

مقاربة نقدية لسؤال التراث والحداثة في خطاب محمد عبد الجابري

A critical approach to the question of heritage and modernity in the speech of Mohamed Abed El Jabri

د. رضا شريف

جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد الله

rida.cherif65@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2020-10-12

تاريخ النشر: 2020-12-15

تاريخ الإرسال: 2020-10-12

ملخص:

تعالج هذه الدراسة واحدة من القضايا الرئيسية في تفكير محمد عبد الجابري، نعني بذلك إشكالية التراث وعلاقتها بالمنهج، كون الجابري له اهتمام منهجي في بحثه عن هذه الإشكالية التي ترتبط بقضايا الحداثة والنهضة وغيرها من القضايا ذات الصلة، ولهذا الغرض ستشتغل هذه الدراسة على هذا الطرح من منظور تحليلي نقدي.

الكلمات الدالة: النقد - مسألة التراث - المنهج - النهضة - الحداثة.

Abstract:

This study focuses on one of the central issues in the thought of Mohamed Abed El Jabri. It is the question of heritage in relation to methodology in his research on the problematic of these two concepts and modernity, the rebirth and other related problems, for this reason we will approach the latter from the perspective of critical analysis.

Keywords: Criticism - question of heritage - method - renaissance - modernity.

Résumé:

Cette étude aborde l'une des questions centrales de la pensée de Mohamed Abed El Jabri. Il s'agit de la question du patrimoine par rapport à la méthodologie dans sa recherche sur la problématique de ces deux notions et la modernité ; de la renaissance et d'autres problèmes connexes, pour cela nous allons aborder cette dernière sous forme de l'analyse critique.

Mots clés : Critique- Question patrimoniale- méthode – renaissance- modernité.

مقدمة:

تأتي قراءة محمد عبد الجابري للتراث العربي ضمن تراكمات معرفية هائلة، ودراسات، وأعمال متعددة شهدتها الثقافة العربية الإسلامية الحديثة، والمعاصرة، فقد كان الاهتمام بالتراث العربي بمختلف قضاياها وهمومه، ومسائله التي يطرحها علامة مميزة في فكر النخب العربية بمختلف مشاربها، ومصباتها الفكرية، والمنهجية، فعلى سبيل المثال نذكر أعمال محمد أركون والعقل الإسلامي، وطه عبد الرحمان وفقه الفلسفة، وحسن حنفي وفلسفة الثورة والتجديد، وعلي حرب ونقد النص، وحسين مروة والنزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، وزكي نجيب محفوظ والوضعية المنطقية وعبد الله العروي والتاريخانية والقائمة طويلة، وهذا ما يؤكد بأن مسألة التراث أضحت تشكل محورا مركزيا لعملية التفكير لأجل مباشرة فعل التحليل، والتنقيب، والكشف عن مختلف التساؤلات التي لها علاقة بالذات العربية المصدومة بهاجس التخلف، والتراجع الذي طالها منذ قرون من الزمن.

لقد انتبه الجابري في بداية مشروعه الفكري الذي استأنفه في سبعينيات القرن الماضي إلى الدراسات، والأعمال التي اشتغلت على التراث العربي، مؤكدا أن هذا الاشتغال، والاهتمام المتزايد بالتراث ظل يشكل نوعا من المؤامرة عليه بدلا من تخليصه من ركام الماضي، والعمل على تفعيله بما يخدم الراهن العربي المأزوم، فجل الأطروحات، والقراءات التي تناولت التراث العربي في تقديره تعمل على تعميق فجوة الصراع

الإيديولوجي، وتعتميد فضاء الفكر العربي بألوان من النمطية الفكرية، والجدل اللفظي الذي لم يضيف للمسألة التراثية سوى مزيدا من الانحراف عن الهدف الذي يفترض الوصول إليه أي العمل على تدشين عصر تدوين جديد، مؤسس على رؤية مستقبلية واعدة شعارها العقلانية والواقعية.

لقد أدرك الجابري منذ البدايات الأولى لمشروعه أنّ إشكالية التراث التي استقطبت اهتمام الكثير من المثقفين العرب قد عولجت بطرق، وآليات مختلفة تزاما أصحابها على المكون التراثي، واستنفذوا جل طاقاتهم في البحث عن المخرج الصحيح لتفعيل هذا التراث، فكانت الحصيلة حالة من السجال اللأمنتهي بين مختلف القراءات، والنصوص، والمسارات المنهجية التي تعاملت مع المكون التراثي العربي سواء على مستوى المعرفة، أو السياسة، أو الأخلاق، وهذه الوضعية التي آل إليها الفكر العربي المعاصر كانت بمثابة الدافع الحقيقي الذي كوّن إرادة النقد لدى الجابري، من خلال مشروعه في حقل الدراسات الإبيستيمولوجية، هذا المشروع الفكري الذي جعل من العقل العربي رهانا حقيقيا لتجسيد مشروع النهضة، فالجابري لا يتصور إمكانية تحقيق نهضة وحداثة عربية بعقل غير ناهض لأنّ التحديات التي يواجهها العالم العربي تتطلب مزيدا من الفعل، والممارسة في الواقع، وهذا الفعل يتطلب عقلا ناضجا، وواعيا، ومدركا لما يحيط به من تحديات مختلفة.

لقد ناضل الجابري من خلال مشروعه لأجل إعادة الإعتبار للعقل العربي الذي ظل يؤمن بقدرته على إمكانية تجاوزه لمختلف أزماته، ومعوقات صحوته، وبالتالي وضع مسار صحيح لتدشين فعل الحداثة العربية، وذلك من خلال نقد قواعد الذهن، وآليات التفكير، ومنطق البحث، ولذلك فقط وضع الجابري مشروعا لنقد العقل العربي جسده من خلال أعمال منتظمة بدأت شرارتها الأولى مع مؤلفه الخطاب العربي المعاصر (1982) ونحن والتراث (1980) مرورا برباعية العقل العربي تكوين العقل العربي (1982) وبنية العقل العربي (1986) والعقل السياسي العربي (1990) والعقل الأخلاقي العربي (2001) وغيرها من الأعمال التي حاول من خلالها التطرق لمختلف قضايا التراث التي هي قضايا العقل العربي نفسه.

لقد جاء سياق ورقتنا هذه لأجل البحث في طبيعة المسار المنهجي البديل الذي ظل الجابري يدافع عنه باعتباره رؤية إبيستيمية جديدة لم يألفها الفكر العربي الحديث والمعاصر، وبذلك نسعى إلى مساءلة هذه الرؤية المنهجية في إطار التساؤل: ما هي الرؤية المنهجية التي أعلن عنها خطاب الجابري كطرح بديل؟ وكيف تم التعامل معها في هذا السياق؟ وما هي الهفوات والانزلاقات التي نسجلها على هذا الخيار المنهجي البديل الذي ظل الجابري يراهن عليه؟

العرض:

1. المنهج والإبيستيمولوجيا قراءة مفاهيمية:

1.1 في مفهوم المنهج "Méthode"

تؤول كلمة منهج إلى أصل يوناني تحت مصطلح "OdoS" وتعني الطريقة التي تحتوي على مجموعة من القواعد العلمية الموصلة إلى القصد، كما أن لكلمة المنهج: ترجمة للكلمة الإنجليزية "Method" ، وللكلمة الفرنسية "Méthode" وللکلمة ما يقابلها في مختلف اللغات ولقد استعملها فلاسفة كثيرون من بينهم "أفلاطون" بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة، كما استخدمها "أرسطو"، بمعنى: «مجموعة من القواعد العامة المصاغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في العلم»¹.

كما رأى الكثير بأن كلمة منهج تعني «أفضل الطرق الموصلة إلى الحقيقة أو إلى برنامج بحث، كما تعني الطريقة التي تجيب عن سؤال كيف؟ ما الذي يتناول البحث؟ بغية الوصول إلى الهدف»²؟ ويعرفه فريديريك معتوق بأنه: «الأسلوب المنطقي الملازم لكل عملية تحليل ترتدي الطابع العلمي»³ ومعنى هذا أن المنهج يتكون من جملة القواعد والعمليات المرتبطة منطقيا والتي تكوّن أسلوب العمل في إطار نظام معين من المنطقات والمبادئ، هذا النظام يحدد أنظمة العمليات التي تنطلق من شروط معينة لتصل إلى معرفة حقيقة موضوعية، وبذلك فالمنهج لا يساعد فقط على فهم النتائج التي يتوصل إليها الباحث بل كذلك يساعد على إدراك نظام الانتقال داخل البحث في حد ذاته، وهذه هي القيمة الأساسية للمنهج، ويرتبط المنهج بمجال معرفي معين كالمجال الطبيعي، أو الرياضي، أو الاجتماعي، أو الفلسفي، ويختلف المنهج عن تقنيات البحث التي تكون تابعة للموضوع المدروس مباشرة في حين أن المنهج توجه عام يرتبط بالجانب النظري حيث يعتمد كل منهج على مجموعة من التقنيات والقواعد ويرتبط بالمنهج بالنظرية إذ يستند كل منهج على نظرية معينة كما أن النظرية تحتاج إلى منهج مناسب إنهما في الحقيقة يشكلان وحدة لكن هذا لا يمنع من وجود فارق بينهما، حيث نجد أن

النظرية متكاملة وبالتالي فهي مغلقة على عكس المنهج فهو في حالة بحث عن العناصر الثابتة مما يجعله في حالة انفتاح وبالتالي نستنتج أن العلاقة بين المنهج والنظرية تظل قائمة مع وجود اختلاف في الطبيعة المعرفية لكل واحد منهما، فإذا كانت النظرية تعبير عن نظام الأفكار فإن المنهج أداة للبحث، وعلى سبيل المثال الديكارتية تعد نظرية مغلقة في حين أن المنهج الديكارتية منفتح له قابلية التطبيق في مجالات مختلفة.

