الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
جامعة محمد بوضياف المسيلة
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع:

إشكالية التراث في فكر "محمد عابد الجابري"

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة
تخصص فلسفة القيم

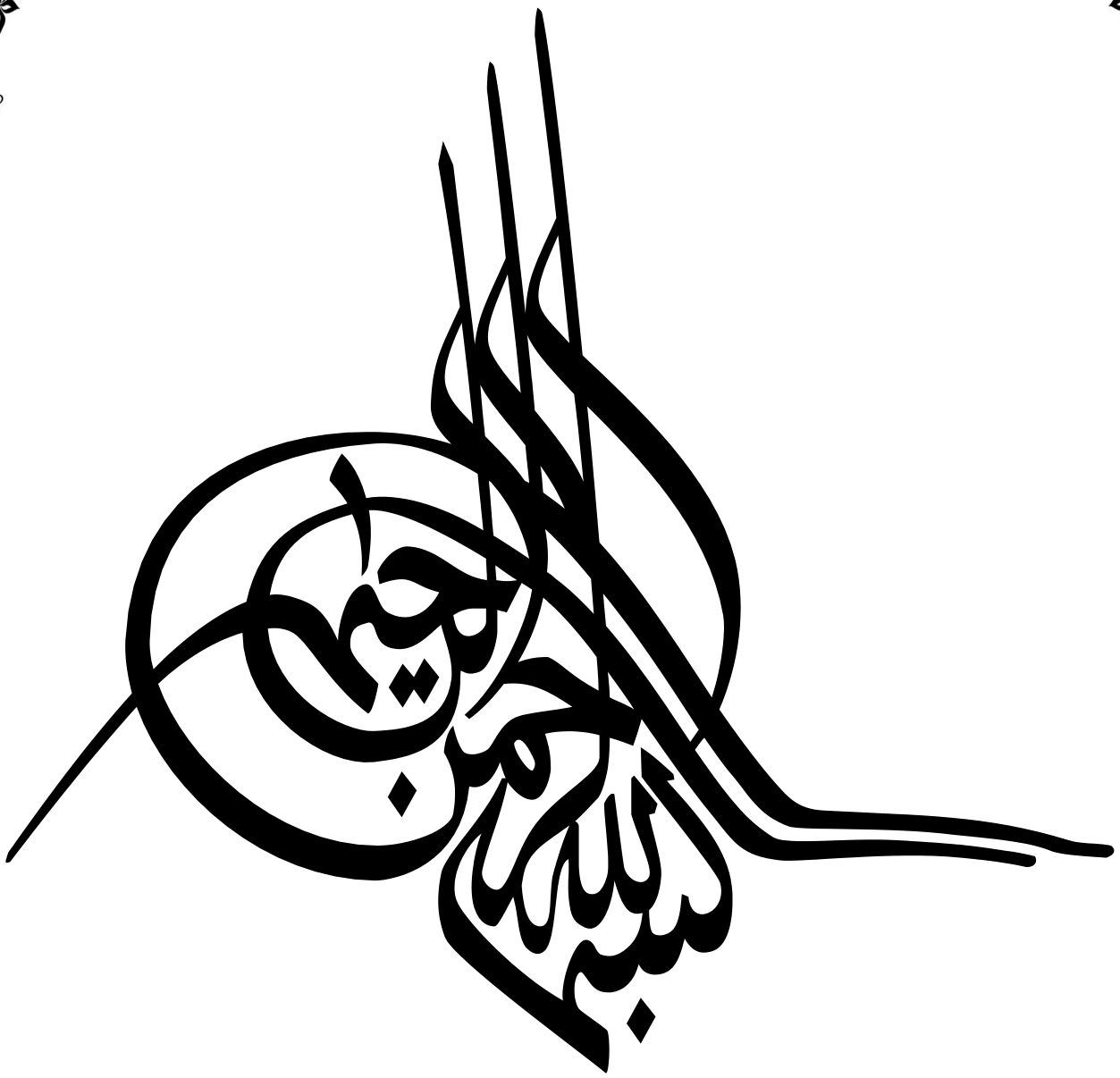
من إعداد الطالبة: فريجة مريم

تاريخ المناقشة: 2017/05/20

لجنة المناقشة:

أ. عبد المجيد مسالتي	جامعة المسيلة	رئيسا
أ. عبد السلام بوزبرة	جامعة المسيلة	مشرفا و مقررا
أ. رياض خوضر	جامعة المسيلة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2017/2016


بسم الله الرحمن الرحيم

محمد عابد الجابري

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي المشرف الدكتور :

بوزبرة عبد السلام على كل مساعداته و توجيهاته المتتابعة عبر

كل مراحل هذا البحث المتواضع.

كما أوجه شكري إلى كل أساتذة قسم الفلسفة الذين سهروا

على تقديم المادة المعرفية طوال أربع سنوات الماضية .

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر الخاص إلى زوجي غلاب هواري

بومدين الذي كان لي دعما و سندا في مشواري الدراسي في الجامعة.

مريم

الإهـــداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى كل أفراد عائلتي الكبيرة

إلى أمي وأبي وأخواتي

وإلى عائلتي الصغيرة بناتي "رتاج و رفيف" وإلى الزوج الكريم

وإلى كل من ساعدني في مشواري الدراسي و كل زميلاتي

أذكر من بينهم : نويقة حسينة، قوادر سمية .

إلى كل صديقات الدرب : بختي نور الهدى، دغة نعيمة

مريم

مقدمة

مقدمة

لكل أمة من الأمم جذورا متأصلة في كيانها اصطلح على تسميتها بالتراث فمن المعروف اليوم أن التراث أحد الأعمدة التي تبني الهوية الحضارية، ومن أجل ذلك عنيت كل أمة بما تعتقد أنه مرجعية مؤسسة لها، فالأمم بماضيها قبل أن تكون بحاضرها، فمن ذلك الماضي تستمد وجودها وبالحفاظ عليه يكون بقاؤها وبالتالي فالتراث الحضاري لأي أمة في العالم هو من بين الأسس التي تبنى عليه مكانتها وتتحدد به هويتها على مدى عراقتها في التاريخ .

وتعد الأمة العربية الإسلامية من بين الأمم التي تعتز بتراثها اليوم، لذا يعد الاشتغال بموضوع التراث علامة أساسية تميز الفكر العربي الحديث والمعاصر، وذلك لاهتمام المفكرين العرب بتقديم محاولات جديدة لمقاربة الظاهرة التراثية بتوظيف مناهج ومفاهيم وقراءات جديدة تعددت وتنوعت باختلاف مفكريها.

ومن بين هذه المشاريع، المشروع النقدي الذي أنجزه المفكر العربي المغربي **محمد عابد الجابري** الذي يمكن اعتباره واحدا من المحاولات الأكثر جرأة في التعامل مع التراث بوصفه قوة حاضرة لم تخرج من حيثيات الحراك الإنساني في الحاضر، فالقضية المحورية التي نظر فيها الجابري طويلا هي مشروع النهوض العربي وذلك عن طريق فهم بنية العقل العربي وتشريح مكوناته، حيث لاقت أطروحاته ومقارباته للتراث أصداء واسعة ومتضاربة منذ منتصف عقد الثمانينات من القرن الماضي وبات المفكر أحد الأعلام الاكثر إثارة للنقاش في المجال الثقافي العربي في عقد التسعينات من نفس القرن وذلك لأنه تمكن من تثبيت مكانته في الفكر العربي المعاصر من خلال إنتاجه الفكري والبحثي، فهو من بين أهم الناشطين في الحفر في التاريخ العربي الإسلامي.

استطاع الجابري أن يكون نقطة فاصلة ومتحولة في إشكالية التراث العربي الإسلامي حيث قدم رؤية جديدة ومغايرة لما تم تناوله سابقا، مما يطرح الإشكال المحوري لهذا البحث:

– ما هي مرتكزات الرؤية التراثية التي قدمها الجابري ؟ و إلى أي مدى وفق مشروع الجابري في تناول مسألة التراث؟

وتتفرع في هذه الإشكالية جملة من المشكلات الجزئية :

- ما هي أهم المفاهيم التي توج بها التراث العربي؟

– وما هي أهم النظم المعرفية المؤسسة للثقافة العربية الإسلامية في نظر الجابري ؟

– وكيف طبق الجابري نظرته الإبستيمولوجية النقدية من خلال إعادة قراءته للتراث العربي الإسلامي؟

لقد اعتمدت للإجابة عن هذا الإشكال على خطة بحث، تناولت فيها مقدمة كانت بمثابة الإطار العام للموضوع، وثلاثة فصول محورية، حيث تطرقت في الفصل الأول إلى تقديم التراث من المنظور العربي ببسط أهم المفاهيم التي توج بها من قبل مفكرين عرب، وإبراز علاقة التراث بالنهضة أو الهوية وكذا علاقته بالحداثة أو ما يعرف بالأصالة والمعاصرة .

أما الفصل الثاني فقد كان نافذة للتطرق إلى نظم التراث المعرفية المحددة للثقافة العربية الإسلامية، والتي تتحدد في الموروثات الخمس وهي : الموروث الفارسي، الموروث اليوناني، الموروث الصوفي، الموروث العربي الخالص والموروث الإسلامي، وهي نظم قيمية بالدرجة الأولى حيث ارتبط كل موروث بقيمة أخلاقية مركزية .

في حين أن الفصل الثالث كان متمحورا حول النظرة الإبستيمولوجية النقدية للتراث التي اعتمدها الجابري وذلك بالبدء بتقديم أسس قراءته للتراث ومبررات إعادة قراءته له، بعدها تناولت القواعد التي أنتج بها العقل العربي معارفه والتي تعرف عند الجابري بالعقل البياني، العقل العرفاني والعقل البرهاني.

وفي الأخير خاتمة شملت جملة من الإنتقادات التي وجهت لمشروع الجابري من قبل مفكرين عرب، وأهم الاستنتاجات التي تلخص هذا البحث المتواضع.

ولقد اعتمدت في إنجاز هذا العمل على المنهج التحليلي الإستنتاجي لتشريح موضوع التراث وفهمه الفهم الجيد، لما له من أهمية كبيرة في مساهمته في تراكم المعرفة فهو المحدد الأول لثقافة الأمة العربية الإسلامية وأساس حضارتها.

ولقد كان وراء اختيار هذا الموضوع مجموعة من الدوافع التي تجمع بين ما هو ذاتي وموضوعي، فالاهتمام بمسألة التراث نابع من داخل اهتماماتي المعرفية والفكرية لما له علاقة بواقع الذات التي هي جزء من الواقع العربي الإسلامي وما يتعلق بالهوية وضرورة المحافظة عليها، مما عزز لدي الإلحاح في ضرورة الغوص في أعماق الفكر العربي فوجدت في المفكر محمد عابد الجابري النموذج الأفضل لهذا الموضوع الذي أسعى من خلاله إلى فهم ملابسات إشكالية التراث المطروحة اليوم في الساحة الفكرية العربية والتعمق في كل يمس هويتنا العربية الإسلامية والإشكالات التي تواجهها من قبل الحديث عن التراث، فهو حديث بين التجديد والقطيعة مع الماضي من جهة والتمسك بالأصالة من جهة أخرى.

ومن بين أهم المصادر التي استعنت بها واعتمدت عليها في إنجاز البحث هي : نحن والتراث، التراث والحداثة، العقل الأخلاقي العربي، ...الخ.

وبعدة مراجع لعل أهمها : التراث والتجديد لحسن حنفي، تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبد الرحمن، من التراث إلى الثورة لطيب تيزني، ...الخ.

والبحث كغيره من البحوث لا يخلو من الصعوبات التي تدور تارة حول قدرة التعامل مع المصادر وفهمها الفهم الجيد وتوظيفها الصحيح لخدمة البحث، وتارة أخرى في كثرة المراجع وبالتالي تشابك الأفكار والمعلومات وتداخلها.

كما أن موضوع التراث كان ولا زال يطرح قي الساحة الفكرية، فمشروع الجابري لم يكن نقطة النهاية للمسألة التراثية بل بداية قراءات ودراسات جديدة تتعلق بالحاضر والمستقبل، فلا حدود للآفاق المستقبلية لمسألة التراث.

و رغم هذه العوائق والصعوبات وغيرها تم إنجاز هذا العمل بما له وما عليه.

الفصل الأول

التراث في الفكر العربي

1/- مفهوم التراث (لغوي/ فلسفي).

2/- علاقة التراث بالنهضة .

3/- علاقة التراث بالحداثة.

تمهيد:

يعد التراث من أهم المفاهيم والقضايا التي اشتغل عليها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وما يزال النقاش حول التراث مستمر إلي يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية وإبراز إشكاليته العويصة رؤية، موضوعا ومنهجا، وذلك لأهمية التراث في بناء الثقافة والهوية العربية والحفاظ عليها لذا يستوجب علينا أولا التطرق إلى المفاهيم والمصطلحات وعلاقتها ببعضها لفهم التراث فهما جيدا.

1 / مفهوم التراث (لغوي/ فلسفي):

إذا قمنا بتسليط الضوء على " لفظ التراث في اللغة العربية من الناحية اللغوية فهو من مادة ورث وتجعله المعاجم القديمة مرادفا لـ، الإرث، الميراث وهي مصادر تدل عندما نطلق اسما على ما يرثه الإنسان من والديه من مال، أو حسب، وقد فرق بعض اللغويين القدامى بين الورث والميراث على أساس أنهما خاصان بالمال وبين الإرث على أساس أنه خاص بالحسب"[1].

"أما التراث في اصطلاح اللغويين قديم الرجل وذخيرته، وقد ورد المفرد بهذا المعنى في القرآن والشعر العربي القديم، أما منذ مطالع القرن العشرين فإن كتاب الاستشراق والدارسين العرب يعنون بالتراث النتاج الفكري العربي الإسلامي في مختلف مجالات المعرفة في الحقب الكلاسيكية "[2].

فقد وردت لفظة التراث في القرآن مرة واحدة في سياق قوله تعالى: "كلا بل لا تكرمون اليتم ولا تحضون على طعام المسكين وتأكلون التراث أكلا لما وتحبون المال حبا جما"[3] وقد فسرت عبارة (أكلا لما)

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط1، 1991، ص22.

[2]- الموسوعة الفلسفية العربية، مجلد1، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986، ص247.

[3]- سورة الفجر ، الآية 17-20.

ب: الجمع بين الحلال والحرام وبالتالي فمعنى (تأكلون التراث أكلا لما) أنهم كانوا يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم فالتراث هنا هو المال الذي تركه الهالك وراءه .

"أما في الفقه الإسلامي فعنى الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن (باب الفرائض) فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة (ميراث) بالإضافة إلى ورث، يرث، ورث، توريث....الخ، أما لفظ التراث فلا نكاد نعثر له على أصر في خطابهم" [1].

كما نجد أن الموسوعة الفلسفية العربية قد تناولت تعريف التراث " فبدأت من الوراثة و التي تعني انتقال الخصائص البيولوجية من جيل لآخر حيث تتوارث الأجيال سمات أو خصائص جسمية معينة تميز سلالة من السلالات أو جنسا من الأجناس وتسمى الوراثة البيولوجية والتي تعني التراث فهو انتقال السمات الحضارية أو الثقافية لمجتمع معين من جيل لآخر عن طريق التعلم والتعليم، وتسمى بالتراث الحضاري أو الثقافي أو الاجتماعي، كما يعني الميراث أيضا وهو انتقال الإرث المادي، أي تركة الأصول للفروع حسب نظم معينة وخاصة بكل مجتمع"[2].

إضافة على هذا نستطيع القول أن التراث مفهوم متواطئ الدلالات، متعدد المستويات:

- ✓ **مستوى التاريخ**: يدل مفهوم التراث تاريخيا على حقبة تاريخية محددة أو عصر معين أو حضارة ما، إلا أن الدلالة الشائعة في الفكر العربي الحديث، المعاصر تشير إلى الثقافة العربية الوسيطة- العصر الذهبي- والقديمة معا.
- ✓ **مستوى الإيديولوجيا العامة**: يدل مفهوم التراث أيديولوجيا على هوية ثقافية معينة بمعنى القومية أو على نوع ثقافي معين بمعنى التخصص، كقولنا في الحالة الأولى **التراث العربي** أو الحالة الثانية

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص22.

