قراءة التراث بين المغالطة التفاضلية والنظرية التكاملية
كتابات محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن - أنموذجا -

أ.د. فطومة لحمادي

أستاذ محاضر

جامعة العربي التبسي، الجزائر

البريد الإلكتروني: lahmadifattouma@gmail.com

الاستلام	٢٠١٧\٧\٢٠	المراجعة	٢٠١٧\٨\٥	النشر	٢٠١٧\٨\٣١

الملخص:

لقد أصبح التراث إشكالية تصعب الإحاطة بها في الفكر العربي المعاصر، الأمر الذي دفع الدارسين إلى وضع تصورات منهجية يكون الهدف من ورائها القبض على الآليات المؤسسة له، وهكذا تعددت الرؤى واختلفت طرائق دراسته بين هذا وذاك، غير أن أبرز المشاريع الفكرية المعاصرة في قراءة التراث يتمثل في مشروعي محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن المختلفين في المنهج والرؤية إلا أنهما يلتقيان في الهدف المتمثل في القراءة التجديدية للتراث.

الكلمات المفتاحية:

قراءة، التراث، المغالطة التجزيئية التفاضلية، النظرية التكاملية، المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، القطيعة الإبستمولوجية، المشروع التكاملي لطه عبد الرحمن.

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

Reading the Heritage between Differential fallacy and theoretical theory The Writings of Mohammed Abd Al- Djabiri and Taha Abd Rahmmane – Examples

Dr. Fattouma Lahmadi

Maitre de conférence

University of Al- Arbi Tebessi - Algeria

Email: lahmadifattouma@gmail.com

Received	20/7/2017	Revised	5/8/2017	Published	30/8/2017

Abstract:

Le Patrimoine est devenu une problématique, et difficile à cerner dans la pensée Arabe contemporaine, ce qui incite les chercheures à développer des perceptions méthodologique dont le bute de métriser ses mécanismes , ainsi plusieurs visions sont nées, mais les méthodes de traitement se différencient les uns des autres, néanmoins, parmi les projets intellectuels contemporains, plus importants, traitant le thème du Patrimoine sont celles de Mohamed Abed Aldjabiri et Taha Abd Rahmmane qui sont différents dans la méthode et la vision, mais ils se rapproche dans le bute.

Key words:

Reading, Heritage, Differenciel fallacy, Theoretical theory, Intellectual Project of Al-Djabiri, Epistemological estrangement, Integrated Project of Taha Abd Rahmmane .

@ 2017 NSP

تمهيد:

يعد التراث من أهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حوله مستمرا إلى يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية، ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالاته العويصة رؤية وموضوعا ومنهجا. ويتجلى ذلك بشكل واضح في مختلف حقول العلوم الإنسانية و مجالات المعرفة الأدبية والفنية والفكرية؛ نظرا لأهمية التراث العربي الإسلامي في بناء الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة معرفيا وفكريا وتصوريا، ومدى دوره الكبير في الحفاظ على الهوية والذات والكينونة، وكذلك نظرا لبعده الإستراتيجي في تحديد الانطلاقة الصحيحة من أجل تحقيق المشروع المستقبلي، الذي لا يتأتى إلا من خلال ترسيخ ثقافة عربية أصيلة ومعاصرة، تستند أساسا على غربلة التراث العربي الإسلامي من جديد، ونقد مواقفه فهما وتفسيرا، بغية استكشاف المواقف الإيديولوجية الإيجابية لمواجهة الاستعمار من جهة، ومحاربة التخلف من جهة ثانية، وتقويض النزعة المركزية الأوروبية من جهة ثالثة[1].

وقد ظهرت قراءات متعددة للتراث العربي الإسلامي، منها: القراءة التراثية التقليدية كما عند العلماء السلفيين، خريجي الجوامع الإسلامية (الأزهر- جامع القرويين-الزيتونة)، والقراءة الاستشراقية التي نجدها عند المستشرقين الغربيين، والمفكرين العرب التابعين لهم توجها ورؤية ومنهجا، والقراءة التاريخانية كما عند المفكر المغربي عبد الله العروي، والقراءة السيميائية كما عند محمد مفتاح وعبد الفتاح كليطو...، والقراءة التفكيكية كما عند عبد الله الغذامي وعبد الكبير الخطيبي...، والقراءة التأويلية كما عند نصر أبو زيد ومصطفى ناصف...، والقراءة البنيوية التكوينية كما عند محمد عابد الجابري وإدريس بلمليح -مثلا-والقراءة التداولية التكاملية كما عند طه عبد الرحمن.

