوجي.

أ. الدراسة الكلية الشمولية وليس الجزئية لهذا التراث:

هذا يقتضي النظر إلى التراث في كل جوانبه وتتبعه منذ نشأته (تدوينه)، هذا ما تلخصه الفقرة التالية المقتطفة من تكوين العقل العربي "فتتبعنا" تطور "الثقافة العربية ككل، منذ البداية التي

*يعتبر الباحث المغربي محمد أبلان، أن كتاب محمد أركون المعنون بـ "الفكر العربي"، هو أول كتاب يقول بضرورة الاعتماد على مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة في دراسة التراث العربي الإسلامي. ضدا على المنهج الفيلولوجي الذي تمسك بتوظيفه المستشرقون والقراءة الأيديولوجية التي سادت في دراسة هذا التراث. وعليه فكل ما قام به الجابري في "تكوين العقل العربي" والعروي في "مفهوم العقل" توجد أسسه الأولى في هذا الكتاب الصغير. وبالتالي فالانطلاق منه - في نظر الأستاذ أبلان- يتيح لنا فهما أفضل لا للمشروع الفكري لأركون، بل أيضا للجابري في كتبه المنهجية (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي) وكذلك الكتب التي خصصها العروي للمفاهيم (= مفهوم الأدلوجة، مفهوم الدولة، مفهوم الحرية، مفهوم التاريخ والتي توجهها بكتاب "مفهوم العقل". هذا ما يتضح جليا من خلال قول أركون في التقديم الذي كتبه للترجمة العربية: " إذ لم يزل قصدي الأول في البحث والنشر توجيه عامة المسلمين نحو الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم ما يجري في مجتمعاتنا المعاصرة" ("الفكر العربي" ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، الطبعة الثالثة 1985. ص 6)

اخترناها، حريصين على النظر في كل فروع هذه الثقافة (نحو، كلام ، بلاغة، تصوف، فلسفة..)
كغرف في قصر واحد متصلة مترابطة يقود بعضها إلى بعض عبر أبواب ونوافذ.. وليس كخيام
منعزلة مستقلة منصوبة في ساحة غير ذات سور ولا سياج، كما هو حال النظرة السائدة. لقد قمنا
برحلة داخل أروقة الثقافة العربية، رحلة نقدية انصرف اهتمامنا من خلالها إلى أسس هذه الأروقة
وأعمدتها وليس إلى معروضاتها¹.

إن الجابري بسلوكه هذا المسلك (أي القراءة الكلية لكل جوانب التراث) يكون قد دشّن لقراءة
غير مسبوقة؛ تمثلت أساساً في القطع بشكل نهائي مع النظرة التراثية للتراث، باعتبارها هدفاً
استراتيجياً يمكننا من الدخول في العالم المعاصر. بهذه الكيفية سنتخطى الرؤية الجامدة المغلقة، التي
ترفض كل قراءة تسائل هذا التراث، ومستلهمة في الوقت ذاته للمناهج العلمية المعاصرة. إن هذه
القراءة التي يرفضها الجابري تعمل على عزل التراث العربي الإسلامي وتغلق عليه كل المنافذ التي
من خلالها يمكن أن نقرأه قراءة أكثر ملاءمة لحاضرنا ومستقبلنا. على اعتبار أن التراث العربي
الإسلامي تراث عالمي، شكل في فترة زمنية (العصر الوسيط ، على الخصوص، من القرن السابع
ميلادي إلى القرن الثالث عشر ميلادي) حضارة الإنسانية جمعاء، وليس عرق ما، أو منطقة جغرافية
محددة. حيث كانت تشمل خلال ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي. فلم تكن محدودة ولا
منغلقة؛ كثافة الهند أو الصين أو الفرس. بل بالعكس كانت ثقافة منفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع
الثقافات التي احتكت بها ومن هنا عالميتها².

هذا الاستيعاب تتضح ملامحه من خلال صعوبة - تصل حد الاستحالة - إمكانية الفصل - طبعا
بطريقة علمية- في إرثنا الثقافي العربي الإسلامي، كما وصلنا اليوم، بين إسهامات كل من العرب
واليونان والفرس.. فهذا الفصل إذا ما تبناه أحدهم، سيكون فصلا تعسفيا، سواء على صعيد اللغة، أو
على صعيد الفكر.