كما أن هناك تعريفا يكاد يكون شاملا لكلمة منهج اصطلاح عليه كل من "دوركايم"، و"برتراند راسل" و"جون ديوي"، و"وليام توماس"، و"مورينو"، وهو أن «المنهج هو الطريق الموصل إلى الكشف عن حقيقة الشيء في العلوم بواسطة مجموعة من القواعد التي ترشد سير العقل وتوجه عملياته لكي يصل إلى نتيجة»⁴ فصفة المعقولة هي السمة البارزة التي يتمتع بها المنهج الذي يظل الأداة الإجرائية الضرورية لكل بحث ناجح خال من العيوب والهفوات المعرفية منها والمنهجية، هذا ونجد المنهج يتصل بالإبستمولوجيا سواء بوصفه أحد أجزائها أو من خلال الدراسة النقدية التي يقود بها الإبستمولوجيا ولعل أبرز المشكلات التي تواجه المنهج هي تلك المتعلقة بارتباطه بالإيديولوجيا خاصة في حقل العلوم الإنسانية، ذلك لأن المنهج في ارتباطه بالنظرية قد يتعدى الإطار العلمي للبحث ويتجاوزها لتقرير مسائل فلسفية أو إيديولوجية أو ثقافية، لأن المنهج قد يرتبط بحقبة تاريخية بكل ما يتعلق بها من معطيات دينية وثقافية واجتماعية وسياسية، وعلى هذا الأساس تظهر نسبية المنهج وضرورة تغييره لأنه محكوم بالتطورات العلمية ولأن المستوى الذي تصل إليه المعرفة في مرحلة تاريخية معينة عموما يشكل الخلفية المعرفية والنظرية للمنهج وفي هذا المعنى يرى غاستون باشلار «أن كل منهج هو منهج ظرفي لأن الفكر العلمي يعاصر بكل دقة الطريقة المعلن عنها». وفي هذا المستوى يتقاطع العلمي، والإيديولوجي، في صياغة المنهج، حيث يتماشى البعد العلمي مع التطورات العلمية الجديدة وبذلك يكون المنهج دائما في حالة تطور وتجدد، وأما البعد الإيديولوجي فيظهر بمجرد تجاوز الحدود العلمية للمنهج المطبق. لذلك تعد مسألة البحث في المناهج من القضايا الأساسية في العلوم على اختلاف موضوعاتها لأن النتائج التي يتوصل إليها كل علم ترتبط ارتباطا مباشرا بالمنهجية المتبعة وهذا الذي بيناه سلفا عندما تحدثنا عن مفهوم المنهج في بداية هذا العمل حيث يظهر الترابط المنطقي الصارم بين المنهج وموضوع البحث حتى وإن تعددت المناهج في الموضوع الواحد.

ولأن الجابري في بحثه داخل التراث العربي الإسلامي جعل من الإبستمولوجيا فضاء لحراكه الفلسفي وفهمه لإشكاليات التراث المختلفة فقد رأينا من الضروري أن نتحدث عن الإبستمولوجيا في علاقتها بالمنهج، حيث تلتزمنا الحاجة المنهجية إلى تتبع هذه العلاقة التي أسهب الجابري في الحديث عنها بالنظر إلى أهميتها وهذا ما يظهر بوضوح في كتابه "مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي" فما هو مدلول هذا المصطلح وكيف نظر إليه الجابري؟

2/ في مفهوم الإبستمولوجيا: "épistémologie"

تحليل كلمة إبستمولوجيا "épistémologie" حسب اشتقاقها اللغوي اليوناني إلى علم العلم ورغم كل اللبس الذي يكتنف هذا المصطلح فإنه يمكن تحديد معناها بالعودة إلى لالاند: «الإبستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها لتحديد أصلها المنطقي لا النفسي وبيان قيمتها ومدى موضوعيتها»⁵ بمعنى أن الإبستمولوجيا هي علم العلم لأنها تتخذ من العلم موضوعا لها هذا وتختلف الإبستمولوجيا عن مناهج العلوم، فإذا كانت المنهجية تهتم بكل علم على حدة بإقامة دراسة وصفية تحليلية لبيان مراحل عملية الكشف العلمي «فالإبستمولوجيا فضلا عن طموحها إلى أن تكون نظرية عامة في العلم فإنها ترتفع إلى مستوى البحث النقدي الرامي إلى استخلاص الفلسفة التي ينطوي عليها ضمنا التفكير العلمي»⁷.

أما فيما يخص علاقة الإبستمولوجيا بنظرية المعرفة فإن الكثير من الباحثين يضعون حدا بين الطرفين ويميزون تماما بين المصطلحين على أساس أن الإبستمولوجيا تهتم بالمعرفة العلمية فقط، بينما تتناول نظرية المعرفة كل ما له علاقة بالمعرفة الإنسانية عموما من حيث طبيعتها، وحدودها، وأدواتها، وطرق الوصول إليها... الخ والجابري يعترض على هذا التمييز ويراه من قبيل الاصطناع وليس الحقيقة، مؤكدا على التداخل الصريح والتفاعل الدائم بين الطرفين حتى وإن ظهر الاختلاف بينهما يقول الجابري «هناك إذا اتصال وانفصال بين نظرية المعرفة بمعناها الفلسفي العام، وبين الإبستمولوجيا بمعناها الدقيق الخاص وإذا كان الاتصال هو المظهر البارز على صعيد التحليل الفلسفي المجرد فإن الواقع التاريخي واقع تطور العلوم قد فرض نوعا من الانفصال بينهما أو نوعا من القطيعة الإبستمولوجية»⁸ وهذا الكلام يفيدنا بأن الإبستمولوجيا أخذت في

الانصراف نحو قضايا العلم أي نحو التخصص الذي فرضه عصر النهضة وتركت المشاكل الميتافيزيقية المعقدة لنظرية المعرفة وعليه لا يمكن الحديث عن اتصال مطلق، أو انفصال تام بينهما، ولكن لا بد من الاعتراف بالتداخل بين الطرفين فرضته الظروف التاريخية للمعرفة الإنسانية.

بعد هذا المسح العام لمفهوم المنهج كما عبر عنه الفلاسفة والعلماء كل حسب نزعتهم فضلا عن أصحاب المعاجم اللغوية والفلسفية التي وظفناها في الكشف عن طبيعة هذه المقاربة صار من الضروري أن نبين مفهوم المنهج عند الجابري، ومن هنا نتساءل كيف يصاغ مفهوم المنهج عند الجابري؟

1.1.1 سؤال المنهج في خطاب الجابري الخلفية والمأل:

يعرف الجابري المنهج بأنه: "المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها"⁹، بهذا المعنى يكون المنهج أداة ووسيلة لا غير وهذه الأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع معطيات الموضوع وإذا كان من المتعارف عليه في مجال البحث العلمي وحتى الفلسفي أو مهما كان شكل المعرفة أن الموضوع هو الذي يحدد نوعية المنهج فإن المنهج هو الآخر له تأثير على موضوع البحث بحيث يصنع طبيعة الموضوع ويقدمها على صيغة دون أخرى وفي هذا يقول الجابري: «إن الموضوع هو الذي يحدد نوعية المنهج ولكن المنهج يؤثر كذلك بدوره في طبيعة الموضوع»¹⁰ بمعنى أنه يوجد تداخل وظيفي بين المنهج المعتمد في الدراسة وبين الموضوع المدروس في حد ذاته فالمسألة هنا لا تتعلق بمناهج جاهزة محددة سلفا يتم توظيفها بطريقة آلية ولكن الأمر في نظر الجابري يتجاوز ذلك بكثير خاصة أثناء التعامل مع مسائل الفكر والتراث الإنساني المختلفة، التي ينبغي التعامل معها بحذر شديد وبقراءة منهجية تقوم على المرونة والتفاعل الإيجابي الذي يضمن لنا الحد الأدنى من البحث الموضوعي الصحيح بعيدا عن كل أشكال التلقين، أو الاجترار، والنسخ العشوائي، ومن هنا يحذر الجابري من التوظيف السيئ للمناهج والتعامل معها بسداحة فالمنهج في تصوره مهما كان علميا ومهما كانت درجة الضبط فيه يتوقف النجاح والاستفادة منه، على مدى مطاوعته للموضوع ومدى قدرته على تطويعه، بمعنى أنه ليس جميع المناهج صالحة لجميع الموضوعات بل قد يكون المنهج الواحد خصبا ومفيدا في موضوع ويكون على النقيض من ذلك في موضوع آخر.

ولأن الجابري في مشروعه الإبستمولوجي الباحث في قضايا التراث المتشابكة لا يؤمن بعقيدة منهجية واحدة فإننا نجد بصريح بأنه لا ينتمي إلى مدرسة بعينها ولا يدافع عن منهج محدد ولكن يؤمن بشيء واحد هو التوظيف العلمي الموضوعي للمنهج بالقدر الذي يسمح باستيعاب حيثيات الموضوع المعالج يقول الجابري ما نصه «المنهج الذي سأقترحه يصلح فيما أعتقد للتعامل مع التراث بهذا المعنى الواسع، يصلح للتعامل مع تراثنا العربي الإسلامي ومع التراث الإنساني عامة (...) يتعلق الأمر إذن بطريقة علمية في التعامل مع الموضوعات المدروسة التي من نوع موضوعنا»¹¹.

هذا ويرى الجابري أن كل منهج يقوم صراحة أو ضمنا على أسس وخلفيات توطئه وتحدد أبعاده حصرهما مفكرنا في عنصرين أساسيين هما: وحدة الإشكالية، وتاريخية الفكر.