وعلى الرغم من تعدد القراءات والمقاربات المنهجية في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، فإن كل قراءة منهجية تبقى نسبية، تحمل في طياتها نقطا إيجابية من ناحية، ونقطا سلبية من ناحية أخرى، وتحوي أيضا في منظومتها الفكرية والنظرية والتطبيقية أبعادا إيديولوجية مختلفة، ومقاصد مرجعية متباينة. وبعد ذلك، تصل هذه القراءات أو المنهجيات إلى حقائق احتمالية ونتائج نسبية، تختلف من قارئ إلى آخر[2].

إذاً، ما هو التراث لغة؟ وما هما منهجيتا كل من محمد عابد الجابري و طه عبد الرحمن في قراءة التراث العربي الإسلامي؟ وما هي خصوصيات هذه القراءة ومميزاتها المعرفية والمنهجية؟ وما هي الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن إلى مشروع الجابري؟ تلكم هي الأسئلة التي سوف نحاول رصدها في بحثنا هذا.

1- مفهوم التراث:

يعد موضوع التراث الموضوع الأكثر غموضا وانفلاتا لما اتسم به من زئبقية، فكلما تم الاقتراب منه إلا وازداد غموضا وتناسلت التساؤلات، وشكل حقلا لعدد من القضايا المتشعبة والإشكالات التي يصعب الحسم فيها بدراسة أو اثنتين، خصوصا في المرحلة التاريخية التي نجتازها، في ظل هيمنة النمط اللاعقلاني المحدد لعلاقة الحاضر بالماضي.[3]

لذا أصبح التراث إشكالية، تصعب الإحاطة بها ؛ وهو ما انبرى له العديد من الدارسين لوضع تصورات منهجية يكون الهدف منها معرفة الآليات المؤسسة للتراث، إلا أن مدار الإشكال باق لم يجدوا له حلا ناجعا ؛ كون عدد كبير من الدارسين الذين تناولوا المسألة التراثية قد اهتموا بالتراث من حيث هو زمن أو ركام، أو معرفة تاريخية دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث في تحديد الإطار المفاهيمي والتاريخي الذي يشتغلون فيه، فقد اهتموا بالمضامين في حين أن الدارس يجب عليه قبل الولوج في هذا البحث عليه أن يجيب عن بعض التساؤلات المطروحة، مثل: ما هو التراث؟ لماذا نقرأ التراث؟ كيف نقرأ التراث؟ وبماذا نقرأ التراث؟ قبل الإجابة عن السؤال الذي مارسه الدارسون المتمثل في: ماذا في التراث؟[4]

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

انطلاقا من الذات العربية الحاضرة في علاقتها بماضيها. فالقضية المطروحة مزدوجة : إنها التراث، باعتباره قضية يمكن تتبعها بمعزل عن الذات التي تقوم بدراسته؛ وعلاقة الذات الحاضرة بـ"حاضر ماض". ويمكن أن نرجع بعض أسباب هذا الغموض إلى عدة عوامل تتحدد أساسا في غياب تحديد دقيق للتراث كـ"مفهوم" حديث العهد لم يتم تداوله إلا في مرحلة محددة وفي ظروف تاريخية وحضارية محددة أيضا.

ومن جهة أخرى، عدم حصر التراث في إطاره الزمني؛ أي أنه لم يتم وضعه في إطاره العام الذي تشكل فيه، ونقصد حدوده التاريخية، ومن أين يبدأ وأين ينتهي. ذلك، أن أغلب الباحثين الذين تناولوا هذه المسألة، لم يبحثوا في هذه التدقيقات؛ وهي رغم ما يمكن أن تبدو عليه من بساطة، فإن أهميتها تظل كبيرة، كما أن النتائج التي ستترتب على كل دراسة ستظل ناقصة ما دامت لم تحدد مفاهيمها، وتدقق الإطار الذي تشتغل فيه. لذا سنحاول أن نعرف التراث انطلاقا من البحث في زمنيته وتاريخيته، فكيف عرف العرب القدامى التراث؟ وماذا يقصد بالتراث؟[5]