وبالتالي يمكن التأكيد على أن عالمية هذا التراث، ناتجة عن المشاركة - بهذا القدر أو ذاك-
الفعلية لمختلف القوميات والألسن. أما خاصية الشمولية فمعناها؛ أنه تتأطر داخله مختلف مناحي
الحياة الجماعية والفردية والاجتماعية والفكرية .. إنه بتعبير الجابري تراث حضاري. وما يجسد هذه

¹ تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 6.

² التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 37.

النظرة الشمولية لثرائنا أنه يحوي داخله كل المذاهب والاتجاهات" فالفكر الأشعري والمعتزلي والفكر الشيعي والفكر الصوفي والفكر الفلسفي.. كل ذلك يجب أن نتقبله كتراث من الجميع وإلى الجميع¹.

هذا يقودنا إلى التفصيل أكثر في هذه النقطة؛ أي الدراسة الكلية والشمولية وليست الجزئية لثرائنا، وذلك من خلال إبرازها في تجليات ثلاث.

• التجلي الأول: عدم الانتصار لطرف سياسي على حساب طرف آخر.

حيث سعى الجابري إلى توخي أكبر قدر ممكن من الحياد في دراسته لثرائنا. يقول: " لم يكن هدفنا، وليس في نيتنا أبدا الانتصار لطرف على آخر"². يقصد من وراء هذا التأكيد أنه سيقف موقف الحياد وسيدرس كل ما تركه هؤلاء دون تحامل أو محاباة. أي سيوجه سهام النقد الأبيستمولوجي سواء للثقافة التي كانت تشرف عليها الدولة، أو التي كانت تتبناها المعارضة (سنة/ شيعية. بيان/ عرفان) مع قلب الأدوار أحيانا حيث تصبح المعارضة الشيعية في الحكم والسنة في المعارضة. لذا ينبغي أن نعتبر " الماضي ملكا للجميع"³.

نظرته الكلية أيضا تنسحب إلى النظرة إلى الإسلام باعتباره واحدا لا إسلامات بصيغة التعدد (إسلام السنة/ إسلام الشيعة/ إسلام الخوارج...) يقول: " ولا معنى كذلك لتصنيف الإسلام إلى صنفين: إسلام السنة وإسلام الشيعة، كما يفعل بعض المستشرقين. فالإسلام واحد عقيدة وشريعة وتاريخا. والتعدد في المذاهب والاتجاهات والدول والإمارات، سيفقد معناه إذا نظر إليه من خارج الوحدة، وحدة الإسلام، وحدة التراث ككل. إن التعدد نشأ داخل الوحدة لا خارجها. وكانت إشكاليته هي تحقيق وحدة أمتن وأفضل لا تفتيت الوحدة"⁴. بهذا فهو يدعو بشكل واضح إلى تجنب السقوط في آفة النظرة التبسيطية التي تفصل بشكل تعسفي بين المنجز الثقافي الشعبي (أي ما يمثل المعارضة السياسية للنظام الحاكم) وبين المنجز الثقافي الرسمي (أي ما يجسد إيديولوجية الدولة الحاكمة)، لماذا؟ لأن هذه النظرة التبسيطية تجعل كل ما هو شعبي معارض ذا نفحة تقدمية، وأن كل ما هو رسمي (منجز

¹ التراث والحادثة، مرجع سابق، ص 38.

² تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 7.

³ تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 7.

⁴ التراث والحادثة، مرجع سابق، ص 39.

الدولة الحاكمة) رجعي محافظ.. يقول الجابري: "فليس صحيحا أن كل ما هو "شعبي" أو معارض في تراثنا، هو تقدمي. وليس صحيحا أن كل ما هو "رسمي" رجعي¹.

معنى هذا أن كل توجه سياسي له نصيب من أفكار وتصورات تقدمية وأخرى رجعية. منها ما هو مناهض لكل أشكال الظلم والاستبداد، ومنها ما هو داعم للاستبداد، ويعمل على تكريس التواكل والاستسلام.

• التجلي الثاني: لا يمكن فصل الثقافة عن السياسة.