أما بالنسبة لوحدة الإشكالية فيرى الجابري أن كل فكر نظري معين يمثل وحدة متميزة لها كيانها الخاص، تذوب فيها مختلف الاتجاهات والقناعات، كون الحقيقة يمثلها الكل، وما الأجزاء سوى مجرد تعبيرات عن ذلك الكل لا أكثر ولا أقل، ووحدة الفكر هذه حسب الجابري لا تعني بالضرورة وحدة المفكرين من الناحية الدينية واللغوية ولا تعني بالضرورة معالجة هؤلاء المفكرين لموضوعات واحدة، كما لا تعني حتما أنهم عاشوا نفس الفترة التاريخية واللحظة الزمنية أو الوطن الواحد، بل وحدة الإشكالية كما يذكر هو: «قد تكون الموضوعات التي يتناولها المفكرون المنتمون إلى الفكرة الواحدة وقد تكون مختلفة، وقد تكون النتائج التي يتوصلون إليها متشابهة (...) وقد يعيشون في فترة زمنية واحدة وقد تفصل بينهم سنوات عديدة، قد يستظلون بسماء واحدة وقد ينتمون إلى أقاليم متباعدة»¹².

إن وحدة الإشكالية التي يتحدث عنها صاحب المشروع باعتبارها أساس من الأسس التي يقوم عليها المنهج لا تؤثر فيها الاختلافات والتباينات التي سبق ذكرها، بمعنى أنها غير مقيدة بالزمكانية، أو بالإطار الجيوتاريخي، فالإشكالية تظل مفتوحة للجميع يناقش من خلالها ويؤول مسائلها كل مفكر يصادفها عبر مسارات بحثه هنا وهناك. وعلى سبيل المثال لا التقييد إشكالية التوفيق بين العقل والنص في الفلسفة العربية الإسلامية لا زالت إشكالية مفتوحة إلى اليوم وهذا الكلام عن وحدة الإشكالية التي تعد بمثابة منطلق للقراءة عند الجابري تحيلنا إلى الحديث عن مصطلح عبر عنه "ميشال فوكو" ونعني به مصطلح "الإبستميا" الذي نعثر عليه في أحد مؤلفاته

يحدده على الوجه الآتي: «مجموعة كاملة من العلاقات توجد في فترة معينة تختارها الممارسات المتتالية التي تؤدي إلى ظهور الأشكال المعرفية والعلوم وربما نظم المعرفة التي صارت نظاما رسمية¹³.»

انطلاقا من هذا التصور لمفهوم "الإبستيمي" نجد الجابري في حديثه عن وحدة الإشكالية كمفهوم يضع تقريبا نفس التناول الذي يعتمده "فوكو" وهو يبين معنى الإبستيمي، حيث كتب عن الإشكالية ما نصه: "الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية، إلا في إطار حل عام يشملها جميعا¹⁴".

هكذا ترسم معالم الإشكالية عند مفكرنا بأنها مساحة مفتوحة تستوعب كما لا متناها من المشكلات المتداخلة فيما بينها وعلى هذا الأساس تعد وحدة الإشكالية إحدى الخلفيات الأساسية للمنهج في تصور الجابري، أما بالنسبة للخلفية الثانية ونعني بذلك تاريخية الفكر فيؤكد الجابري في هذه النقطة بالذات على أن المجال التاريخي للفكر الذي يتحدد بمكونات هذا الفكر نفسه باعتبار أنه يتمتع بنوع من الاستقلال النسبي، وهو بذلك يتميز عن التاريخ العام الذي تحدد حقه الزمنية بقيام الدول والحضارات والحروب وغيرها، كما يعتقد مفكرنا أن لكل إشكالية عمر في تاريخ فكر معين ونجد في هذه النقطة بالذات يميز بين مجالين هما: المجال المعرفي والمضمون الإيديولوجي.

أ) المجال المعرفي: هو الفضاء والمساحة التي يتحرك فيها هذا الفكر من مفاهيم وتصورات ورؤى، فهو بصفة عامة يمثل الإطار المعرفي للفكر الذي يخضع لقوانين خاصة مرتبطة بالشروط الإبستمولوجية.

ب) المضمون الإيديولوجي: وهو فضاء مختلف ومتميز عن المجال المعرفي، كونه لا يخضع لنفس القوانين والشروط التي يخضع لها المجال المعرفي، إنه يتحدد بشيء آخر وهو المرحلة التي يجتازها المجتمع خلال تطوره أثناء السيرورة التاريخية وهذا المجال توظف فيه المادة المعرفية في المجالات السياسية والاجتماعية وغيرهما.

وبحكم هذا التباين القائم بين المستويين المعرفي والإيديولوجي يرى الجابري، أن عملية التطور فيهما داخل نفس الفكر ليست على مستوى واحد بالضرورة فقد يحدث أن يتقدم أحدهما عن الآخر، بمعنى أن وحدة الفكر لا تعني بالضرورة مسايرة وتوافق المعرفي مع الإيديولوجي وهذا كله مرتبط بطبيعة وخصوصيات كل منهما. وهذا التمييز الذي وضعه الجابري بين المعرفي والإيديولوجي يذكرنا بالعمل الذي وضعه "التوسير" بين المعرفي والإيديولوجي عندما قرأ هذا الأخير فكر "ماركس" الذي توصل من خلاله إلى مفهوم يكون قد استعاره من "باشلار" ونعني به مفهوم القطيعة الإبستمولوجية.

لقد استمد "التوسير" مفهوم القطيعة الإبستمولوجية من القراءة الباشلارية، مستخدما إياها كأداة معرفية تساعده على فهم "كارل ماركس" وتحليل التطور الذي حصل في فكره، فكما هو معروف في بداية الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي سادت في فرنسا نزعة فلسفية تدعو إلى إبراز البعد الإنساني في الماركسية. «ولم يتقبل "التوسير" هذه النزعة ورأى فيها مفهوما إيديولوجيا تجاوزه "ماركس" في فترة نضجه حينما حقق القطيعة المعرفية مع الفلسفة الإنسانية ومفاهيمها الإيديولوجية واستبدلها بمفاهيم جديدة كالتكوين الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية¹⁵». لذلك كان هم "التوسير" البحث عن الخطاب العلمي في فلسفة "ماركس"، الأمر الذي جعله يميز بين فكر "ماركس" الشاب وفكر "ماركس" الكهل، وعلى الرغم من أن "التوسير" ينطلق من موقف يختلف عن ذلك الموقف الذي ينطلق منه "باشلار"، إلا أنه استعار مفهوم "القطيعة" دون أن يتقيد بالغايات التي حددها لها صاحبها، لأنه يعتبر أن المهم بالنسبة للتحليل الذي يمارسه هو أن يكون علميا، وهذا الأسلوب العلمي مكّنه من فهم ماركس بطريقة خاصة وجديدة.

إن هذا العمل الذي قدمه لنا التوسير تحت مصطلح القطيعة الإبستمولوجية أقحمناه عن قصد لإبراز صورة التقارب والاحتكاك المنهجي الذي اتسمت به القراءة الجابرية في معالجتها لمختلف المسائل المتعلقة بالتراث.

إن معاشرتنا الطويلة لأعمال الجابري جعلتنا نكتشف حضور مفاهيم ومصطلحات ألفناها مع مفكرين غربيين ينتمون إلى مدارس مختلفة ومسارات منهجية متباينة إذ نشعر وكأن الجابري يتجول بينها، لا ليأخذها كما هي ولكن يستعين بها بعد أن يترك بصمته عليها حتى ولو كان الرجل ينفي انتماءه لمدرسة بعينها أو منهج بعينه. فالأمر لديه لا يتعلق بالاشتغال على منهج جاهز، ولا بتبني رؤية منهجية جاهزة، بل الأصل لديه هو أن المنهج عبارة عن أداة ووسيلة لا تظهر فعاليتها إلا عند توظيفها وإبراز مقدرتها على التكيف والانسجام والتوافق مع المجال الذي تطبق فيه، ولعل هذا ما جعل الجابري يطالب في كل مرة وهو بصدد الحديث عن المنهج وكيفية

تطبيقه وآليات تطويعه بضرورة الحذر المنهجي اتجاه المناهج الجاهزة، وكأنه يدعونا إلى ضرورة التفكير في صناعة منهج ورؤية جديدة تخص موضوع البحث وشروطه وملابساته وخصوصياته بعيدا عن لغة الاجترار والتبعية المنهجية للآخر.

