الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة يحيى فارس المدية — كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تخصص نقد حديث ومعاصر

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الأدب العربي بعنوان:

منظومة المعرفة العربية

البيان والعرفان والبرهان في فكر محمد عابد الجابري

إعداد الطالبين:

- بن لعريبي عامر
- بحرية عبدالقادر

إشراف:

- د. حيولة سليم

السنة الجامعية: 2020 - 2021


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

أولا نحمد الله عز وجل ونشكره الذي أعاننا ورزقنا القوة لإتمام هذا البحث، ثم

نتقدم بالشكر الى كل الزملاء الذين وقفوا معنا، كما نشكر أيضا أستاذنا المحترم

حيولة سليم الذي لم يبخل علينا بتقديم النصائح والإرشادات والتي ساهمت

في إنجاز هذا البحث، جزاه الله عنا كل خير.

كما لا ننسى أيضا جميع أساتذتنا الكرام الذين درسونا منذ بداية مشوارنا

الدراسي الى يومنا هذا.



إهداء

إلى روح أبي التي تسكنُ علياء السماء

إلي أمي نبع الحنان

إلي إخوتي والأصدقاء كلٌ باسمه.

عامر



إهداء

إلى الوالدين حفظهما الله وأطال في عمرهما

إلى إخوتي

إلى كل من كان عونا لي

إلى كل من علمني حرفا.

عبد القادر



مقدمة

مقدمة

لقد شهد العالم العربي حركة فكرية منذ منتصف القرن التاسع عشر، وخاصّة بعد نكسة يونيو 1967، كان هدفها الأساس هو تحقيق نهضة فكرية وعلمية للأمّة العربية، وذلك من أجل ردّ الاعتبار إلى الثّقافة العربية الإسلامية التي أصبحت تعاني من الاستبداد والتهميش في شتّى الميادين، ومن بين المشاريع النهضوية التي شهدتها الثقافة العربية آنذاك، نذكر مشروع عبد الرحمان الكواكبيّ (1854-1902)، والمفكّر المصري حسن حنفي (1935)، كما نجد أيضا المفكّر الجزائري محمد أركون (1928-2010)، وقد عنيت هذه المشاريع الفكرية بالجانب التّراثي وجعلته أحد أولوياتها، محاولة في بناء نهضة فكرية عربية قائمة على أسس تّراثية بمناهج وآليات حديثة، ونجد من أبرز المشاريع النهضوية التي كان لها دور كبير في تجسيد هذا الطرح الفكري، مشروع المفكّر المغربي محمد عابد الجابري والذي أطلَقَ عليه اسم **نقد العقل العربي**، الذي جسّده في سلسلته الرباعية: "تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي والعقل السياسي العربي والعقل الأخلاقي العربي".

وما جعل من مشروع الجابري يحظى بهذه الأهمّية، هو إعادة تقسيمه للعقل العربي إلى ثلاثة نُظم معرفية (لبيان والبرهان والعرفان)، متجاوزا في هذا التقسيم القديم الذي يرى بأنّ الثقافة العربية الإسلامية هي ثقافة عقل ونقل، وهو بهذا يخرج النقد الأدبي العربي من مساحته الضيّقة التي تهتم بالحقل الألفاظي إلى البحث عن باطن الأشياء داخل التراث، ممّا سيساعدنا من التخلّص من التبعية الغربية، واستخلاص قيم ومعارف معاصرة مرتكزة على مبادئ أسلافنا.

مقدمة

فأمّا عن سبب اختيارنا لهذا الموضوع منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي، فقد تمثّل السبب الذّاتي في الفضول المعرفي وحبّ الاطّلاع على تراثنا العربي، أمّا الدّافع الموضوعي فقد تمثّل في اقتراح الأستاذ المشرف لهذا الموضوع.

وقد انطلقنا في بحثنا هذا من جملة من التساؤلات التي صيغت عليها الإشكالية الرئيسية لموضوعنا، والتي تمحورت حول: **أنّه إذا كان المفكّرون القدامى قد ارتكزت اهتماماتهم على نقد التّراث العربي، واعتباره بمثابة عائق أمام تطوّر الثقافة العربية في مختلف الميادين، فإنّ الجابري قد بنى مشروعه من خلال الاتّصال بالتراث، وإعادة بناء للعقل العربي، فما هو مفهوم الجابري للتّراث؟ وكيف تعامل معه؟ وماهي أهم المحدّدات التي اعتمدها في تقسيمه للنظم المعرفيّة الثلاثة (البيان، العرفان، البرهان)؟ وكيف ساهمت هذه النظم المعرفية في تشكيل النقد العربي؟**

وفي محاولتنا للإجابة على هذه الإشكالية، اعتمدنا على خطة بحث مقسّمة إلى مقدّمة، وفصلين، وخاتمة.

مقدمة: قمنا من خلالها بالتمهيد لموضوعنا والتعريف به، بالإضافة إلى ذكر الدوافع والإشكالية الرئيسية، كما تمّت الإشارة من خلالها إلى المنهج المتّبع، وذكر بعض أهم المصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليها في بحثنا.

مقدمة

الفصل الأول: اشتمل هذا الفصل على رؤية الجابري للتراث، وقد قُسِّم إلى مبحثين، خصّصنا المبحث الأول لتعريف الجابري للتّراث من الناحية اللغوية والاصطلاحية، أمّا المبحث الثاني فقد خُصِّص لرؤية الجابري للتراث وكيفية التعامل معه.

الفصل الثاني: فقد تمحور حول النظم المعرفية الثلاث وبعض الانتقادات التي وجّهت للمشروع الفكري الجابري، وقسّمنا هذا الفصل إلى مبحثين أيضا، المبحث الأول تمركز حول مفهوم النظم المعرفية الثلاث (البيان، العرفان، البرهان)، واشتمل المبحث الثاني على بعض الانتقادات التي وجّهت لمشروع نقد العقل العربي.

الخاتمة تضمنت لحوصلة من النقاط التي توصلنا إليها من خلال مختلف أقسام هذا البحث.

أمّا فيما يتعلّق بالمنهج المعتمد في إنجاز هذا الموضوع، فإنّنا اعتمدنا على المنهج الوصفي التحليلي لمختلف أفكار محمد عابد الجابري، بالإضافة إلى المنهج النقدي الذي من خلاله تمّ نقد بعض أفكار الجابري.

واعتمدنا في بحثنا على مجموعة من المصادر والمراجع، ويأتي على رأسها أهم أعمال الجابري: كتاب التراث والحداثة، وكتاب نحن والتراث، كتاب تكوين العقل العربي، كتاب بنية العقل العربي، أما المراجع فنذكر من بينها: تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي لليامين بن تومي، وكتاب التراث والمنهج بين أركون والجابري لنايلة أبي نادر.

وعلى غرار البحوث الأكاديمية فقد واجهتنا بعض الصعوبات ونذكر من بينها، صعوبة التحصل على بعض المصادر والمراجع التي تناولت مشروع الجابري، بالإضافة إلى بعض المفاهيم التي أشكل علينا فهمها، وذلك لأنّ أغلب المراجع كانت بمثابة إعادة كتابة لأفكار الجابري.

وفي الأخير، من لم يشكر النّاس لم يشكر الله، ويسرنا أن نتقدّم بجزيل الشكر إلى كل من كان لنا عونا على إنجاز هذا البحث، وخاصة أستاذنا المشرف سليم حيولة، جزاهم الله عنّا كلّ خير.

الفصل الأول

محمد عابد الجابري وقضايا التّراث العربي

تمهيد

يعدّ التّراث أحد المسائل التي انصبّ عليها المفكّرون العرب وقدّموا له مشاريع فكريّة، من أجل المشروع النهضوي العربي، ومحاولة تحديد الهوية العربية، ومحاولة بلورتها في الوعي العربي الحداثي، ومن بين المفكرين الذين لمعت أقلامهم في هذه المسألة، المفكر والفيلسوف المغربي "محمد عابد الجابري"* الذي تفطّن لخطورة الاستلاب الذي يمارس على خصوصيات الذات العربيّة من أجل منع تقدمها، فقد قام الجابري بتوظيف التراث لا من أجل العودة إليه في حدّ ذاته وإنّما من أجل النهوض بالعقل العربي بما يواكب العصر من تحديات، محاولة منه في الاستناد على التّراث وجعله مقروءا معاصرا لنا إذ جعل التّراث العربي الإسلامي الحجر الأساس لبناء ثقافة عربية حديثة ومعاصرة من الناحية الفكرية والمعرفية ومن الناحية التصورية، محاولة منه في الحفاظ على الهوية والذات والكينونة الوجودية فقد جعل الجابري هذا المشروع المستقبلي نقطة انطلاق من أجل ترسيخ ثقافة زمنية أصيلة ومعاصرة يصعب على الآخر الغربي تجاهلها.

---

*محمد عابد الجابري، فيلسوف ومفكر مغربي، ولد بمدينة فجيج عام 1936م، أين بدأ دراسته هناك، ثم انتقل إلى الدار البيضاء حيث تابع دراسته الثانوية بالمدرسة المحمدية، فانخرط بعدها في سلك التدريس معلّما للأطفال بالقسم التحضيري، وارتقى في مسالك التعليم في بلده حتى قضى فيه45 سنة، تحصل الجابري عام 1967م على دبلوم الدّراسات العليا في الفلسفة، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م من كلّية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، وقد كانت أوّل دكتوراه دولة بالمغرب في مادة الفلسفة، موضوعها (العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، شغل الجابري عدّة مناصب منها، أستاذ للفلسفة والفكر بجامعة الرباط، كما كان له أيضا نشاط في المجال الإعلامي، حيث اشتغل في جريدة "العلم" ثم جريدة المحرّر"، والعديد من الجرائد الأخرى، تحصّل الجابري على العديد من الجوائز من بينها: جائزة بغداد للثقافة العربية، اليونسكو 1988م، وجائزة المغاربية للثقافة 1999م، وجائزة ابن رشد للفكر الحر 2008م، إلى أن توفي يوم 3ماي2010 مُخلِّدا العديد من المؤلفات ونخصّ بالذّكر، كتاب(نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي 1980م) و(تكوين العقل العربي1984) و(بنية العقل العربي1986) و(إشكاليات الفكر العربي المعاصر2000)، (ينظر، حمادي النوي، البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية،2016/2015، ص289/285).

المبحث الأول: التراث في تحديدات الجابري

التراث ومفهومه لدى الجابري

لقد ورد مصطلح التّراث في كتاب لسان العرب لابن منظور من الناحية اللّغوية، فيقول ابن الأعرابي: "الورْثُ والوَرْثُ والإرْثُ والورَاثُ والإرَاثُ والتُرَاثُ واحد". كما يقول الجوهري "الميرَاثُ أصله مِوْرَاثُ، انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها، والتّراث أصل التاء فيه واو"، أمّا 'ابن سيّده' " والوِرثُ والتراثُ والميراثُ: ما وُرِّثَ؛ وقيل: الوِرثُ والميراثُ من المال، والإرثُ في الحَسب"[1].

إنّ مصطلح التُّراث كما نقلناه عن ابن منظور الّذي في قوله يشهد بذكر ثلاثة أعلام من أعلام اللّغة، نجد أنّ التُّراث قد ورد ضمن عدّة مشتقات؛ فيعود المعنى على ما ورِّث وما تركه الميت من مال أو حسب أو غير ذلك.

أمّا الجابري فيرى أنّ مصطلح التراث لم يرد في أي من الحقول المعرفية العربية أو الإسلامية من قبل حيثُ يقول:"[...] وأمّا في الحقول المعرفية العربية والإسلامية الأخرى مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة فلا تحض فيها كلمة تراث بأي وضع حالي، بل إنّنا لا نكاد نعثر

[1] ابن منظور، لسان العرب، تص، أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 3، 1999، ج 15، ص 266.

لها على ذكر"[1]، بمعنى إنّ كلمة تراث لم يسبق أن استخدمها العرب أو سمع عنهم استخدامها، وقد حصر معناها في المال أو الحسب فقط أي لا دخل للموروث الثقافي أو الفكري فيها.