يصر الجابري على فكرة الترابط، بل والتداخل الذي يصعب فك طرفيه بين السياسة من جهة والثقافة من جهة ثانية، يقول مؤكدا ذلك: "ليس من الممكن فصل الثقافة عن السياسة في التجربة الثقافية العربية"². معنى هذا أن هناك ترابطا وتلاحما، بين مختلف مكونات الثقافة العربية الإسلامية. وكل فصل بينها سيجعل "التاريخ لها عرضا لأشلاء متنافرة لا روح فيها ولا حياة"³. على اعتبار أن الثقافة - خاصة في الفضاء العربي الإسلامي - في عمقها عملية سياسية بالأساس. فلم نشهد في يوم من الأيام، توفقا لهذا التداخل، أو إن صح التعبير، هذا التدخل السافر للسياسي في الثقافي. فقد تم توظيفها (أي الثقافة) من مختلف التوجهات السياسية المتصارعة على الحكم، فهي لم تكن - بتعبير الجابري - في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية، بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات⁴.

• التجلي الثالث: تداخل وتكامل المعقول واللامعقول في ثقافتنا.

لفهم هذه النقطة ننطلق من قول الجابري: "لم يكن من الممكن كذلك ونحن نبحت في تكوين العقل العربي إهمال اللامعقول، والاهتمام بالمعقول وحده. بل لقد تتبعا معا في نموها وتأثيرهما المتبادل. وأكثر من ذلك وأهم، في نظرنا، لم نحاول التماس المعقولية بصورة من الصور لهذا القطاع أو ذاك من قطاعات اللامعقول في الثقافة العربية، بل لقد احترمنا في كل قطاع طبيعته وربطناه بالبنية الأم التي منها تفرع وإليها ينتمي"⁵.

¹ التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 39.

² تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 7.

³ تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 7.

⁴ تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 6.

⁵ تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 7.

من هنا كان التقسيم (على المستوى المنهجي) ثنائيا لكن بنظرة ذات أفق تكاملي. فبقدر ما سلط سهام النقد على الجانب المعقول في ثقافتنا، سواء في مجال المعقول الديني المتمثل أساسا في علوم البيان (من نحو وفقه وكلام وبلاغة..) التي يؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد على قياس الغائب (علم الله) على الشاهد (علم البشر) كمنهاج في إنتاج المعرفة. أو في جانب المعقول العقلي المتجسد أساسا في علوم البرهان (من منطق ورياضيات وطبيعات..) التي يؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على خطوات المنهج العلمي الذي يجمع بين الشق التجريبي العملي والشق النظري العقلي؛ أي يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج.

ولكي تكتمل تلك النظرة التي سماها بالكلية التكاملية، كان لا بد من الانفتاح كذلك، - وبالقدر نفسه- على الجانب اللامعقول العقلي في هذه الثقافة، الذي يجسده النظام المعرفي لعلوم العرفان(من قبيل؛ التصوف، فكر شيعي، فلسفة إسماعيلية، تفسير باطني للقرآن، فلسفة إشراقية وكيمياء..) التي يؤسسها نظام معرفي يقوم على "الكشف والوصال". وعلى التجاذب والتدافع كمنهج. فهذا اللامعقول ينسب إلى العقل - حسب الجابري- لا إلى الدين، والذي كرسته الهرمسية* كروية واستشراف.

ب. إدخال النقد الأيستمولوجي في دراسة التراث العربي الإسلامي

عن هذه الآلية يصرح الجابري قائلا: " لقد حددنا منذ اللحظة الأولى نوع النقد الذي ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: إنه النقد الأيستمولوجي لا الأيديولوجي¹. بمعنى أن ما سيُشرّحه الجابري من خلال الأدوات المنهجية المستعارة من الحقول المعرفية الأخرى ليس الأيديولوجيا (باعتبارها مضامين معرفية وأفكار ناتجة عن إبداعات العقل العربي الإسلامي طيلة تاريخه). بل سيوجه سهام النقد لآليات اشتغاله اللاشعورية* على الخصوص. على اعتبار أن تاريخ