- التعريف اللغوي لكلمة التراث:

من يتأمل الدلالة المعجمية لكلمة التراث، فسيجدها بطبيعة الحال مشتقة من فعل ورث، ومرتبطة دلاليًا بالإرث والميراث والتركة والحسب، وما يتركه الرجل الميت، ويخلّفه لأولاده. وفي هذا الإطار، يقول ابن فارس (ت390هـ) في مقاييسه:" الواو والراء والثاء كلمة واحدة، هي الوِرْثُ. والميراث أصله الواو، وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو بسبب، يقول الشاعر عمر بن كلثوم: من الوافر

وَرِثْنَاهُنَ عَنْ آبَاءِ صِدْقٍ وَنُورِثُهَا إِذَا مِتْنَا بَنِينَا [6]

ووردت "مادة و.ر.ث" عند ابن منظور (ت711هـ) في معجمه «لسان العرب» بالمعنى السابق في قوله: " ورث: الوارث: صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله عز وجل يرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين. أي: يبقى بعد فناء الكل، ويفنى من سواه، فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له. ورثه ماله ومجده، وورثه عنه ورثاً ورثةً ووراثةً وإراثةً. وأورث الرجل ولده مالاً إيراثاً حسناً. ويقال: ورثت فلاناً مالاً أرثه ورثاً وورثاً إذا مات مورثك، فصار ميراثه لك. وقال الله تعالى إخباراً عن زكريا ودعائه إياه: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾(آل عمران/ 6)؛ أي: يبقى بعدي فيصير له ميراثي. والورث والإرث والتراث والميراث: ما ورث؛ وقيل: الورث والميراث في المال؛ والإرث في الحسب. وورّث في ماله: أدخل فيه من ليس من أهل الوراثة. وتوارثناه: ورثه بعضنا بعضاً قدماً. ويقال: ورثت فلاناً من فلان أي جعلت ميراثه له. وأورث الميت وارثه ماله. أي: تركه له. التراث: ما يخلفه الرجل لورثته، والتاء بدل من الواو .والإرث أصله من الميراث، إنما هو ورث، فقلبت الواو ألفاً مكسورة لكسرة الواو. أورثه الشيء: أعقبه إياه"[7]

وحتى في المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة لم ترد كلمة ورث بمفهومها الثقافي والحضاري بل حافظت على مفهومها الذي ورد في المعاجم القديمة. فقد جاءت مادة (و.ر.ث) بمعنى" ورث فلانا المال، ومنه، وعنه، يرثه ورثا... صار إليه ماله بعد موته، ويقال ورث المجد وغيره (...)، ويقال: أورثه المرض ضعفا، والحزن هما (...)، والوارث صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الأرض ومن عليها؛ أي يبقى بعد فناء الكل ويفنى من سواه".[8]

وهكذا، نستنتج أن كلمة التراث من مشتقات ورث، إلا أننا قلبنا الواو في كلمة (وراث) إلى تاء نظرا لثقل الضمة على الواو، فصارت الكلمة تراث بالتاء بدل الواو.أما عن دلالتها فهي لم ترد بالمفهوم الثقافي والحضاري الذي التصقت به دلاليًا كلمة التراث، كما في عصرنا الحديث والمعاصر، بل وردت الكلمة بمفهومين: أحدهما مادي يتعلّق بالتركة المالية، وماله علاقة بالأصول والمنقولات، والثاني معنوي يرتبط بالحسب والنسب. غير أننا نجد أن علماءنا المحدثين وظّفوا التراث

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

بمفهوم مجازي، وهو: أن التراث كل ما خلّفه الأجداد للأحفاد على جميع الأصعدة: المادية والمعنوية؛ أي على صعيد الآداب والمعارف والفنون والعلوم، أو هو بمثابة الذاكرة الثقافية والحضارية والروحية والدينية التي تبقى للأبناء والأحفاد من أجدادهم وآبائهم، ويعني هذا أن الدلالة الحديثة للتراث تمثل التوظيف المجازي للدلالة المعجمية القديمة.