نجد موضعا آخر لمفهوم التراث على لسان الجابري حيث يقول: "إنّ لفظ التراث في اللّغة العربية من مادة وَرَثَ وتجعله المعاجم القديمة مرادفا للإرث و الوِرث والميراث، وهي مصادر تدل عندما تطلق اسما على ما يرثهُ الانسان من والديه من مال أو حسب [...]، وقد وردت كلمة تراث في القرآن الكريم مرة واحدة في سياق قوله تعالى {وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ (18) وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا (19) وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (20)}[2]، وقد فسر الزمخشري عبارة أكلاً لّما الجمع بين الحلال والحرام وهذا هو معنى اللّم، وبالتالي فمعنى تأكلون التراث أكلاً لّما أنّهم كانوا يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم وهنا فكلمة التراث مقصودة بها ما يتركه الميت لورثته. كما وردت كلمة ميراث في القرآن الكريم في قوله عزّ وجلّ {وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيْر(180)}[3]. وجاء في تفسير الزمخشري أنّ الله يرثُ كلّ شيء جاء في السّماوات والأرض فلا يبق فيهم باق إلاّ الله سيرثُه"[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات، ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط،1، يوليو1991، ص22.

[2] القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية 20/18

[3] المصدر نفسه، سورة آل عمران، الآية 180.

[4] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص22.

هذا ونجد الجابري يرى أنّ التراث هو كل ما يتلقاه الانسان منذ وِلادته داخل مجتمعه من أفكار وقيم وسلوكات توجههُ في حياته ويَخصُ بالذكر القارئ العربي فيقول: " القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أنّ التراث يحتويه احتواء يُفقده استقلاليتهُ وحريته. لقد تلقى القارئ العربي ويتلقى تُراثه منذ ولادته ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق. كل ذلك بدون نقد وبعيد عن الروح النقدية فهو عندما يفكر، يفكر بواسطة (ويقصد هنا التراث) ومن خلاله فيستمد منه رؤاهُ واستشرافاته مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكّر، ولذلك فعندما يقرأ القارئ العربي نصا من نصوص تراثه يقرأه متذكرا لا مُكتشفا ولا مُستفهماً[1]

بمعنى أنّ الجابري يقول عن التراث أنّهُ من إنتاج التاريخ إلى حَدّ بعيد، أي ما يُشترط في التراث وقوعه في فترة زمنية سابقة بالنسبة للحاضر. فما يعدّ تراث اليوم هو عينهُ ما كان حاضرا بالنسبة للبارحة عندهم، ومن هنا ينظر إلى التراث "[...] لا على أنّه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنّه تمام هذه الثقافة وكليتها. إنّه العقيدة والشريعة واللّغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنّه في آن واحد المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقل وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية "[2]. بمعنى أنّ التراث يمثل إكمال هذه الثقافة التي نعيشها اليوم انطلاقا من الماضي أي من التاريخ الذي وصل إلينا. وفي هذا يقول

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي الفلسفي، بيروت، لبنان، ط 6، 1993، ص22.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص24.

الجابري: " ليس التراث انتاجا تاريخيا وحسب، إنتاجا صنعه التاريخ والمجتمع، بل هو أيضا عطاء ذاتي انساني لشخصيات دخلت التاريخ لأنها استطاعت أن تتحرر، ولو نسبيا من قيود المجتمع والتاريخ [...]"[1]

فالجابري هنا يشير إلى أنّ ما يخلفه العلماء والمفكرون هو تراث، أي من ضمن ذلك الكتب والمخطوطات التي وصلت إلينا من ماضي أجدادنا.

إنّ مقابل كلمة التراث في اللّغات الأجنبية سواء الفرنسية والإنكليزية (اللّغتين الأكثر استرادا منهم) لا تحمل نفس المدلول الذي نحمله نحن عن كلمة التراث. فكلمة Héritage بالإنكليزية وكلمة Patrimoine بالفرنسية ليس لهما نفس المضمون الإيديولوجي الذي تحمله كلمة تراث في اللّغة العربية يقول الجابري "[...] إنّ التّراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانية وجدانية إيديولوجية. لم يكن حاضرا في خطاب أية لغة من اللّغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. إنّ هذا يعني أنّ مفهوم التراث كما نتداولهُ اليوم إنّما يجد اطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر، ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجها فإلى هذا الإطار وإليه وحده، يجب أن نتجه باهتمامنا الآن"[2].

ومن هنا يخلص الجابري أنّ الدلالة اللّغوية لكلمة تراث لم ترد عند القدامى بمعنى الموروث الثقافي والفكري لا لها ولا لأي كلمة من مشتقات كلمة وَرَثَ.

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص25.

[2] محمد عابد الجابري، التراث الحداثة، ص 24/23.

ودون الخروج من إطار مفهوم التراث فإنّ الجابري يضع تعريفا يمكن أن نعتبره عاماً لما سبق من خلال قوله:" التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا القريب منه أو البعيد، وهذا التعريف للتراث عام فهو يشمل التراث المعنوي من سلوك وفكر، والتراث المادي كالآثار وغيرها، ويشمل التراث القومي (ما هو حاضر فينا من ماضينا) والتراث الإنساني (ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا) كما يربط تراث الماضي بالحاضر مباشرة، فليس التراث ما ينتمي إلى الماضي البعيد وحسب ، بل هو أيضا ما ينتمي إلى الماضي القريب. والماضي القريب متصل بالحاضر والحاضر مجاله ضيق فهو نقطة اتصال الماضي بالمستقبل، وما فينا أو معنا من حاضرنا من جهة اتصاله بالماضي هو تراث أيضا "[1].

من خلال هذا التعريف الذي يرى الجابري أنّه جامع للتراث يمكننا أن نستخلص عدّة نقاط من بينها أنّ التراث شكلان مادي وهو ما يتمثل في البيانات المعمارية والمخطوطات وغيرهما. والتراث اللامادي وهو ما نجمعه في قول أنّه الفكر المتمثل في العادات والتقاليد والسلوكات الصادرة عنا (تراث معنوي)، كما يشير أيضا إلى أصناف التراث الفلسفي منه والكلامي والفقهي وغيرها من الأصناف. بالإضافة إلى أنّ التراث هو كل ما هو ينتمي إلى الماضي ويشمل في ذلك الماضي القريب حتى، فهو يربط تراث الماضي بالحاضر مباشرة.

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص45.

كما نستخلص مما سبق أيضا أنّ المفكر المغربي محمد عابد الجابري لم يرفض التّراث على غرار غيره من المفكرين الذين يرون أنّ التراث يشكل عائقا لفعل التقدم؛ بل على العكس فهو يرى أنّ التّراث له دور ومساهمة كبيرة في النهوض بالفكر العربي، وقد أكد على أنّ أي شخص يريد أن يتحدث عن مشروع نهضوي دون أن يعيد قراءة تراثه والبحث فيه فإنّ مشروعه سيكون قاصراً ونسبيا.

كما ينادي بإعادة تحيين التّراث وجعله معاصرا لعصرنا وذلك كونه أحد منشئات العقل العربي، وهذا العقل الذي هو صانع إمّا للنهضة أو هو سبب في الرّكود.

المبحث الثاني: الجابري وقراءته للتّراث (بحث في المنهج)

كما سبق وأن لمحنا فمسألة التّراث في القرن الفارط قد شكلت محورا أساسيا وجزءاً جوهريا من إشكالات النهضة العربية، فقد شكلت قطب بحث ونقاش لجل المفكرين العرب، وفي أغلب الندوات والمؤتمرات. والجابري كغيره ممّن عاشوا تلك الفترة، فقد قدّم عرضا لعدّة قراءات محاولا تسطير الجوانب التي أثرت على النهضة الفكرية في الثقافة العربية، رغم أسبقيتها في تحديد أُطر لحضارة إسلامية فذّة.

طرح الجابري إشكالية التُراث في ثلاثة محاور أولى هذه المحاور هي السلفية بكل ما تحمله الكلمة من معنى فرؤيتهم للتراث هي بمثابة المنهج المستقيم، فيلجأون إلى لماضي كما هو قصد بإعادة بنائه من جديد " يتعلق الأمر هنا بالتيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في اطار قراءة ايديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود ، المستقبل الايديولوجي على الماضي ،ثم البرهنة انطلاقا من عملية الاسقاط هذه على أنّ ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل "[1].وهذا التبرير الإيديولوجي يبرر فشلهم في بناء منهج عصري، ويرون أنّ انحرافنا على المنهج القديم هو سبب فشلنا، فلا مُنجي في نظرهم إلاّ إعادة المنهج القديم. " فالقراءة

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص12.

السلفية للتراث قراءة لا تاريخية وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنّه: التراث يكرّر نفسه "[1].

أمّا الثانية من هذه المحاور فقد تبناها المستشرقون الليبراليون العرب المتأثرون بالتراث العربي الإسلامي فبدراستهم للتاريخ الأوروبي رأوا أنّ الحل تبني المنهج الأوروبي وتطبيقه على العربي متجاهلين بذلك التاريخين الأوروبي والعربي والعوامل التي ساعدت في ظهور المناهج الأوروبية المختلفة عن العربية. " فالرؤية الاستشراقية تقوم من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث. ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله، وعندما يكون المقروء هو التّراث العربي الإسلامي فإنّ مهمة القراءة تنحصر حينئذ في ردّه إلى أصوله اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية [...]"[2]، فالقراءة الاستشراقية أو المستشرقون يسعون لمدى فهم العرب لتراثهم الماضي الذي كان واسطة في الثقافة اليونانية الأوروبية بشكل خاص.

لكن هذا المحور يريد إعادة نموذج نجح في حقبة زمنية غير هذه الحقبة ووفق سياق معين لا ينتمي إلى السياق المعيش حديثا. اذاً لا يمكن قراءة التراث العربي الإسلامي بمنظومة مرجعية أوروبية لأنّهُ لا يرى إلاّ ما يراه الأوروبي الّذي يحيا حاضره معه.

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص13.

[2] المصدر نفسه، ص14.

وآخر هذه المحاور الّتي عرضها الجابري هي الفكر اليساري الّذي ذهب إلى تطبيق المنهج المادي التاريخي على التراث الإسلامي العربي يقول الجابري "[...] فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاسا للصراع الطبقي من جهة، وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى، ومن ثمّة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف، وإذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المهمّة بالشكل المطلوب وهذا ما حدث، وهذا ما يقلقه ويقضّ مضجعه، ألقى باللائمة على التاريخ العربي غير المكتوب، أو تضرّع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الّذي تتّصف به أحداث تاريخنا [...]"[1].

من خلال التحليلات لهذه القراءات أو المحاور الثلاثة نستطيع أن نستخلص أنّهم قد وقعوا في آفتين، حيث تفتقد هذه القراءات إلى الموضوعية من ناحية المنهج، كما تفتقد إلى النظرة التاريخية من ناحية الرؤية، هذان الإثنان اللّذين يعتبرهم الجابري ضروريان للتعامل مع التراث، كما يستلزم هنا الإشارة إلى أن أكبر قضية تواجه الفكر العربي المعاصر الطريق أو المسلك الذي يتّبعه من أجل التعامل مع تراثه القديم.

بالإضافة إلى أنّ هذه القراءات ورغم التباين بين الأسئلة والأطروحات التي تتقدّم بها إلى أنّها "لا تختلف جوهريا عن بعضها البعض، فالأولى تقرأ المستقبل بواسطة الماضي ، وتقدم بذلك فهما تراثيا للتراث يعود إلى احتواء التراث للذات، والثانية تقرأ تراثا عبر تراث آخر، أي:

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتّراث، ص15.

تقرأ التراث العربي عبر التراث الأوروبي، وبذلك تؤدي إلى استلاب خطير للذات، والثالثة كونها تنطلق من المنهج الجدلي، إلاّ أنّها تستخدمه كمنهج مطبق، أي: كمنهج جاهز وكأن الهدف هو التأكيد على صحة هذا المهج لا تطبيقه، وبهذا تفضي إلى نوع من سلفية الماركسية"[1].

ودون الخروج عن هذا السياق فإنّ الجابري يرى أنّ دراسة التراث لا تكون إلاّ في ذاته ولذاته وذلك وفق العصر، وألا تحدث قطيعة مع الماضي ولا تناقض عصرنا الحاضر فلا جديد دون قديم وقديم حاضر في الجديد دون تحيين وترشيح. إذن فالجابري له مقصود واحد من خلال هذا هو الأصالة والمعاصرة في تسميتها الحديثة وذلك استخلاصا لقوله " [...] فالهدف الذي نرمي إليه هو جعل التّراث معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية، والمحتوى المعرفي، والمضمون الإيديولوجي، الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص: المعرفي والاجتماعي والتاريخي، وهذا هو معنى الموضوعية. وفي الوقت نفسه جعله معاصرا لنا بنقله إلينا ليكون موضوعا قابلا لأن نمارس فيه، وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا"[2].