[2]- الموسوعة الفلسفية العربية، ص245.

قولنا **التراث الفلسفي** أو **التراث العلمي** على هذا النحو تنوعت وجهات النظر وتياراتها التراثية في الأيديولوجيا العربية المعاصرة نذكر منها: التراثية السلفية- الدينية/ التراثية العلمانية بفروعها/ التراثية القومية بفروعها/ التراثية الماركسية[1].

كان هذا بالنسبة للفظ التراث في الخطاب العربي، أما بالنسبة للغات الأجنبية المعاصرة فهي تختلف كل الاختلاف عن ما سيبق ذكره.

"ففي اللغتين الفرنسية والإنجليزية فإن كلمتي heritage و patrimoine لا تحملان المضامين نفسها التي نحملها نحن اليوم لكلمتنا العربية التراث إن معناها لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة فقد استعملت كلمة heritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحارة ما، وبكيفية عامة (التراث الروحي) إن الشحنة الوجدانية والمضمون الإيديولوجي المرافقين لمفهوم التراث كما نتداوله اليوم تخلو منهما تماما مقابلات هذه الكلمة في اللغات الأجنبية المعاصرة التي نتعامل معها"[2].

كان هذا من جانب اللغة والاصطلاح بصفة عامة، إلا أن مسألة التراث قد ناقشها العديد من المفكرين العرب نذكر من بينهم:

حسن حنفي، طه عبد الرحمان، حسين مروة، طيب تيزيني....الخ.

إذ نجد أن **حسن حنفي**[3]. قد عالج مسألة التراث في كتابه، التراث والتجديد بحيث استطاع إعطاء مفهوم خاص به للتراث فهو يعتبر أن: "**التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية مورث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات**"[4].

---

[1]- المرجع السابق، ص246.

[2]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص23.

[3]- حسن حنفي: مفكر مصري ولد سنة 1935 يقيم بالقاهرة يعمل أستاذا جامعيا وواحد من منظري التيار الإسلامي وتيار علم الاستغراب وأحد المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية العربية، من مؤلفاته: في فكرنا المعاصر، التراث والتجديد...الخ.

[4]- حسن حنفي: التراث والتجديد (موقفنا من التراث)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1992، ص: 13.

"وما يتجلى عن حسن حنفي أن التراث ليس غاية لمشروعه ولا إحياؤه هو الهم الذي يشغل باله بقدر ما هو منكب على أسئلة الحاضر وإلحاحه بهذا المعنى، ليس البحث في التراث إلا مقدمة الواجب لرهانات تسكن حاضرنا، فالتراث مبدأ والحاضر غاية " [1].

وفي هذا الصدد يقول حسن حنفي:" التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع {.....} والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره...." [2].

"إن رؤية حسن حنفي للتراث هي أبعد من أن تكون رؤية لمخزون مادى موجود في المستودعات والمكتبات في صورة منشورات ومخطوطات، وإذ لم يكن التراث في نظر حنفي تراثا ماديا بالمعنى المذكور فهو ليس تراثا صوريا مجردا ومفصولا عن واقعه بل إن للواقع فضل السبق في تحديد الفكر نفسه، وما يجعل حنفي ينتمي إلى صف المادية الفلسفية"[3].

وفي هذا السياق يقول حسن حنفي:" **لما كان التراث إذن ليس مخزونا ماديا في المكتبات وليس كيانا نظريا مستقلا بذاته، فالأول وجود على المستوى المادي، والثاني وجود على المستوى الصوري فإن التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير**". فالتراث إذن هو: " **تعبير عن روح العصر**"[4].

التراث إذن يحضر في وجدان الجماهير ويتحكم بسلوكهم، وإن تجديد التراث بهذا المعنى هو ضرورة يفرضها الحاضر، وتغييره هو تغيير لسلوك الجماهير.

[1]- إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 255.

[2]- حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 13.

[3]- إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، ص 257.

[4]- حسن حنفي،التراث و التجديد ، ص 15.

نرى أن **حسن حنفي** تجاوز النظرة السكونية للتراث باعتباره مجرد مستودع للأفكار والمعارف إلى النظرة النفعية باعتباره نظرية للعمل أي وسيلة لغاية أسمى هي التجديد وتفسير الواقع.

وبدوره أيضا المفكر **طه عبد الرحمن**[1]. أبدى رأيه في مسألة التراث حيث يرى أنا لتراث ليس مجرد تركة، بل إنه يلازمنا تاريخيا وواقعيا، أي ليس ماضيا وفقط بل ماضي يعيش في الحاضر ولذلك في رأيه كثرت الأعمال المستغلة بالتراث دراسة وتقويما، حيث يقول:" وليس تكاثر الأعمال المستغلة بالتراث دراسة وتقويما إلا دليل قاطعا على الشعور بملازمة التراث لنا تاريخيا وواقعيا " [2].

كما ذهب **حسين مروة**[3]. إلى مسألة العلاقة بين التراث والتاريخ وهي مسألة يوليها أهمية منهجية في قراءة التراث حيث يقول:" يجب الخروج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته، أو كونها إسقاط الماضي على الحاضر إلى كونها قضية الحاضر نفسه، وذلك من خلال رؤية الحاضر في صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل تفاعلا ديناميكيا تطوريا معا رغم التقطع الحادث في مجرى حركة الصيرورة هذه"[4].

"إن معرفة التراث في تصور حسين مروة عامل فعال في بعث الشعور بالانتهاء وإنماء الروح الوطنية وتقوية روابط التواصل بين الشعب وتاريخيه وفي إعادة بعث الوطنية في نفوس من يعتريهم الشك في انتمائهم أو الشعور بالنقص تجاه ماضيهم لأن الروح القومية معرضة للانحلال طالما أن الجماهير جاهلة بآثارها الفكرية

[1]– طه عبد الرحمان: مفكر مغربي ولد سنة 1944 بالجديدة، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق، ويعد أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي منذ بداية السبعينيات من القرن 20، من مؤلفاته: سؤال الأخلاق، الحداثة والمقاومة.

[2]– طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، د س، ص 19.

[3]– حسين مروة: مفكر لبناني ولد سنة 1908 اهتم بدراسة المبادئ الشريعة الاسلامية في العراق، ثم عادا إلى لبنان جامعا بين علوم الشريعة والفلسفة والكتابة والنقد الأدبيان، توفي في الحرب الأهلية اللبنانية 1987، من أعماله: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.

[4]– حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط6، 1988، ص 29.

أو غير مقدرة لتراثها الذي طمس جزء كبير منه عن قصد وهو الأمر الغالب أو عن جهل وسذاجة، لذا كان من الطبيعي أن يخص هذا التراث بالرعاية والعناية ليس للفسحة الفكرية وفقط"[1].

أيضا نجد المفكر **طيب تيزيني**[2] من بين الذين اهتموا بالعناية بمسألة التراث حيث يرى أن " **التراث هو كل حدث أو أثر أو انتاج إنساني دخل الماضي وأصبح جزءا منه**"[3] ومعنى هذا أن التراث بالنسبة له هو كل ما سبق الحاضر من أحداث أو انتاجات فكرية أو فنية.

وبما أن طيب تيزيني يعتمد على الجدلية التاريخية في مشروعه الفلسفي فهو يربط التراث بالتاريخ، ويرى أنهما انتماء للماضي على حد سواء،" **باعتبارهما واقعا موضوعيا واحدا، أي مادة تاريخية وتراثية واحدة، ومفهومها نظريا واحد فكلاهما يتضمن التأكيد على عنصر الماضي**"[4].

وإذا أردنا البحث والتدقيق في ما يميز كل واحد منهما على حدى فإننا نجد أن التراث ذو نطاق واسع يمتد إلى الحاضر، أما التاريخ ذو نطاق محدود يكتفي بالماضي يقول تيزيني: "ولكننا في الحين الذي ننظر فيه إلى واقعي التاريخ والتراث من أفق التمايز بينهما، فإننا سوف نجد أن الأول منهما (التاريخ) يبقى محتفظا بخصائصه السابقة بينما الثاني (التراث) يمتد نطاق وجوده حتى الحاضر، متداخلا في، ومكونا منه بعض جوانبه وسماته"[5].

---

[1]- عبد الحليم بلواهم، قراءة في التراث العربي الإسلامي، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2007، ص24.

[2]- طيب تيزيني: (1934) مفكر سوري، من أنصار الفكر القومي الماركسي، يعتمد على الجدلية التاريخية في مشروعه الفلسفي لإعادة قراءة الفكر العربي من ما قبل الاسلام عن الآن، من مؤلفاته: من التراث إلى الثورة، بيان في النهضة و التنوير العربي.....الخ.

[3]- طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، ج1، د س ابن خلدون للنشر، بيروت، ط2، 1978، ص 242.

[4]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كما أن التراث عند تيزيني لا يمكن فصله عن الموضوعية فهو" يشكل في أساسه واقعا موضوعيا منبثقا من واقع الحال الاقتصادي الاجتماعي والسياسي والفكري....الخ ومكونا على نحو معقد مركب قاسما مشتركا بين الماضي والحاضر"[1].

وبعد كل هذه المفاهيم الخاصة، جاء **زكي الميلاد** [2] والذي نظر إلى التراث من منظور تاريخي وتأصيلي حتى خلص إلى أن التراث يتحدد وفق ثلاث مقولات جوهرية و أساسية:

الأولى من: الخطاب القرآني وهي مقولة " اقرأ " وهي دعوة إلى العلم.

الثانية من: الخطاب النبوي وهي مقولة "التتميم" التي وردت في الحديث النبوي.

الثالثة من: الخطاب التاريخي وهي مقولة "الجاهلية"

من هذه المقولات تتحدد ثلاث مفاهيم أساسية في العلاقة بالتراث والثقافات ومنظومات القيم وهي: القطيعة، التواصل، والتجديد، فالقطيعة تتوافق مع الجاهلية وإحداث القطيعة المعرفية مع ما سبق الإسلام والتتميم فهو يعطي معنى التواصل والاتصالية في نطاق مكارم الأخلاق وهي الفضائل والآداب والنظم والأعراف.

أما التجديد فهو يظهر في الدعوة إلى العلم فهي دعوة للابتكار والتجديد والتطوير [3].

---

[1]- المرجع السابق، ص 246.

[2]- زكي الميلاد: من مواليد 1965 بمحافظة القطيف شرق المملكة العربية السعودية ،متخصص في الدراسات الإسلامية وباحث في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة ،رئيس تحرير مجلة الكلمة ،من مؤلفاته:الإسلام والغرب، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد.

[3]- زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد، الفكر الاسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد المركزي الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص243- 244.

- **مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري:**

نالت إشكالية التراث من فكر **محمد عابد الجابري**[1] الكثير من الاهتمام والانشغال لما لها من أهمية في حياتنا اليوم، إذا اقترح **الجابري** تعريفا عاما للتراث حيث عرفه: "**التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي. سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد** "[2].

"يشتمل هذا التعريف التراث المعنوي كفكر وسلوك والتراث المادي مثل الآثار والتراث القومي، أي ما يحضر في الإنسان المعاصر من ماضيه بالإضافة إلى التراث الإنساني أي ما يحضر في الإنسان من ماضي غيره، أي أن الماضي مرتبط مباشرة بالحاضر وهما متصلان، وما التراث إلا هذا الأثر المتبقي من الماضي والذي هو حاضر بشكل أو بآخر فينا "[3] ومن جهة أخرى وفي منحى آخر نلاحظ أن **الجابري** فرق بين لفظتي التراث والميراث، حيث يرى أن التراث يتخذ معنى مغايرا تماما عن الميراث، الذي ينحصر معناه في الورث أو ما خلفه الآباء للأبناء من مال وحسب، في حين أن التراث اليوم وبالنسبة **للجابري** استطاع أن يرسم مسارا آخر لما سبقه من المفاهيم التقليدية وتجاوزها حيث يقول: "أن التراث بمعنى المورث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة عنا"[4].

---

[1]- محمد عابد الجابري: مفكر مغربي ولد عام 1935، ارتقى في مسالك التعليم في بلده حيث قضى 45 سنة مدرسا ثم ناظرا في ثانوية ثم مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة ثم أستاذا جامعيا للفلسفة، تحصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 بالرباط، حصد العديد من الجوائز الفكرية، توفي سنة 2010، من مؤلفاته: بنية العقل العربي، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المسألة الثقافية...إلخ.

[2]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 45.

[3]- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 55.

[4]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 23.

كما يلفت **الجابري** الإنتباه إلى كيفية حضور الماضي في الحاضر، وإلى هذا الكم الهائل من مقومات الثقافة الإسلامية المرتبط بالماضي على نحو وثيق. إن التراث حي في النفوس، وحاضر في الوعي، يفعل بقوة في الحاضر، وتتم العودة إليه في كل مناسبة لم يعد يعني ما كان فقط إنما ما كان يجب أن يكون، على وجه التحديد، لذلك يشير مفكرنا إلى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وبخاصة الخطاب النهضوي، قد دمج ضمن مفهوم التراث ما هو معرفي بما هو أيديولوجي ووجداني[1] وفي هذا الصدد يقول الجابري: "ومن هنا ينظر إلى "التراث" لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه تمام هذه الثقافة وكليتها: إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والإيديولوجي وأساسها العقلي وبطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية"[2].

كما نجد أن **الجابري** ينتقد وضع القارئ العربي المعاصر لأنه بدلا من أن يعمل على احتواء التراث فإن هذا التراث هو الذي يحتويه لذلك يجده مؤطرا بتراثه، وفي هذا المعنى يقول الجابري: "القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته لقد تلقى القارئ العربي ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات (...) كمعارف وحقائق، كل ذلك من دون نقد وبعيدا عن الروح النقدية، فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشراقاته مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكر"[3].

[1]- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، مرجع سابق، 2008، ص 56.

[2]- محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، ص 24.

[3]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء (المغرب)، ط6، 1993، ص 22.

"كذلك ينتقد **الجابري** القارئ العربي لكونه (مثقلا بحاضره) لا يرى فيه ما يسعفه على النهوض لهذا فهو مجبر على العودة إلى التراث من أجل طلب السند والبحث عن الحلم الضائع (...) إن مجمل ما يفتقده القارئ العربي سواء على مستوى الواقع أم على مستوى الحكم يحاول العثور عليه بشغف في تراثه"[1].

يقول **الجابري**: "...لذلك تجده عند القراءة يسابق الكلمات بحثا عن المعنى الذي يستجيب لحاجته، يقرأ شيئا ويهمل أشياء فيمزق وحدة النص ويحرف دلالته ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي (...) إنه يقرأ كل مشاغله في النصوص قبل أن يقرأ النصوص"[2].

وبذلك تظهر مشكلة أخرى وهي سوء الفهم وبالتالي سوء التأويل لذا اهتم الجابري في مشروعه بالانشغال بالتراث لتقويم الاعوجاج وإعادة التأويل بحيث لا يقصد التراث وبحيث يكون المخاطب هم المحدثين بيننا يوظفون التراث ويؤولونه كما يحلو لهم هنا يغدو" التراث قضية من قضايانا المعاصرة ويصبح الانشغال به هما معاصرا لا تنقيبا في الماضي"[3].

إذن انتقل مفهوم التراث من العقلية التقليدية المحدودة إلى الخطاب العربي الحديث والمعاصر" فأصبح التراث هنا مطلوبا ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضا وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر: من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات"[4].

يقول **الجابري** في أحد لقاءاته: "وما كل ماض تراث، ذلك أن الماضي لا يغدو تراثا إلا عندما يورث، وهو لا يورث إلا عندما يمتلك، ولا يمتلك إلا عندما يغدو ذاتا، ولا يغدو ذاتا إلا عندما يصبح

[1]– نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 57.

[2]– محمد عابد الجابري، نحن و التراث، ص 23.

[3]–عبد السلام بن عبد العلي ،الفكر المغربي ومسالة التحديث، مقالات ضمن مجلة الغيرية...الآخر...، لقاء مع الجابري، فضاء العقل والحرية أيس، العدد 2 ، السداسي الأول 2007، ص 24.