إن الجابري يرى في المنهج -بهذا الشكل- ضرورتان لا بد منهما هما: الموضوعية، والمعقولية، وحضورهما في أي نشاط فكري يضمن بصفة أكيدة البناء العقلاني لموضوع البحث، فمهمة المنهج بهذا التصور تعني ضمان الفهم العقلي والموضوعي، الذي يسمح بتترك مسافة كافية بين الدارس وموضوع بحثه، وهذه الخطوة في نظره تشكل منعرجا حاسما في تحديد قيمة الدراسة، ومدى نجاحها في الواقع وهذه المسألة نجدها تشكل هاجسا من الهواجس المنهجية عنده في تناوله لقضايا التراث العربي الإسلامي، وحتى نصل بالقارئ إلى بلوغ مرحلة متقدمة من الفهم الجيد لموضوع بحثنا ونحن نتحدث عن المنهج وخصوصياته والمفاهيم المستعارة المصاحبة له خاصة في ظل ثورة المناهج التي أبانت عنها مدارس واتجاهات فكرية مختلفة نرى من الضروري أن نقف عند أبرز المناهج التي اعتمدها الجابري في مشروعه وهو بصدد الحفر في التراث العربي الإسلامي نقصد بذلك المنهج البنيوي فما هو مفهوم البنيوية وكيف استثمر الجابري هذا المنهج في خطابه؟

يقول مؤسس البنيوية إن لم نقل مكتشفها الأول الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس "Claude Levis (1908-2009) Strauss عن البنيوية ما نصه: «إن البنيوية تريد أن تكون منهجا علميا دقيقا يماثل المناهج المتبعة في العلوم الدقيقة يدرس العلاقات القائمة بين عناصر وأجزاء كل بنية¹⁶»، هذا ويعتقد "ستروس" أن اللسانيات كانت المصدر الأساسي والرئيسي للمنهج البنيوي وفي هذا يقول: «علم اللغة الذي يختص عن غيره من العلوم الإنسانية بأنه العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية الدقيقة¹⁷»

لقد استفاد "كلود ليفي ستروس" من الماركسية والتحليل النفسي والجيولوجيا وهذه العلوم لها خاصية واحدة هي احتواؤها على بنية متخفية يجب البحث عنها، لذلك يعتبر مفهوم البنية مفهوما محوريا في الفلسفة البنيوية عموما ونجد هذا الإبتسيمي حاضرا بقوة في أعمال الجابري وبالخصوص عند حديثه عن العقل العربي سواء من الناحية المعرفية أم السياسية أم الأخلاقية فمفهوم البنية معناه «مجموع العلاقات الداخلية التابعة التي تميز مجموعة ما. بحيث تكون هناك أسبقية منطقية لكل على الأجزاء أي أن أي عنصر من البنية لا يتحدد معناه إلا بالوضع الذي يحتله داخل المجموعة¹⁸»، ومن خلال هذه المقاربة يكون من مواصفات المنهج البنيوي هي أسبقية الكل على الأجزاء واعتماد النظرة الكلية في تفسير بنية الظواهر الإنسانية وهذا الذي نلمسه في القراءة الجابرية حيث يقوم الفهم عند الجابري على التصور الشمولي في قراءة المسائل المختلفة بل نجد الجابري يؤكد على أن قراءته تقوم على الشمولية وترفض التجزئة والتشظير، وهذا ما يتوافق تماما مع المبادئ التي يقوم عليها هذا المنهج والتي تتلخص في العناصر الآتية:

- أسبقية الكل على الأجزاء، وذلك باستعمال النظرة الكلية للموضوع وقد اعتمد "لوفي ستروس" على هذا المبدأ وهو بصدد البحث في أصل الأنساب والبنى الأولية للقرابة، ولم ير في اتساق القرابة سوى كليات لمبدأ أسبقية الكل على الأجزاء.
- أسبقية العلاقة على الأجزاء: من الاهتمامات الواضحة التي يركز عليها البحث في المنهج البنيوي مسألة التركيز على العلاقة القائمة بين الأحداث والمصطلحات حتى يتم تصحيح الخطأ الذي ارتكبه السوسولوجيا التقليدية وكذا الألسنية التقليدية عندما كان اهتمامها منصبا على الألفاظ في حد ذاتها دون مراعاة طبيعة العلاقة بين الألفاظ والمصطلحات، لأجل هذا كانت مهمة المنهج البنيوي الأساسية هي العمل على كشف العلائق القائمة بين العناصر المشكلة للبنية، سواء كانت لغوية، أم سوسولوجية، أم ثقافية... الخ.
- مبدأ المحايثة: لقد اعتمد ليفي ستروس مبدأ المحايثة معتبرا كل موضوع قابل للتحليل يجب أن يؤخذ على أنه نسق مغلق غير قابل لأي تأويل خارجي، وقد طبق هذا المبدأ في دراسته للأساطير باعتبارها أنساقا مغلقة والحقيقة أن هذا المبدأ تحدث عنه من قبل "دي سوسير" في مجال اللغة عندما اعتبر هذه الأخيرة نسق مغلق يرفض كل تأويل خارجي أو تفسير تاريخي وهذا ما يتطلب في نظره دراسة النسق اللغوي في ذاته دون العودة إلى تاريخه، أو علاقته بمحيطه وعلى أساس هذه الفقاعة التي نجدها لدى البنيويين نجد منهجيتهم في البحث تتنافى مع كل منهجية تاريخية تقوم على أسبقية الشرح على الفهم.

- مبدأ السياقية: «يقوم هذا المبدأ على قاعدة ضرورة دراسة الموضوع في إطار سياقه العام، "إنّ العناصر والأجزاء لا تحمل أي معنى أو دلالة إلاّ في إطار السياق العام، وهذا ما يعني حتماً أنّه لكي نفهم معنى الكلمة يجب وضعها في إطار سياقها العام¹⁹».
- مبدأ المعقولة: يسعى البحث في إطار المنهج البنيوي إلى هدف رئيسي يتمثل في اكتشاف البنية ذات الطابع المتخفي، كون هذه البنية غير سطحية وليست ظاهرة إنّها تتطلب الحفر والتنقيب، ولأجل هذه العملية لا بد من اللجوء إلى مبدأ المعقولة في البحث لأنّ ما ندرکه مباشرة على المستوى الظاهري لا يمثل حقيقة الظاهرة.
- مبدأ التزامن والتعاقب: مبدأ التزامن "synchronie" من أهم المبادئ التي يقوم عليها المنهج البنيوي وهذا المبدأ لدى البنيويين يعني حركة العناصر فيما بينها داخل البنية حيث تتحرك العناصر في زمن واحد هو زمن نظامها إنّها يمثل ما هو متكون داخل البنية في صورة زمن البنية الثابت. أمّا مبدأ التعاقب "diachronie" الذي يرتبط به فيشير إلى حركية البنية واستمرارها في التكوين بتعويض بعض من عناصرها القديمة بعناصر جديدة.

هذه أبرز المبادئ التي يتأسس عليها المنهج البنيوي في قراءته لموضوعاته، ونحن اتجهنا للكشف عن هذه المبادئ بغرض ربطها بالقراءة المنهجية التي اعتمدها الجابري وهو بصدد الحفر في البنى المختلفة المشكلة للثقافة العربية الإسلامية، معرفياً، سياسياً، أخلاقياً... إلخ. وكذا الكشف عن التأثير المنهجي الذي يظهر بصورة واضحة في أعمال الجابري وهو يشيد بالفكر البنيوي وانجازاته داخل الثقافة الغربية وبالخصوص أعمال فوكو، لأنّ الجابري كان له اهتمام مبكر بالإبيستيمولوجيا البنيوية عندما ركز في كتابه مدخل إلى فلسفة العلوم سنة 1976 على الدراسات البنيوية، لأنّها في نظره تمثل هذه المنهجية الأكثر عقلانية والأكثر علمية من غيرها، كما أن طبيعة العقل العربي ومحتوياته المتشابهة تتطلب بشكل ضروري مفاهيم الإبيستيمولوجيا البنيوية الإبيستيمي épistémè الذي جاء به فوكو في مشروعه النقدي.

لقد اعتمد الجابري في خطة بحثه وهو يتجول في الطبقات المشكلة للتراث العربي الإسلامي على التصور الذي قدمه فوكو حول مفهوم الإبيستيمي عندما درس العلاقات القائمة بين مختلف العلوم والمعارف التي عرفها العقل العربي حيث انتهى إلى أن هناك عناصر متباينة مشكلة لما يعرف بالعقل العربي يجب البحث فيها وكشف العلاقات التي تحكمها، وهذا العمل المنهجي الذي نتحدث عنه حاول الجابري إسقاطه على مسائل التراث العربي الإسلامي بمختلف طبقاته وبذلك فقد وقع في الكثير من الانزلاقات والهفوات المنهجية التي نحاول الوقوف عندها بالتحليل النقدي.

2.1. سؤال المنهج في نصوص الجابري برؤية نقدية:

ما يستوقفنا في قراءتنا لمشروع الجابري، هو هاجس التحديث الذي يشكّل دافعا من الدوافع الأساسية للبحث في قضايا التراث العربي بمستوياته المختلفة، فقد أعرب الجابري عن هذا المطلب والهاجس في أن واحد، من خلال سلسلة أعماله التي لا تخلو من إثارة هموم العالم العربي على مختلف الأصعدة، لذلك نجد محاولاته كلّها ترمي إلى ضرورة إعادة صياغة جديدة لمفهوم التجديد، والتحديث ولكن من داخل التراث العربي لا من خارجه كما يذهب الكثير من المتقنين العرب، لقد اتسم مشروع ناقد العقل العربي بالدقّة في استخداماته، وتوظيفاته لخلاصة مختلف المناهج التي توفرت لدى الفكر العربي الحديث، والمعاصر، والملفت أيضا في منهجية الجابري خلال قراءته النقدية للتراث العربي، هو طرحه لأسئلة بالغة الأهمية، خاصة ما تعلق بمفهوم العقل العربي والصراعات التي عاشها على مختلف المستويات ابستميا، ثقافيا، فلسفيا، سياسيا وأخلاقيا... إلخ، وسواء التزم مفكرنا بمبادئ ومنطلقات قراءته أم لم يلتزم، فإنّ الجابري في قراءته للتراث، أتجه إلى الغوص خلف البنى المشكلة للعقل العربي بغرض الكشف عن الابستميا الذي يحركها، ولأنّ خلخلة آية بنية من هذه البنيات يتطلب أدوات ووسائل عمل منهجية فإنّ الجابري توسل بأليات بحث منهجية من مختلف المدارس والمرجعيات داخل الفكر الغربي من بنيوية وتكوينية، وتحليل نفسي وماركسية، وتاريخانية... دون أن يعلن ولائه لأيّة واحدة من هذه المدارس في محاولة للجمع بين جدل الأيديولوجي، والمعرفي.