هذا وإنّ الأخذ بالأصالة وحدها يعد تقليدا، وبالتالي تكرار أو اجترار للأولين، كما أنّ الأخذ بالمعاصرة وحدها يعدّ اتباعا وفقدانا للذاتية وانسلاخا من الأصل. ومن أجل تجنب هذا الوقوع يجيب الاتجاه إلى قراءة عصرية للتراث يقول الجابري:" نريد قراءة عصرية للتراث تجنّبنا

[1] اليامين بن تومي، تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2017، ص144.

[2] المرجع نفسه، ص146/145.

السقوط في قراءة تراثية للعصر"[1]. فمن قوله هذا نستخلص أن الجابري يبيّن لنا خطر الوقوع في سلطة التراث التي تجرنا إلى فهم تراثي للتراث (التتريث) وإلى قراءة تراثية للعصر ما يجعل الماضي ممتدا إلى الحاضر ونائبا عنه وجهل كامل للمستقبل.

إذن الأصالة والمعاصرة لا يمكن لهما الانفصال أبدا، وإنّ كلّ من ينشد الأصالة على حساب المعاصرة أو ينشد المعاصرة على الأصالة يعتبر مقلدا وتابعا، والسبيل الوحيد الذي يخلصنا من أجل تحديث العقل العربي والنهوض به هو "كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية"[2]

وبذلك نتمكن من جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الوقت نفسه، معاصرا لنفسه من داخل المحيط الاجتماعي والتاريخي، ومعاصرا لنا من جانب الفهم والمعقولية. وفي هذه الحالة نستطيع أن نتجاوز القراءة التراثية للتراث.

وقد أعطى لنا الجابري مثالا لكيفية الجمع بين الأصالة والمعاصرة فمثلا النصوص القرآنية ينبغي أن تفهم عن طريق شرح أسباب نزولها مع اعتبار قصد الشارع بمعنى أن يكون المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا، يقول الجابري:" قد يقول قائل أنّ في القرآن آيات تفيد الجبر وأخرى تفيد الاختيار وهذا صحيح ، ولكن الفهم الصحيح لهذه الآيات يتطلب في نظرنا قراءة واعية تفهم منطوق الخطاب على ضوء أسباب النزول مع اعتبار قصد الشارع، إن ذلك هو ما يعنيه هنا وما نعبر عنه بجعل المقروء معاصرا لنفسه، وإذا نحن فعلنا ذلك تبيّن لنا أنّ الآيات

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص50.

[2] المصدر نفسه، ص60.

التي تفيد الجبر هي إمّا أنّها تتعلق بالماضي، وفي هذه الحالة تفيد أنّ ما حدث في الماضي لا يمكن تغييره [...] وإمّا أنّها نزلت في معرض الحث على الصبر والتضحية في الصراع الّذي كان يخوضه المسلمون الأوائل في مكة ضد قريش [...]"[1]. ويصل الجابري إلى أنّ الجبر ليس من عقيدة الإسلام بقدر ما هو تنظيف للمقدس لأغراض سياسية التي وظفت هذه الأغراض بعد أن قطعتها عن سياقها وعزلتها عن أسباب نزولها وهو ما يقصده الجابري (عزل التاريخ)، فحسب رأي الجابري ربطنا النص بعصره وربطناه بنا لأنّنا فهمناه بروح نقدية.

لقد طرح الجابري سؤالا وأعقد على الإجابة عنه، لماذا التراث؟ حيث يرى بأنّنا نعرفه أنّه" ما هو حاضر فينا أو معنا فإنّ الانشغال به، نوعا من الانشغال مشروع تمام، إنّه جزء من انشغال الإنسان بذاته"[2]، فالتراث عند الجابري شيء لابد منه من أجل فهم الحاضر ومن أجل تسطير المستقبل، كما يؤكد على أن يكون التعامل مع التراث تعاملا علميا وما يميز التعامل العلمي أو الطريقة العلمية هو اعتمادها على الموضوعية وهي القدرة على تحقيق المسافة بين الذات والموضوع والتي تسمح برؤية الأشياء من أعلى دون تدخل العواطف والرغبات، كما تعتمد على المعقولية كشرط ثان لتحقيق الطريقة العلمية ولا يتحقق الثاني إلاّ بتحقق الأول. فهو يقصد بالمعقولية جعل التراث "معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا"[3]، أمّا مقصوده من الموضوعية "جعل

[1] محمد عابد الجابري، التّراث والحداثة، ص59.

[2] المصدر نفسه، ص46.

[3] المصدر نفسه، ص47.

التراث معاصرا لنفسه "[1]. هذا وما نستطيع أن نستخلصه من هذا أنّ التعامل العلمي مع التراث يتطلب الالتزام "بأكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية "[2]. ويعتمد الجابري في تعامله العلمي هذا على المنهج التحليلي وهو لا يقصد به التحليل البسيط الّذي يحلل المركب إلى البسيط فقط، بل يقصد به التعامل مع المركب في حدّ ذاته على أساس أنّه بنية قابلة للتفكيك، يقول الجابري أنّ التحليل في المنهج الّذي يمارسه يختلف عنه تماما "إنّه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرّد مركبات بل بوصفها بُنى"[3]. وما يقصده الجابري من تحليل البنية هو نزع الغطاء عن العلاقات التي تربط عناصرها الثابتة وتحويل الثوابت إلى متغيرات، بحيث يُفتح المجال أمام مُمارسة السلطة عليها. أمّا ما يقصده بالتفكيك هو تفكيك العلاقات الثابتة التي تحكم كل بنية وتحويلها إلى اللابنية إنّه تحويل اللامعقول إلى معقول والمطلق إلى نسبي واللاتاريخي إلى تاريخي وغير ذلك. والتفكيك هنا "لا يعني به نفي الموضوع ولا الاعتداء عليه. وإنّما يعني فقط التحرر من سلطته الخطابية، وهي سلطة ترجع في الغالب إلى الطابع البنيوي للّغة الكلام[...]"[4]. وأمّا ما مقصود الجابري من لغة الكلام هو نفسه لغة البشر الّتي تحمل رموز تكون مُثقلة بها، أمّا مقصوده من التحرر من السّلطة الخطابية هو محاولة الإلمام بالمعنى الخفي المضمر الذي يدخل تحت البنية العميقة، وأيضا الكشف عن يد السّلطة التي حكّمت إخفاء المعنى الحقيقي وراء المعنى البسيط في أول الأمر.

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص47.

[2] المصدر نفسه، ص46.

[3] المصدر نفسه، ص47.

[4] المصدر نفسه، ص50.

إنّ مشكلات العقل العربي من وجهة نظر الجابري في عصرنا هذا هي طبقات متفاوتة من بينها الأساليب المعتمدة في الممارسة النّظرية (النحوية، الفقهية والكلامية) هذه الأساليب التي كانت معروفة في وقت سُميّ بعصر الانحطاط أحد هذه الأساليب قياس الغائب على الشاهد بشكل عفوي، دون مراعاة الشروط القائم عليها، أُعتبر هذا الأخير منهجا علميا وطريقا للتعامل مع التراث وقد رفضه الجابري لأنّه أصبح عنصرا ثابتا في نشاط العقل العربي من مخلفاته كبح التطّور وجماد الزمان، ويجعل الماضي حاضرا باستمرار داخل الفكر العقلي العربي.

لا يقصد هنا الجابري رفض التراث نفسه أو إحداث قطيعة معه، بل هو نفسه يؤكد على ضرورة التعامل معه من اجل تجديد الفكر من خلال احداث قطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث إنّه يدعوا إلى "القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث "[1]؛ أي من أجل تحقيق التراث كأحد مقومات الفرد العربي. إذن القطيعة الابستمولوجية التي يدعوا إليها هي القطيعة التي ستحرر الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث أحد مشكلات هذه الرواسب القياس (اللّغوي، الفقهي والكلامي) في الشاكلة التي كان عليها بدون شروط تجعل منه منهجا علميا آنذاك في عصر الانحطاط، يقول في هذا الجابري "نحن لا ندعو: إذن إلى القطيعة مع التراث القطيعة بمعناها اللّغوي الدارج [...] كلّا إنّ ما ندعو إليه: التخلي عن الفهم التراثي للتراث"[2].

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص21.

[2] المصدر نفسه، ص22/21.

إنّ التراث القديم يجمع كل ما مضى من تراث الآباء والأجداد وحتى نستطيع أن نصلح هذه الأمة ونتقدم بحاضرها، ونضمن لها ازدهار مستقبلها كان ويكون علينا دائما وأبدا العودة إلى الماضي، لأنّ قمة التاريخ والعصور الذهنية قد عرفناها في الماضي يقول حسن حنفي: "تراثنا القديم حوى كل شيء مما مضى أو مما آت، وهو فخرنا وغرنا، وتراث الآباء والأجداد، علينا الرجوع إليه ففيه حل لجميع مشاكلنا الحاضرة[...]، فلا يتقدم الحاضر إلاّ بالرجوع إلى الماضي[...]"[1]. إذن فالتراث القديم ما هو إلّا أصل لموقفنا الحضاري اليوم، يمكننا من خلاله مواكبة العصر، والنهوض بالعقل العربي يستوجب دائما النظر إلى مخلفات الآباء والأجداد ومحاولة جعلها معاصرة لما نعيشه لا ما قد عاشوه في زمانهم " تجديد التراث إذن ضرورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع ؛ فالتراث جزء من مكونات الواقع وليس دفاعا عن موروث قديم ..."[2] "فالحديث عن القديم يُمكّن من رؤية العصر فيه، وكلّما أوغل الباحث في القديم وفكَ رموزه وحلّ طلاسمه أمكن رؤية العصر، والقضاء المعوقات في القديم إلى الأبد وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة "[3]. وبهذا فإنّ حسن حنفي يشيّد على دراسة التراث القديم من أجل النهضة بالعالم والعقل العربي. وذلك انطلاقا بفك رموزه والالمام بقضاياه، وما الحاضر إلّا عبارة عن تراكمات لما في الماضي، ما إن استطعنا الحفر في هذه التراكمات

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1992، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص19.

[3] المرجع نفسه، ص 20.

استطعنا أن نُطوّر ذواتنا من أجل بناء وتشيّيد مجمع حضاري حديث هو العقل العربي وجعله مواكبا لما نسميه بالمعاصرة.

كما أنّ الجابري ضد فكرة أخذ التراث ككل الصالح منه والطالح أو رفضه ككل. "لا يمكن تبني التراث ككل [...] وبالمثل لا يمكن رفض التراث ككل"[1]. والسبب في ذلك هو في نظره اختلاف العناصر المقومة لكل زمان.

لقد أكّد الجابري على ضرورة فصل الذات عن التراث، بل ويُلح في ذلك من أجل كل قراءة نقترحها لتراثنا. هذه القراءات التي تبدأ باختيارنا للمنهج الذي ستقام عليه القراءة سواء كان المنهج التاريخي أو الوظيفي أو البنيوي وفي نظره فإنّ كل هذه المناهج يمكننا أن تصلح للقراءة التراثية إذا كان المنهج يتمتّع باستقلالية الذات عن الموضوع " قد يصلح أحد هذه المناهج في ميدان وقد لا يصلح في ميدان آخر، ولكنها جميعا لا تصلح إلّا عندما يكون الموضوع منفصلا عن الذات"[2]. أي بمعنى استقلالية الموضوع في تكوين الذات؛ لا تدخل الذات في تكوين الموضوع ولا يدخل الموضوع في تكوين الذات، لكن الجابري يتوصل إلى إشكالية أخرى هي صعوبة فصل الذات عن الموضوع في محور يتعلق بالتراث الّذي يشكل الذات والذات تتشكّل منه. يقول الجابري: "القارئ العربي مُؤطر بتراثه، بمعنى أنّ التراث يحتويه احتواء يفقدهُ استقلاله وحريته"[3]، الجابري توصل إلى طريقة في التعامل الموضوعي مع النصوص، ويقصد

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص34.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص21.

[3] المصدر نفسه، ص22.

بها النصوص التراثية يقول: "يجب تجنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، لا كمفردات مستقلّة بمعناها)، يجب التحرر من الفهم الّذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة"[1]. ويقصد التحرر من المسبقات التراثية أو الرغبات والابتعاد عن كل جانب ذاتي والذهاب للبحث عن معنى النص من ذات النص نفسه، إذن بعد فصل الذات عن الموضوع في القراءة التي تخص تراثنا العربي يمكن أن نعيده إلينا في صورته الجديدة وبعلاقات جديدة من أجل أن يتمّ جعله معاصرا لنا. وحتى يتم الربط بين القارئ وبين المقروء (التراث).