[4]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 25.

آخر"[1]، إذن ما نخلص إليه أن: **" التراث هو كل ما وصل إلينا مكتوبا في أي علم من العلوم أو فن من الفنون، أو هو بالتالي كل ما خلفه العلماء في فروع المعرفة المختلفة ولهذا فالتراث ليس محددا بتاريخ معين"** [2].

2 / علاقة التراث بالنهضة:

" لقد شكلت قضية النهضة العربية وعلاقتها بالتراث، أو قضية التقدم والانحطاط، الفكرة الأساسية للفكر العربي الحديث والمعاصر، وأصبحت تقريبا الموضوع الأكثر سيادة وتأثيرا في الثقافة والسياسة العربية في القرنين الماضيين كما صارت النهضة العربية أرضا تلتقي فوقها وتتصارع عليها مختلف الفروع والاختصاصات فالنهضة تتراوح بين أفق الأصول وأفق الغابات أو الأفق الغائي الذي يتطلع إلى الأمام (الحداثة) إلى جوار الأفق الأصلي الذي ينظر إلى الخلف (التراث) "[3].

فإذا كان باستطاعتنا القول أن التراث شرط أساسي في تكوين هوية المجتمعات، من هنا تظهر مفاهيم جديدة إذ يصبح التراث عنصر من عناصر الهوية، فإذا قدمنا مفهوما للهوية نجد أنها: "Identité": حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره وتسمى أيضا وحدة الذات.

كما أن الهوية من الهو: والذي يراد به أساسا ما بقي دائما وثابتا بالرغم مما يطرأ عليه من تغيرات فالجوهر هو الهو وإن تغيرت أعراضه"[4].

كما أن الهوية تعرف "بأنها منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي، وتتميز بوحدتها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تنطوي

[1]– عبد السلام بن عبد العلي ،الفكر المغربي ومسالة التحديث، مقالات ضمن مجلة الغيرية...الآخر...، لقاء مع الجابري ، ص 25.

[2]– رمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، ط1، 1985م، ص 8.

[3]– جمال مفرج ، نقد الجابري للخطاب النهضوي العربي الحديث المعاصر، ضمن كتاب جماعي: التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ط2 ،2005، ص 141.

[4]– إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مرجع اللغة العربية، مصر، د.ط ، 1983 ،ص 207، 208.

على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها، فالهوية هي وحدة المشاعر الداخلية التي تتمثل في وحدة العناصر المادية والتمايز والديمومة والجهد المركزي وهذا يعني أن الهوية هي وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة التي تجعل الشخص يتمايز عمن سواه ويشعر بوحدته الذاتي"[1].

"والهوية الثقافية والحضارية لأمة من الأمم هي القدر الثابت والجوهري والمشترك من السمات والقسمات العامة التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها"[2].

وبالحديث عن الهوية الثقافية نجد أنها الصورة المثالية التي تكونها جماعة بشرية ما عن نفسها وعن تاريخها بالنسبة لجماعات بشرية أخرى، وهذه الصورة تتضمن بالضرورة فكرة المقارنة بالآخر وإثبات الاختلاف والتميز عنه، إنها السبيل إلى تعريف الذات من خلال التأكيد على ما يميزها ويجعلها مختلفة عن ذوات أخرى.

إلا أن الهوية الثقافية اليوم وقعت في إشكالية جدلية الماضي والمستقبل، وذلك من خلال تطوير مشروع نهضوي جديد، حيث تستلهم فيه من الماضي الثقافي عناصر الاستمرارية والمشروعية، وتستوعب فيه من الحاضر الحقائق والتوجهات الكبرى لمسيرة التاريخ البشري وتتظافر فيه عناصر الاستفادة من عبر ودروس وخيبات الأمل.

من منظور واقعي ومعطيات المرحلة التاريخية التي نعيشها نحن نؤمن بأن رفع شعار الحفاظ على الهوية الثقافية بالتقوقع وبغلق الأبواب والنوافذ خوفا عليها، قد يكون من أنجع السبل لفقدانها بسبب الآثار السلبية البينة التي قد تترتب عن هذا الموقف، والتي من شأنها أن تشل ما للمجتمع من قدرة نسبية على التحرك والمساهمة في معركة التنافس لتطوير أسلوب حياة كفؤ ومرن ومتسق مع منطق العصر[3].

---

[1]- فيصل الحفيان، مستقبل التراث، بحوث ومداخلات نحو خطة شاملة للتراث الفكري العربي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 2011، ص 28.

[2]- المرجع نفسه، ص 30.

[3]- عبد الرزاق الداوي ،في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية ، مقالات ضمن مجلة الغيرية...الآخر، لقاء مع الجابري ، ص 14، 17.

ولعل هذا ما هيأ لظهور مصطلح النهضة، الذي كان محل اهتمام الكثير من المفكرين العرب، من بينهم الجابري.

والذي يرى أن النهضة تكمن في تجديد العقل العربي وتحديث الفكر العربي وتغييره ويكون ذلك بـ: "كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية وإنه الاستقلال التاريخي الذي لا ينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات والآخر، أيا كان هذا الآخر"[1].

إن التحرر ـ في رأي الجابري ـ هو شرط نهضتنا ذلك لأنه يتعذر قيامه من دونه، ومرة أخرى إنه تحرر من التراث، وتحرر من الغرب في آن واحد، وهو بهذا الطرح لا يعني نفي الآخر نهائيا وغض النظر عنه، وإنما يفترض علينا التعامل معه على نحو معين، وهو التعامل العقلاني، حيث يقول: "إنه بدون التعامل العقلاني مع تراثنا نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات العقل العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بالأصول حينا والسلفي حينا آخر، كما أنه يبدو بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا، لن يكون في إمكاننا قد، تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها أو بالإمكان أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر"[2].

"ولهذا نجد أن **الجابري** في تقديمه لمشروعه النهضوي يسعى إلى تأمين علاقة إبداعية بين التراث والمعاصرة أو بين الماضي والمستقبل، وبالتالي نلاحظ أن الجابري لم ينادي بحصول القطيعة مع الماضي أو التراث وإنما يقصد تحليل التراث لاستثماره في تحرير العق العربي من الإستمرار في استهلاك القضايا نفسها وتحرير الواقع العربي من مشاكله"[3].

---

[1]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 60.

[2]– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986، ص 552.

[3]– جمال مفرج، نقد الجابري للخطاب النهضوي العربي الحديث المعاصر، ضمن كتاب جماعي: التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري ، ص 143.

فنجد أن **الجابري** يرى أن النهضة العربية انحصرت تحت ازدواجية على مختلف المستويات:

"ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، أحدهما عصري مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبط به ارتباطا التبعية وثانيهما تقليدي أو أصلي أو أصيل وهو استمرار للنموذج التراثي في صورته المتأخرة المتفوقة نجد القطاعين معا منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على صعيد وعيننا ونمط تفكيرنا"[1].

فالقطيعة مع التراث وحدوث النهضة عند الجابري تكمن في منع حدوث التوتر بين الماضي والمستقبل أو التراث والمعاصرة، فالجابري لا يريد أن يكون الماضي أو التراث سلطة قامعة أو مقموعة بل تكون بالانفتاح على المستقبل يقول: "إن المسألة هنا ليست مسألة إحلال الماضي محل الحاضر أو القديم محل الجديد، بل هي أولا وأخيرا إعادة بنية الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما، وهي عملية تتطلب التخطيط في آن واحد لثقافة الماضي وثقافة المستقبل.

التخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة كتابة تاريخها وبالتالي إعادة تأسيسها في وعينا وإعادة بنائها كتراث لنا نحتويه بدل أن يحتوينا، أما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط المواكبة والمشاركة، مواكبة الفكر المعاصر والمشاركة في إغنائه وتوجيهه"[2].

أيضا نجد من بين المفكرين اللذين عالجوا مسألة النهضة المفكر العربي **طيب تيزيني** الذي بدوره يقر أن مشروع النهضة العربية يصعب تحقيقه على حساب الهوية، حيث يرى أن الحاصل الأساسي للنهضة

[1]- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990، ص 19.
[2]- المصدر نفسه، ص 38.

هو الأمة العربية بكاملها حيث يقول: "إن الأمة العربية بأقصى يمينها الوطني القومي وأقصى يسارها الوطني القومي، تمثل والحال كذلك الحاصل الاجتماعي الأعظم لمشروع نهضويتها "[1].

وتبرز شروط النهضة في منظور **تيزيني** إلى تحقق جماع العناصر والمكونات التي قد يؤدي تخلف أحدهما إلى تأجيل الفعل النهضوي وهي توفر الإرادة السياسية والكتلة التاريخية والمثقف النهضوي الذي أطلق عليه **تيزيني** المثقف العضوي.

كما يولي **تيزيني** الأهمية لمسألة مداخل النهضة والتي تتمثل في المداخل الاقتصادية السياسية، السوسيو ثقافية، وذلك بتحقيق حد معقول من الكفاية المادية والكرامة الوطنية "بحيث يتحول هذا الفرد إلى أداة المشروع العربي وهدفه في آن واحد"[2].

ومن جهة أخرى يرى المفكر **عبد الوهاب المسيري**[3] وهو يدافع على الهوية التي اعتبرها السلاح وبداية الطريق أي أولى خطوات النهضة فيقول:" أولى خطوات النهضة هي إعادة الثقة فيما نملك فلدينا قيمة مطلقة من استخلافنا في الأرض إلى جانب قيم واقعية متمثلة في الموروث الحضاري والقيمي وثانية الخطوات هي إعادة تعريف الآخر وفقا لما يطرحه والنتائج التي يحصدها من هذا الطرح وعدم الاكتفاء بتعريفه وفقا لما يفرضه هو من تحيزات ثم الوقوف والتحرك في الحاضر صوب مستقبل تسوده قيم الإنسانية المشترك"[4].

---

[1]- نقلا عن، إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، ص 151.

[2]- نقلا عن، المرجع نفسه، ص 152.

[3]- عبد الوهاب المسيري: (1938-2008) مفكر وعالم اجتماع مصري، وهو مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، أحد الأعمال الموسوعية العربية في ق 20، فهو من أبرز المؤرخين العالمين المتخصصين في الحركة الصهيونية.

[4]- سوزان حرفي، حوارات مع د. عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركية الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط2،2009، ص 11.

3 / علاقة التراث بالحداثة:

"كثيرا ما تطرح إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة...إلخ وبين التراث بوصفه يقدم نموذجا ببلاد "أصيلا" يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة"[1].

وللبحث في حقيقة العلاقة التي تجمع بين التراث (الأصالة) والحداثة (المعاصرة) يجب أولا معرفة معنى الحداثة وفهم موقعها في الفكر العربي اليوم إذ أنه يمكن القول أن الحداثة هي تغير يطرأ على الأمة العربية فينقلها من حالة تخلف وتأخر إلى حالة تقدم وازدهار على كل المستويات وبالتالي تنمية روح الإبداع والإنتاج.

فالمفكر **طه عبد الرحمن** يرى أن "الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد"[2].

ويعني بذلك التخلص من التبعية للغير مهما تعددت أشكالها وأنواعها وبالتالي فهو يدافع على مبدأ الرشد الذي يرى فيه تحقيق الاستقلالية للفرد والتخلي عن التبعية، هذا ما يشجعه على ترسيخ ذاته وبالتالي بروز جانب الإبداع فيه من قول وفعل.

كما يسعى إلى دعم مبدأ النقد فالأصل في الحداثة هو الانتقال من حالة الاعتقاد إلى حال الانتقاد وذلك يكون بالانتقال من التسليم بشيء بدون دليل إلى المطالبة بالدليل أولا قبل التسليم، وفي ذلك يتم الاعتماد على العقل بالدرجة الأولى، ومن المبادئ أيضا: مبدأ الشمول الذي يسعى من خلاله إلى إخراج الحداثة من الخصوص إلى العموم أو الشمول أي وجود الشيء بعدة صفات أو صور مختلفة متنوعة، ويكون ذلك عن طريق التوسع والانفتاح على كل المجالات، ومن ثم التعميم على كل المجتمعات وبالتالي يقول: "روح الحداثة تتكون من مبادئ ثلاثة أولها مبدأ الرشد ويقضي بوجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء

[1]- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 15.

[2]- طه، عبد الرحمن، روح الحداثة ،المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص 25.

ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال، والثاني مبدأ النقد ويقضي ممارسة التعقيل في كل شأن من شؤون الحياة وممارسة التفصيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد من الضبط، والثالث مبدأ الشمول ويقضي بحصول التوسع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات فخصائص الحداثة هي أنها روح راشدة، ناقدة وشاملة"[1]

كما أننا نجد **الجابري** قد ربط الحداثة بالتراث فيقول: "**الحداثة لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي**"[2].

فمن الجلي أن **الجابري** لا يستبعد التراث من مفهوم الحداثة، فهذه الأخيرة ليست الأخذ المطلق من النموذج الغربي المتقدم واستبعاد كلي للتراث بما يحتويه من منتجات فكرية ترتبط بقيمتها الإيديولوجية، فهو مفهوم يوظف الجوانب المنطقية والعقلانية من التراث منهجا ورؤية فيقول: "**الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها، الحداثة رسالة ونزوح من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية الوجدانية**"[3].

وبالتالي تستوجب الحداثة ممارسة العقلانية في تفكيرنا سواء بالنظر إلى محتويات التراث أو بالنظر إلى قضايا العالم العربي بالواقعية ولا يمكن ممارسة هذه العقلانية في نظر الجابري إلا بضرورة تحديث العقل العربي، يقول **الجابري**: "**وذلك إلى درجة تسمح بالقول أن الخطاب النهضوي العربي هو أساسا خطاب في تحديث العقل العربي**"[4].

[1]- المرجع السابق، الصفحة السابقة.

[2]- الجابري، التراث والحداثة، ص 15، 16.

[3]- المصدر نفسه، ص 18.

[4]- الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1982، ص 38.

فهدف **الجابري** هو فك عقدة النزاع القائم بين الأصوليين والمحدثين يقول: "سلطة النموذج هي التي جعلت فريقا منا يرى الأصالة في التراث، في العودة إليه وحده، وهي التي تمنعه بالتالي من أن يخطر بباله أن الأصالة الحقيقية بالنسبة لنا نحن الذين يغمرنا التراث من كل جانب هي تلك التي يجب أن نحققها في تعاملنا مع الفكر العالمي المعاصر ومن منا يرى "المعاصرة" في الفكر الأوربي وحده، فحالت دونه ودون أن يخطر بباله أن المعاصرة الحقيقية بالنسبة لنا نحن الذين تتقاذفنا. يمينا ويسارا "مركبات ذهنية" وافية إلينا من أوربا، هي تلك التي يجب أن تحققها في تعاملنا مع التراث، تراثنا نحن أولا"[1].

إذن فالأصالة بالنسبة للجابري لابد أن تكون مواكبة للمعاصرة والسير معها في نفس السياق، خاصة في ثقافتنا العربية الإسلامية لا يمكن فصلهما، هذا الأخير يؤدي بنا إلى التشتت والضياع يقول: "...ما يجب البدء به هو معرفة الذات أولا، هو فك أسرها من قبضة النموذج السلف، حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملا نقديا، وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معا "[2].

إذن **فالجابري** يرى أن التراث والحداثة وجهان لعملة واحدة وبالتالي لا يمكن الفصل بينهما، فالعلاقة القائمة بينهما هي علاقة تداخل وترابط بحيث وجود أحدهما يحتم تواجد الآخر، إذ يكون التراث عقلانيا وحداثيا ويتم ذلك عن طريق تطبيق المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة في دراسة التراث.

وفي نفس السياق يرى **طيب تيزيني** أن الأصالة والمعاصرة هما خطان متوازيان، إلا أن الأصالة اليوم لم تعد تعني العودة إلى الماضي القومي والانصهار فيه وإنما غدت من منظور الجدلية التاريخية التراثية تتحدد بأنها استعادة له، استعاد جدلية تاريخية تراثية خلاقة (مبدعة)، أي على نحو يؤكد ويعمق موجبات واحتياجات واقع الحال ذلك، فالعلاقة بينهما هي علاقة انسجام فعلي عميق بين الأصالة والمعاصرة، بحيث أن كلا منهما يغدو أحد وجهي قضية واحدة "[3].