2- خصوصيات المشروع الفكري النقدي للجابري:

أ- تعريفه للتراث:

من المعلوم أن مصطلح التراث في القديم لم يطرح أية إشكالية حول مفهومه، ولم يطرح في ساحة النقاش الفكري والإبداعي إلّا مع صدمة الحداثة، وتغلغل الاستعمار في العالم العربي الإسلامي، وتزايد منطق الاستغلال، وبروز ظاهرة الاستلاب والتغريب، وارتباطه بمناقشات المفكرين لجدلية الأصالة والمعاصرة، وظهور إشكالية الأنا والآخر، وطرح مفهوم الهوية والخصوصية الحضارية والثقافية.[9]

فقد ذهب محمد عابد الجابري إلى أن العرب القدماء لم يوظّفوا كلمة التراث بحمولته المعجمية الحديثة، ولم تستعمل هذه الدلالة إلّا مع الفكر العربي الحديث والمعاصر في قوله: «أما في الفقه الإسلامي حيث عُني الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرّره القرآن في باب الفرائض، فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة «ميراث»، (بالإضافة طبعاً إلى: ورث، يرث، ورّث، توريث، الورثة... إلخ). أما لفظ "التراث" فلا نكاد نعثر له على أثر في خطابهم... وأما في الحقول المعرفية العربية الإسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة تراث بأي وضع خاص، بل إننا لا نكاد نعثر لها على ذكر. هذا، ويمكن أن نلاحظ، بالإضافة إلى ما تقدّم، أنه لا كلمة «تراث»، ولا كلمة ميراث، ولا أي من المشتقات من مادة (و. ر. ث)، قد استعمل قديماً في معنى الموروث الثقافي والفكري -حسب ما نعلم-، وهو المعنى الذي يعطى لكلمة «تراث» في خطابنا المعاصر.

إن الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً: المال، وبدرجة أقل: الحسب.أما شؤون الفكر والثقافة، فقد كانت غائبة تماماً عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي، لكلمة تراث ومرادفاتها. فعندما يتحدّث الكندي –مثلاً- في مقدمة رسالته المعروفة بـ«كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، عن فضل القدماء، وواجب الشكر لهم، وضرورة الأخذ عنهم -في مجال العالم والفلسفة- لا يستعمل العبارة الشائعة لدينا اليوم، عبارة عن «تراث الأقدمين»، بل يستعمل تعابير أخرى مثل: «ما أفادونا من ثمار فكرهم»[10]، وبالمثل نجد "ابن رشد" في كتابه: «فصل المقال» يستعمل في المعنى نفسه عبارات تخلو تماماً من كلمة "تراث" أو ما يرادفها. يقول مثلا: «فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك"[11] وحتى لو تصفحنا قواميس اللغات الأجنبية للبحث عن كلمة التراث(Le patrimoine/ l'héritage) ، فلن نجد دلالة هذه الكلمة بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والمعرفي، بل نجد الدلالات نفسها التي وجدناها في المعاجم العربية، كالتركة والإرث والحسب، معتمدة في القواميس الفرنسية والإنجليزية. ويقول محمد عابد الجابري عن هاتين الكلمتين الأجنبيتين بأن معناهما: «لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة، والذي يحيل أساساً على تركة الهالك إلى أبنائه. نعم، لقد استعملت كلمة l'héritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة «التراث الروحي»[12].

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

ولكن، حتى في هذه الحالة، يظل معنى الكلمة فقيراً جدًّا بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة تراث في الخطاب العربي المعاصر؛ لأن الشحنة الوجدانية والمضمون الأيديولوجي المرافقين لمفهوم التراث كما نتداوله اليوم، تخلو منهما تماماً مقابلات هذه الكلمة في اللغات الأجنبية المعاصرة التي نتعامل معها.[13]

ويرى محمد عابد الجابري في دراساته الفكرية والفلسفية المختلفة بأن " لفظ التراث قد اكتسى في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلفا مباينا، إن لم يكن مناقضا لمعنى مرادفه " الميراث" في الاصطلاح القديم، ذلك أنه بينما يفيد لفظ "الميراث" التركة التي توزع على الورثة أو نصيب كل منهم فيها، أصبح لفظ "التراث" يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب؛ أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، وهكذا فإذا كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر، ذلك هو المضمون الحي في النفوس، الحاضر في الوعي، الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوما من مقومات الذات العربية وعنصرا أساسيا ورئيسيا من عناصر وحدتها، ومن هنا ينظر إلى التراث لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه تمام هذه الثقافة وكليتها.[14]