إنّ الجابري في تصورنا وبهذه الكيفية أراد أن يترك الانطباع من خلال قراءته ومنهجيته هذه بأنّه قد طوق القارئ بأعماله، وأحاط به من كل جهة بحكم استثماره الشمولي لمختلف المناهج، فهو بنيوي مع البنيويين ومنتشوي مع المنتشويين، وماركسي مع الماركسيين وباشلاري مع باشلاريين، وتكويني مع التكوينيين والقائمة طويلة. وهذا ما نعتبره نوعا من الخوف من الولاء للمنهج الواحد والرؤية الصريحة الخالية من التملل حتّى وإن

كان هدفه إرضاء الوضع العام للفكر العربي الذي يعيش ضروبا لا حصر لها من الاتجاهات، والقراءات من سلفية، وتغريبية، وليبيرالية، وماركسية، وقومية، وعلمانية... إلخ لكن في نظرنا التصور الصحيح للمعرفة يتطلب الدقة والوضوح خاصة وأنّ الصرح الذي يؤسس مفكرنا قراءته عليه هو الصرح الإبيستيمولوجي. إن الجابري وهو يثير أسئلة التراث العربي بحمولته المتنوعة ينتقد وبشدة المواقف الراديكالية من التراث العربي، كونها في نظره لم تتجح في بناء قراءة صحيحة ورؤية ديناميكية لعلاقة الماضي، بالحاضر والمستقبل، ولم توفق أيضا في بناء مشروع بإمكانه أن يتجاوز المواقف المنغلقة على ذاتها في نظرتها لمختلف إشكاليات الراهن العربي وبالخصوص علاقة الإسلام بالحدثة وما بعد الحدثة خاصة وأنها قد غيبت في نظرتها الرؤية التاريخية في معالجة قضايا الفكر والواقع العربيين، من مختلف الجوانب، ينتقد الجابري أيضا سدنة التراث وحراسه، وكل من أراد أن يحول الفكر العربي إلى مجرد ذاكرة تاريخية يتم العودة إليها أثناء المناسبات كمن يتجول في متحف للآثار حينها يتكلم الغائب على لسان الحاضر فقط، والأموات على لسان الأحياء، أما المستقبل فالحديث عنه مؤجل لأنّ الماضي استغرق كل الفكر والعقل، فصار الإنسان العربي بهذا المشهد كمن يمشي إلى الأمام وعينه نحو الخلف، يهاجم الجابري أيضا دعاة العصرية في العالم العربي الذين يطالبون باستنساخ النماذج الجاهزة من الفكر الغربي، لأجل صيها جاهزة في الوعاء الثقافي، والفكري، والسياسي، والأخلاقي داخل العالم العربي، دون فهم وتمحيص ونقد وإدراك لما يتم نقله من هناك نحو هنا وهذه الفئة يصفهم الجابري بالمستسخين لتجارب الغير، وعلى هذا الأساس يرفض مفكرنا أن يكون واحدا من هؤلاء جميعا وهنا يستفنا السؤال، ويستثيرنا الحكم الذي أصدره الجابري على مختلف الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة فنتساءل ونساءل الجابري نفسه إذا لم يكن سلفيا، ولم يكن ليبراليا حدثيا، ولم يكن ماركسيا ولم يكن علمانيا ولا قوميا فمن يكون؟ أليس عدم الانتماء لأية مدرسة أو نزعة من هذه المدارس أو غيرها يستدعي البحث عن الهوية الفكرية التي ينتسب إليها مفكرنا؟ إن الجابري يشعرنا في كل مرة بأنه يحذوه طموح متزايد ورغبة جامحة للوصول إلى إبداع وخلق رؤية فريدة من نوعها أو لم يعلن عن ولادتها بعد أو أنه يريد خلق منهج لا جنسية ولا اسم ولا لون له، خاصة عندما نجده يتحدث عن مشروع يحاول من خلاله فتح مجال جديد وخلق لقراءة التراث العربي، كي يبتعد به عن القراءات اللأبادعية والاجترارية، وهنا تظهر المغامرة الفكرية لدى الجابري في تصوره لمشروع الحدثة العربية.

هناك اعتقاد راسخ في طرح الجابري فحواه أنه من دون نقد العقل العربي وتفكيك بنياته المختلفة، والعمل على التخلص من البنية العتيقة التي تكلست في هذا العقل، وأضحت تتحكم في كل أفعاله سياسيا، اقتصاديا، معرفيا... إلخ لا يمكن على الإطلاق أن نتحدث عن مشروع حدثي نجاري من خلاله متطلبات العصر، وتحديات الراهن، وهذه الفكرة نجدها في قاموس الجابري بمثابة الحتمية التي لا يمكن تجاوزها، أو التغاضي عنها مهما كانت المبررات، فكل بداية نحو التحديث في عالمنا العربي منطلقها هو نقد آلية التحديث المسكونة بهواجس التخلف، والانحطاط، والأمعقولية، والأواقعية، أو باختصار كل ما يقف حائلا دون بناء مشروع النهضة والتقدم، وهذه النظرة التي يناضل لأجلها الجابري منذ إعلانه عن مشروعه تشبه في منحها التصوري، والتنظيري إلى حد بعيد ما دعت إليه مدرسة فرانكفورت من خلال تصورات روادها أمثال «أدورنو»، و«هوكايمر» و«ماركيوز»، و«هبرماس» وغيرهم من الفلاسفة الذين اتخذوا من النقد وسيلة لدراسة الطبقة، والسياسة، والثقافة، والإيديولوجيا.

والواقع أنّ الأعمال التي قدّمها ممثلو مدرسة فرانكفورت تطرح اهتماما مشتركا تجسد في محاولة صياغة فلسفة نقدية بديلة، تقف بإزاء التيارات التي مارست ولم تزل تمارس صنوفا من السلطة الفكرية وتهدف إلى تقويض الفصل بين النظرية، والممارسة وتتمثل هذه الفلسفة النقدية البديلة في تحرير المشروع الثقافي الغربي. فما هو معروف عن هذه المدرسة هو أنها قبل أن تؤسس موقفها الخاص بها راحت توجه انتقاداتها لعقل التنوير الأوروبي المعاصر بغية تجاوز مختلف إرهاباته، وسلبياته، وبالتالي العمل على خلق عقل تنويري جديد، ومحاولة الجابري لا تختلف عن المسار المنهجي الذي اعتمده رواد هذه المدرسة، والفارق بينهما هو أنّ الجابري انتقد العقل العربي لأجل خلق عقل عربي جديد يملك القدرة على مجارة مختلف تفاعلات الحدثة.

ما نسجله أيضا ونحن نقرأ للجابري، هو قراءته للثقافة العربية الإسلامية أو إن شئنا قلنا العقل العربي، بنوع من الموازنة والمقارنة بين ما أنتجه العقل العربي في المشرق، وبين ما أنتجه هذا العقل في المغرب العربي، لكن تعرضه لهذه المسألة تحديدا ميزته الموازنة الضدية، والصراع المعلن بين إشكاليتين مختلفتين على مستوى

النوع والماهية معاً، والاختلاف الجذري بينهما في مفهوم صاحب المشروع يتمثل في الأساس الإبستيمولوجي الذي تقوم عليه كل إشكالية من جهة، والوظيفة الأيديولوجية التي تسعى إليها كل إشكالية منهما من جهة ثانية، فالإشكالية المشرقية تقوم على نظرية الفيض كقاعدة إبستيمولوجية، وعلى الدعوة إلى دمج الشريعة، بالفلسفة كوظيفة أيديولوجية، أما الإشكالية المغربية فقد تأسست إبستيمولوجيا على العودة إلى البرهان، أو إلى أرسطو من خلال العودة إلى آراءه الطبيعية والانطولوجية، أما من حيث الوظيفة الأيديولوجية، فقد كانت دعوتها واضحة نحو فصل الحكمة عن الشريعة، والمهم لدينا في العودة إلى هذه المسألة هو محاولة الكشف عن بعض التصورات غير المبررة التي حاول بعض الدارسين والنقاد لأعمال الجابري أن يوثقوها في تحليلهم وقراءتهم لها معتبرين ما ذهب إليه الجابري مكررا أيديولوجيا بامتياز، ولتبشير بقطيعة جغرافية حاقدة هدفها الإشادة بعقل المغرب العربي على حساب عقل المشرق العربي، وهذا ما تداوله على وجه التحديد جورج طرابيشي ونحن نقول سواء تحدث الجابري عن هذا الفرق والخاصية التي تميز الرؤية الفكرية للعقل المغربي عن الرؤية الفكرية للعقل المشرقي فإنّ الاعتبار التاريخي الحاصلة والمؤكدة تفيدنا بأنّ الفلسفة في المشرق العربي عند بعض أقطابها (ابن سينا، الغزالي...) كانت متجهة إلى الخلف بإدماجها معطيات الديانة الحرائية في الخطاب الفلسفي مما يجعلها تصل إلى بناء موقف غنوصي صوفي عرفاني، في حين تميزت الفلسفة في المغرب العربي وبالخصوص مع ابن رشد، ابن باجه، إلى ابن خلدون بالعقلانية البرهانية، وهذا التمايز هو الذي جعل الجابري يتخذ من القطيعة الإبستيمولوجية وليس القطيعة الجغرافية كما يدعي البعض آلية منهجية لأجل قطع الصلة مع مختلف التصورات للأعقلانية، التي شكّلت مفهوم العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية، وهذه القطيعة تحمل في مضامينها مفهوم آخر هو الاستمرارية، بغرض تشييد سياق تاريخي ثقافي، وعلمي، وفلسفي جديد يقوده البرهان العقلي، وبهذا فقط نفهم بأنّ الجابري قد اتخذ من القطيعة الإبستيمولوجية وسيلة، وغاية في أن واحد في إطار منهجه المؤسس على قناعات علمية، ونحن هنا لا نبرر ما قام به الجابري بقدر ما نحلل طريقة العمل التي وظفها وهو بصدد تفكيك هذه الإشكالية التي كثيرا ما يصنفها النقاد في خانة الولاء للإيديولوجيا على حساب الطرح العلمي.