---

[1]- المصدر السابق، ص 60، 61.

[2]- المصدر نفسه، ص 61.

[3]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 25.

الفصل الثاني

نظم التراث في الثقافة العربية الإسلامية

1- الموروث الفارسي: (أخلاق الطاعة).

2- الموروث اليوناني: (أخلاق السعادة).

3- الموروث الصوفي:(أخلاق الفناء).

4- الموروث العربي الخالص: (أخلاق المروءة).

5- الموروث الإسلامي: (أخلاق الدين).

تمهيد:

"من الدراسات الرائدة في تاريخ الفلسفة، تلك الدراسات التي تعنى بحياة الفكر في تطوره بفعل انتقاله عبر الحضارات المختلفة، فانفتاح الحضارات على بعضها يتبعه بلا أدنى شك احتكاك الثقافات الأمر الذي ينتهي إلى تزاوج هذه الثقافات أو صراعها"[1].

وبالتالي كان هذا السبب في تنوع نظم التراث في الثقافة العربية الإسلامية وتطورها، فتشكلت خمس موروثات تحكم العقل الأخلاقي العربي، وفي ما يلي سنتطرق إلى كل موروث على حدى وبالتفصيل. ولعل أهم من قام بدراسة هذه النظم دراسة تحليلية ونقدية هو محمد عابد الجابري الذي خصص أجزاء عديدة من كتبه لذلك أهمها: **تكوين العقل العربي، العقل الأخلاقي العربي** الذي حاول من خلالها إبراز وتقديم دور كل موروث وقيمه في تكوين نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية.

1- الموروث الفارسي: (أخلاق الطاعة)

هو ثقافة أجنبية ورثها الإسلام، أخذ منها أشياء وترك أشياء، وانتقل بواسطة الكتب التي ترجمت وبالتالي انتقل عن طريق الترجمة. حيث بدأ المورث الفارسي يقدم نفسه داخل الثقافة العربية والإسلامية عبر آلية الترجمة والتأليف كخطاب كلي وعام في القيم والأخلاق والذي تتمحور قيمته المركزية حول علاقة الرعية بالسلطان وهي قيم الطاعة فارتبط الموروث الفارسي بما يعرف بـ: **أخلاق الطاعة**.

[1]- أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان الهيئة المصرية العلمية للكتاب، د. ط، 1996، ص 3.

"ويظهر ذلك عند "عبد الحميد بن يحي الكاتب" [1] الذي ربط طاعة الأمير بطاعة الله، واستعان في ذلك على نص قرآني في الآية الكريمة، **قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾**[2]، قاصدا بذلك إضفاء بعدا كونيا على مفهوم الطاعة"[3].

هكذا يضعنا هذا النص أمام حقيقة تاريخية وهي أن أول قيمة أخلاقية سياسية دينية كرسها خطاب في الثقافة العربية هي الطاعة، طاعة الخليفة الذي أصبح مقرونا بالله عز وجل، كما جعل عبد الحميد الكاتب الطاعة أعلى وأسمى القيم كلها، "فطاعة الخليفة فضيلة الفضائل والخلاف عليها رذيلة الرذائل وهكذا ففي طاعة الأئمة في الإسلام ومنا صحتهم على أمورهم والتسليم لما أمروا به مهم لكل نعمه فاضلة وكرامة باقية"[4].

كما أن كتاب كليلة ودمنة المترجم إلى العربية عن طريق **ابن المقفع** (724م-759م) كان من بين الدلائل على انتقال الثقافة الفارسية إلى العرب، وهو عبارة عن مجموعة قصص ذات طابع يرتبط بالحكمة والأخلاق والمراد به كان " نشر وتكريس القيم الكسروية[5]، السياسية والأخلاقية في الثقافة العربية "[6] ، والتي تعلي من قيمة الطاعة المطلقة للحاكم، ومن بين ما ينسب إلى الملك كسرى من أقوال، قوله: "وأفضل محامد العبيد الاستقامة على الطاعة على المنشط والكره والوفاء بالعهد فيما ساء وسر" قال: "وإن الملك أولى بالعبيد

[1]- عبد الحميد بن يحي الكاتب: المؤسس الفعلي لخطاب الترسل، يقول عنه ابن نديم أنه من أهل الشام ولرسائله مجموع نحو ألف ورقة، توفي سنة 132هـ.

[2]- سورة فصلت، الآية 11.

[3]- الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 136.

[4]- المصدر نفسه، ص 137.

[5]- القيم الكسروية، نسبة إلى كسرى آخر ملوك الفرس.

[6]- الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 154.

من العبيد أنفسهم" أيضا: "إن الله تبارك وتعالى إنما خلق الملوك لتنفيذ مشيئته في خلقه، ولإقامة مصالحهم وحراستهم فلذلك نقول بأنهم خلفاء الله في أرضه"[1].

وهذه الأقوال هي خير دليل على تسريب الطاعة الكسروية للثقافة العربية، كما أن القيم الكسروية تقوم على زوجين من الركائز: الدين والملك/العدل والإحسان (الطاعة)، وفي ذلك يقول **أردشير**[2]: "قد أنزل الله الرحمة وجمع الكلمة وأتم النعمة واستخلفني على عباده وبلاده، لأتدارك أمر الدين والملك اللذين هما أخوان توأمان، وأقيم رسوم العدل والإحسان"[3].

إذن استطاع الموروث الفارسي أن يركن ركائزه الفكرية لتصبح جزءا من الثقافة العربية الإسلامية في العصر الأموي، والذي شهد ظاهرة أدبية جديدة كان لها الفضل في تكريس القيم الفارسية تدعى: **الترسل**.

"والترسل، صيغة تفيد معنى التكلف فإذا كان موضوع الرسالة هو إصدار أمر لا يحتاج إلى أكثر من بضع جمل أو فقرات باللغة العادية، فإن الترسل هو صياغة ذلك الأمر في نص بلاغي ترصف فيه الجمل والعبارات رصفا، وتتزاحف فيه الاستشهادات بالقرآن والحديث...يراد بها أن تقوم مقام التبرير الديني والبرهان العقلي"[4].

"وتكمن أهمية الترسل إلى أنه كان وسيلة لإذاعة القيم التي تريد السلطة نشرها في نفوس العامة، حيث تقرأ الرسائل نيابة عن الأمير إذا كانت موجهة إلى الرعايا والموظفين أو رجال الدولة، والفرق بين الخطابة والترسل هو أن الأولى تلجأ إلى توظيف ضمير المخاطب أما الثانية فتوظف ضمير الغائب الذي يمثل الأمير، وكلاهما يسعيان إلى التأثير على المتلقي"[5].

---

[1]- المصدر السابق، ص 163.

[2]- أردشير الأول: (226-241) هو مؤسس السلالة الساسانية، حيث كانت تشمل الامبراطورية الساسانية الإيران والعراق اليوم وأجزاء من أرمينا وأفغانستان، تركيا وباكستان، استطاع في عهده تحقيق عدة انتصارات ساعدته على توسيع إمبراطورتيه.

[3]- الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 164.

[4]- المصدر نفسه، ص 133.

[5]- المصدر نفسه، ص 135.

فالخطابة هي فن مخاطبة الجماهير للتأثير عليهم يشترط فيها توفر الجمهور والخطيب، هذا الأخير يسعى لاستمالة الجمهور عن طريق الفن والخبرة البلاغية باستعمال المشافهة، أما **الترسل** فالمقصود منه فهو كتابة الرسائل أو فن إنشاء الرسائل ويكون هذا النوع الأدبي عادة في دواوين الدولة، يسعى من خلاله أصحاب المناصب المرموقة إلى التأثير على الرعية بإرسال رسائل تهدف إلى استمالة نفوسهم وتطويعها للحاكم.

"هنا تبدو اللغة، كقيمة في ذاتها بما تمارسه من سلطة على المتلقي فتحمله على الاستسلام لا شعوريا لما تقرره من قيم الطاعة عندما تكون الطاعة هي القضية، سواء الطاعة كغاية في حد ذاتها أعنى الهدوء والاستسلام للسلطة والرضوخ للأمر الواقع أو عندما تكون وسيلة لخدمة القضية كالنهوض للجهاد والدفاع وغيرها"[1].

إذن فاللغة من بين الأسلحة التي كانت تستعمل من قبل السلطة الحاكمة لفرض النفوذ وذلك لما لها من قوة في التأثير في نفوس الرعية فهي السبيل الأمثل لترسيب قيم الطاعة في المجتمع وبالتالي فالموروث الفارسي هو أحدى اللبنات الأولى التي شكلت الفكر والعقل الأخلاقي العربي وذلك بترسيخ فكرة الطاعة أو أخلاق الطاعة.

2- الموروث اليوناني: (أخلاق السعادة)

ثقافة أجنبية تنقسم إلى:

- **ما ينتمي إلى العصر الهيلينستي (اليوناني الروماني).**
- **ما ينتمي إلى العصر الهيليني الإغريقي الخالص.**

[1]- المصدر السابق، ص 135.

"إنها لحقيقة تاريخية أن الفلسفة والعلم الإغريقيين قد شهدا انتشارا متزايدا بدءا من القرن الثامن أو التاسع ميلادي...إن النجاح الذي لقيه الفكر الإغريقي في منطقة إيران/العراق أولا ثم في الأندلس في ما بعد تعود إلى تجذره القديم جدا في منطقة الشرق الأوسط منذ فتوحات الاسكندر"[1].

وعرف هذا الانتشار ازدهارا قويا خاصة في العصر العباسي حيث: "بدأ خلفاء بني العباس ينتبهون إلى ضرورة محاربة الاتجاهات الإيديولوجية المتسترة بالدين لأجل أهداف سياسية وكان اندفاعهم إلى تأكيد منطق عقلي وفلسفة مخالفة لعقائد الفرس، فلسفة دولة الروم البيزنطيين عدوتهم القديمة والذود عن العقيدة الإسلامية باستخدام سلاح المنطق العقلي المستمد من فلسفة اليونان أكبر لدولة الفرس"[2].

"ولعل اندفاع خلفاء بني العباس نحو تبني المنطق العقلي والفلسفة اليونانية لم يكن فقط لمغايظة شعوذات الفرس بل أيضا للبحث عن أحياء ثقافة عربية جديدة مناوئة لثقافة الأمويين شديدة التعصب لتراث العرب القديم، فمن الواضح أن العناية بفلسفة اليونان وعلومهم وأرسطو (384ق. م، 322ق. م) ومنطقه بوجه خاص لم تظهر إلا في وقت متأخر نسبيا"[3].

وفي ذلك يقول **الجابري**: "لا شك أن حضور المنطق الأرسطي في الثقافة العربية جاء متأخرا بما لا يقل عن قرن من الزمان من حضور الأصناف الأخرى من الموروث القديم"[4].

ويعود تأخر المنطق الأرسطي لولوج الثقافة العربية إلى قوة تأثير الموروث الفارسي والقيم الكسروية التي كانت سائدة آنذاك والتي كانت تسيطر على عقول ونفوس العرب في شتى المجالات الاجتماعية السياسية الاقتصادية والدينية.

---

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد). تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1993، ص 143.

[2]- أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي والتراث اليوناني، ص 14.

[3]- المرجع نفسه، ص 14، 15.

[4]- الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009، ص 221.

"فالواقع المتفق عليه إذن أن العناية بأرسطو لم تتخذ شكلا واضحا إلا في العصر العباسي على وجه الخصوص في حركة الترجمة التي أطلق إشارة البدء فيها الخليفة العباسي المنصور بعد أن نقل مقر الخلافة من الكوفة إلى بغداد...وكان لتأسيس بيت الحكمة في بغداد أعظم أثر في بعث التراث اليوناني وتراث أرسطو"[1].

يرى **الجابري** ومن خلال وقوفه على أصول الموروث اليوناني أن هناك ثلاثة مرجعيات يعود إليها كل ما نقل إلى الثقافة العربية من هذا الموروث في الأخلاق والقيم إلى:

أفلاطون (427ق. م، 347) وأرسطو وجالينوس[2] وهو بذلك يميز بين ثلاث نزعات فلسفية:

- نزعة فلسفية مرجعيتها أفلاطون وأرسطو.
- نزعة طبية علمية مرجعيتها جالينوس.
- نزعة تلفيقية تقتبس من المرجعيات السابقة.

- **النزعة الفلسفية:**

"استطاع المسلمون أن يهضموا تعاليم أرسطو وأفلاطون في مجال الأخلاق والمنطق دون مقاومة كبرى"[3].

فالأخلاق المستمدة من اليونان تقوم على الفلسفة، والقيمة المركزية لها هي السعادة.

والسعادة التي يتطلع إليها أفلاطون هي التي تجمع بين العلم واللذة "السعادة في نظر أفلاطون ليست في العلم وحده ولا في اللذة وحدها بل السعادة هي الجمع بينهما"[4].

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفكر الإسلامي وتراث اليونان، ص 16.

[2]- جالينوس: (نحو 129-200م) هو طبيب وفيلسوف يوناني، أحد أعظم الأطباء في العصور القديمة، أثر على فروع علمية عدة منها علم التشريع، علم وظائف الأعضاء...إلخ فضلا عن الفلسفة والمنطق، صنفت أعماله بما يقارب 126 كتابا ورسالة ومقالة.

[3]- محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص 145.

[4]- الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 263.

فأفلاطون يعتبر أن السعادة هي الخير المطلق أو الخير الأقصى، "ويتجلى الخير (السعادة) لدى أفلاطون في أشكال شتى، أعلاها صورة الخير المثالية في رأس الهرم وثمة نوع آخر من الخير هو اكتشاف الانسجام الموجود في الصور الحسية، وهناك مرتبة أدنى يتحقق فيها الخير هي اكتشاف المثل عن طريق العلم، أما المرتبة الأدنى للخير أو السعادة فهي الحصول على اللذة التي لا يعقبها ألم ولا يتبعها ندم"[1].

إذن فالسعادة تتحقق عند أفلاطون في الجمع بين أعلى مراتب الخير ويكون ذلك عن طريق العلم وأدنى مرتبة ألا وهي اللذة.

"كما أن السعادة أو غاية الغايات عند أفلاطون تتكون من أربعة أجزاء:

أولا: وهو الأهم التأمل الفلسفي أو معرفة المثل.

ثانيا: تفهم الارتباط بين عالم المثل وعالم الحس.

ثالثا: التثقف بأنواع من العلوم أو الفنون.

رابعا: التمتع باللذائذ النقية الطاهرة البريئة والترفع عما هو خسيس ودنيء"[2].

من جهة أخرى نجد أرسطو يرى أن الغرض الأسمى للإنسان بإجماع الناس هو السعادة ويربط ذلك بالفضيلة، "فالخير الأعلى هو السعادة، فإن طيب المعيشة وحسن الخلق (الفضيلة) مرادف لكون الإنسان سعيدا، فالمرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التي يعيشها"[3].

فالإنسان السعيد بالنسبة لأرسطو هو ذلك الذي يسير دائما على مقتضى الفضيلة الكاملة، فهي علة السعادة الحقة.

---

[1]- أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، المدينة الفاضلة، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2010، ص 199.

[2]- محمد حسين حمزة شهيد، مجلة الأخلاق في فكر أفلاطون الفلسفي، جامعة الكوفة كلية الآداب/قسم الفلسفة العدد العاشر، 2008، ص 264، 265.

[3]- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، ج1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د. ط، 1924م، ص 175.

"والسعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الإنسان ، فهي مستقلة وكاملة، حيث لا تفهم حق الفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للإنسان، وهذا العمل هو فاعلية النفس المسيرة بالفضيلة"[1]

ونستطيع القول أن الفضيلة هي نوعان بين ما هو أخلاقي وهي ما يحقق السعادة لجميع الناس وبين ما هو عقلي وهي سعادة للفيلسوف (الحكيم)، فيقول: "من الفضائل بعضها نسميها فضائل عقلية وأخرى أخلاقية، فالحكمة أو العلم والعقل والتبصير هي فضائل عقلية، وحينما نتكلم عن أدب الإنسان وخلقه فهي فضائل أخلاقية وهي ما يتول من العادة والشيم"[2].