يرى الجابري أنّه يجب اختراق حدود اللّغة والمنطق، ولا يمكن اختراق تلك الحدود إلّا عن طريق الحدس فحسب. الجابري هو الوحيد الّذي جعل الذات القارئة تُعانق الذات المقروءة والتي بدورها تستطيع أن تتبادل معها اشكالياتها ومشاغلها، فتحاول بذلك الذات القارئة أن تقرأ نفسها من داخل المحيط المنتمي إلى الذات المقروءة مع أن تُبقيَ نفسها محافظةً على كيانها الخاص. ومنه فالحدس الّذي يعنيه الجابري لا هو حدس صوفي ولا هو حدس شخصاني لكن هو أقرب حسبه إلى الحدس الرياضي يقول الجابري عن الحدس الرياضي: "[...] أنّه رؤية مباشرة ريادية استكشافية تستكشف الطريق وتستبق النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة يتم عبر المعطيات الموضوعية التي أُستخلصت خلال اللّحظة الأولى من المنهج"[2].

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص23.

[2] المصدر نفسه، ص25.

إنّ هذا الحدس هو الّذي تتمكن من خلاله الذات القارئة من قراءة ما لم تستطع قراءته الذاتُ المقروءة وذلك عن طريق مجموعة من العلامات الموجودة في داخل النص؛ تلك العلامات يحجُبها سياق التفكير وبعض إشكاليات مقصودة في داخل التعبير. وفي هذا السياق يقول الجابري: "هنا تُقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله، وما كان بها (كان سيكون) فيندمج الموضوعي مع الأيديولوجي، ويتحول المستقبل الماضي الّذي كانت الذات المقروءة تتطلع إليه (إلى المستقبل الآتي) الّذي تجري الذات القارئة وراءه[...] فيصبح المقروء المعاصر لنفسه، معاصراً للقارئ"[1]. ومن ذلك المنطق يمكن تحقيق ما دعا إليه الجابري وهو أن يكون التراث معاصراً لنا ولنفسه في ذات الوقت، وحتى لا يمون التراث أحد مُؤنسي أزمة النهضة، بل على العكس تماماً ما يجعله في صفِّنا مُشكّلا درعا حصينا ضد الخطر الّذي يصلنا من الغرب.

النهضة وتجديد فكرنا العربي لا ينطلق من عدم ولا من فراغ ولا من حضارة غير حضارتنا، بل الحضارة العربية الإسلامية والتراث العربي الإسلامي هو أول نقطة يجب الانطلاق منها من أجل تشييد ثقافة أصيلة تقوم على أسس دينية، والممارسة العقلانية النقدية الموجودة في تراثنا هي أحد النقاط التي من الضروري الوقوف على عتبتها على حسب الجابري؛ وما يقصده بالممارسة العقلانية هو الكيفية والطريقة التي يسلكها الباحث في تعامله مع التراث والحفر في داخل ثقافة أمته الماضية "إنّه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص25.

وبالمعطيات المنهجية لعصرنا وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة وعقلانية مطابقة :الشرطين الضروريين لكل نهضة"[1].

إذن فالممارسة النقدية والعقلانية هي الأخرى ضمن الموضوعية وانحياز الذاتية، التي تنطوي تحت المنهج واشكالياته في دراسة التراث، وبما أنّ المقصود هنا هو التراث العربي الإسلامي يضع الجابري عناصر من أجل مراعاة لخصوصية التراث وأحد هذه العناصر العالمية والشمولية. فالتراث العربي الإسلامي مثل حضارة عريقة من حضارات العالم الإنسانية هذه الحضارة كانت متفتحة الثقافة والحدود مع الثقافات التي كانت سائدة آنذاك مثل الثقافة الهندية والثقافة الصينية وثقافة الفرس وغيرها من الثقافات المختلفة، فقد كانت الثقافة العربية الإسلامية تشكّل قطبا حضارياً استطاع أن يستوعب الثقافات المحتكّة بها في فترة زمنية ما، ومن هنا استطاعت أن تحقق ما يسمى بالعالمية، كما أنّ الحضارة العربية الإسلامية هي عبارة عن مزيج من الحضارات شكّلت لنا حضارة قيّمة كانت هذه الحضارة قد سادت في فترة ماضية، ويقدم لنا الجابري مثالاً عن اللّغة العربية التي كانت أحد مقومات الحضارة الإسلامية فهي تضمّ عدد لا متناهي من الكلمات الدخيلة التي تنتمي إلى ثقافات أخرى غير الثقافة العربية "وإذا كانت اللّغة العربية هي الوعاء الّذي حفظ لنا هذا التراث فهل نستطيع أن نسحب منها جميع الكلمات والتعابير والمفاهيم الدخيلة غير عربية الأصل؟ إنّنا إن فعلنا سنجد نفسنا نشطب على

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص93.

كثير من كلمات في القرآن نفسه..."[1]. هذا ولا ننسى عنصر الشمولية الّذي هو الآخر يميّز التراث العربي الإسلامي، حيث تناول قضايا في شتّى جوانب الحياة منها الفردية والاجتماعية والفكرية بالإضافة إلى الأنظمة التي كانت تحكم ذلك العصر. إذن لا يمكن تجاهل شساعة التراث العربي الإسلامي فكرا وتفكيراً.

ضف إلى ذلك أنّ تراثنا العربي الإسلامي كان قد عكس لنا إيديولوجية الواقع الاجتماعي ومجموعة المفاهيم والتصورات الدينة وأطروحات شغلت الفلاسفة وجوانب أخلاقية وخُلقية سادت آنذاك الحضارة العربية العريقة. هذا الكلّ الّذي يمكننا ادراجه في الخصوصية التاريخية للتراث العربي الإسلامي، ويضيف الجابري أنّه لا يجوز نقل الصراعات التي كانت في الماضي إلى الحاضر، تلك الصراعات الفقهية والكلامية والفلسفية (الفكر الاشعري والفكر المعتزلي، والفكر الصوفي والشيعي) يقول: "كل ذلك يجب أن نتقبّله كتراث من الجميع وإلى الجميع. ولا شكّ أنّ في هذا المجموع التراثي عناصر قابلة للحياة والتطوير، وأخرى انتهى أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطوير"[2]. ويقصد بانتهاء لحظتها ألا ننقلها إلى حاضرنا اليوم لأنّ معيار تصنيف حاضرنا غير معيار التصنيف القديم، وليس ما يصلح في ذلك الحين هو نفسه يصلح إلى هذا العصر، كما يدعوا الجابري إلى أن نتجنّب النظرة التي تفصل في تراثنا بين ما هو شعبي وما هو رسمي، فما نسميه الجانب الشعبي يحمل أفكارا تمجد الظلم والاستبداد كما يحمل أفكارا

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص38.

[2] المصدر نفسه، ص38.

تعبر عن تطلعات أجدادنا المجيدة، أما الجانب الرسمي من تراثنا فمثله مثل الشعبي يحمل رُؤى مؤيدة كما يحمل رؤى معارضة في الوقت نفسه.

يقرّ الجابري بأنّ العمل الذي يقوم به دارسو التاريخ الذي هو التراث حدّ تعبيره إنّما هو عمل لم يرتق إلى مستوى جيّد. فقد صبّ فيه دارسوه مجهوداتهم في عمليين إثنين هما الجمع والتجميع في حين كان يتطلّب منهم اخضاعه إلى مناهج علمية عالمية من أجل ابراز قضاياه واشكالياته وما يتناسب منه في عصرنا وما لا يتناسب، وما يجب التعديل فيه وما لا يجب ألاّ تعترف به "...إنّ عملنا في مجال الدراسات التراثية مازال مقصوراً على الجمع والتجميع، نعم هناك مجهود جبار يبذله باحثون مختصون مقتدرون للتنقيب عن المخطوطات ونشرها بعد تحقيقها تحقيقا علميا رصينا، ولكنّنا مازلنا نفتقد إلى دراسات حقيقية وأصيلة لهذه المواد الأولية الثمينة، إنّ قراءتنا للتراث مازالت قراءة طفلية انتقائية قافرة[...]"[1].

إنّ الفكر العالمي المعاصر تتحدّد عصرنته لا بالزمان بل بما يحقّقه من تواصل وما يحقّقه من مساعدات في حلّ مشاكلنا العصرية وما يستطيع أن يقدّمه من رُؤى واعية لقضاياه الإقليمية والعربية والدولية، ويضيف الجابري أنّ الفكر العالمي منقسم إلى قوتين غربية رأسمالية وشرقية اشتراكية، وحتى يتبين لنا أي الجوانب هو أكثر عصرنة وأصالة كان يجب علينا أن نحدد موقعنا ضمن أي جانب هو، يقول: "وهكذا فموقفنا من التراث ومن الفكر العالمي المعاصر يجب أن يكون موقفا واحداً يحدده ويوجهه الموقع الذي نحتّله في حلبة الصراع كشعوب تناضل

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص59/58.

من أجل تركيز شخصيتها وبناء حاضرها ومستقبلها في اتجاه التطوّر التاريخي العام، اتجاه التحرير والديمقراطية والاشتراكية"[1].

إنّ الفكر العربي الإسلامي الّذي حقق العالمية في عصره ومازال يحتفظ ببعض من تلك العناصر، والفكر الأوروبي المعاصر وهو عالمي في عصرنا هذا على حسب الجابري فإنّهم ينطويان تحت قاسم مشترك ينقسم إلى محورين متوازيين محور العالمية ومحور المصالح القومية والطبقية، ومن أجل تحقيق النهضة يجب أن نعالج العلاقة القائمة بين تراثنا وثقافة العصر، بحيث تكون قراءة التراث قراءة جديدة برؤية معاصرة شمولية جدلية تاريخية، أمّا مسألة المنهج فالموضوع هو الّذي يحدّدهُ غير أنّ المنهج بدوره يُؤثر في طبيعة الموضوع، وميزان المنهج هو قدرته على التكيّف مع ما يعالجه، يقول الجابري: "لقد عُولِج تراثنا ويُعالج بمناهج مختلفة وبالتالي انطلاقا من رُؤى مُعيّنة صريحة أو ضمنية ولكنّنا–رغم تعدّد المناهج والرُؤى– مازلنا نُحسّ بالحاجة تتزايد لقراءة تراثنا قراءة جديدة"[2]، يُبقي الجابري على أنّ فكرة إعادة قراءة التّراث لا تزال قائمة رغم تعدّد الرؤى والمناهج التي تمّ دراسته بها، منذ تفطّن العقل العربي إلى التهميش الذي مورس ويمارس عليه من طرف الغرب، إنّه يدعوا بهذا إلى ما سمّاه سابقا بتحيين التّراث.

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص41.

[2] المصدر نفسه، ص42.

الفصل الثاني

المعرفة وطرق انتاجها في التّراث العربي

المبحث الأول: بنية التّراث العربي

I. البيان: مفهومه وتأثيراته في تشكيل النقد العربي

1) لغة

في بداية هذا المبحث اخترنا أن نعود إلى تحديد مفهوم مصطلح "البيان"، حيث وجدنا تحديدات له في ثنايا المؤلّفات التي راجعناها، وقد أشار الجابري إلى معاني هذا المفهوم، نقلا عن مؤلّفي القواميس العربية، حيث يذكر أنّه " قد جاء في " لسان العرب " لابن منظور" عدّة معان، وفي عدّة صفحات، تناولت مادة "بيَن" واستعمالاتها في اللّغة العربية، ومن الدّلالات التّي جاءت في لسان العرب عن مادة "بَيَن" نجد:

* **الفصل والوصل**

البَينُ: القراءة بالرفع تفيد الوصل، أمّا القراءة بالنّصب (البَيْنَ) فتفيد الفصل.

* **الظّهور والوضوح**

البيان: ما بُيِّن به الشيء من الدلالة وغيرها، وبان الشيء بيانا؛ اتضح فهو بيِّن"[1].

2) اصطلاحا

[1]محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص17/16، بتصرف.

أما التّحديد الاصطلاحي لهذا المفهوم فإنّه قد جاء على أنّ " البيان كفعل معرفي هو الظّهور والإظهار والفهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنّته العلوم العربية الإسلاميّة... والبيان كنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة بنيته اللاشعورية"[1]، فالبيان كفعل معرفي يقصد به التعريف اللّغوي للمصطلح الذي يرى بأن "البيان" هو الوضوح وانكشاف الشيء، وهذا يتحدّد من خلال سياق الكلام، أمّا "البيان" كحقل معرفي فنقصد به كل ما ينطوي تحت راية "علم البيان" (من فقه ونحو وبلاغة وعلم الكلام) وقد تشكلت هذه العلوم مع عصر التدوين، وكان الغرض منها الحفاظ على قراءة النص القرآني بشكل صحيح، أما البيان كنظام معرفي هي مجموعة من الأسس والضوابط التي تحكم المتلقي وتوجهه للمعرفة دون الخروج من اطار الحقل البياني.