*الهرمسية نسبة إلى هرمس " المثلث بالحكمة" كما هوشائع في المؤلفات العربية، أو " المثلث بالنبوة والحكمة والملك" كما ورد في كتاب مختار الحكم فيمحاسن الكلم لأبي الوفاء المشري فاتك أو " العظيم ثلاث مرات" كما يرد في المراجع الأجنبية ترجمة لكلمة Trismégiste الملازمة لإسمه المميزة له عن باقي الهرامسة فيقال Hermes Trismégiste. وهرمس في الأصل اسم لأحد آلهة اليونان المرموقين عندهم. وقد طابقوا بينه وبين إله مصري قديم هو الإله طوط thoth. للمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع لكتاب تكوين العقل العربي من الصفحة 174 إلى 183. مرجع سابق.

¹ الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، ص 15.

*إن هذا المفهوم استعاره الجابري من بياجي الذي وظفه في ميدان السيكلوجيا التكوينية (علم النفس الطفل)، ليوظفه في ميدان الأيستمولوجيا الثقافية، وذلك بهدف تفسير البنية اللاشعورية لتكوين العقل العربي. ولضبط هذا التكوين كان لزاما الانفتاح ثم الاستيعاب للمنجز الأوربي متمثلا في فلسفة نيتشه وتأريخ الأفكار لفوكو في أفق هدم أصنام الفكر التي ترسبت في البنية اللاشعورية العربية. ومن هنا يمكن نعتة باللاشعور المعرفي الذي يعني به الجابري "

الذهنيات يسمح لنا باكتشاف ما هو مترسب، خفي، غير واع، في ثقافتنا اليوم. لهذا الغرض استدعى المنهج الأيستمولوجي الذي يعرض صفحا عن الأفكار (المحتوى) ويتجه بشكل كلي ومباشر إلى العقل**، كأداة للإنتاج النظري؛ أي البحث فيما يؤسس المعرفة داخل الثقافة العربية¹.

أما عن المنهج المستعمل في عملية النقد، فسوف يتوزع بين التحليل التكويني الذي سيطغى في الجزء الأول، المعنون بـ " تكوين العقل العربي" والتحليل البنيوي الذي سيوظف في الجزء الثاني "بنية العقل العربي". فمن خلال رصده للأساس الأيستمولوجي لإنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية، استطاع الجابري أن يعتمد تصنيفا جديدا يتجاوز به التصنيف القديم (علوم عقلية مقابل علوم عقلية..). وهو تصنيف لا يأخذ بعين الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة؛ أعني آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية². وبالاعتماد على هذه الآلية استطاع الجابري تصنيف العلوم وجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات:

- المجموعة الأولى: هي علوم البيان، وتشمل: النحو، الفقه، علم الكلام، البلاغة..
- ثم المجموعة الثانية: هي علوم العرفان، وتضم: التصوف، الفكر الشيعي، الفلسفة الإسماعيلية، التفسير الباطني للقرآن، الفلسفة الإشراقية، الكيمياء، علم التنجيم...
- وأخيرا المجموعة الثالثة: هي علوم البرهان وتتكون من: المنطق، الرياضيات، الطبيعيات، الإلهيات..

جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي- أي الفرد البشري المنتمي للثقافة البشرية- إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ.. (يمكن الرجوع لكتاب تكوين العقل العربي، ص 40- 41) مرجع سابق.

**لقد استعان بالتمييز الذي يقيمه لالاند (Lalande) بين العقل المُكوّن أو الفاعل La raison constituante والعقل المُكوّن La raison constituée. فالأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا. إن ما يقصده الجابري في استعماله " للعقل العربي" فهو العقل المُكوّن La raison constituée، أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة. أو لنقل تفرضها عليهم كنظام معرفي. كما أنه لم يستعمل مصطلح "فكر" لأنه هو والأيديولوجيا اسمان لمسمى واحد. (يمكن الرجوع لتكوين العقل العربي ص 15، 16 و17).

¹تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص333.

²تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص333.