كما أن الفضيلة عند أرسطو تتميز بالوسطية: "فالفضيلة تتعلق بإرادتنا إنها على العموم وسط بين رذيلتين، إحداهما إفراط وأخرى تفريط،...، فالفضيلة تكون في الانفعالات وفي الأفعال وبالنسبة للانفعالات والأفعال، فالإفراط بالأكثر خطيئة والإفراط بالأقل هو كذلك مذموم والوسط وحده هو القدر المضبوط القويم، وهذا أن الشرطان هما ميزة الفضيلة"[3].

وكمثال على ذلك نقول أن الشجاعة هي الوسط بين الجبن والتهور.

ويرجع الفضل في دخول النزعة الفلسفية الأرسطية للفارابي (260-339هـ) الذي يلقب بالمعلم الثاني فالمعلم الأول هو أرسطو، حيث كان الفارابي من الفلاسفة العرب الذين اهتموا اهتماما بالغا بالسياسة والأخلاق في إطار الجمع بين أرسطو وأفلاطون والدمج بين الدين والفلسفة (الحكمة والشريعة).

"فالمعرفة الفلسفية غاية النفس الإنسانية والإيمان الديني حياة النفس وسبيلها إلى غايتها"[4].

---

[1]- المرجع السابق، ص 189.

[2]- المرجع نفسه، ص 224، 225.

[3]- المرجع نفسه، ص 243، 247.

[4]- عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية للنشر، د.ط ، د.س ، ص 86.

- **النزعة الطبية العلمية:**

لا يبدو أن البحث العلمي قد عانى من عراقيل دينية في المجال الإسلامي فالقرآن يحث المؤمنين بإلحاح على النظر في العوالم المخلوقة من أجل أن يقتبسوا مدى عظمة الله وجبروته، فالمعرفة العلمية بالطبيعة والكواكب والسماوات والأرض والحيوان والنبات لا تفعل إلا أن تزيد من إيمان المسلم وتقويته" [1] .

لذلك كان الاهتمام واسع بمختلف العلوم في الثقافة العربية: "والعلوم لم تكن مفصولة عن الفلسفة لا عند الإغريق ولا عند العرب في العصور الوسطى، فالفيزياء لدى أرسطو كانت مرتبطة بالميتافيزيقا، وكذلك عند العرب، فالطب كان يمثل جزءا لا يتجزأ من الفلسفة كما يشهد ذلك كتاب ابن سينا (980م-1037م) الكبير: كتاب الشفاء"[2].

وتقوم نظرية **جالينوس** في الأخلاق على القول بتبعية قوى النفس (الشهوانية، الغاضبة، العاقلة) للمزاج فهو يؤكد أن معرفتنا أخلاق أفعال النفس وانفعالاتها.

عرف **جالينوس** الخلق فيقول: "الخلق حال للنفس، داعية للإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار" وما يلفت النظر في هذا التعريف هو قوله بلا روية ولا اختيار وهذا يعني أن الخلق يصدر عن المزاج"[3].

فالخلق هو جزء من شخصية الفرد ومن مزاجه، بحيث يرجع تصرف الإنسان أو ردة فعله إلى تأثير المزاج والنفسية التي يكون عليها أثناء الفعل دون الرجوع إلى العقل أو التفكير، فهي ردة فعل لا إرادية.

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص 149.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 284.

ومن هنا فالأخلاق في الإنسان ليست واحدة والعلة الموجبة لاختلاف الأخلاق هي اختلاف قوى النفس:

- الشهوانية: مصدر لكل الرذائل.
- الغاضبة: يشترك فيها الإنسان والحيوان وهي أقوى من سابقتها.
- العاقلة: ما يميز الإنسان عن الحيوان وهي أسمى القوى.

ومن خلال تتبع تتغلغل الموروث اليوناني في الثقافة العربية يستعرض الجابري اجتهادات الفلاسفة العرب الذين كرسوا النزعة الطبية في الأخلاق ابتداءا بالكندي (185-252هـ) كأول فيلسوف يبدأ معه التاريخ للفلسفة العربية الإسلامية، وكان له اهتمام خاص بنقل نهج جالينوس ونزعته الطبية، ثم الرازي (250-320هـ) الذي يعتبره الممثل الرسمي للنزعة الطبية المؤطرة بخلفية هرمسية ذات طابع ميتافيزيقي.

وثابت بن سنان (توفي 363هـ) صاحب كتاب "تهذيب الأخلاق" الذي تابع منهج جالينوس في النزعة الطبية للأخلاق، وهذا في إطار أخلاق السعادة"[1].

كما يمكن التنويه أيضا إلى أن الأخلاق المستمدة من اليونان تقوم على الفلسفة، وفي الدولة آنذاك وفي خطابها الفلسفي لا وجود لسلطان أو سلطنة بل كانت مدينة، والمدينة ليست إمبراطورية ولا ملكية بل كانت تنسب إلى المواطن الذي يعتبر الأصل فيها فالدولة هي المدينة وهي عبارة عن مجموعة مواطنين.

- **النزعة التلفيقية:**

وآخر نزعة تناولها الجابري هي النزعة التلفيقية التي تقوم على المرجعيات السابقة وذلك بمقابسات في السعادة والاستبداد وبالتالي فهو يقيم مقارنة بين القيمة المركزية في كل من الموروث اليوناني والفارسي.

[1]- المصدر السابق، ص 292...314.

حيث يرى أن نظام القيم في الموروث اليوناني يقوم على قيمة السعادة وذلك باتصال مع المعرفة بوصفها العنصر المقوم للكمال الإنساني وفي المقابل القيمة التي بنى عليها الموروث الفارسي هي الطاعة التي تتضمن استبداد الحاكم.

فذهب الجابري إلى الفارابي، الذي دمج علم الكلام بفلسفة أفلاطون وأرسطو وانصرف بتفكيره في تشييد المدينة الفاضلة عن أفكار أفلاطون التي ركزت على المكونات الاجتماعية والسياسية والتربوية وقامت على القيم الفاضلة، لم يقع الفارابي تحت هيمنة نظام القيم الذي كرسه المتكلمون وحدهم، بل وقع أيضا تحت تأثير القيم الكسروية المستمدة من الآداب السلطانية والمدينة الأمامية التي قال عنها أنها مدينة فاضلة بأفعالها وهي مدينة أردشير التي كانت حاضرة بقوة في زمنه وفي هذه المدينة يلغي الفارابي "السعادة" إما بتأجيلها إلى الحياة الأخرى، وإما بربطها في هذه الدنيا بنموذج أردشير الحاكم المستبد[1].

هذا بالنسبة الفارابي في حين أن ابن باجة (475-533هـ) استطاع أن يأتي بمفهوم آخر للنزعة الفلسفية، والذي لم يخرج عن أفكار أفلاطون في مدينته الفاضلة، وتحدث عن أرسطو الذي كان يرى أن المدينة الفاضلة حلم يصعب تحقيقه على أرض الواقع، أما ابن باجة فرأى العكس من ذلك، وأن المدينة الفاضلة ممكن وجودها إذا انطلقنا من تكوين الفضلاء حتى إذا اجتمع منهم ما يكفي ليكونوا المدينة الفاضلة، أي مراعاة الكيفية التي تبنى عليها المدينة الفاضلة.

كما أن **الجابري** أشار إلى المفارقة التي تكمن في إدخال الموروث اليوناني في صراع خفي مع الموروث الفارسي، الذي تحول فيما بعد إلى المصالحة لينتهي إلى الجمع بينهما من قبل العامري (توفي 381هـ) ومسكويه (320هـ-421هـ/932م-1030م) وبالتالي الجمع بين قيمتي السعادة والاستبداد وما حدث لاحقا أن الأدبيات الأخلاقية السياسية في الإسلام قامت بإقصاء السعادة، وبهذا تكون الفرصة للقيم

[1]- المصدر السابق، ص 346، 362،...364.

الكسروية للظهور من جديد، والتي ترجعها مثقفو المقابسات خير ترجمة، والذين اقتبسوا الرديء من الموروث اليوناني يقول أبو حيان في مقابساته: "السلطان في تدبير الرعية كالشمس في تفصيل الأزمان، والجند كالرياح في التلقيح، والعلماء من الجميع كالنبات، والحيوان في نقل الأموال كالأرض في حمل الأنام، وما يكون به منافع الإنسان وفي هذا الصدد يرد **الجابري** قائلا: " لنضع الله في مكان الشمس، والبقية واضحة إنها المماثلة من الحكام في الأرض على الناس، والحاكم في السماء على السماوات والأرض، من هذه المماثلة تستلهم القيم، وعلى أساسها تبرز وتكرس في الثقافة العربية الإسلامية " [1].

إذن غابت أخلاق السعادة ولم تقاوم المد الفارسي الذي يقوم على القيم الكسروية، وهكذا فإن السعادة التي هي القيمة المركزية في الموروث اليوناني قد فقدت مضمونها الإنساني الواقعي لتصبح سعادة في عالم ما ورائي لتتحقق بتخليص النفس من أغلال البدن والحياة الحسية ومن ثم القطع بين السعادة كقيمة مركزية في الموروث اليوناني وبين الأساس العقلي الذي عليه أول مرة في حين ساد حضور أخلاق الطاعة والقيم الكسروية الساحة الثقافية العربية.

3- الموروث الصوفي: (أخلاق الفناء).

"نقصد بـ "أخلاق الفناء" الأخلاق التي يتكلم فيها وينظر لها من نسميهم هنا بـ : المتصوفة المتكلمين أعني المؤلفين في التصوف بمختلف مشاربهم وهم في الجملة دعاته"[2]

إذن ما يميز الموروث الصوفي أو القيمة المركزية التي يدور حولها هي أخلاق الفناء، كما أن الجابري قدم لنا عكس العبارة أي فناء الأخلاق وذلك "لأن أخلاق المتصوفة تهدف إلى إفناء المذموم من الأخلاق بقصد الوصول إلى حال "الفناء" التي تقوم بدورها على فناء الصفات ومنها الأخلاق"[3].

---

[1]- المصدر السابق، ص 418...420.

[2]- المصدر نفسه، ص 427.

[3]- المصدر نفسه، صفحة نفسها.

وإذا قمنا بتقديم تعريف للتصوف عامة نقول: "هو ما يمثل التجربة المعاشة نتيجة اللقاء الحميمي والتوحيدي بين المؤمن والإله ومن جهة أخرى "التأمل الصوفي عبارة عن تمرين فردي ومستقل عن الشعائر والفرائض التي تؤديها الجماعة وهو معاش بصفته هبة مجانية لله ويرد عليه الصوفي بهبة العشق والمحبة" [1].

أما المتصوفة المتكلمين يرون أن علم التصوف هو علم بعث في صدور الأولياء حيث هو: "عبارة عن علم انقدح في قلوب الأولياء، حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة" [2].

"والجانب العملي في التصوف قوامه الزهد والإعراض عن الدنيا، فهو من هذه الناحية موقف سلبي من الحياة وقد كان معروفا قبل الإسلام، في الحضارة الفارسية واليونانية الرومانية وفي المسيحية، إذن جزء من الموروث الصوفي ككل، وما يجب التنبيه إليه أن التصوف في كل زمان ومكان" [3].ومعنى هذا أن المتصوفة يدعون أنهم الحقيقة الباطنية، فإن ذلك يربطهم بالعرفان، والحقيقة العرفانية هي رؤية سحرية للعالم تكرسها الأسطورة، ونتيجة العرفان هي إلغاء العقل أو استقالته هذا ما يجسده الموروث الصوفي وإعلاء الآخرة عن الدنيا، فهو مشحون بالقيم السلبية من الحياة، كما أن الموروث الصوفي أو العرفان كان سابق عن الثقافة العربية الإسلامية أي الموروث اليوناني والفارسي الذي كان يروج إلى أخلاق الطاعة على حساب الدين والدعوة إلى قيم سلبية تلبس رداء الدين قوامها الزهد والإعراض عن الحياة. والزهد في نظر المتصوفة هو: "دخول غم الآخرة حتى يخرج هم الدنيا"[4]، ومعنى هذا دوام التفكير في الآخرة والخوف من أهوالها مع الاستغناء عن الحياة الدنيا بترك كل ملذاتها ومتعتها.

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامين ص 153، 154.

[2]- الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 429.

[3]- المصدر نفسه ، صفحة نفسها.

[4]- المصدر نفسه، ص 470.

"أما الفناء فهو فناء أوصاف البشرية وفي مقدمتها "العبودية"، وخطاب أخلاق الفناء يتميز بظاهرة فريدة، وهي أن جميع المقدمات أو المنطلقات في الكلام الصوفي تنتهي في النهاية إلى عكسها وحقا أن أخلاق الفناء تنتهي إلى فناء الأخلاق.

من هنا يرى الجابري أن أخلاق الفناء هي أخلاق اللاعمل مبدؤها ترك التدبير، عدم التفكير في المستقبل...والحق أن أخلاق الفناء لا تنتهي إلى فناء الأخلاق وحسب بل إلى فناء الأمم" [1].

4- الموروث العربي الخالص: (أخلاق المروءة).

ويتمثل في ما جمع من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم والأساس الذي تدور حوله هو المروءة.

لذا يقف الجابري عند المروءة باعتبارها القيمة المركزية في الموروث العربي الخالص عند حقيقتها، والأمم من ذلك في حضورها كقيمة أخلاقية واجتماعية منذ العصر الجاهلي وحتى اليوم، وبالأخص في العصر الأموي مع انتشار الموروث الفارسي وقيمه إما بتأثير منه وإما كرد فعل ضده وفي بحثه عن مصادر الأخلاق والقيم في الموروث العربي الخالص يرى **الجابري** أن كتب الأدب هي مصادرنا وهو يميز بين 3 أصناف:

1- صنف يرتكز علة أدب النفس، ويجد تعبيره في عيون الأخبار لـ: ابن قتيبة (توفي 276هـ).

2- صنف يجمع بين آداب النفس وأدب اللسان ومثاله (المفضليات) للمفضل الضبي (توفي 168هـ).

3- صنف يركز على أدب اللسان نثرا أو شعرا ويجد تعبيره في الكامل للمبرد (توفي 285هـ).

لا يلتفت الجابري إلى مدى صحة هذه المصادر فهذا يقع خارج اهتمامه ولكنه يضيف بقوله: "مهما يكن من شأن درجة الصحة في هذه المرويات فالمهم عندنا هو بيان مدى حضور وتأثير تلك القيم التي يحملها الموروث المنسوب إلى العصر الجاهلي في العقل العربي كما دون في عصر التدوين"[2].

[1]- المصدر السابق، ص 487، 488.

[2]- المصدر نفسه، ص 495، 496.

وباعتبار المروءة هي القيمة المركزية في الأخلاق العربية، يقفز **الجابري** بالمروءة من ملتقى مكارم الأخلاق وكونها الفضيلة العربية التي تشمل المظهر والجوهر معا، إلى كون المروءة مفهوما قوميا عربيا، وأن المروءة قد بقيت تمثل الفكر العربي منذ العصر الأموي إلى اليوم القيمة العليا التي لا تتحقق المدينة العربية الفاضلة بدونها.

"كما يعد ابن المقفع المروج الأكبر للفظ المروءة كفضيلة أخلاقية تلخص وتكثف معاني الفضل والأدب وسمو المنزلة...إلخ، ومما يلفت الانتباه حقا أنه يستعملها بهذا المعنى وبكثرة في النصوص التي ترجمها أو نقلها نقلا عن الفارسية" [1].

كما أن للمروءة شروط يجب أن تقوم عليها حيث حددها الماوردي في:

1- شروط المروءة في نفسه:

- العفة (العفة عن المحارم، كف اللسان عن الأعراض).
- النزاهة (النزاهة عن المطامع الدنيوية والعلاج بالقناعة).
- الصيانة (صيانة النفس بالتماس كفايتها).
- العفة عن المآثم (الكف عن المجاهرة بالظلم).
- النزاهة عن مواقف الريبة وذلك بحسن الظن.
- صيانة النفس عن تحمل المنن.