و يتمظهر التراث العربي الإسلامي بشكل جلي في ميادين: العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف، ويمتد كرونولوجيا من القرن الأول الهجري حتى قبل عصر الانحطاط ، ولكن ما يهمنا، يقول الجابري:" هو اتفاق الجميع على أن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا، وما زالت تفصلنا عن الحضارة الغربية الحديثة، ومن هنا ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع هناك"[15]

إذن يعتبر الجابري التراث بأنه الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو الحمولة التي أصبحت تحملها هذه الكلمة في خطابنا العربي المعاصر، ولم تكن حاضرة في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية و المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا.[16]

إن هذا يعني أن مفهوم التراث، كما نتداوله اليوم، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجهما، فهو يعني الفترة المشرقة في الماضي العربي الذي يبدأ من عصر التدوين(القرن الثاني والثالث للهجرة) وانتهى مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة)السادس عشر للميلادي ؛ أي :مع انطلاق النهضة الأوروبية الحديثة، في مقابل الحاضر الذي يعيش فيه العربي الضياع المعرفي وخلل الكينونة الحضارية، ومعاناته من التمزق والفوضى والخلط اللذين يعيشهما في مقارنته مع الآخر الغربي الذي تجاوز المسألة التراثية منذ قرون عدة، وعمق معرفته التي تجاوز بها باقي معارفه الموروثة.

إذاً، فالتراث العربي الإسلامي -منظورا إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نقط إسناد لها-هو إنتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية...إلخ، تقع هناك فعلا. أي: خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية، بل أيضا بوصفها نظما معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية...إلخ. وبما أننا نعيش هذه الحضارة – على الأقل منفعلين إن لم نكن مستلبين- ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنه لابد من أن نشعر- وهذا ما هو حاصل فعلا- أننا نزداد بعدا عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإن المسافة بين هناك وهنا تزداد اتساعا وعمقا.وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي الوقت نفسه، ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه، والانفصال التام عنه." [17]

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

وعليه، فالتراث في مفهومه البسيط والعادي هو الذاكرة الإنسانية بكل تجلياتها المعرفية، والتقنية، والعلمية، والثقافية، والأدبية، والفنية، والجمالية، سواء أكانت عبارة عن ثقافة شعبية، أم ثقافة عالمة، أم ثقافة رسمية، وبناء على ما تقدم يصل في الأخير إلى نتيجة مفادها أن التراث هو "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني"، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم.[18]، وهو ليس الماضي، الذي ابتعد عنا بفعل الزمن، بل هو حدود وعينا وعلاقتنا بهذا الموروث.

ب- منهجية الجابري في التعامل مع التراث:

ترك لنا محمد عابد الجابري مشروعا نقديا استطاع خلخلة الثوابت وتحريك المياه الراكدة، فقد شهدت العقود الثلاثة الماضية ازدهارا فكريا انبرى المفكرون فيها لقراءة التراث العربي الإسلامي، واتجهوا في ذلك إلى اتجاهات عدة أهمها: الاتجاه الذي تبنى الطريقة السلفية أو التقليدية التي ترتكز على التعامل التراثي التقليدي مع التراث، كما يظهر ذلك جليا عند العلماء المتخرجين من المعاهد الأصيلة، كجامع الأزهر بمصر، والقرويين بالمغرب، ، والزيتونة بتونس. ويتسم هذا التعامل مع ذلك التراث بالرؤية السلفية الماضوية، وغياب الروح النقدية العلمية، وفقدان النظرة التاريخية.