إنّ الجابري وهو يتعرض إلى العقل العربي بالنقد، والتحليل نجده يضع العقل العربي في مرتبة واحدة، أو خانة واحدة مع عقليْن إثنين تربط بينهما قرابة نقصد بهما العقل اليوناني القديم، والعقل الأوربي الحديث، وتبرير هذا العمل الإجرائي عند الجابري يعود فيه إلى السند التاريخي الذي يراه كافيا ومقتعا لأن يجعل العقل العربي في مرتبة ومستوى واحد مع العقليْن اليوناني والأوربي الحديث. فالشاهد التاريخي في نظره يملئ علينا الاعتراف للعرب واليونان والأوربيين بأنهم وحدهم الذين مارسوا النظر العقلي منفصلا عن الأسطورة ومتحررا منها، وهناك نصوص موثقة للجابري يؤكد فيها هذا الحكم كنا قد اعتمدنا عليها سابقا ولا داعي للعودة إليها مرة أخرى، وعلى خلاف باقي الثقافات وبالتحديد الثقافات الشرقية كالمصرية، والهندية، والبابلية، والأشورية... الخ فإنّ مفكرنا يعتقد أنّ الذي شكلها تاريخيا هو السحر والخرافة والدجل وبالتالي لم يتردد في إقصاء المجهود الشرقي من خانة المعقولية، بل يذهب إلى أبعد من هذا عندما لا يعترف أصلا بوجود عقل شرقي، وهنا تحديدا نسجل اعتراضنا على موقف الجابري في هذه المسألة، بل يحق لنا مساءلته: فإذا انطلقنا من حكمه السابق بأنّ الفكر الشرقي كلّه دجل، وخرافة، ومحض أساطير، وخرافات فأين نضع إسهامات الحضارات الشرقية الهندية، والصينية، والبابلية، والسريانية، والمصرية القديمة... الخ وأين نصنف الفكر الصيني القديم الذي أشاد به العقل الأوربي الحديث نفسه؟ أين نصنف علوم البابليين والمصريين في الرياضيات والطب والهندسة والجغرافيا... الخ وما هو محل الأعمال الفكرية التي نقلها اليونانيون من الشرق عبر الطريق التجاري القديم حوالي القرن السابع قبل الميلاد الرابط بين أوربا، وجنوب شرق آسيا الذي استولى عليه اليونانيون بعد انتصارهم على الفرس؟

إنّ مفكرنا في تقديرنا وهو يدافع عن موقفه في هذه المسألة يكون قد أسس مسوغاته على تصورات عامة، وفضفاضة لا ترقى إلى الدقة والمعقولية، وكأنّ تاريخ الشعوب الشرقية كلّه لا معقول وكلّه سخرية وكأنّ الشرقي لم يفكر بالعقل يوما، إنّ المعقولية بحسب الرؤية الجابرية لهذه المسألة أصبحت مجرد مقولة جاهزة ومحددة في أجناس، وشعوب دون أجناس وشعوب أخرى، فالتحديد المسبق للعقل أو المعقولية هو الذي جعل الجابري يصدر هذا الحكم على عقل الحضارات الشرقية، ولأجل هذا جاء الترتيب الذي يقيمه الجابري بين النظم المعرفية الثلاثة في الثقافة العربية الإسلامية مؤسس على أحكام مسبقة تعلي من شأن البرهان، وإلى حد ما تحط من قيمة البيان، وبالمقابل لا تعترف العرفان، وهذا ما كلف الجابري حتمية الوقوع في عملية الإقصاء للكثير من الأعمال الرائدة

في حقل البيان والعرفان على السواء التي ظل الجابري يصنفها ضمن اللامعقول، وحتى الدراسات اليوم في الفكر الغربي المعاصر تتعارض مع أطروحة الجابري في هذا الشأن، لما أصبحت هذه الدراسات تتجه وتهتم بكل أشكال اللامعقول، فقد أصبح للأسطورة، والخيال، والوهم دورها البارز في الكشف عن حقائق جديدة، لأن طغيان العقل أدى في نظرهم إلى حجب الكثير من الحقائق، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نعتبر تصنيف الجابري تصنيفا نهائيا مؤكدا بقدر ما هو مجرد فرضية وسلوك منهجي فقط تقرر لديه وهو يتعرض إلى هذه المسألة.

وعليه نرى أن العقلانية، أو المعقولية ليست حقيقة جاهزة، ومعطى كاملا، أو مفهوما يُنَحَثُ مسبقا في عقل الباحث أو المثقف بقدر ما هي نتيجة لمخاض عسير مرت به مختلف الحضارات وبالتالي لا توجد -في نظرنا- حضارة عقل بالكامل، ولا توجد حضارة دجل بالمرّة لأنّ هذا التصنيف في تقديرنا يحيلنا على القراءة اللأعلمية لأنّه وإلى اليوم لا تزال الأسطورة تحاكي العقل فهل تخلص اليوم العقل الأوربي الحديث وهو يمر بأرقى مراحل العقلانية من الأسطورة والخيال والوهم؟ والجواب هو لا أعتقد ذلك ولا يمكن أن نتصور فكرا مؤسسا على العقلانية بالشكل المطلق .

إنّ مفكرنا وهو في سياق حديثه عن التراث العربي الإسلامي نجده يلجأ إلى وضع نوع من الموازنة بين تأخرين تاريخيين لحضارتين مختلفتين، التأخر التاريخي الذي حصل لدى الغرب في العصور الوسطى وكيف تخلص العقل العربي من مختلف هواجس ذلك التأخر ومن إرهابات تلك المرحلة المظلمة من تاريخ أوربا، وكيف أسس الآخر الغربي لنفسه حداثة وتحديثا من ذاته وتراثه وأعلن عن ثورة الأنوار التي أنتجت نهضة علمية، وصناعية، وتقنية، واقتصادية، وسياسية... الخ والتي لا تزال مستمرة إلى اليوم، وبالمقابل يُشْرِخُ الجابري حالة التراجع والانحطاط والركود الذي لا يزال يعانيه العرب والمسلمون منذ مدة طويلة وإلى اليوم بالرغم من أنّهم في فترة انحطاط الآخر الغربي كانوا هم سادة الحضارة ورواد العلم والفكر وبعد هذا التوصيف لكلا الحضارتين نجده يعمل على تعليل أسباب وعوامل وآليات النهوض بالنسبة للغرب وهي في نظره تعود إلى تحرير العقل الأوربي من سلطة اللاهوت، وقبضة الكنيسة، حيث فصل العقل الغربي بين شؤون الدين وشؤون الدنيا، حينها فقط أمكن لهذا العقل استعادة نهضته ووظيفته التي عبرت عنها فلسفة الأنوار المشعة بالعقلانية والواقعية في الطرح، بمعنى أنّ الغرب فهم أسباب تخلفه واستمد من خلال هذا الفهم عوامل نهضته وتقدمه من ذاته وتراثه ومكتسباته المختلفة، وكانّ الجابري هنا يريد أن يخفي الكثير من الحقائق التاريخية التي يعرفها كل باحث في طبيعة النهضة الأوربية وكيفية خروجها من النفق المظلم، صحيح أنّ الغرب دشّن نهضته من خلال أفكار فلسفة الأنوار وفصله بين الديني والدنيوي، ولكن ألم تكن الإنتاجات الفكرية والعلمية والفلسفية والسياسية التي أبدعها العقل العربي الإسلامي في مرحلة قوته وعبقريته مطية ركبها الفكر الأوربي بعد استحواذه من خلال الحروب الصليبية الهمجية على مختلف المكتبات العربية الإسلامية في المشرق العربي وفي مغربه، ألم يتحدث المستشرقون الذين أنصفوا الحضارة العربية الإسلامية عن فضل العرب على الغرب ولا داعي هنا إلى التفصيل فيما ذهبت إليه مختلف الدراسات في هذا الإطار، وبهذا يكون الجابري قد تحدث عن جانب واحد من المسألة وسكت عن جانب نراه مهما في فهم هذه الإشكاليات فهما صحيحا ومتكاملا. إنّ المسلك الذي سلكه الفكر الغربي لتشييد حضارته ونهضته هو ما يطمح إليه الجابري من خلال مشروعه النهضوي، إذ يريد الجابري للعقل العربي أن يستمد شروط نهضته، وتقدمه من خلال تراثه ولكن ليس كل تراثه، إنّما يقصد نوعا معينا من التراث، وهو الجانب المشرق المسكون بروح المعقولية والواقعية، وعلى هذا الأساس يؤكد الجابري أن سبب فشلنا وعجزنا عن تدشين ميلاد نهضة عربية رغم مختلف المحاولات العسيرة التي باشرها الفكر العربي الإصلاحية والنهضوي والتجديدي منذ فترة طويلة، لا يعود إلى مرجعيتنا الدينية كما هو الشأن مع الفكر الغربي، بل يعود إلى سبب آخر، وهو تعييب أداة ووسيلة النهوض، والتقدم وهي العقل، متهما في ذلك فقهاء الظلام الذين عطلوا فاعلية الاجتهاد والنظر العقلاني، وبالمقابل كرسوا للعرفان واللامعقول في كل القطاعات العلمية والسياسية والأخلاقية... الخ فضلا عن هذا، فإنّ الفكر العربي كَبَلْتَه الأيديولوجيا واحتوته احتواء بمرجعياتها النمطية المنغلقة على ذاتها والمتناحرة فيما بينها بصورة غاب فيها العقل والمعقولية وآليات الحوار التي تعين على خلق مشروع المستقبل العربي الإسلامي.