كما نجد الجابري يقدّم تعريفا آخر للبيان نقلا عن "الجاحظ" الذي يرى أنّ:" البيان اسم جامع لكل شيء، كشف لك قناع المعنى وهتَك الحجاب دون الضمير حتى يقضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، فبأي شيء بلغت الإفهام فذلك البيان في ذلك الموضع."[2] فالبيان حسب الجاحظ ليس مجرّد فصاحة اللّسان وجزالة الألفاظ بل إيضاح المعنى وكشفه وتبسيطه، وبهذا فإنّ الفصاحة مرتبطة بوضوح المعنى وخلوّه من التعقيد فإن لم يكن للكلام معنى لم يكن ببيان.

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص556.

[2] المصدر نفسه، ص29.

هذا ونجد الجابري يعرّف البيانيين ويخُصّهم بتحديدات تبيّن مفهومه لهم "إنهم المفكّرون الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية، والذين صدرت طريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي كرسته العلوم العربية الإسلامية، من نحو وفقه وبلاغة خاصة العلماء الذين ساعدوا في وضع قوانين وقواعد تضبط هذه العلوم"[1]، بمعنى أنّ كل من ساهم في تنظير اللّغة العربية من علماء الكلام والفقه والنحو ومفسّري القرآن هو عنده بيانيّ.

وبعد أن قام الجابري بتحديد مفهوم البيان وإبراز أهم رواده وممثليه ننتقل إلى مسألة أخرى ترتبط بمجموع من العناصر أو الأزواج والتي يصفها الجابري على أنها "الأزواج المؤسسة للبنية المعرفية البيانية"[2]، والتي يحدّدها في الزوج (اللّفظ/المعنى) (الأصل/الفرع) (الجوهر/العرض) وهذه الأزواج تعدّ المكوّن الأساسي للبيان كبنية معرفية.

1) اللّفظ والمعنى

المشكلة الأساسية التي أسست لهذا النظام المعرفي، هي مشكلة اللفظ/المعنى على حدّ تعبير الجابري وقد طرح سؤالا في هذا الجانب. "كيف يمكن ضبط العلاقة بين اللّفظ والمعنى في الخطاب البياني؟"[3]

يرى الجابري أنّ أوّل مشكلة تعترض النظام المعرفي البياني هي النظر إلى (اللفظ /المعنى) كبيانين منفصلين وسواء أكان ذلك في اللّغة أو الفقه أو الكلام أو البلاغة وحتى في النقد

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص13.

[2] المصدر نفسه، ص38.

[3] المصدر نفسه، ص41.

الأدبي، ويتمثل هذا في الطريقة التي سلكها اللغويون وعلى رأسهم " الخليل بن أحمد الفراهيدي" التي انطلق فيها من حصر الألفاظ الممكن تركيبها من الحروف الهجائية العربية ، والبحث فيها عمّا له معنى أي " المستعمل" وعما ليس له معنى أي "المهمل" وهذه الطريقة التي كانت تنظر للألفاظ على أنها فروض نظرية يمكن أن يكون العرب قد استعملوها ويمكن أن يكونوا قد أهملوها ، وهذا ما جعل من "المهمل" يتمتع بشيء من الكيان والوجود ولو لم يكن له معنى، وهذا ما يجعل من اللفظ العربي يتمتع بكيان خاص به في استقلال عن المعنى[1]، كما " امتدّت مشكلة اللفظ والمعنى إلى مجادلات اللّغويين والمتكلمين والفقهاء حول " أصل اللغة" هل ترجع إلى المواضعة والاصطلاح أم إلى التوقيف والإلهام؟"[2]، وفي هذا الصدد نجد الجابري يميّز بين مذهبين؛ "مذهب أصحاب الرأي الذي يقول بالمواضعة، أي أنه اتفاق بين الحكماء الذين أذاعوها بين الناس، والمذهب الثاني الذي يمثله أصحاب الحديث، الذي يقول بالإلهام والتوقيف؛ ويستدلون في هذا بقوله تعالى " وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"[3]"[4]. وبهذا فإنّ هذه المشكلة لم تقتصر على النحويين فقط بل امتدّت إلى ساحة أصحاب الرأي (المتكلمون) وأهل الحديث الذين أدرجوها ضمن سياقهم الفقهي الذي يدافع عن الشريعة وإثباتها، فنجد أنّ المتكلمين من فقهاء ومعتزلة قد أرجعوا مصدر اللّغة

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص42/41، بتصرف.

[2] المصدر نفسه، ص42.

[3] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 31.

[4] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص42.

إلى المواضعة والاتفاق بين النّاس، أمّا أهل الحديث فقالوا بالتوقيف والإلهام أي أنّ الله علّم آدم اللّغة وتوارثت بين أبنائه الذين عاشوا في مختلف بقاع الأرض.

بالإضافة إلى هذا نجد أن مشكلة اللفظ والمعنى قد شغلت أيضا اهتمام النحويين " فإنّ تقعيد كلام العرب على مستوى المبنى (صيغ الكلمات والتراكيب) لم يكن من الممكن القيام به دون الاصطدام بإشكالية اللفظ والمعنى [...]وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى خصوصية الكتابة العربية التي تنفصل فيها عناصر اللفظ وأصوله وهيآته (الحرف والوزن) عن علامات المعنى ومحدّداته"[1]. وبهذا فوظيفة النحو العربي لم تتعلق بضبط حركات الكلمات فقط، وإنّما تخصيص تلك الحركات على حسب مقتضى الحال الذي يوحي إليه معنى الكلمة أكثر من تنظيمها وضبطها.

ولعلّنا هنا نسمح لسؤال له من المشروعية ما يحتّم الإصغاء إليه، وهو هل للنحو علاقة بتحديد المعنى؟ وهذا التساؤل نجد أن الجابري اجاب عليه فيقول:" ولم يكن النحاة حتى الأوائل منهم لتفوتهم هذه الحقيقة، حقيقة ارتباط وظيفة النحو العربي بتحديد المعنى وتخصيصه أكثر من ارتباطها بضبط المبنى وتنظيمه"[2]، وذلك ليتم التمييز بين ما يصحّ من الكلام وما لا يصحّ منه، ونستحضر في هذا المقام كتاب "الكتاب" ل"سيبويه " الذي يصفه الجابري بقوله:" (الكتاب) ليس مجرد قواعد لتعليم النطق السليم والكتابة الصحيحة باللّغة العربية، بل هو قوانين

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص43.

[2] المصدر نفسه، ص44.

للفكر داخل هذه اللّغة "[1]، وهذا الكتاب الذي أصبح مصدرا لمن بعده لأنه خالف قاعدة ارتباط النحو بالمبنى، وارتقى بها إلى الاهتمام بالمعنى.

كما نجد أيضا مشكلة اللّفظ والمعنى في علم الكلام، لأن الكثير من المتكلمين كانوا علماء فقه ولغة ونحاة، وبهذا كان لزاما عليهم أن يدرجوا هذه الإشكالية (الفظ/المعنى) داخل اهتماماتهم، لأن المتكلمين أوّل ما ظهروا كانوا يهتمّون بمذاهب العقيدة وإثبات صحتها، وبما أن الكتابة لم تكن منتشرة آنذاك، فكانت الخطابة وسيلتهم الأساسية في نشر الدعوة والرد على الخصوم هذا ما أدى إلى ظهور جملة من الإشكاليات التي أقرها الجابري ومن أهم هذه القضايا قضية خلق القرآن، التي دارت بين المعتزلة وأهل السنة والتي " انتهت بحل وسط يفصل في الخطاب بين المعاني بوصفها تقوم في النفس، وهو ما يسمونه بالكلام النفسي، وبين الألفاظ بوصفها حروفا لفظ باللّسان"[2]، بالإضافة إلى هذه القضايا نجد قضية أصل اللّغة التي دارت بين أهل الحديث والمعتزلة أيضا، "هل هي توقيف وإلهام أم هي تواضع واصطلاح؟ فالقول بأن القرآن غير مخلوق يفضي إلى أن اللّغة توقيف وإلهام، وهذا رأي أهل الحديث، بينما نجد المعتزلة الذين يقولون بخلق القرآن يردون أصل اللّغة إلى المواضعة والاصطلاح"[3]. والمعنى من هذا كلّه أنّ قضية اللّفظ والمعنى كانت حاضرة في جميع العلوم البيانية على اختلافها، سواء في النحو أو الفقه أو البلاغة أو علم الكلام.

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص44.

[2] المصدر نفسه، ص 65.

[3] المصدر نفسه، ص65.

2) الأصل والفرع

يؤكّد الجابري بأنّه من الصعب تحديد تاريخ ظهور مصطلح (الأصل/الفرع)، ولا من استعمل هذا المصطلح أول مرة، ولكنّه يرى بأنّ ظهوره كأداة نظرية كان في عصر التدوين، خاصّة في النحو والفقه والكلام، ويذكر على رأسهم "الخليل بن أحمد الفراهيدي" هؤلاء" الذين أرجعوا الألفاظ إلى عدد معين من الحروف اعتبروها أصلية واعتبروا الباقي مزيدا"[1]،وهذا عند النحاة أمّا في جانب الفقه فنجد الجابري يذكر لنا الشافعي، على أنّه أول من حدّد أصول الفقه بوضعه ل"علم الأصول"، وهذا لا يعني أنه اكتشفها بل كان منذ زمن الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة" فعندما نقول إن الشافعي حدّد الأصول في أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فليس معنى هذا أنه وجّه الناس إلى العمل بهذه الأصول، فهذا الشيء كان جاريا قبله [...] بل جعلت منها البنية المؤسسة للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي"[2]. ومن هنا يصبح للباحث سند يستند عليه ويكسب الماضي مصداقيته ويقول الجابري بأنّه "سيصبح تبرير أحداث الحاضر مستمدا من تأويل أحداث الماضي"[3]، كما أنه يجدر بنا الإشارة إلى أن العقل البياني عقل قائم على القياس وعملية التفكير فيه مرتبطة دوما بالعودة إلى "الأصول" فهي تنطلق من أصل أو إلى الأصل ، وإما بتوجيه من الأصل، و"بعبارة أخرى إنّ العقل البياني فاعلية ذهنية لا تستطيع، ولا تقبل ممارسة أي نشاط إلّا انطلاقا من أصل معطى (نص) أو

[1]محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص109.

[2] المصدر نفسه، ص110.

[3]محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص110.

مستفاد من أصل معطى (ما ثبت بالإجماع) "[1]، هنا الجابري يوضّح لنا مُنطلقه في قضية الأصل والفرع بأنّ الشافعي استمدّ قراره من عند الأشعري يقول " فالقواعد المنهجية التي أقرّها الشافعي كانت توجّه من الداخل القواعد العقدية التي قرّرها الأشعري"[2].

الجوهر والعرض

بالإضافة إلى قضيتي (اللّفظ/المعنى) و(الأصل/الفرع) نجد الجابري يحدّد لنا قضية أخرى تتمثّل في الزوج (جوهر/عرض) على أنّه " ليس ثمّة في الوجود غير الجواهر والأعراض وأنّ الجواهر لا تنفكّ عن الأعراض وأنّ الأعراض لا تبقى زمانين"[3]، بمعنى أنّ الجوهر والعرض متلازمان لا يستقل أحدهما عن الآخر، فالجوهر لا يمكن له الظهور إلّا وسط العرض، كما أنّ العرض لا يتحقّق وضوحه إلّا بجوهر يضبط أصله، هذا وتضيف نايلة أبي نادر في هذا السّياق أنّ "الرؤية البيانية العالِمة التي صنّفت الموجودات إلى ذوات وصفات وافعال، وانشغلت بضبط العلاقة في ما بينها، وقد اخضعت التفكير لهذا الزوج تحديدا، لقد بنى المتكلمون على هذا الزوج تصورات عديدة، منظّمين العلاقة بين الذوات والصفات والأفعال، ما أدى إلى مواجهتهم إشكالات كثيرة أجبرتهم على القول بشيئيّة المعدوم وبوصف الحال على أنّها لا موجودة ولا معدومة "[4]، ونجد هاذين الزوجين (جوهر/عرض) داخل نقاشات الكثير من

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص113.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص116.

[3] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص207.

[4] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008،ص331.

علماء الكلام والمعتزلة والأشاعرة، الذي (لم يختلط بالعجم)،فإنّ الجوهر والعرض يتحدّدان أساسا في البيئة الصحراوية القائمة على مبدأ التباعد.