ويعني هذا - حسب الجابري- "أن الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن المعرفة بالتراث، بمختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية، تقوم على منهج يعتمد، كما سبق "أن أسميناه بالفهم التراثي للتراث.الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم. والطابع العام الذي يميز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ والانخراط في آفتين اثنتين: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية. فقد " انشغل أصحاب هذا الاتجاه بإحياء التراث واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود "المستقبل الأيديولوجي" على الماضي، ثم البرهنة انطلاقا من عملية الإسقاط هذه على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل"[19]، لكن ما حدث هو العكس تماما. لقد أصبحت الوسيلة غاية؛ فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه لـ " النهوض" أصبح هو نفسه مشروع النهضة. هكذا أصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي، ولكن، لا الماضي الذي كان بالفعل، بل الماضي كما ينبغي أن يكون، لذلك أصبحت قراءتهم للتراث قراءة لا تاريخية، وبالتالي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث.[20]

وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو" التراث يكرر نفسه"، وفي الغالب بصورة مجزأة ورديئة.[21]، ويعني هذا أن الصورة التقليدية تتسم بالطابع الديني الماضوي، وغياب النزعة النقدية الموضوعية، والارتكان إلى التعامل اللاتاريخي مع التراث العربي الإسلامي.

أما الاتجاه الثاني فيتمثل في الصورة الاستشراقوية، كما يظهر ذلك جليا لدى المستشرقين أو المستعربين الغربيين من جهة، ومن سار على منوالهم من الدارسين العرب التابعين لهم من جهة أخرى، حيث تمتاز هذه الصورة بتكريس النزعة الاستعمارية، ومعاداة العقلية السامية، والغض من قيمتها على المستوى المعرفي والعلمي، وترجيح كفة العقلية الآرية، ويتمظهر هذا واضحا في عدم اعتراف بعض المستشرقين بالفلسفة الإسلامية، والانتقاص من علم الكلام والتصوف الإسلامي؛ لأن العقلية السامية – حسب رأيهم- غير قادرة على التجريد، والتركيب، وبناء الأنساق الفلسفية الكبرى وجودا ومعرفة وأخلاقا، فضلا عن الحكم عليها بالعقم في مجال العلم والفلسفة من جهة.

ومن جهة أخرى، تمسك المستشرقون الغربيون منذ القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بالدفاع عن المركزية الأوروبية، باعتبارها نموذجا للمعرفة والعلم والحقيقة، وقد انطلق هؤلاء الدارسون من مناهج فيلولوجية أو

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

تاريخية أو ذاتية ليصلوا إلى اعتقاد سائد يتمثل في اعتبار الفلسفة الإسلامية لا تشكل جزءا من كيان ثقافي عام، هو الثقافة العربية الإسلامية، بل هي امتداد منحرف أو مشوه للفلسفة اليونانية[22].

كما تعكس دراسات الباحثين العرب ذات الطابع الاستشراقي والاستغرابي مدى التبعية الثقافية والفكرية للغرب. ومن ثم، تعتمد هذه الصورة على الفهم الخارجي لمفهوم التراث. وفي هذا الصدد، يقول محمد عابد الجابري:" فالصورة العصرية الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة. إنها تعكس مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية"[23]

أما الاتجاه الثالث فيتمثل في أولئك الذين يعتمدون على المادية التاريخية في تعاملهم مع التراث، وهم يمثلون الصورة الماركسية الإيديولوجية لمفهوم التراث، التي تشتغل بدورها ضمن الرؤية المركزية الأوروبية، ويمثل هذه النظرة على سبيل التمثيل :**حسين مروة، والطيب التزيني، ومحمود إسماعيل عبد الرزاق** –مثلا-.... وتمتاز هذه الصورة الماركسية عن الصورة الاستشراقوية :" بكونها تعي تبعيتها للماركسية، وتفاخر بها. ولكنها لا تعي تبعيتها الضمنية للإطار نفسه الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقوية لتراثنا. إن المادية التاريخية التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبق، وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوروبية: إطار عالمية تاريخ الفكر الأوروبي، بل التاريخ الأوروبي عامة، واحتوائه لكل ما عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه، فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركسية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم من خارج هذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقوية سواء بسواء."[24]

وقد نبذ الجابري الاتجاهات السابقة جميعها؛ لأنها تؤدي إلى طرق مسدودة وتعمل على تكريس الانحطاط والجمود؛ ولكونها تنتهج إما المنهج الانتقائي قصد تأكيد الذات (الاتجاه السلفي)، أو أنها تسعى إلى تأكيد المركزية الغربية الأوروبية (الاتجاه الاستشراقي)، في حين يتبنى أصحاب الاتجاه الثالث الرؤية الماركسية لا ليسترشدوا بها كمنهج بل يأخذون الماركسية، في غالب الأحيان، كمقولات وقوالب جاهزة جامدة، ليخلص في الأخير إلى ما صار يعرف على أنه منهجه في قراءة التراث قراءة جديدة يزاوج فيها بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الأيديولوجي الواعي مؤسسا بذلك الأساس المنهجي للرؤية التي اعتمدها في مشروعه .