والحصيلة في النهاية هي فكر سني وفكر شيعي، فكر ليبرالي وفكر اشتراكي، وفكر صوفي وفكر علماني، والقائمة مفتوحة على ضروب لا حصر لها من الفئات التي تتزاحم كلّها داخل العقل العربي سواء على صعيد

الرؤية أم على صعيد المنهج، وهذا الوضع الإشكالي المأزوم في تصور مفكرنا يقتضي وضوح حد فاصل بين الابدستيمولوجي والايديولوجي بين الواقعي واللاواقعي، بين المعقول واللامعقول، وذلك على مستوى الفكر والسياسة والأخلاق والاقتصاد... إلخ فمشكلتنا نحن العرب بهذا الشكل ليست مع ديننا بقدر ما هي مشكلة مع ذواتنا وطريقة تفكيرنا، وطبيعة معالجتنا لمختلف إشكالياتنا، فهي مشكلة أنطولوجية تتطلب وعيا متزايدا وفهما شاملا لما نعانيه من تأخر تاريخي. لقد عاد الجابري من خلال خطابه وقرآته المنهجية إلى التراث العربي لأجل خلخلته، وطرق أبوابه الموصدة التي ظلت في خانة المسكوت عنه حاملا معه أداة النقد والتشريح والتفكيك بدليل أننا عشنا معه لحظات التفكيك، والتنقيب، والضرب بمطرقة النقد لكل ما هو متخشب في العقل العربي بمختلف تمظهراته.

لقد عمد الجابري إلى استخدام العقل العربي بدلا من العقل الإسلامي أولا ليقادى التطرق إلى القضايا الدينية والحفر في طبقاتها التي لا يراها من اختصاصه، ولا تستهويه كناقذ إبستيمولوجي هذا من جهة؛ وثانيا يفضل استخدام مصطلح عقل عربي بالنظر إلى الدور الفاعل والتاريخي الذي قدّمته اللغة العربية في بناء أسس العقل العربي ومكوناته وأمر ثالث وهو استعماله مصطلح عقل عربي في مقابل العقل اليوناني والعقل الأوربي الحديث بدل من مقابلته مع العقل الوثني أو العقل المسيحي. وعليه نستنتج بأن خيار الجابري كان تحت طائل منهجي صرف فالنقد الإبستيمولوجي الذي تبناه فرض عليه اختيار مفاهيمه ومصطلحاته بدقة وإذا نحن تساءلنا عن مصير النقد اللاهوتي كيف يمارس وعلى أي مستوى؟ نجد الجابري يجيب بأن هذا النوع من النقد يعد مسألة شخصية أي هو عمل فردي إذ كل إنسان عليه أن يتمرس بالروح النقدية وهو بذلك يعتبر أن النقد اللاهوتي ليس محصورا بالنقد الديني وإنما هناك لاهوت في الفلسفة وحتى في مجال العلم. لقد ذهب الجابري إلى أبعد من هذا وهو بصدده رفضه لفكرة النقد الديني، أو ممارسة النقد على مستوى العقل الإسلامي عندما يؤكد بأن المسألة فيها جانب قيمى أخلاقي يجب أن نحترمه وفيما معناه أنه لدينا حرمان يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور وتتطور معها حتى لا نقفز على التاريخ.

إنّ هذا الموقف الذي يتبناه الجابري ويدافع عنه بقوة يثير فينا جملة من الاستفهامات والملاحظات التي نحاول أن نستعين فيها بناقد العقل الإسلامي، ونقصد بذلك محمد أركون الذي نجده على النقيض تماما مع الجابري عندما اختار مجال العقل الإسلامي موضوعا للنقد والمسائلة. حيث يؤكد أركون أن: «الاشتغال على العقل الديني ضرورة، وحمية وواجب علمي تقتضيه الحداثة والتحديث، فلكي نصل إلى مستوى العقل الحديث أي العقل الأوربي بإنجازاته المختلفة ينبغي في نظره أن نجعل نقد العقل الإسلامي هدفا استراتيجيا، وهما فكريا حتى يتم الكشف عن ثغراته والكشف عن عيوبه وإعطائه دما جديدا أو نفسا جديدا بغية تحديثه²⁰.»

لقد تساءل أركون هل العقل الإسلامي بمبادئه وإبستيميته المحددة سابقا جدير بلحظة الحداثة وما تتطلبه على المستوى الفكري؟ ولكي يجيب عن سؤاله يميز أركون بين إطارين أو لحظتين يتوافقان في نظره مع لحظتين من لحظات تاريخ الفكر وهما: إطار الحضارة القروسطية وإطار الحداثة (العصر الحديث) ويشرح مميزات كل مرحلة: «حيث إطار الحضارة القروسطية ساحة العقل مغلقة والعقل سجين الرؤية اللاهوتية للوجود ومتمركز حولها، وسجين الكتاب المقدس فكانت سيادة العقل تمارس ذاتها داخل الحدود المثبتة من قبل الله في كتابه العزيز، أما بالنسبة لإطار الحداثة فهو مفتوح كون الحداثة مشروع لم يكتمل، فالعقل لا يعرف أية حدود إلا الحدود التي يحددها العقل لنفسه فسيادة العقل كاملة في عصر الحداثة²¹.»

هذه الموازنة التي يرسمها لنا أركون تفيدنا بأنه يوجد اختلاف جوهري بين مميزات العقل ومكانته في اللحظة القروسطية ومميزات العقل ومكانته في لحظة الحداثة، بمعنى أنّ لحظة الحداثة قطعت صلتها مع مبادئ وأفكار اللحظة القروسطية في أبعادها اللاهوتية، ويحكم أنّ العقل الإسلامي تعطل طيلة تشكل الحداثة الغربية فإنّ أركون يضع كل ما أنتجه العقل الإسلامي ضمن مساحة القرون الوسطى وقد صرح بذلك إذ يقول: «من المؤكد أنّ كل منتجات الفكر الذي يفتخر به العرب والمسلمون اليوم منغلقة داخل الفضاء العقلي القروسطي وهذا يعني أنّ له قيمة تاريخية فقط²².»

وهنا بالذات يستحضر أركون شخصية فلسفية تمثل قمة العقلانية في فكر الجابري نقصد بذلك شخصية ابن رشد فابن رشد يعتبر في نظر أركون قمة المعقولة ولكن في زمانه فقط، فهو محكوم بإبستيمية القرون الوسطى لأنه لم يستطع الخروج من السياج العقائدي، الدوغمائي المغلق وبهذا يقول أركون عن ابن رشد: «ينبغي موضعه داخل هذا العصر بكل الإمكانات العلمية المحددة والمحدودة لذلك العصر لقد حاول البرهنة على رأيه

مستخدما وسائل عصره، وتوصل إلى نتائج معينة، ولكن هذه النتائج ليست نهائية بخصوص الموضوع ولا تلزمنا اليوم إطلاقا.²³»

ونحن هنا نتوقف عند آخر جملة في الشاهد حيث لا يعترف أركون بشيء من أعمال ابن رشد، إذ يجعله في ذمة التاريخ، وبالتالي فهو لا يصلح اليوم لحل قضايانا ومشكلاتنا التي تواجهنا وهذا ما يجعل موقف أركون على طرفي نقيض مع ما يبشرنا به الجابري من قبل في أحد نصوصه التي يجعل فيها من شخصية ابن رشد بمثابة المخلص والمنقذ، وجعله النموذج أو البراديعم بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية حيث يقول: «إنّ الجيل الصاعد إمّا أن يكون رشديا فينقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معا وإمّا أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم.²⁴»

إنّه وبهذه الصفة نكون أمام أطروحتين مختلفتين شكلا ومضمونا بالنظر إلى طبيعة المنطلق الذي يتحدث منه كل طرف ونحن هنا نحاول الرد على الطرفين لأجل تهذيب هذا التناقض وإعطاء المسألة موقفا أكثر اعتدالا إمّا بالنسبة لأركون فيبدو أنّه يهمل حقيقة تاريخية متداولة ولا مجال لرفضها وهي أنّ عقلانية ابن رشد قد ألهمت الكثير من رواد الحداثة في أوروبا حيث كانت الرشدية مفتاحا من مفاتيح عصر الأنوار وهذا بشهادة الفكر الغربي نفسه، ولو أنّ أركون يرد على هذه الفكرة ويعترض عليها من منطلق أنّ ابن رشد يعطي ثقة لا حدود لها لتعاليم أرسطو ومقولاته البرهانية، إمّا بالنسبة للجابري فالسؤال الذي نوجهه له هو هل العقلانية الرشدية التي حلت مشكلات الأمس قادرة بالضرورة على حل مشكلاتنا اليوم؟ هل من المعقول أن نحكم على كل ما أنتجته الرشدية بأنّه عقلائي وصالح لزماننا لأنّه قد صلح في زمانه؟ إنّ دعوى الجابري التعميمية تجعلنا مرّة أخرى نتتبع أثر السلف ونحذو حذوهم حذو النعل بالنعل وهذا ما يجعلنا نقول بأنّ الجابري قد عاد للدفاع عن قضية كان من المعادين لها نعني بذلك ضرورة تجاوز سلطة السلف مهما كان نوع السلف.