الخاتمة:

من خلال ما تم عرضه، نصل إلى ما يلي:

إذا كان الاشتغال بالجانب الأبيستمولوجي دون الأيديولوجي في مقاربة الجابري لمنتجات الثقافة العربية الإسلامية العالمية^{*}، قد قاده، إلى إعادة تصنيف العلوم والمعارف العربية الإسلامية انطلاقاً من بنيتها الداخلية، إلى المجموعات الثلاث السالفة الذكر. فإن القيمة الثانية لهذا الرصد (الأبيستمولوجي) قد قادت إلى تبيان طبيعة الحركة داخل هذه الثقافة باعتبارها حركة اعتماد واهتزاز، حركة اصطدام وتداخل، بين النظم المعرفية الثلاث، المؤسسة لها، وليست حركة "نقلة" أي؛ حركة يتم الانتقال بها من مرحلة لأخرى، ويتجاوز بفضلها اللاحق السابق، ينفيه ويلغيه، بعد أن يحتفظ منه بما يقبل الحياة والتجدد¹. فهل بهذا تكون قراءة الجابري- التي ادعى أنها موضوعية وتاريخية، وبالتالي فهي قراءة أبيستمولوجية- حسمت الإشكال المتعلق بالطريقة الأنسب لقراءة تراثنا؟

أعتقد أن مقاربة هذا السؤال تحتاج إلى بحث آخر، نفصل فيه مجمل الملاحظات -التي لو أخذ بها الجابري لكانت قراءته قراءة موضوعية تاريخية بالفعل- من هذه المآخذ نذكر:

- غياب العمق التاريخي في قراءة الجابري للتراث العربي الإسلامي، وآية ذلك عدم اهتمامه بالمنهج الفيلولوجي. وبالتالي سقط في فخ الانتقائية مع تغييب واضح للربط بين القرون.
- سقوطه في النظرة الاستشرافية المتحيزة التي حذر منها، وذلك عندما قارن بين الشرق والغرب، معتبراً أن العقل الغربي عقل علم وفلسفة أما عقل الشرق فهو عقل بياني.. وبذلك فهو أبعد العلم من مجال دراسته للتراث العربي الإسلامي.
- وعليه نعتقد أنه وقع في فخ القراءة الأيديولوجية – التي حاول جاهداً انتقادها-

فهل من حل عملي لتجاوز هذا النقص؟ هذا ما سيكون موضوع الجزء الثاني من هذا البحث.

^{*}تجدر الإشارة إلى أن الجابري في اشتغاله على نقد العقل العربي سيركز اشتغاله على الثقافة العالمية، وبالتالي سيقصي الثقافة غير العالمية يقول: "ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة "العالمية" وحدها، فتركنا جانباً الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير – مبرراً هذا الاختيار بكون مشروعه مشروعاً نقدياً، ولأن موضوعه هو العقل- ولأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية. (تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 7).

¹تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 334.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أرسلان شكيب، (2014) "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ مكتبة الفنون والآداب، مؤسسة اقرأ.
- 2- أركون محمد، (1985) الفكر العربي، الطبعة الثالثة ترجمة عادل العوا، بيروت/ باريس، منشورات عويدات،
- 3- إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعير، طبع بدار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1957.
- 4- الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت يوليو 1991.
- 5- الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت يوليو 1991.
- 6- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية عشرة، بيروت. يناير 2014.
- 7- الجابري محمد عابد، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان. الناشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة 1985.
- 8- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبورية، الطبعة الثانية، القاهرة 1948
- 9- طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف بمصر، الطبعة العاشرة، (د.ت)
- 10- طه حسين، في الشعر الجاهلي، تقديم ودراسة وتحليل سامح كريمة، الدار المصرية اللبنانية،
- 11- عبد الرازق مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1363هـ/ 1944م

- 12- عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 1993
- 13- لطفي محمد جمعة، فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب. الصادر عن دار المعارف بالقاهرة عام 1927.
- 14- محمد أبلاغ. ما قبل بيت الحكمة ببغداد، ضمن مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية. منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط. سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 150.
- 15- مدكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار إحياء الكتب العربية. 1367هـ/ 1947م
- 16- Maurice de Wulf; Histoire de la philosophie Médiévale; Louvain 1924.
- 17- Pecavet. Esquissed'une Histoire généraleetcomparée des philosophes Médiévales. Paris. 1905.