II. العرفان: مفهومه وتأثيراته في تشكيل النقد العربي

1) لغة

بعد تحديد المصدر الأول للمعرفة العربية في تقسيمات الجابري والمتمثّل في النظام المعرفي البياني، فإنّنا ننتقل إلى ثاني هذه الأنظمة والمتمثّل في "العرفان" حيث وجدنا في كتاب لسان العرب أنّه من "المصدر عَرَفَ يَعرِفه عِرفانا، ومعرفة والعريف بمعنى عليم وعالم"[1]؛ أي أنّ العرفان في اللّغة يدلّ على درجة من العلم والمعرفة.

ونجد الجابري هو الآخر يحدّد تعريفا للعرفان حيث يقول بأنّ هذه الكلمة "قد ظهرت عند المتصوّفة الإسلاميين لتدلّ عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقى في القلب على صورة "كشف" أو "إلهام"[2]. ولا يختلف الجابري في تعريفه عن المفهوم اللّغوي للمصطلح، إلّا أنّه يستدل بقول المتصوّفة الذين يرون بأنّ العرفان أحد الدّرجات العليا للمعرفة، الذي يتجسّد على صورة إلهام في القلب، وبهذا لا يمكن لأي كان أن يصل إلى هذه الدّرجة من المعرفة وإنّما هي خاصة بفئة معينة.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، تح عبد اللّه علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، د ط، ج9، ص2898.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص251.

"كذلك إنّ العرفان في اللّغات الأجنبية يُسمّى (gnose) ويعود أصل الكلمة إلى اليونانية وهي تعني المعرفة، كما أنّها استعملت بمعنى العلم والحكمة "[1] وبهذا فإنّ تعريف العرفان في اللّغات الأجنبية لا يختلف كثيرا عن التعريف العربي، وإنّما يدلّ كل منهما على العلم والمعرفة.

2) اصطلاحا

بعد تحديد المفهوم اللّغوي لمصطلح العرفان وجب علينا أن نحدّده أيضا من الجانب الاصطلاحي، فقد استُعمِلت كلمة "المعرفة"–على حسب الجابري– في القرنين الثاني والثالث للميلاد للدّلالة على أمور الدّين، ويطلق عليها الجابري اسم "العرفانية" وهي " جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر أن المعرفة الحقيقية باللّه وبأمور الدين واعتماد الحكمة في السلوك مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي ميدان الإرادة"[2]وهذا المذهب نجده في الديانات السماوية الثلاث (الإسلام، النصرانية، اليهودية)، بالإضافة إلى بعض الدّيانات كالمانوية والمندائية*والهرمسية**، القائمة على السحر والتنجيم[3].

---

[1] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص334/333.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 253.

*المندائيّة ديّانة عرفانية ماتزال موجودة في العراق، بواسط، والكلمة من منذايا ومعناها باللّغة الأرمينية العرفان بمعنى الغنوص، (ينظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص254).

** الهرمسية نسبة إلى هرمس (المثلث بالحكمة) كما هو معروف في المؤلفات العربية، وهرمس تعود في الأصل إلى أحد آلهة اليونان، وعرف عند المصريين بالإله طوط مخترع الكتابة، أمّا في الأدبيات العربية فقد كان هرمس يقدّم على أنّه النبي إدريس المذكور في القرآن أنّه أوّل من علم الكتابة والطب والتنجيم والسحر... (ينظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص175).

[3] يُنظر، نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص334.

كما يميّز الجابري بين العرفان والعرفانية، ويصف هذا التمايز بالضرورة المنهجية، حيث يقول " بأن التمييز بينهما ضرورة منهجية[...] فالعرفان (gnose) بوصفه معرفة بالأسرار الإلهية، خاصّة بصفوة معينة من الناس، وبين العرفانية (gnosticisme)، بوصفها المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تخصيصا"[1]، وهذا ما أدّى بالجابري إلى التمييز بين جانبين في الظاهرة العرفانيّة وهما: العرفان كموقف من العالم والعرفان كنظرية لتفسير الكون، واعتبرهما مكملان لبعضهما البعض، وفي تطرّق الجابري لبنية الحقل العرفاني الإسلامي نجده يبيّن لنا طريقة ولوج العرفان إلى الثقافة العربية فقد " انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصّة في مصر وسوريا وفلسطين والعراق"[2]، بمعنى أنّ دخوله إلى الساحة العربية لم يكن اعتباطيا وإنّما بواسطة احتكاك بالساحة المجاورة الغير عربية.

ومثلما قسّم الجابري النظام البياني إلى ثلاثة ازواج من المفاهيم الرئيسية التي اعتبرها بمثابة أساس المنهج البياني، نجده أيضا يقسّم النظام العرفاني إلى مجموعة من الأزواج، وهما: الزوج (الظاهر/الباطن) والزوج (النبوة/الولاية)، فيرى الجابري بأن المكانة التي يحتلها الزوج (الظاهر/الباطن) تماثل المكانة التي يحتلها (اللّفظ/المعنى) في النظام البياني، هذا لأن "التيارات العرفانية في الثقافة العربية الإسلامية قد وظفت هذا الزوج بصورة مضاعفة ... بمعنى

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص254.

[2] المصدر نفسه، ص253.

أنها اجتهدت في جعل ظاهر النصوص يتضمّن الموروث العرفاني كباطن أي بوصفه الحقيقة المقصودة"[1].

1) الظاهر والباطن

يشيد الجابري بالمكانة التي يحتلها هذا الزّوج (ظاهر/باطن) داخل الحقل العرفاني، مستدلا في ذلك بأنّ أغلب " التيارات العرفانية في جميع الثقافات توظف هذا الزوج في تشييد رؤيتها للعالم"[2]، وبما أنّ المصدر العرفاني الإسلامي كان من الثقافات السائدة قبل الثقافة الإسلامية، فإنها قد عملت على دراسة النصوص الدينيّة على منوالها؛ أي "أنّها اجتهدت في جعل ظاهر هذه النصوص يتضمّن الموروث العرفاني كباطن أي بوصفه الحقيقة المقصودة"[3]، بالإضافة إلى هذا نجد أنّ "الزوج (ظاهر/باطن) سيوظف من طرف العرفانية الإسلامية على ثلاث مستويات : مستوى تأويل الخطاب، مستوى انتاجه ومستوى التنظيم الجماعي"[4] ، إلّا أنّنا نجد أنّ الجابري يركّز في دراسته على المستويين الأوّل والثاني فقط.

أ) مستوى تأويل الخطاب

يبدأ الجابري بطرحه بسؤال عن كيف أسس العرفانيون الإسلاميون توظيفهم للزوج (ظاهر/باطن) في تأويل الخطاب القرآني؟

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص271.

[2] المصدر نفسه، ص271.

[3] المصدر نفسه، ص271

[4] المصدر نفسه، ص272.

وحسب ما ورد عن الجابري فإنّ أكثر ما ساعد الدّراسات العرفانية في توظيف هذا الزوج في تأويل الخطاب القرآني هو أنهم وجدوا هذين الزوجين في النصوص العقائدية القديمة دون ضبط لمعانيها ويؤكّد أنّ "المفاهيم العرفانية الأولية والأساسية مثل الظاهر، الباطن، التنزيل والتأويل [...] مستعملة في النصوص الدينية الإسلامية بصورة بيانية مفتوحة أي بدون تحديد دقيق لمعانيها"[1]. وبما أنّ النص القرآني هو أحد المصادر الأساسية في جمع اللّغة، وهذا لإعجازه اللّغوي فقد وجد العرفانيون مصطلحات أخرى كالتنزيل والتأويل، "ما فتح المجال أمامهم للتمييز في النص القرآني بين مستوى الدلالة اللّغوية التي طابقوا بينها وبين الظاهر ومستوى الدلالة الإشاريّة أو الرمزية التي طابقوا بينها وبين الباطن"[2]. وقد ورد عند الجابري أنّ لفظي (التنزيل/التأويل) لم يردا معا في سياق واحد إلّا أنّ هناك وجود علاقة تلازمية بينهما، فلقد ورد لفظ تنزيل مقرونا بالقرآن مثله مثل لفظ تأويل في أكثر من آية، وما دلّ على ذلك قوله عزّ وجلّ "(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا)"[3]، ومن جهة أخرى قوله تعالى في سورة يونس"(بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ)"[4].

هذا ونجد في كتابات الجابري أنّ الصوفية قامت بتقسيم الدّين إلى حقيقة وشريعة، "فقالوا إنّ الشريعة إنّما وضعت للعامة من الناس أصحاب الظاهر، أمّا المتصوفة المشتغلون بعلم

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص272.

[2] المصدر نفسه، ص 272.

[3] القرآن الكريم، سورة الإنسان، الآية 23

[4] المصدر نفسه، سورة يونس، الآية 39.

الباطن والمنقطعون إلى طلب الحقيقة أي إلى طلب الاتصال مع اللّه فإنّهم مُعفون من رسوم العبادات من وضوء وصلاة [...] "[1]، وهذا لأنّهم يزعمون أنّ العبادات توجّه العامّة لعبادة اللّه في أوقات محدّدة بينما المتصوفة هم دائما الأقرب إلى الله تعالى، فالشريعة لكل طبقات الدين المختلفة أمّا المتصوفة فهي لأصحاب الإلهام الإلهي عندهم فقط.

ب) مستوى إنتاج الخطاب

إنّ الجابري في هذا المستوى يركّز على ما ينتجه الصوفية و هو ما يسمى ب"الشطح" والّذي يعني به "نقل للإشارة من الباطن إلى الظاهر بواسطة العبارة أو هو عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوّته وهاج بشدّة غليانه وغلبته "[2]، فالمتصّوف حين ينقطع عن الدنيا وملذّاتها ويُصبح متعلقا بالله تعالى، يُخيل إليه أنّه اتّصل اتّصالا مباشرا بالله وقد حاز مرتبة الهية وبهذا يتلفّظ بكلمات وعبارات حتى يُقال أنّ المتصوّف في حالة السُكر ومن أمثلة ذلّك نجد "شطحات البَسطامي الّذي يقول (سبحاني ما أعظمني) وقوله (طاعتُك لي يا رب أعظم من طاعتي لك)"[3] وهذا ما لا يمكن للعقل المُؤمن أن يتقبله أو يتلفظ به.

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص278

[2] المصدر نفسه، ص 288.

[3] المصدر نفسه، ص288.

2) النُبوة والولاية

إذا كان الزوج (الظاهر/الباطن) في العرفان يماثل الزوج (اللّفظ/المعنى) في البيان، فإنّ وضع الزوج (النُبوة/الولاية) يماثل بدوره وضع (الأصل/ الفرع) في الفكر البياني، فاتجاه الفكر في الإشكالية البيانية هو من الأصل إلى الفرع، بينما في العرفانية فهو من الولاية إلى النبوة، علما بأن الولاية عندهم هي الأصل والنبوة هي الفرع. "وبما أنّ الأئمة عند الشيعة الاثني عشرية عددهم اثنا عشر إماما، فقلد جعلوا لكل نبي من الأنبياء الكبار(أولي العزم) اثني عشر إماما من بعده أولهم (الأساس) وسمي بهذا الاسم لأنّه أولهم ويُؤسس سلسلتهم، ويسمى (الوصي) لأنّه أوصى له النبي بالإمامة من بعده[...] بين كل نبي ونبي اثنا عشر إماما[...] وأدوار الأئمة بين نبي ونبي كأدوار الأنبياء أنفسهم"[1]، ومن هذا يميّز الجابري بين مرتبتين مرتبة الرّسول ومرتبة النبي والإمام وفي هذا الصدد يقول محدّدا وظيفة كلّ مرتبة، بأنّ: "مرتبة الرّسول وهو الذي يوحَى إليه ويُكلّف بتبليغ الرسالة، ومرتبة النبي والإمام ويوحَى إليهما دون تكليف بتبليغ الرسالة وإنّما يشرحان رسالة الرّسول الّذي يندرجان في دوره"[2]. كما أنّنا نجده يقسّم الولاية هي أيضا الأخرى إلى قسمين" ولاية مطلقة تباطن النبوة

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 330.

[2] المصدر نفسه، ص330.

العامة ويختمها علي بن أبي طالب، وولاية خاصّة تباطن دور كل نبي من الأنبياء الكبار ويختمها الإمام الثاني عشر برجعيته"[1].