2- شروط المروءة في غيره:

- المؤازرة (الإسعاف بالجاه مثلا).
- المياسرة (العفو عن الهفوات، المساحة في الحقوق).

[1]- المصدر السابق، ص 507.

- الإفضال (إفضال استكفاف ودفاع). [1]

فإذا أردنا أن نعرف **المروءة** إذن هي خلق اجتماعي محمود يراعي ما يستحسنه الناس وتجنب القبيح منه، وهي تكسب صاحبها الاحترام والتقدير والرفعة.

وما نلاحظه أيضا وهو أمر مهم هو خلو الموروث العربي الخالص من مبدأ الطاعة الذي ساد الموروث الفارسي فأخلاق المروءة كانت تمهيدا للخروج عن الأخلاق الكسروية، والتخلي عن أردشير وطاعته المنمقة بالإسلام وفتح المجال للنهضويين العرب الأوائل الذين أشادوا بالمروءة العربية أمثال الطهطاوي وبعض شيوخ الأزهر، أحمد أمين في مقالة "مدرسة المروءة" إذن يجب حدوث القطيعة التامة مع أخلاق أردشير والعودة إلى مكارم الأخلاق التي ستعيد بناء مجتمع عربي خالص.

5- الموروث الإسلامي: (أخلاق الدين)

وهو نظام يستند إلى المرجعية الإسلامية وعلاقته مع العقل العربي وبالتالي هو العودة إلى القرآن والحديث الصحيح وما ورد من قيم وأخلاق عنهما لتكون بذلك دليل المسلم في حياته وبالتالي إعادة صياغة مناهج العلوم الاجتماعية من تاريخ واجتماع واقتصاد وسياسة وتربية وعلم النفس والأدب وفق مبادئ إسلامية.

وللبحث عن أخلاق إسلامية ذهب الجابري إلى أربعة من الفقهاء الكبار: الحارث بن أسد المحاسبي وأزمة القيم عنده دفعته إلى اعتبار أخلاق الدين هي أخلاق الاستعداد للآخرة، والماوردي الذي راح يغطي أخلاق الدنيا ويعني هذا أسلمة الأخلاق، أي الأخلاق الحميدة خارج إطار الإسلام سواء يونانية أو من ديانة أخرى، والأصفهاني الذي حاول التركيز على مكارم الشريعة وصولا إلى الغزالي الذي يرى أن أخلاق الدين هي استعداد للآخرة.

[1]- المصدر السابق، ص 529.

ويخلص **الجابري** إلى أن التقوى هي القيمة المركزية في كل دين، وأن ما يشكل خصوصية الإسلام كون التقوى فيه يؤسسها العمل الصالح ، لذلك يرى أن محاولة الفقيه "العز ابن عبد السلام" في كتابيه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" وشجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال" تبدوا أقرب منهجية إلى تأسيس أخلاق إسلامية للدين والدنيا مستلهمة من القرآن والحديث واضحة القيمة المركزية التي هي مراعاة المصلحة والعمل الصالح كأساس للأخلاق الإسلامية، من هنا أهمية العز بن عبد السلام، الذي تحرر من الانغلاق الفقهي والكلامي ومن إغراءات الأسلمة أسلمة آداب الفرس (الماوردي) وأسلمة الأخلاق اليونانية (الأصفهاني) وأسلمة آداب السلوك الهرمسي (الغزالي) لقد تجاوز ذلك كله ورجع إلى الأصل (القرآن)"[1].

تلك هي قيم الموروثات الثقافية الخمسة التي بدأت تعمر الساحة الثقافية العربية من أواخر العصر الأموي، حتى إذا بلغ عصر التدوين أوجه مع القرن الرابع هجري واكتمل حضورها، برزت كنظم للقيم متنافسة متصارعة، مما جعل الثقافة العربية الإسلامية ككل تتحول إلى سوق للقيم تعكس بتعددها وتنافسها واختلاف مشاربها، تفكك وحدة الأمة وانقطاع استمرارية الدولة، مما كان لابد أن ينعكس أثره بقوة على ميدان القيم أي غياب نظام واحد.

[1]- المصدر السابق، ص 620.

الفصل الثالث

النظرة النقدية للتراث عند الجابري

1- أسس قراءة الجابري للتراث الإسلامي العربي.

1-1- قراءة التراث عند الجابري.

1-2- خطوات منهج الجابري لقراءة التراث.

1-3- خصائص الرؤية التراثية عند الجابري.

2- القواعد الابستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه.

2-1- العقل البياني.

2-2- العقل العرفاني.

2-3- العقل البرهاني.

تمهيد:

استطاع **الجابري** من رسم خط مستقل خاص به حول الدراسة التي قدمها حول التراث العربي الإسلامي، الذي ميزه وتجاوز به الأطروحات التي سبقته في التحليل والدراسة لمسألة التراث لذا فلابد من معرفة الأسس التي قامت عليها قراءته للتراث والمنهج الذي اتبعه في ذلك والقواعد التي استعان بها في إنتاج معارفه.

1- أسس قراءة الجابري للتراث الإسلامي العربي:

1-1- قراءة التراث عند الجابري:

يصنف **الجابري** قراءته في التراث على أنها قراءة معاصرة فيقول: "هذه قراءات معاصرة لجوانب أساسية من تراثنا الفلسفي أنجزها، مساهمة متواضعة منا في المجهود المتواصل الذي يبذله الفكر العربي الحديث والمعاصر من أجل إقرار طريقة ملائمة في التعامل مع التراث "[1].

وبالتالي فهو يرى أنه أعطى للقراءة في التراث بعدا أعمق من المألوف متجاوزا به الذين سبقوه، فهو يعتبر "القراءة ليست مجرد بحث أو دراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية وتقترح صراحة، وبوعي تأويلا يعطي للمقروء "معنى" يجعله في آن واحد ذا معنى بالنسبة لمحيطه الفكري ـ الاجتماعي ـ السياسي، وأيضا بالنسبة لنا نحن القارئين"[2].

ووصف قراءته بالمعاصرة لأنها تتميز بخاصيتين:

"من جهة تحرص هذه القراءة على جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي،...، ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن إن إخفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه

[1]- الجابري، نحن والتراث، ص 11.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها"[1].

" ويمكن أن نلاحظ أن **الجابري** ينطلق في قراءته للتراث من الجزئي إلى الكلي، باعتبار أن حدوث العكس يقود القارئ إلى الضلال ويشوه صورة المقروء، وهذا ما اتجهت إليه القراءات السلفية القديمة في حين أنه يرى أن القراءة التي يسعى إلى إبرازها هي قراءة معاصرة، "**قراءة إبستيمولوجية تستوجب الحفر فيه، قصد إعادة بنائه وتشكيله والتواصل معه بما يوصل بين الحاضر والمستقبل**"[2].

"إن الإنسان هو بالضرورة حامل لتراثه بشكل واع أو غير واع، لذلك هو في حاجة إلى معرفة هذا التراث والاتصال به، والتواصل معه، فمعرفة التراث معناه عند أن تحتويه بدل أن يحتوينا ولكي نحتويه يلزم أن نضعه في مكانه التاريخي وذلك بتحليله تحليلا ابستيمولوجيا يعيد ترتيب علاقاتنا معه وبذلك نتحرر منه ومن القراءات الغربية له "[3].

"فالتراث عند **الجابري** ضروري لفهم الحاضر وما دام كذلك فلابد من أن يكون التعامل معه تعاملا علميا، ويقصد بالتعامل العلمي أن يلتزم الباحث "بأكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية "[4].

"وهما شرطان في رأيه أساسان في كل بحث علمي، علما أن الشرط الأول يقود إلى تحقق الثاني وما يعينه الجابري بالموضوعية هو جعل التراث معاصرا لنفسه وذلك بفضله عنا، أما ما يعنيه بالمعقولية فهو جعل التراث معاصرا لنا وإعادة وصله بنا "[5].

---

[1]- المصدر السابق، ص 11، 12.

[2]- محمد خالد الشياب، مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد28 ، العدد 3+4، 2012، ص 410.

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- الجابري، التراث والحداثة، ص 46.

[5]- المصدر نفسه، ص 47.

"إن القراءة المعاصرة للتراث كما يراها الجابري تجعل المقروء أو النص التراثي معاصرا لنفسه أي في إطاره الابستيمولوجي والسوسيولوجي والتاريخي من جهة وفي نفس الوقت ربطه بنا على صعيد الفهم والمعقولية وفي هذه الحالة حسبه نتجاوز القراءة التراثية للتراث وفي آن واحد القراءة المعاصرة له والتي تنظر إليه من فوق، بل وتتجاوز قراءة العصر بأدوات الماضي"[1].

1-2- خطوات منهج الجابري لقراءة التراث:

إن البحث في منهج **الجابري** يتطلب قراءة دقيقة لمساره الفكري والنتائج التي توصل إليها، والمتتبع لذلك يستنتج أن المنهج الذي أتى به الجابري يقوم على ثلاثة خطوات رئيسية متداخلة فيما بينها:

أ- ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث:

"ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث وعدم تطبيق مناهج علمية جاهزة بقوالبها وبمفاهيمها لدراسته، فلابد من توظيف تلك المناهج مع مراعاة تاريخيته وخصوصيته، لابد من توظيفها لنقد العقل العربي الذي أنتج التراث فهذا النقد يعد شرطا ضروريا لتجديد العقل وتحديثه، ومنه تجديد الثقافة العربية الإسلامية "[2].

"**فالجابري** يعتبر أن أول وأهم خطوة منهجية يجب القيام بها تكمن في إحداث القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، إذ كل فكر لا يمكنه تحقيق استقلاله الذاتي يعمد إلى تعويض هذا النقص عن طريق جعل موضوعات هذا الفكر تنوب عنه في الحكم على بعضها ينتج من ذلك ذوبان الذات في صلب الموضوع الذي عنها ويقوم بدورها، فتغرق الذات عندها بالماضي، تبحث عن سلف ترتكز عليه من أجل إعادة الاعتبار لها والرفع من شأنها"[3].

---

[1]- عبد الحكيم بلواهم، قراءة في التراث العربي الإسلامي، ص 09.

[2]- بن صالح نعيمة، مفهوم الابستيمولوجية عند الجابري في قراءته التحليلية والنقدية للتراث العربي الإسلامي، رسالة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، 2002-2003، ص 25،26.

[3]- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 243.

ومن أجل فهم ما يرمي إليه **الجابري** علينا التطرق إلى مفهوم القطيعة التي يقصدها، فمفهوم القطيعة الابستيمولوجية يعود في الأصل إلى غاستون باشلار الذي استخدمه عندما درس تاريخ الفيزياء، حيث يرى أن العلم في نظره لا ينمو إلا عبر القطيعة والانفصال، وذلك بحدوث أزمة علمية تؤدي بالضرورة إلى حلول مفاهيم جديدة، وبالتالي هناك عملية قطع العلاقة أو الاتصال بالمفاهيم القديمة.

إلا أن الجابري يصرح في أكثر من موضوع أنه أخذ مفهوم القطيعة الابستيمولوجية لكي يستخدمه استخداما إجرائيا لا غير [1].

"فهو يقدم رأيا مختلفا عن القطيعة بوصفها ليست قطيعة مع التراث بالمعنى اللغوي المتداول بل هي قطيعة تحمل دلالة ابستيمولوجية، إن رفض التراث نهائيا وإطراحه هو في نظر الجابري موقف لا علمي ولا تاريخي"[2].

إن القطيعة الابستيمولوجية التي يدعو إليها الجابري تتعلق بالفعل العقلي فهي: "ليست القطيعة مع التراث، بل القطيعة مع نوع العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينهما في شخصية أعم، وهي شخصية الأمة صاحبة التراث"[3].

"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 الثانية وهي فصل الموضوع عن الذات أو القيام بقراءة موضوعية للتراث "[4].

---

[1]- المرجع السابق، ص 245.

[2]- إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، ص 203.

[3]- الجابري، نحن والتراث، ص 21.

[4]- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 247.

ب– القراءة الموضوعية:

"إن القراءة الموضوعية هي أهم ما يواجهه الفكر العربي المعاصر على صعيد المنهج والموضوعية ليست فقط المحافظة على عدم تدخل الذات في الموضوع، فالأمر أكثر تعقيد لأن العلاقة القائمة بين الذات العربية بميولها ورغباتها وبين تراثها "[1].

"وبالتالي يتم التعامل الموضوعي مع التراث على مستويين:

- مستوى فصل الذات (المفكر، القارئ العربي) عن الموضوع (النصوص التراثية).
- مستوى فصل الموضوع عن الذات "[2].

"فصل الذات عن التراث عملية ضرورية، إنها الخطوة الأولى إلى نحو الموضوعية والمكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة تقدم لنا طريقة في التعامل الموضوعي مع النصوص ولفصل الذات عن التراث يجب تتبع ثلاثة خطوات مهمة:

- يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ.
- يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة.
- يجب وضع كل من المستبقات والرغبات بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه"[3].

وبهذا نجد الجابري اشترط في العملية المنهجية أن يتحرر المفكر العربي وهو يقرأ التراث من التفسيرات الذاتية والإيديولوجية له (الرغبات النفسية، الأفكار المسبقة)، وأن يتحرر من القراءة الثابتة له، القراءة التي تنظر

[1]– المرجع السابق، ص 247.

[2]– بن صالح نعيمة، مفهوم الابستيمولوجية عند الجابري في قراءته التحليلية والنقدية للتراث العربي، ص 26.

[3]– الجابري، نحن والتراث، ص 23.

إلى القيم المعرفية (علم أصول الفقه، علم الكلام...) بشكل ثابت لا تاريخي لا متطور، واشترط التعامل الموضوعي مع النصوص باستنباط المعاني من العلاقات القائمة بين ألفاظ بنية الخطاب .

هذا بالنسبة للمستوى الأول، أما المستوى الثاني أي فصل الموضوع عن الذات فهي عملية تشترط جعل التراث معاصرا لنفسه بمعزل عن الشروط الواقعية التي تحكم العالم العربي اليوم، وفي هذا الصدد لابد من توفر ثلاثة خطوات:

- ✓ **المعالجة البنيوية:**

"وتتلخص في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحولات التي يجريها عليها حول محور واحد، يتعلق الأمر أساسا بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل هذا الكل"[1].

"فالجابري يستوجب في المعالجة البنيوية التعامل مع فكر صاحب النص التراثي تعملا كليا بتحليل عناصره وأجزائه، لابد من تفكيك وتحليل للعلاقات القائمة بين بنية ألفاظ الخطاب للكشف عن الترابط بين مقدماتها ونتائجها"[2].

- ✓ **التحليل التاريخي:**

"ويتعلق الأمر أساسا بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية "[3].

أي أن النص يخضع إلى المؤثرات التاريخية التي وقع فيها فيرتبط بها من خلال المعنى والمضمون .

---

[1]- المصدر السابق، ص 24.

[2]- بن صالح نعيمة، مفهوم الابستيمولوجية عند الجابري في قراءته التحليلية والنقدية للتراث العربي ، ص 27.

[3]- الجابري، نحن والتراث، ص 24.

✓ **الطرح الإيديولوجي:**

" وهو يعني الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه، وذلك يعني إزالة القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص وإعادة الحياة إليها .

فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان إنهما تشكلان معا اللحظة الأولى في المنهج لحظة طلب الموضوعية "[1].

ج- وصل القارئ بالمقروء (المعقولية):

"هذه العملية تشترط من المفكر العربي المعاصر أن يدرك إشكالية الحقل المعرفي الذي أنتجه صاحب النص التراثي بالحدس[2]، هذا الأخير هو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها وبه يتم الكشف عن القيم الإيديولوجية خاصة السياسية منها والقيم المعرفية التي أنتجها المفكر العربي قديما "[3].

1-3- خصائص الرؤية التراثية عند الجابري:

وضع **الجابري** مجموعة من الخصائص للرؤية التراثية وهي ضرورية في استعمال المنهج وتساعد على القراءة التي ينادي بها وهي ثلاث:

❖ **الرؤية الكلية للتراث:**

"تستوجب النظر إلى الحقيقة الفكرية في مجتمع معين وفي عصر معين على أنها تتميز بالوحدة على الرغم من التعدد والاختلاف في حقائقها الجزئية وهي وحدة الإشكالية ومعها وحدة المفاهيم والتصورات وحدة المناهج

[1]- المصدر السابق، الصفحة السابقة.