والملاحظ أيضا على أعمال الجابري من خلال اشتغالنا عليها هو اختياره العقلاني النقدي في منحاه الكانطي لأنّ مفهوم نقد العقل في أصله ليس إبداعا من طرف الجابري بل هو امتداد تاريخي ينسب تحديدا للفيلسوف الألماني كانط الذي استطاع أن يحدث انعطافا فلسفيا حادا في تاريخ الفكر الأوروبي من خلال مشروعه الضخم (نقد العقل المحض) حيث بلور فيه منهجية صارمة في عملية النقد، تحول معها النقد من نقض المسائل والمقولات والمذاهب إلى تحليل العقل ذاته المنتج لتلك المقولات والمسائل، وذلك من خلال فحص الشروط القبلية التي تجعل تلك المقولات ممكنة، واختبار الأصول، والمسلمات والبيدهيات المنتجة لتلك المقولات وقد أصبح يعرف هذا النقد بالنقد الكانطي.

لقد تشكلت النظرية الكانطية لحظة تحول أساسية في تاريخ الفكر الأوروبي فلم يعد النقد مجرد دحض ونقض، وإنّما أصبح فحصا وتحليلا لأنظمة المعرفية والكشف عن أسس التفكير وآلياته والبحث في كيفية إنتاج المعنى وقاعدة تشكيل الخطاب، فقد أخذ النقد بالمفهوم الكانطي منعرجا آخرًا تجاوز النظرة المألوفة للنقد، وبذلك يكون الاجتهاد الكانطي في هذا المجال مرجعية ومنطلق لمختلف الباحثين سواء في الفكر الغربي، أو في الفكر العربي، والذي نرى فيه محمد عابد الجابري واحد من الذين اتخذوا من المرجعية الكانطية بداية لتشديد مشروع نقد العقل العربي، حيث تحول نقد التراث في مشروع الجابري من نقد المسائل والمقولات التراثية إلى فحص وتحليل النظام المعرفي الذي أنتج تلك المسائل والمقولات، وهذه هي نقطة الانعطاف الحقيقية التي حصلت مع المشروع الجابري، فالجابري حاول أن يتجه بالنقد لبنية العقل وطريقة اشتغال آلياته لا مضامينه ومحتوياته أي الاهتمام بأداة الإنتاج لا بالإنتاج نفسه، وهذا ما نعتبره تجاوزا واضحا مع المسار الكانطي من طرف ناقد العقل العربي.

لقد كان هدف الجابري من وراء هذا المسار المنهجي البديل هو محاولة صياغة ذات عربية يمكنها أن تتوافق وتنسجم مع مقتضيات الحداثة والتحديث، وهذا يعني إزالة كافة الأطر والعوائق التراثية الفاسدة التي حالت دون تجسيد مشروع الحداثة في الفكر العربي المعاصر.

إنّ العقل الذي راهن عليه الجابري في مشروعه ليس المقصود به الصفة القائمة بالإنسان، والتي هي بمثابة القوة التي تحكم أقواله وأفعاله، أو النشاط الذي يحصل به الفهم، والإدراك، والتمييز من خلال العمليات العقلية المختلفة، كما لا يقصد به العقل الأنطولوجي المفارق للإنسان والذي تحدث عنه أرسطو وسماه العقل الهولاتي باعتبارها عقلا مفارقا للطبيعة وللعقول الفردية معا، ولا يقصد به أيضا ذلك المفهوم المثالي الذي تبلور عند الفلاسفة الذين يعرفون بفلاسفة العقل.

إن مفهوم العقل عند الجابري جاء مختلفا عن هذه التصورات التي ذكرناها فهل هذا يعني أنّ الجابري أبدع من ذاته فهما خاصا للعقل؟ الحقيقة أنّ مفكرنا اتجه إلى منابع أخرى في الفكر الغربي المعاصر حيث نهل منها وأخذ يصنع قراءة جديدة لمفهوم العقل العربي، ونقصد بهذه المنابع الفكر العلمي المعاصر وبالخصوص (باشلار، لالاند، فوكو، بياجي، دريدا... الخ) أي الفكر الذي لم يعد ينظر إلى العقل كجوهر ثابت، أو بنية قبلية مطلقة متعالية على الزمكانية، بل ينظر إلى العقل ككيان قابل للتوسع، واستيعاب المتغيرات باستمرار أي أنّه عقل منفتح أو إن صح القول من خصائصه الانفتاح.

خاتمة:

خلاصة القول هي أنّ الجابري بمشروعه النقدي الباحث في قضايا التراث يكون قد أضاف الكثير للفكر العربي المعاصر وبالخصوص في حقل الدراسات القائمة على أساس نقدي الذي نعتبره العلامة البارزة في أعماله، والذي من خلاله توصل إلى حقائق كانت متخفية، ومغمورة في ثنايا التراث العربي، بل كانت تعد من المسائل المسكوت عنها في الثقافة العربية الإسلامية، بالرغم من تعدد الخطابات النهضوية التي حاولت منذ فترة طويلة مسائلة التراث وفق مناهج متعددة.

إنّ مفكرنا وإن وقع في الكثير من الانزلاقات، والهفوات المنهجية، وهو يتعرض لقضايا التراث المتشابكة إلا أنّه كان يؤمن بأنّ هناك فرصة بل فرص متاحة لإعادة بعث التراث من جديد ووضعه في وسط علمي وثقافي وسياسي وأخلاقي ملائم. كما كان يدرك أنّ المواقف المتطرفة سواء نحو اليمين أو نحو اليسار في فكرنا العربي مألها الزوال لأنّ العقلانية كفيلة بإزاحة كل الأصوات المتطرفة التي لا تؤمن بمنطق العقل ومعطيات الواقع، وكذلك نلمس مع الجابري شغفه المتواصل بالدرس العقلاني ففي كلّ مرة يظهر على باحثنا إثارته لمسائل التراث، بإرادة العقل فهاجس العقلانية يسكن مشروعه النضالي، ولو أنّ مسألة العقلانية القائمة على القراءة الموضوعية الحيادية تظل نسبية خاصة في مجال الأنسنة، فمهما كان الباحث حياديا، وعقلانيا في تعامله مع موضوعه لا يمكن أن يحقق الشروط العلمية المطلوبة لذلك قد يكون من الصعب إصدار الحكم على الجابري بأنّه لم يلتزم الحياد، ولم يحترم خصوصيات الطرح الابستمولوجي ما دام المجال الذي يشتغل عليه معقد، ومعقد جدا. لذلك وبالرغم من كل ما قيل عن الجابري إلا أنّ جهوده المنهجية يحق لنا أن ندرجها ضمن دائرة الفكر النقدي، في الخطاب العربي المعاصر، ليس لأنّه صاحب أطروحة نقد العقل العربي، بل لأنّ مختلف أعماله الفكرية تتسم بمنحاهما النقدي، فقد حاول الجابري توظيف مناهج ومفاهيم وأفكار الفكر الفلسفي المعاصر، لأجل إنتاج خطاب نقدي جديد قد يكون سببا من أسباب بعث الروح داخل المادة التراثية التي لا تزال في نظرنا تحتاج لمثل هذه التجارب الفكرية.

إن المسار المنهجي البديل الذي ظل يدافع عنه الجابري بعد نقده للمناهج التي وظفتها الخطابات العربية المعاصرة لا يمكن تصنيفه ضمن الإبداع المنهجي المتميز والفريد من نوعه بقدر ما يمكن القول بأنه مجرد رؤية منهجية لم تستوعب الدرس الابستمولوجي بالقدر المطلوب وبالشكل الكافي وهذا ما يجعل الخطاب الابستمولوجي لدى الجابري على محك المساءلة النقدية بشكل مستمر لأجل ملاءمة الفراغات العميقة التي خلفها أثره المنهجي وهو يتعامل مع قضايا الفكر العربي المختلفة، دون أن ننكر الجرأة العلمية التي اتسم بها مشروعه مقارنة بالكثير من النصوص والخطابات العربية المعاصرة.

الهوامش:

- 1- Madeleine Grawitz : **Lexique des sciences Sociales**, éd, Dalloz 6ème édition, Paris, 1994, p 135.
- 2- **Encyclopedia universalis**. Gourpus.15, Paris-France, 1989, P 219.
- 3- فرديريك معتوق، **معجم العلوم الاجتماعية، انجليزي، فرنسي، عربي**، أكاديميا، بيروت، لبنان، 1998، ص 30.
- 4- صالح بن حمد العساف، **المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية**، مكتبة العبيكات، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1995، ص 90.
- 5- Gaston Bachelard : **Le nouvel esprit scientifique**, édité, ENAG, Alger, 1988, P 188.
- 6- André Lalande : **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, Edition, PVE, Paris, 9édition, 1962, P 293.
- 7- محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 2006، ص 23.

- 8-المصدر نفسه، ص 25.
- 9-محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الخامسة، 1994، ص12.
- 10-محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999، ص 42.
- 11-المصدر السابق، ص 43.
- 12-محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 1993، ص 27.
- 13-ميشال فوكو، جينالوجيا المعرفة، تر أحمد السطاتي/عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1988، ص.ص30.31
- 14-محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 27.
- 15-عمر مهيبل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص 180.
- 16- Claude Lévis Strauss : **Anthropologie structurale**, ed, plon, Paris, 1973, P 100.
- 17- Ibid, P 169.
- 18-سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1973، ص 136.
- 19- Claude Lévis Strauss : **Anthropologie structurale**, ed, plon, Paris, 1973, P 237.
- 20-محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 184.
- 21-المرجع نفسه، 220.
- 22-المرجع نفسه، 325.
- 23-المرجع السابق، ص 80.
- 24-محمد عابد الجابري، قرطبة ومدرستها الفكرية، مجلة الوحدة، السنة الرابعة، العدد 40، 1988، ص 129.