ويمكن أن نقول ممّا سبق أنّ النّظرية العرفانية تقوم على الإلهام حتى أنّ العارفين بمجرّد وصولهم إلى مرتبة معيّنة من العبادة يرون أنفسهم في مرتبة إلهية، ويعتبرون أنفسهم مميَّزين عن باقي العباد وحتى أنّهم لا يقومون بالعبادات المفروضة كالصلاة والوضوء، وهو ما يؤكّده الجابري بقوله أنّ "النّظرية العرفانية تكرِّس رؤية سحرية للعالم، ذلك لأنّه بمجّرد ما ينتهي الموقف العرفاني بالعارف إلى اعتبار نفسه كائنا إلهيا فإنّه يمنح نفسه قدرة من جنس القدرة الإلهية "[2].

III. البرهان مفهومه وتأثيراته في تشكيل النقد العربي

1) لغة

ثالث هذه الأنظمة من نُظم المعرفة العربية التي جاء بها الجابري هو البرهان، والذي نجد له أيضا تعريفات شتّى سواء في الجانب اللّغوي أو في الجانب الاصطلاحي ومنه فالبرهان لغة هو "بيان الحُجّة واتّضاحها، وأمّا قولهم برهن فلان إذا جاء بالبرهان فهو مُوَلِّد"[3].

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 330.

[2] المصدر نفسه، ص 379.

[3] ابن منظور، لسان العرب، ص 271.

وقد نقل لنا الجابري معنى هذا المصطلح من اللّغات الأجنبية فيقول: "أمّا في اللّغات الأوروبية فكلمة démonstrationتعني في أصلها اللاتيني démonstratio الإشارة والوصف والبيان والإظهار، وفي الفرنسية يفرّقون بين الفعل démontrer بمعنى عرض الشيء [...]وبين montrer وهو فعل يفيد الإشارة إلى الشيء إشارة محسوسة"[1].

2) اصطلاحا

أمّا في الجانب الاصطلاحي فقد أعطى لنا الجابري تعريفا لمصطلح "البرهان" فيقول بأنّه "العمليات الذّهنية التي تقرّر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي يربطهما ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت البرهنة على صحتها"[2].

كما يعرفها الجابري أيضا بأنّه" نظام معرفي يقوم على الملاحظة التجريبيّة والاستنتاج العقلي كمنهج ما يدعو بالمعقول العقلي أي المعرفة العقلية المؤسّسة على مقدّمات عقلية، كرؤية واستشراف "[3]، ومنه فإنّ الجابري جعل من البرهان منهجا عقليا يقوم على مبادئ العلوم التجريبية والتي قِوامها الملاحظة والفرضية ومنه إلى الاستنتاج.

وعلى خلاف النّظامين المعرفيين السابقين (البيان والعرفان) وبيان بدايات تشكّلها داخل الثقافة العربية الإسلامية، فإنّنا نجد الجابري يبيّن لنا أصل هذا النظام المعرفي (البرهان) بأنّه مستمدّ

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص383.

[2] المصدر نفسه، ص383.

[3] المصدر نفسه، ص283.

من فكر أرسطو وتضيف نايلة أبي نادر رأيها حول هذا الموضوع فتقول " لا يقصد معناها المنطقي ولا معناها العام إنّما يريد الإشارة إلى نظام معرفي تفرّد بمنهج خاص، وبلور نمطا في التفكير، ورؤية محدّدة للعالم يرتكزان بشكل أساس على فكر أرسطو"[1]، باعتبار أنّ هذا الأخير (أرسطو) من الأوائل الذين أسّسوا للمنهج البرهاني ووضعوا أسسه ومبادئه.

كما أنّ الجابري في هذا النّظام المعرفي (البرهان) قد قسّمه إلى مدرستين؛ مدرسة المشرق ومدرسة المغرب، وقد تحدّث في كل مدرسة عن أبرز الفلاسفة والمفكّرين الذين أرسو مبادئ كل مدرسة.

أ) مدرسة المشرق

أ.1) الكندي

يشير الجابري إلى أنّ المحاولات الأولى للتأسيس للنظام المعرفي البرهاني داخل الثقافة العربيّة كانت على يد الكندي، بل إنّ "عملية تنصيب العقل الكوني التي دشّنها الكندي في الثقافة العربية الإسلامية شملت في نفس الوقت استعادة نظرية أرسطو في العقل مع الابتعاد بها عن التأويلات الأفلاطونية المحدثة، التي جعلت من العقل الفعال الذي قال به أرسطو عقلا مقارنا من جملة العقول السماوية"[2]، وبهذا يكون الكندي قد رسم طريقا جديدا للقارئ بإبعاده عن الأفكار الهرمسية، بالإضافة إلى امتناعه عن "البحث في الفيض ورفض أن يسميّ الله عقلا

[1] نايلة ابي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص339.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص237.

لكي لا يتكثر بتنوّع معقولاته فدعاه بالحق الأوّل [...] وحارب جميع الاتجاهات العرفانيّة التي تربط بين المعرفة الإلهيّة والمعرفة البشرية"[1]، إلا أنّ الجابري قد اعتبر تأسيس الكندي تأسيسا جزئيا، وذلك لأنه قام على سجالات ضعيفة، فنجده يقرّ بأنّ المهمة المضاعفة قد اجتهد "الفارابي" في القيام بها.

أ.2) الفارابي

كما سبق ولمّحنا أنّ الفارابي قد اجتهد في تبنيه لفكر أرسطو وإرساء معالمه داخل الثقافة العربية الإسلامية حتى أنّ الجابري وصفه ب (أرسطو العرب)وذلك "ليس فقط لأنه استعاد منطق أرسطو كاملا واستوعبه تمام الاستيعاب، بل أيضا لأنّه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطته إيجاد حل للفوضى الفكرية السائدة في عصره"[2]، كما أنّ الجابري يعتبر أنّ الثقافة العربية الإسلامية مدينة للفارابي في مجال المنطق، وذلك لأنّه (الفارابي) تمرّد على بعض الأفكار السابقة والنظم السائدة آنذاك، "فلم يتردّد في العمل على تجاوز الخطاب السِجالي والخطاب العرفاني في آن واحد معا، لأنّهما سبّبا تمزق الفكر وتشرذم المجتمع"[3]، وهذا لخلوّهما من البراهين الدقيقة والإجابات المنطقيّة التي تساعد على بناء عقل واع ومجتمع راق، بعيدا عن الأفكار الهرمسية والاعتقادات الصوفية التي يدّعي أصحابها المكانة الإلهية، كما أنّ مفهوم المعرفة لدى الفارابي يقوم على "الربط بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، ذلك من أجل التوصل إلى

---

[1] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص343.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص242.

[3] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص345.

البرهنة على وحدة الكون وترابط أجزاءه ما يؤدي حتميا إلى وحدة الفكر وبالتالي وحدة المجتمع"[1]، ومن هذا فإنّ الفارابي يربط بين عالم الطبيعة وما وراءها لاستنباط نتائج عقلية منطقية وفكر مشترك يجمع بين الشعوب.

أ.3) أبو حامد الغزالي

يعتبر الجابري أنّ كتاب "المستصفى من علم أصول النقد" لأبي حامد الغزالي من بين أشهر الكتب الفلسفية التي تحدّثت عن المنطق، وحسب مفكّرنا فإنّ الغزالي يقرّ في هذه المقدمة بأنّ "المنطق هو الذي يؤسّس أصول الفقه وليس علم الكلام"[2]، وهذا لأنّ النتائج المستنبطة من المنطق نتائج عقلية وبسيطة، ضِف إلى ذلك أنّ الغزالي كان على وعي لمكامن الأخطاء التي وقع فيها المتكلمين في الاستدلال والبرهنة على أقوالهم وحججهم، فالجابري يرى بأنّ الغزالي "كان يدرك تمام الإدراك أنّ من عوامل الغلط في تفكير المتكلمين اتخاذهم اللّغة سلطة مرجعية واعطائهم الأولوية للّفظ على المعنى"[3]، وذلك اذا اعتبرنا أنّ المهمة الأساسية للمتكلمين تكمن في الدفاع عن العقيدة وترسيخ قواعد الشريعة، وذلك بتقديم الحجج العقلية والبراهين المنطقية، لكنّنا نجد عكس ذلك، وهو اهتمامهم بالألفاظ على حساب المعاني وهذا ما عابه الغزالي، ودعى إلى استخدام المنطق للدفاع عن الشريعة، وبهذا يتبيّن لنا أنّ الغزالي – على حسب تعبير نايلة

[1] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص354

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص438

[3] المصدر نفسه، ص439.

أبي نادر– أنّه "مرآة تعكس ثقافة عصرها، وساحة تلقي عندها سائر التيارات الفكريّة والأيديولوجية التي شهدها الفكر العربي الإسلامي حتى أيامه"[1].

ب)مدرسة المغرب

ب.1) ابن حزم

حسب الجابري فإنّ إعادة تأسيس العقل العربي في المغرب قد بدأ مع ابن حزم الأندلسي، الذي لم يشهد شهرة واسعة مثل التي شهدها بعض علماء المشرق، بالرغم من أنّ دراساته كانت تدعّم المنطق وتبعد القارئ عن الأفكار الصوفية والشيعية، وهذا ما نجده عند الجابري في كلامه عن ابن حزم حيث يقول بأنّه "لم يلق صيتا كما عرفه مفكرو المشرق، وتعود اهمية دراسات ابن حزم إلى أنّه قد قدّم نقدا عاما وشاملا للعرفان بنوعيه الشيعي والصوفي، منهجا ورؤية"[2]، وهو بهذا يقترح مسلكا جديدا لتأسيس البيان على البرهان وإقصاء العرفان، "إذن فالأمر لا يتعلّق بظاهرية نصّية متشدّدة تضيّق من مجال العقل، بل بنزعة نقديّة عقلانيّة تتمسّك بالنّص [...] أمّا الباقي فهو غير محصور ومتروك للعقل، هذه النزعة النقدية العقلانية التي تروم تأسيس البيان على البرهان رؤية ومنهجا"[3] ، كما نجد أنّ الجابري – من خلال اطّلاعنا على كتاباته – يؤكّد على أنّ ظاهرية ابن حزم كانت بمثابة الطريق المعبّد المؤدي إلى المشروع الرشدي الذي حملت جلّ مضامينه العقلانية والنقدية.

---

[1] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص358.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص358.

[3] المصدر نفسه، ص328

ب.2) ابن رشد

لقد اهتمّ الجابري كثيرا بفكر "ابن رشد" حتى أنّنا نجده قد قام بتأليف كتاب حوله وضعه تحت عنوان (ابن رشد سيرة وفكر)، وترجع هذه الأهمية –حسب الجابري–إلى أنّه يعتبره الأداة الضرورية للباحثين والدّارسين، فيقول عنه مفكّرنا: "سيبقى نموذجا للمثقّف العربي المطلوب اليوم وغدا، المثقّف الذي يجمع بين استيعاب التّراث وتَمثُّل الفكر المعاصر، والتّشييع بالروح النقديّة وبالفضيلة العلمية والخلقية"[1].

وحسب الجابري فإنّ ابن رشد قام باحتواء فكر ابن حزم كمضمون وتجاوزه كمنطلق، وقام بنقد فكر الغزالي الذي أسّس العرفان على البيان في تصوفه الهرمسي، وبهذا نجد أنّ ابن رشد "سيضطر إلى بناء استراتيجية خطابه على التحرك في أربع جهات:

* شرح أرسطو وتلخيص كتبه قصد رفع القلق عن عبارته وإزالة الغموض من أغراضه وتقريبه إلى إفهام عموم الناس.
* الكشف عن انحرافات ابن سينا، وذلك ما فعله في كتابه "تهافت التهافت".
* الرّد على الغزالي في تشغيبه على الفلاسفة، وقد حصّص لذلك كتاب "تهافت التهافت" والرّد عليه وعلى عموم الأشاعرة.

[1]محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر (دراسة ونصوص)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص11.

* تنظير منهجية (الأخذ بالظاهر) وإبطال منهجية المتكلمين وطريقة المتصوّفة، وقد خصّص لهذا كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبهات المُزيغة والبدع المضلّة"[1]، فحسَب الجابري فإنّ ابن رشد قام بنقد منهجية التأويل لدى المتكلمين والمتصوفة، وذلك لأنّه يرى بأنّ الأدلة الدّينية لا خلاف فيها، وذلك من خلال اعتمادها على باطن الشيء في البرهنة.