[2]- الحدس: الربط المنطقي بين المقدمات والنتائج، الهدف منه معرفة المادة المعرفية.

[3]- بن صالح نعيمة، مفهوم الابستيمولوجية عند الجابري في قراءته التحليلية والنقدية للتراث العربي ، ص 29.

المعتمدة ووحدة الرؤية في مرحلة تاريخية ما، وهي منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مجموعة من المشكلات الجزئية التي لا تحل نظريا إلا في إطار عام يشملها"[1].

"إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري"[2].

❖ **الرؤية التاريخية للتراث:**

"تشترط ضرورة الربط بين المحتوى المعرفي (إشكالية، مفاهيم، تصورات، مناهج ورؤى) لمنتوج فكري معين والمضمون الإيديولوجي (الواقع السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي، والثقافي) الذي يعبر عنه، إنه المجال التاريخي لأي منتوج فكري في حقبة زمنية معينة، هذا المجال هو زمن الإشكالية"[3].

"أنه الفترة التي تغطيها نفس الإشكالية في تاريخ فكر معين"[4].

❖ **الرؤية النقدية للتراث:**

"هي رؤية علمية للثقافة العربية الإسلامية، تشترط الكشف عن الأسس المعرفية الابستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي ثقافته، وممارسة النقد العلمي لهذه الأسس بهدف التحرر من بعضها وتجديد الثقافة العربية المعاصرة"[5].

إذن ما نستطيع أن نخلص إليه أن **الجابري** يدعو إلى إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي تحت الموضوعية البنيوية، تاريخية والنقدية والتي تقوم على أساس العقل.

---

[1]- المرجع السابق، ص 30، 31.

[2]- الجابري، نحن والتراث، ص 39.

[3]- بن صالح نعيمة، مفهوم الابستيمولوجية عند الجابري في قراءته التحليلية والنقدية للتراث العربي ، ص 31.

[4]- الجابري، نحن والتراث، ص 42.

[5]- بن صالح نعيمة، مفهوم الابستيمولوجية عند الجابري في قراءته التحليلية والنقدية للتراث العربي ، ص 31.

يتبين لنا أن منهج **الجابري** في تعامله مع التراث العربي الإسلامي وبالأقصى في مجال الفكر والفلسفة منهج بنيوي تكويني يعتمد على:

أولا: المعالجة البنيوية الداخلية التي ترتكز على استقراء دلالات الألفاظ والمفاهيم واستكشاف المعاني والمعطيات الدلالية، وتحديد القضايا والإشكاليات.

وثانيا: المعالجة التاريخية التي تعني بتبيان الأبعاد التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي أفرزت هذه الإشكاليات الفكرية والفلسفية المطروحة من قبل صاحب النص.

وثالثا: الوظيفة الإيديولوجية التي يحويها النص أو المعطى الدلالي أو الفكري الداخلي.

ومن هنا فمنهجية **الجابري** تقوم على مجموعة من المبادئ الرئيسية وهي ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، وفصل المقروء عن القارئ لتحقيق الموضوعية، ووصل القارئ بالمقروء لتحقيق الاستمرارية والاعتماد على رؤية منهجية قائمة على وحدة الفكر ووحدة الإشكالية والانطلاق من تاريخية الفكر برصد الحقل المعرفي والمضمون الإيديولوجي، وذلك حين التعامل مع الفكر الإسلامي والفلسفة على وجه الخصوص وفي هذا كله يتم الاعتماد على العقل بالدرجة الأولى.

2- القواعد الابستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه:

أكمل **الجابري** دراسته وبحثه في التراث، بعد قراءته ووضع منهج خاص به، من ثم ذهب إلى تحليل النظم المعرفية فقسمها إلى ثلاث: البيان/العرفان/البرهان.

وقد تعامل معها بوصفها نظاما يؤسس حقلا معرفيا مستقلا بنفسه داخل الثقافة العربية الإسلامية، إلا أنه اصطلح على هته النظم بـ: العقل البياني/ العقل العرفاني/العقل البرهاني وجعل هذا التكوين الثلاثي هو بنية العقل العربي.

2-1- العقل البياني:

"يقصد **الجابري** بالنظام المعرفي البياني، ذلك النظام الذي يتحدد وفق النموذج المعرفي الذي تتيحه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، كاللغة وعلم الكلام والفقه، إنه بتعبير آخر الحقل المعرفي للفكر العربي الذي يتحدد تاريخيا في الفترة التي تمتد من عهد الرسالة والخلفاء الراشدين إلى الدولة الأموية، ميزة هذا النظام المعرفي، تكريسه لرؤية ما للعام قائمة على الانفصال واللاسببية، كما يقوم أيضا على ضرب من الإنتاج المعرفي قائم على قياس الغائب على الشاهد والفرع على الأصل"[1].

النظام المعرفي البياني الذي تحمله اللغة العربية، وقد كان يؤسس وحده المجال التداولي والحقل المعرفي للفكر العربي على عهد الرسول والخلفاء الراشدين والدولة الأموية.

والمتطلع على كتاب **الجابري** "**بنية العقل العربي**" يلحظ أنه أعطاه جزءا كبيرا من دراسته وذلك لأهميته في بناء العقل العربي ورجع في دراسته له إلى علماء البيان: "علماء البيان من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلم الكلام سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أوحنا بلة أو من الظاهرية أو من السلفيين، قدماء ومحدثين، إن هؤلاء جميعا ينتمون إلى حقل معرفي واحد يؤسسه نظام معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني"[2].

وترجع أهمية الأبحاث البيانية حسب **الجابري** إلى كونها أول ما حقق الانتقال من الثقافة الشفهية العامية إلى الثقافة المكتوبة مع بداية عصر التدوين، فالعملية بدأت مع النحو والفقه والكلام، والتي تمحورت حول نص رئيسي هو القرآن الكريم والذي ذكرت فيه كلمة ب. ي. ن أكثر من 250 مرة، وبالتالي فانتقال كلمة بين من حالة اللاوعي إلى الوعي أي من حالة لغوي عفوية إلى تفكير منظم يخضع لقوانين ويلتزم بحدود ثابتة، وبالتالي من الكمون إلى الظهور فهناك خمسة مستويات من الدلالة لمادة ب. ي. ن في لسان العرب الوصل/الفصل/الظهور/الوضوح /الفصاحة وهي القدرة على البيان كما أن المعنى اللغوي لكلمة بيان والذي يفيد

[1]- نقلا عن إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، ص 198.

[2]- الجابري، بنية العقل العربي، ص 13.

الفصل قد طغى على المعنى اللغوي الثاني الذي يفيد الوصل، وقد لمس الجابري ذلك عندما كشف عن ثلاثة أنواع من الأزواج داخل النظرية البيانية في المعرفة وهي:

- اللفظ/المعنى.
- الأصل/الفرع.
- الجوهر/العرض"[1].

2-2- العقل العرفاني:

"يقصد **الجابري** بالنظام المعرفي العرفاني نظاما يتحدد وفق النموذج المعرفي الذي تنتجه بعض العلوم كالتنجيم والكيمياء والسحر والطلسمات كما تنتجه التيارات الصوفية والإشراقية والفلسفة الاسماعيلية والفيضية والفكر الشيعي، بتعبير آخر هو الحقل المعرفي للفكر العربي الذي يتحدد تاريخيا بأوائل العصر العباسي، كما يتحدد مصدره خارج الثقافة العربية باعتباره يشكل وافدا **غنوصيا**[2] من الخارج تحت تأثير الثقافة الهرمسية، ميزة هذا النظام تكريسه لرؤية ما للعام قائمة على المشاركة والاتصال ويقوم على ضرب من الإنتاج المعرفي قائم على أساس الاتصال الروحاني المباشر بالموضوع "[3].

"إن النظام المعرفي العرفاني قد ساد طيلة العصر الهلنستي إنه منهج في تحصيل المعرفة يبلور رؤية خاصة للعالم موقفا منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية عبر الثقافات التي سادت قبل الإسلام في منطقة الشرق الأردني، إن العرفان هو معرفة بالأمور الدينية على نحو أرقى من معرفة المؤمنين البسطاء ومن معرفة اللاهو تبين الذين يعتمدون النظر العقلي"[4].

---

[1]- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 326، 327.

[2]- غنوصيا: ما ينتمي إلى مختلف المذاهب الدينية التي عرفها القرن الثاني للميلاد والتي تدعي المعرفة الباطنية (السحر، التنجيم، الدين)، الغنوص كلمة يونانية معناها في الأصل "المعرفة" ولكن معناها الاصطلاحي هو النزعة على إدراك كل الأسرار الربانية بواسطة العرفة الباطنية.

[3]- نقلا عن: إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، ص 199.

[4]- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 334.

"كما أن الجابري يشير إلى أهمية التمييز بين العرفان (Gnose) والعرفانية أو الغنوصية (Gnosticisme)، الأولى تعني معرفة بالأسرار الإلهية تتفرد بها نخبة معينة من الناس، والثانية تشير إلى مختلف المذاهب الدينية التي عرفها القرن الثاني الميلادي والتي تدعي المعرفة الباطنية ليس فقط بالأمور الدينية، إنما أيضا بكل ما هو خفي كالسحر والتنجيم "[1].

فالعرفان كموقف وكنظرية مبني على (الرؤية السحرية) للعام فالموقف عند أهل العرفان يلغي العالم ويضع "أنا" العارف في مقام الحقبة الوحيدة، العالم مليء بالشر والـ "أنا" هي خضوع الخير الإلهي الوحيد في هذا العالم، وبالتالي فالنظام العرفاني على حسب الجابري مبني على السحر، ركنه الأساسي تخطي الحواس والعقل من أجل التوصل إلى الحقيقة الباطنة عن طريق الكشف، فالعقل مهمش، وقد استقال من مهامه عند أهل العرفان، وبالتالي فالعقل مهدد بالتهميش والزوال وذلك لأنه يعيق الحقيقة "[2].

2-3- العقل البرهاني:

"يقصد **الجابري** بالنظام البرهاني، النظام الذي يتحدد وفق النموذج المعرفي الذي تتيحه العلوم والمنطق والفلسفة اليونانية الأرسطو طاليسية، إنه بتعبير آخر الحقل المعرفي للفكر العربي الذي يتحدد تاريخيا بعصر المأمون وبدأ نشاط الترجمة، ميزة هذا النظام المعرفي تكريسه لرؤية ما للعام قائمة على السببية، وأيضا يقوم على ضرب من الإنتاج المعرفي قائم على أسس منطقية ترتب النتائج على مقدماتها "[3].

البرهان في اللغة هو الحجة الفاصلة البينة كما أنه يعني في اللغات الأوروبية Démonstration أي الإشارة والوصف والبيان والإظهار كما يعني في الاصطلاح المنطقي: "العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج" والمعنى العام لكلمة برهان يفيد "كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما "[4].

---

[1]- المرجع السابق، الصفحة السابقة.

[2]- المرجع نفسه، ص 337، 338.

[3]- نقلا عن: إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، ص 199.

[4]- الجابري، بنية العقل العربي، ص 90.

استخدم **الجابري** البرهان دون أن يقصد المعنى المنطقي ولا المعنى العام، بل يريد التنويه إلى نظام معرفي ينفرد بمنهج خاص، ونمط جديد في التفكير، حيث يقومان بالدرجة الأولى على فكر أرسطو، وبالتالي كان اهتمامه يقف على رصد التغير أو التعديل الذي خضع له البرهان الأرسطي مع دخوله حقل الثقافة العربية[1].

إذن فالمتتبع لدراسة هذه الأنظمة يلحظ أن كل نظام يختلف عن الآخر من حيث المضمون والقواعد حيث نلاحظ أن البيان ارتكز على مثلث النص والإجماع والاجتهاد في بناء تصور للعام يخدم العقيدة الإسلامية.

في حين أن العرفان يسعى إلى الكشف عن طريق تقودنا إلى المعرفة أي الوصول إلى الارتباط بالله، إلا أن البرهان يقوم أساسا على طلب اليقين عن طريق التجربة الحسية والمحاكمة العقلية.

الجابري: " البرهان كنظام معرفي بقي متميزا منهجا ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد على منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيدها عن العالم عن الكون والإنسان والله، مما جعل منه عالما معرفيا خاصا يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما، وبكيفية خاصة مع البيان في علاقة احتكاك وصدام "[2].

إذن ما نستنتجه مما وصل إليه **الجابري** في نقده إلى أن النماذج المعرفية الواعية من بيان وعرفان وبرهان هي نماذج إيديولوجية تخفي وراءها اللاشعور المعرفي للثقافة العربية والمتمثل في البنى العميقة للعقل العربي:

- **فالبيان يصدر عن نموذج الأعرابي صانع العالم العربي.**
- **العرفان يخفي نموذج الثقافة الهرمسية ثقافة المورث القديم.**
- **البرهان كان محكوما في طبيعته وتطوره بالصراع بين البيان والعرفان.**

[1]- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 340.

[2]- الجابري، بنية العقل العربي، ص 384.

خاتمة

خاتمة

احتل مشروع **الجابري** مكانة كبيرة في وسط الساحة الفكرية الفلسفية وذلك لأسبقيته في تناول النقد الابستيمولوجي للعقل العربي ومحاولة الوصول إلى مكوناته، هذا ما جعله مادة دسمة أمام المفكرين والنقاد، وذلك بتوجيه مجموعة من الانتقادات سواءا عن طريق الندوات العلمية أو مؤلفات تناقش المشروع وتبحث في نتائجه.

ومن بين هذه الانتقادات نذكر ثلاثة مفكرين:

1- طيب تيزيني:

قدم المفكر **طيب تيزيني** كتابا كاملا تحت عنوان "من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي" باعتبار مشروع **الجابري** هو مشروع استغراب، فوجه طيب تيزيني اتهامه للجابري من حيث الجانب المنهجي والمعرفي بالقصور حيث يستخلص أن منهج الجابري ليس منهجا معرفيا إنما هو منهج إيديولوجي أساسا في صورة معرفية.

"فنرى في تصور **الجابري**، شططا منهجيا واعتباطا إيديولوجيا وربما كذلك امتهانا ساديا للفكر العربي، فهو يرفض مفهوم العلاقة بين الفكر النظري وواقعه الاجتماعي البشري، كما يجعل آلية الفعل الناظم للعلاقة بين فكر ينتمي لواقع من جهة وواقع آخر سابق عليه أو معاصر من جهة أخرى، وأخيرا يفرط بين السابق واللاحق وبما يفصل بينهما"[1].

"إذ نرى فيما أراد **الجابري** أن ينجزه على صعيد المزاوجة بين مفهوم البنية ومفهوم التاريخ قصورا منهجيا في فهم البنيانية (البنيوية) واستضمارا إيديولوجيا ماكرا"[2].

---

[1]- طيب تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية للفكر الغربي وفي آفاقها التاريخية، دار الذاكرة، دمشق-سوريا، ط1، 1996، ص46.

[2]- المرجع نفسه، ص 70.

كما يرى **طيب تيزيني** أن **الجابري** في قراءته للتراث كان يدور بين المتناقضات حيث أن "الفهم العلمي الموضوعي للدين والفلسفة يكمن في قراءتها من الداخل فإن ذلك يعني لدى من يمتلك الحس السوي العام، والدين من داخله، بما هو كذلك ومن ضمنه بطبيعة الحال الإسلام يقوم على القطع يكون حقيقته الداخلية ذات طابع فوق بشري (وحيي) ومن ثم بكونها نسقا أو بنية ذهنية مغلقة كيف لنا والحال على هذا النحو أن نفهم هذه البنية إن لم نفسرها من موقع المطلق"[1].

"وإذا تابعنا الخطاب العلمي الموضوعي للفلسفة فإننا نواجه ما يدعوه **الجابري** بـ: "منهج ابن رشد في فهم الدين" داخل الدين والفلسفة داخل الفلسفة، وبغض النظر أن الفلسفة لا تزعم إلا في حالات تاريخية ومعاصرة معينة أنها تمثل نسقا أو بنية مغلقة، فإن البحث فيها تاريخيا ومنطقيا ظل يطرح نفسه بمثابة موضوع درسي مفتوح وفي ضوء منهج فلسفي"[2].

"فتناقض آراء **الجابري** الذي يعبر عن ترحاله الزئبقي بحسب تعبيره، ربما يمثل وشما ملازما في الحالات الأعم، لمواقفه المنهجية، التنهيجية، فهو إذا كان قد تحدث عن قراءة تراثنا من داخله فهو في موضع آخر يتحدث في قراءة أخرى لتراثنا إياه، هي قراءته من الخارج"[3].

من جهة أخرى وقع **الجابري** في تناقض آخر حيث ينفي وجود عقلية عربية يقول **تيزيني**: "إن الجابري الذي يلجأ في موضوعته عن العقل العربي ذي الزمن الراكد إلى القول بقطب واحد أحد وغير قابل للاختراق، على نحو ما ومهما كان هذا "النحو"، يعلق هذه الموضوعية تعليقا ما حيث يعلن موضوعته الأخرى حول الهوية العربية المكتملة والثابتة وضرورة إعادة ترتيب عناصرها بين حين وآخر، استجابة للتجاوب

[1]- المرجع السابق، ص 62.
[2]- المرجع نفسه، ص 63.
[3]- المرجع نفسه، ص 64.

والتحديات وإذا ما اعتقد **الجابري** أنه يجيب عن مسألة الثابت والمتغير، فغنه يقع في وهم منطقي وإيديولوجي"[1].

2- طه عبد الرحمن:

من جهة أخرى قدم **طه عبد الرحمن** في نقده **للجابري** مؤلفا آخر تحت عنوان "تجديد المنهج في تقويم التراث" من خلاله سعى إلى إبراز مواطن الخلل في مشروع الجابري.

فأول ما اتجه إليه طه عبد الرحمن هو مسألة الآليات الاستهلاكية في تقويم التراث التي استخدمها **الجابري** وهي مبادئ ثلاثة تعارض المبادئ التراثية الأصلية، وهذه المبادئ المعارضة هي: مبدأ الموضوعية، مبدأ العلمانية ومبدأ النظر المتوحد، وما يعاب على الجابري أنه لم يباشر في نقدها"[2].

ولذلك ذهب طه عبد الرحمن إلى تقديم دعوى سماها: "**دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري**"، وهي إن عدم وقوف **الجابري** على حقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي أفضى به إلى اتخاذ مسلك في تجزيء التراث يخل إخلالا بالمقتضيات التقنية والشروط الإجرائية لهذه الآليات.

فمجموعة الآليات المنقولة التي توسل بها **الجابري**، لا تشكل نسقا متماسكا، وذلك من جهة، بسبب تضارب اقتضاءاتها المنهجية والمرعفية فيما بينها، ومن جهة ثانية لعدم إيراده المعايير التي بمقتضاها تم له تخيّر هذه الآليات من مجالات متنافره، مثل البنيوية، التكوينية، العقلانية والجدلية"[3].

فذهب طه عبد الرحمن إلى الخض في الآليات التي استخدمها:

[1]- المرجع السابق، ص 109.

[2]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 41.

[3]- المرجع نفسه، ص 42.

أ – آلية تخصيص العقل:

إن التصور العلمي الأرقى للعقل الذي يدعي **الجابري** تحصيله والتوسل به في بناء نظرية للعقل العربي مدخول من جانبين اثنين:

أ– تقادم دراسات فقه العلم أو الابستيمولوجيا التي استند إليها.

ب– فساد فهمه لعبارة "غونزيت"[1]، إذ حملها على نقيض ما تدل عليه.

أما الجانب الأول، فيبطل دعواه بان تصوره للعقل يمثل أرقى مراتب الاجتهاد العلمي، وأما الجانب الثاني فيكشف عن تهافت الأسس النظرية التي قام عليها مفهومه للعقل، ولما كان تصوره للعقل متقادما ومتهافتا، فإنه إنجر إلى الكلام عن تعدد العقول وإلى إقرار التجزئة المعرفية أسلوبا مشروعا لتقويم التراث[2].

ب – آلية المقابلة:

" والحاصل أن استخدام الجابري لآلية المقابلة يخرج خروجا عن الضوابط المنطقية المقررة فيها، سواء ما تعلق منها بالمطابقة أو ما تعلق منها بالمعارضة.

فقد طابق بين اللامعقول العقلي ونقيض المعقول الديني، فتأدى إلى المطابقة بين المعقول العقلي والمعقول الديني كما طابق بين اللامعقول العقلي واللامعقول البرهاني مع إهماله المطابقة المشروعة بين اللامعقول العقلي واللامعقول البياني، قم طابق بين اللامعقول العقلي والمعقول العرفاني مع فتح الباب لدخول المعقول الديني في المعقول العرفاني بموجب قوله بمبدأ عدم إنفكاك المعقول عن اللامعقول، فيصير المعقول الديني عنده بمنزلة اللامعقول العقلي، خلافا للمسلمة التي صرح بها"[3].

---

[1]– غونزيت: هي عبارة لفقيه سويسري نقلها الجابري إلى العربية بـ: "المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما".

[2]– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 44.

[3]– المرجع نفسه، ص 48.

ج – آلية التقسيم:

والمقصود بها العقل العربي الذي قسمه **الجابري** إلى: البرهان والعرفان والبيان، إلا أن طه عبد الرحمن، يقول: "إن التقسيم الثلاثي: البرهان والبيان والعرفان تقسيم فاسد، ودليل فساده تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، ولو أن **الجابري** اعتمد معيارا موحدا، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة، كل تقسيم منها يقوم به معيار معين، كالتقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والمعرفة مثلا) أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والإشارة مثلا) أو التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاج)، وهو أقرب التقسيمات إلى العلم بمعيار العقلانية المجردة التي ظل الجابري يناضل من أجلها.

فيكون "البرهان" هو نظام الآلية الاستنباطية، و"الحجاج" هو نظام الآلية القياسية و"التحاج" هو نظام الآلية التناقضية"[1].

د – آلية المماثلة:

"يقر **الجابري** أن المماثلة آلية استدلالية تقوم على مبدأ "النظير يذكر بالنظير" ويسميها "الاعتبار العرفاني"، ويقول أنه بالإمكان تسميتها بـ: "القياس العرفاني" في مقابل "القياس البياني" و"القياس البرهاني" واستند في تبيين خصائصها إلى مصدرين أساسيين هما: كتاب بلا نشه: الاستدلال وكتاب برلمان، ونقل أغلب ما ورد في الكلام من بلانشه في هذه الآلية، وما يعاب على **الجابري** هو ضرورة التحقيق أولا في مذهب بلانشه في المماثلة قبل الأخذ عنه حتى يقي نفسه عثرة هذا الفيلسوف، فضلا عن عثراته هو"[2].

3– جورج طرابيشي:

كذلك من بين أهم الانتقادات التي وجهت إلى **الجابري** كانت من طرف **جورج طرابيشي** الذي قام باستقصاء حيثيات مشروع **الجابري** وما أثمر عنه مؤلفه المعروف بـ: نقد نقد العقل العربي، حيث يرى طرابيشي

[1]– المرجع السابق، ص 55.

[2]– المرجع نفسه، ص 56-63.

أن مشروع الجابري في نقد العقل العربي يهدف إلى اصطناع قطيعة معرفية بين فكر المشرق والمغرب ويرمي إلى التمييز بين المدرسة المشرقية الإشراقية والمدرسة المغربية البرهانية، يقول طرابيشي : " فما ينتمي إلى الغرب يمثل مبدأ المعقولية في أعلى أشكالها : البرهان، أما ما ينتمي إلى الشرق فنصيبه من مبدأ المعقولية مخفوض إلى مرتبة البيان هذا إن لم يترد إلى مرتبة أكثر تدنيا هي مرتبة العرفان " المملكة السفلية للامعقول"[1].

في حين أن طرابيشي يوحد الابستيمولجيا الجغرافية من منطلق التوكيد على وحدة بنية العقل العربي الإسلامي ووحدة النظام المعرفي الذي ينتمي إليه.

ومن جهة أخرى " فالتصنيف التراثي الذي قدمه **الجابري** لأنظمة المعرفة من بيان ،عرفان وبرهان قد كان حاضرا في وعي وكتابات المفكرين القدماء، أما إضافة الجابري النوعية فتتمثل في إصراره على أن " يؤقنم" هذا التصنيف التراثي وبجوهره من منظور قومي جغرافي : بيان عربي مشرقي/عرفان فارسي شرق أقصوي/ برهان يوناني مغربي[2].

وما يعاب أيضا على نظرية **الجابري** أن العقل العربي الإسلامي لم يتخلف ولم يغرب ولم يستقيل إلا نتيجة غزوة خارجية جاءته من آثار الهرمسية والغنوصية والأفلاطونية المشرقة، في حين أن طرابيشي يرى العكس حيث لا يمكن للعقل أن يغزى من خارجه إذا لم تكن له القابلية الذاتية، فالعقل عندما يستقيل فإنما يستقيل نتيجة الآليات الداخلية أولا، و**الجابري** لم يتوقف إلا على المظاهر الخارجية معتبرا إياها العامل الوحيد لاستقالة العقل، فذهب طرابيشي إلى عرض تلك الآليات خاصة آلية المماثلة من أرسطو إلى بيرلمان وبلانشيه، هذا الأخير الذي " ترجم له **الجابري** الكثير من الفقرات المطولة من دون أن يضعها بين مزدوجتين بحيث يحسبها القارئ وكأنها عائدة إلى **الجابري**"[3].

---

[1]- جورج طرابيشي ، نقد نقد العقل العربي ، العقل المستقيل في الإسلام ؟ ، دار الساقي للنشر ، بيروت ، ط1 ، 2004م، ص 11.

[2]- المرجع نفسه، ص12.

[3]- المرجع نفسه، ص411.

وبالرغم من الانتقادات التي وجهت لمشروع **الجابري**، إلا أنها لا تنقص من قيمة الأطروحات التي قدمها بل إن دلت عن شيء، فهي تدل على أهمية انشغاله الفكري، وعلى أثره الفعال في الفكر العربي المعاصر فالنقاش حول ما قدمه الجابري هو نتاج أهمية آرائه ومقارباته وأطروحاته وبالتالي تخلص إلى بعض الاستنتاجات:

* **محمد عابد الجابري** كان ولا يزال أيقونة مضيئة في الفكر العربي والمغربي خاصة، فقد استطاع فتح المجال لإعادة قراءة وفهم التراث خلافا لما كان سائد في الفكر العربي.

* كانت مسألة التراث من أهم اهتمامات **الجابري** والدليل أن معظم مؤلفاته ترتكز على موضوع التراث، فاستطاع أن يكون مرجعا أساسيا لأي دراسة لاحقة في التراث.

* تتحدد قيمة أعمال **الجابري** في كونه يهدف إلى تفكيك آليات العقل العربي من أجل التخلص من الوسائل الفكرية التقليدية، والكشف عن الحواجز التي تعيق النهضة العربية.

* أهم المفاهيم التي اشتغل عليها **الجابري** متأتية من الابستيمولوجيا الفرنسية خاصة التي أسسها غاستون باشلار، حيث عمد إلى تحويرها وتبيئتها حسب الثقافة العربية.

* قراءة **الجابري** للتراث هي قراءة بنيوية تكوينية تعتمد على المعالجة البنيوية، المعالجة التاريخية والوظيفة الايديولوجية.

* القطيعة التي ينادي بها **الجابري** مع التراث هي قطيعة صغرى، فهي ليست قطيعة مع التراث بقدر ما هي قطيعة مع كيفية أو نوعية التعامل مع التراث.

* أيضا نجد **الجابري** سعى في تقديمه لمشروعه النهضوي إلى تأمين علاقة إبداعية بين التراث والمعاصرة أو بين الماضي والمستقبل، فكان هدفه تحليل التراث واستثماره في تحرير العقل العربي من الاستمرار في استهلاك القضايا نفسها والمشاكل ذاتها، وبالتالي توظيف التراث بما يقتضيه العصر.

* التراث والحداثة هطان متوازيان لا يمكن الفصل بينهما، فالتراث هو رؤية علمية نقدية والحداثة تتطلب توظيف التراث عقلانيا وحداثيا عن طريق تطبيق المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة في دراسة التراث.

* يشترط **الجابري** لقراءة التراث الموضوعية من جهة مع أكبر قدر من المعقولية، حيث أن الشرط الأول هو جعل التراث معاصرا لنفسه وذلك بفصله عنا، والشرط الثاني جعل التراث معاصرا لنا وإعادة وصله بنا.

* تتميز الرؤية التراثية التي قدمها على أنها: رؤية كلية، تاريخية ونقدية.

* البنية التي يتشكل منها العقل العربي بالنسبة **للجابري** هي:

- عقل بياني صادر عن الأعرابي صانع العالم العربي.

- عقل عرفاني بلباس هرمسي.

- عقل برهاني نتاج الصراع بين البيان والعرفان.

قائمة المصادر

و المراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

✓ **قائمة المصادر:**

1. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1982م.
2. _____، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986م.
3. _____، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990 م.
4. _____، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت "لبنان"، ط1، 1991م.
5. _____، نحن والتراث "قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء "المغرب"، ط6، 1993م.
6. _____، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001 م.
7. _____، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009 م.

✓ **قائمة المراجع:**

1. أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، المدينة الفاضلة، دار الكتب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2010م.
2. إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2006م.
3. أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيوماخوس، تر : أحمد لطفي السيد، ج1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ط، 1924م.
4. أميرة حلمي مطر، الفكر الاسلامي و تراث اليونان، الهيئة المصرية العلمية للكتاب، د.ط، 1996م.

5. جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، العقل المستقيل في الإسلام ؟، دار الساقي للنشر، بيروت، ط1، 2004م.
6. حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث، المؤسسة الجامعة للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992م.
7. حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي، بيروت، ط6، 1988م.
8. رمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث بين القدامى و المحدثين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 1985م.
9. زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد، الفكر الإسلامي و قضايا الإصلاح و التجديد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004م.
10. سوزان حرفي، حوارات مع د. المسيري، الهوية والحركية الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009م.
11. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، د.س.
12. ــــــــــــ، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006م.
13. طيب تيزني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية، دار الذاكرة، دمشق، ط1، 1996م.
14. ــــــــــــ، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحةفي قضية التراث العربي، ج1، دار ابن خلدون للنشر، بيروت، ط2، 1978م.
15. عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية للنشر، د.ط، د.س.
16. فيصل الحفيان، مستقبل التراث، بحوث ومداخلات نحو خطة شاملة للتراث الفكري العربي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 2011م.
17. مجموعة مؤلفين، التراث والنهضة، قراءات في أعمال الجابري، إعداد: كمال عبد اللطيف، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2005م.

18. محمد أركون، الفكر الاسلامي، نقد و اجتهاد، تر : هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1993م.

19. نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م.

✓ **قائمة المعاجم و الموسوعات:**

1. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، د.ط، 1983م.
2. الموسوعة الفلسفية العربية، مجلد1، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986م.

✓ **قائمة المجلات:**

1. مجموعة مؤلفين، مقالات ضمن مجلة الغيرية...الآخر، لقاء مع الجابري، فضاء العقل و الحرية أيس، العدد2، السداسي الأول، 2007م.
2. محمد حسين حمزة شهيد، مجلة الأخلاق في فكر أفلاطون الفلسفي، جامعة الكوفة، كلية الآداب / قسم الفلسفة، العدد 10، 2008م.
3. محمد خالد شياب، مجلة جامعة دمشق، المجلد28، العدد 3-4، 2012م.

✓ **قائمة المذكرات:**

1. بن صالح نعيمة، مفهوم الإبستيمولوجية عند الجابري في قراءته التحليلية و النقدية للتراث العربي الإسلامي، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر، 2002م /2003م.
2. عبد الحليم بلواهم، قراءة في التراث العربي الإسلامي، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2007م.

بحمد الله