ومن هنا نجد أنّ ابن رشد في نقده للغزالي، قد جمع بين المعرفة العلمية والفلسفية والمعرفة بالشريعة والفقه، كذلك يرى الجابري أنّ "ابن رشد قد تفرّد أيضا بنظرته إلى الدّين، فابن سينا والفارابي يعتبران أنّ مصدر الدّين يكمن في الإلهام والإشراف والفيض، والغزالي يرجع أصل الدّين إلى المعرفة الصوفية، أمّا ابن رشد فينظر إلى الدّين، أي من خلال الغاية والمقاصد، فالدين عنده ضرورة اجتماعية، لأنّه لا يمكن تنظيم مجتمع بدون شرع"[2]، وفي هذا نجد أنّ ابن رشد قد وضع ثلاثة مبادئ للتعامل مع الخطاب الدّيني وهي:

* يؤكد أنّ الخطاب الدّيني هو دوما على وفاق ما يقرّره الفعل إمّا بدلالته الظاهرة وإما بالتأويل.
* القرآن يفسّر بعضه بعضا، فإن وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي فلابد أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى والمعنى الموافق للعقل.

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص318، بتصرف.

[2] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص367.

* الفصل بين مايؤوّل وما لايؤوّل، ويحدّد ثلاثة أصول لا يجوز التأويل فيها: الإقرار بوجود الله، وبالنبوة وباليوم الآخر[1].

ب.3) ابن خلدون

أمّا فيما يتعلّق بابن خلدون فإنّنا نجد الجابري يُبين لنا منهجه الذي يقوم على تأسيس التاريخ على البرهان، محاولة منه في نقله ورفعه (التاريخ) من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم، من خلال عمله على التنظير والتعليل، فقد كان الهدف المباشر لابن خلدون حسب ما ورد في كتابات الجابري هو "إعادة بناء علم التاريخ بكيفية خاصّة من خلال نقده ل"المسعودي" الذي مزج في دائرة معارفه المعقول واللامعقول بمثل ما فعله إخوان الصفا في دائرة معارفهم الفلسفية [...] من هنا اتجه النقد الخلدوني وجهة ابستمولوجية تاريخية"[2]،كما أنّنا نجد أنّ عمل المؤرخ قبل ابن خلدون كان يقتصر على جمع الأخبار دون التدقيق فيها، بل لقد اختلف الوضع عند ابن خلدون، فقد أراد أن "يحقّق نقلة ابستمولوجية في مجال علم التاريخ عبر الانتقال به من السرد إلى التنظير والتعليل"[3]، ما يبيّن لنا أنّ ابن خلدون قد قام بتأسيس علم جديد بمفاهيم قديمة، " علما يضع نفسه خارج المنظومة الأرسطية وفي ذات الوقت يستقي من نفس المنظومة مفاهيمه المنطقية وأرضيته الابستمولوجية هكذا بقي الإمكان الواقعي عند ابن خلدون سجينا لقوالب فوق واقعية [...] لدرجة أنّنا لو سحبنا تلك القوالب لوجدنا أنفسنا أمام مجرّد وصف

---

[1] يُنظر، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص321/320.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص306.

[3] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص368.

طوبوغرافي لبعض الظواهر الاجتماعية التي عرفها عصره"[1]، وهذا ما يعيبه عليه الجابري لأنّه رأى أنّه بهذه الطريقة ظل مشروع ابن خلدون حبيس أفكار موضوعية، لا يمكن أن ترقى بهذا المشروع إلى المرتبة التي أرادها صاحبه.

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص319.

المبحث الثاني: الجابري في أعين النقاد

لقد ظل مشروع "نقد العقل العربي" للجابري، من أكثر المشاريع الفكرية التي أثارت جدلا واسعا بين النقاد، فقد تراوحت بين مرحّب بهذا العمل الفكري ومعارض، وفي دراستنا هذه سنسلّط الضوء على التيّار المعارض والناقد لهذا المشروع، ونخصّ بالذكر هنا، الدّراسات التي أقامها الناقد السوري "جورج طرابيشي" بحيث أنّنا نجده قد ألّف سلسلة نقدية تحت عنوان "نقد نقد العقل العربي" وكانت على أربع مؤلفات: "نظرية العقل"، "وحدة العقل العربي الإسلامي"، "إشكاليات العقل العربي" وكتاب "العقل المستقيل في الإسلام".

في الأول نجد أنّ جورج طرابيشي يقرّ في كتاباته بمدى إعجابه بالمشروع الفكري الجابري، وبالقوة التي يتبدّى عليها خطابه وبالشهرة التي نالها وبإحكام الإشكاليات التي اعتقل فيها العقل والتراث العربيين وهو ما يظهر في قوله "فالجابري قد نجح–لنعترف له بذلك–في إغلاق العديد من أبواب التأويل والاجتهاد"[1]، إلّا أنّنا نجده يقدّم انتقادات لاذعة لمشروع الجابري يمكن أن نلخّصها في النقاط التالية:

* **في مفهوم العقل:** يقسّم الجابري العقل إلى نوعين: عقل مُكوَّن وعقل مُكوِّن، وهذا ما استعاره من الفرنسي "أندريه لالاند"، غير أنّ طرابيشي يرى بأنّه لا وجود له لدى لالاند في كتاباته إجمالا، وإنّما صاحب هذا التعريف هو "بول فوكييه" مؤلف (معجم اللّغة الفلسفية)"[2]،

[1] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص8.

[2] المصدر نفسه، ص14.

وهذا ما أدّى بطرابيشي إلى اتهام الجابري برداءة الترجمة وعدم اعتماده على المصدر الأساسي المتمثّل في كتاب فوكييه (معجم اللّغة الفلسفيّة).

* **التقسيم الثلاثي للعقل:** حسب جورج طرابيشي فإنّ الجابري تجاهل الوظيفة التوحيديّة للعقل المُكوَّن، ممّا جعله يبني تحليله على التقسيم الثلاثي للعقل العربي، بدلا من أن يردّه إلى بنيته العضوية المتمثلة في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة، حيث يقول طرابيشي: "والحال أنّ تَجاهُل الجابري للوظيفة التوحيديّة للعقل المكوَّن، قد جعله يبني تحليله للعقل العربي على أساس قسمة هذا العقل لا على أساس وحدته [...] فإنّه سيعمد إلى تشطير هذا العقل تشطيرا ثلاثيا وقطعيا، إلى عقل بياني وعرفاني وبرهاني"[1].

* **التقسيم الجغرافي بين المشرق والمغرب:** جورج طرابيشي يرى أنّ الجابري قد أقام قطيعة معرفية وجغرافية بين المشرق والمغرب، ويؤكّد عل أنّه "انتصر أيديولوجيا وجغرافيا للعقل المغربي على عقل –أو بالأحرى اللاعقل–المشرقي"[2]، وبهذا فإنّ طرابيشي يتّهم الجابري أفكاره التي تميل إلى انتمائه الجغرافي.

* كما يمتد نقد طرابيشي إلى أبعد من هذا فنجده يتّهمه بالسّرقة الأدبية والسكوت عن بعض مصادر أفكاره وهذا في إشكالية "التفكير بالعقل والتفكير في العقل"، حيث يقول بأنّ "إشكالية التفكير بالعقل وفي العقل [...] مستعارة لفظا ومعنى، شكلا ومضمونا، من مصدرين مكتوم عنهما، ويشير إلى كتاب "محمود قاسم" "نظرية المعرفة عند ابن رشد

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص20/19.

[2] المصدر نفسه، ص24.

وتأويلها لدى توما ألاكوني" الصادر سنة 1978 بفرنسا[1]، وحسب طرابيشي فإنّ الجابري لم يقم بالإشارة إلى بعض المصادر الأساسية التي ساعدته في مشروعه إلى القارئ، وخاصة فيما يتعلق بقضية "التفكير بالعقل والتفكير في العقل" التي رأى طرابيشي أنّها قد وردت في كتاب محمود قاسم (نظرية المعرفة).

كانت هذه بعض الانتقادات التي وجّهها الناقد جورج طرابيشي للمشروع الجابري (نقد العقل العربي)، وقد استطاع من خلالها أن يبيّن لنا بعض أخطاء هذا المشروع الفكري، ولا يُقصد بهذا النقد هدم مشروع الجابري، وإنّما هو رؤية مغايرة للتّراث العربي كما أكّده جورج طرابيشي في أغلب مؤلفاته.

[1] يُنظر، جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص28/27.

خاتمة

خاتمة

توصلنا في ختام بحثنا هذا إلى مجموعة من النتائج يمكن أن نحصر أهمها في النقاط التالية:

* حدّد الجابري بداية عصر التدوين (ق2هـ)، كبداية لدراسة التّراث، لأنّه نقل النقد الأدبي من حيّز اللاعلمية إلى العلمية، وتمّ تدوين الأدب الجاهلي وتاريخه، وترجمة بعض اللّغات إلى اللّغة العربية.
* تبني الجابري للتّراث بحيث يكون مساعدا لا معارضا للثقافة العربية المعاصرة.
* تقسيم الجابري لإشكالية التّراث إلى ثلاث محاور وهي: محور السلفية التي انشغلت بإحياء التّراث، ومحور المستشرقون العرب الذين تبنوا المنهج الأوروبي وحاولوا تطبيقه في الثقافة العربية، والمحور الثالث فتمثّل في الفكر اليساري الذين طبّقوا المنهج المادي على التراث الإسلامي.
* دعوة الجابري إلى التوفيق بين الرأي الذي يرى بالعودة إلى التّراث والرأي الذي يدعوا لتبنّي النموذج الغربي، وذلك لخدمة الثقافة العربية وجعل التّراث معاصرا فينا.
* قسّم الجابري العقل العربي إلى ثلاث نظم معرفية: البيان، العرفان والبرهان.
* النظام المعرفي البياني وقد حمّله الجابري علوم اللّغة العربية من فقه ونحو وبلاغة وعلم الكلام، القائمة على مبدأ الانفصال والتجاوز.
* النظام المعرفي العرفاني ويقصد به، الطرق الدّينية القائمة على السحر والتنجيم والروحانية والعلوم الغيبية، ويُمثّله الفكر الصوفي والفلسفة الشيعية والاسماعيلية.

خاتمة

* النظام المعرفي البرهاني ويرتبط هذا النظام بعلوم المنطق والفلسفة اليونانية، وقد قسّمه الجابري إلى مدرستين: مدرسة الشرق ونذكر على رأسها الكندي والغزالي وابن سينا، أمّا مدرسة المغرب فيذكر على رأسها ابن حزم وابن خلدون وابن رشد.
* رغم الشهرة التي وصل إليها المشروع الفكري الجابري والإشادات التي حظي بها، إلّا أنّه لم يسلم من الانتقادات، وهذا ما وجدناه عند الناقد جورج طرابيشي.

وفي الأخير لا يسعنا إلّا القول بأن مشروع الجابري في نقد العقل العربي يمكن أن نصنّفه ضمن المشاريع العربية الكبرى، فقد تتبع مختلف المراحل التي مرّ بها العقل في تطوّره منذ عصر التدوين (ق2هـ) إلى غاية نهاية القرن العشرين، تحليلا ونقدا، مبرهنا أفكاره بآراء مختلف الشخصيات التي أسهمت في تكوين النقد العربي. وسنختم هذا البحث بسؤال شغل فكرنا منذ بدايتنا في الاطلاع بهذا الموضوع وهو: لماذا لم يتحقق هذا المشروع النقدي على أرض الواقع؟ بما أنّه مشروع فكري نقدي قد يخلّصنا من التّبعية الغربية، ويساعدنا على إحياء تراثنا العريق وبهذا نحقّق التأصيل لدراساتنا من داخل ثقافتنا العربية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

المصادر

- ابن منظور، لسان العرب، تص، أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 3، 1999، ج 15.
- ابن منظور، لسان العرب، تح عبد اللّه علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، د ط، ج9.
- محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر (دراسة ونصوص)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986.
- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات، ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط،1، يوليو 1991.
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي الفلسفي، بيروت، لبنان، ط 6، 1993.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع

- حسن حنفي، التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1992.
- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- اليامين بن تومي، تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2017.

الرسائل الجامعية

- حمادي النوي، البنية المنطقية لنقد العقل العربي والإسلامي عند كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون، رسالة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية،2016/2015.

العنوان	الصفحة
بسملة	
شكر وتقدير	
إهداء	
مقدمة	أ_د
الفصل الأول: محمد عابد الجابري وقضايا التّراث العربي	34_11
تمهيد	12
المبحث الأول: التّراث ومفهومه لدى الجابري	18_13
المبحث الثاني: الجابري وقراءته للتّراث	34_19
الفصل الثاني: المعرفة وطرق انتاجها في التراث العربي	60_35
المبحث الأول: بنية التراث العربي	60_36
1.البيان	44_36
2.العرفان	51_44
3.البرهان	60_51
المبحث الثاني: الجابري في أعين النقاد	63_61
خاتمة	66_64
قائمة المصادر والمراجع	69_67
الفهرس	70