والحال أن مشروع الجابري منظورا إليه في جملته، كان مشروعا بينيا توسطيا، بين:

1- الدعوة التي تنادي بقبول التراث جملة وتفصيلا؛ وذلك لأنها دعوة لا تاريخية غير منتجة.

2- أولئك الذين يقفون من التراث موقف الرفض الكامل، من شبلي الشميل إلى عبد الله العروي،

مرورا بسلامة موسى وغيره من المتلبسين – حسب رأيه – لأنهم عندما يرفضون تراثهم العربي الإسلامي يقبلون قبولا غير واع تراثا آخر يتخذون منه منظومتهم المعرفية، وعنده أن الارتباط بالتراث الإنساني العالمي مطلوب، لكننا نحيا في عالم من الصراع الأيديولوجي مخدوم بمفهوم الخصوصية والهوية.[25]

وهكذا تكمن أهمية مشروع الجابري في إعادة النظر للموروث الفكري وإعادة تأسيسه من خلال قراءة جديدة؛ لأنه لم يعد موضوعا أو فلكلورا يثير المتعة والحنين بل هو بنية حية مؤطرة لوجودنا على جميع المستويات. فلم يعد التراث يعني ما كان في الماضي البعيد، بل ما يجب أن يكون، وتحول إلى أداة صراعية للدفاع عن الهوية ضد الغرب، وتحقيق الأصالة بالعودة إلى الماضي التليد.[26] أما عن كيفية التعامل مع التراث، فقد حدد الجابري الأدوات المنهجية اللازمة المتمثلة في المنطلقات الآتية:

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

1- **الموضوعية**؛ أي فصل الذات عن الموضوع في التعامل مع التراث، بأن يجعل التراث معاصرا لنفسه؛ أي فصله عنا نحن المعاصرين لذاتنا. بمعنى أن لا نحمله ما لا يستطيع، وأن نفهمه على ضوء محيطه التاريخي ومجاله المعرفي وحقله الأيديولوجي.

2- **المعقولية** التي تعني جعل التراث معاصرا لنفسه من خلال وصله بنا، وفي هذا الصدد يقول: "إنه بدون التعامل العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات العقل العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بالأصول حينا و السلفي حينا آخر، كما أنه يبدو بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا، لن يكون في إمكاننا قط، تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها أو بالإمكان أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر."[27]، وقد تمثل ذلك بعقلانية ابن رشد بسبب تحرره من آلية المتكلمين المتمثلة في قياس الغائب على الشاهد.

3- **الاستمرارية**: يقول الجابري: "لأن التراث جزء منا أخرجناه من ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيدا عنا لا لنتفرج فيه تفرج الأنثروبولوجي في منشآته الحضارية والبنيوية، ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة...بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة. من أجل أن نجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضا على صعيد التوظيف الفكري والأيديولوجي."[28]، ولا يتأتى ذلك إلا بالدخول مع التراث في حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة، وتقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله، فيندمج الموضوعي مع الأيديولوجي، ويتحول " المستقبل- الماضي" الذي كانت الذات المقروءة تتطلع إليه إلى " المستقبل- الآتي" الذي تجري الذات القارئة وراءه... فيصبح المقروء المعاصر لنفسه، معاصرا لقارئه، وهنا تتحقق الاستمرارية.[29]

وتستند قراءة الجابري للتراث على ثلاث خطوات منهجية أساسية، وهي: الطرح البنيوي الداخلي، والطرح التاريخي، والطرح الإيديولوجي. ويتلخص الطرح البنيوي في " معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحولات التي يجريها عليها حول محور واحد"[30]؛ حيث ننطلق من النص كألفاظ أولا، ومعان ثانيا، وقضايا وإشكاليات ثالثا. بمعنى أن نتعامل مع النص كمعطى، ولا نهتم بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث، أو الانسياق شعوريا أو لا شعوريا وراء الرغبات الحاضرة، فلا بد من الانطلاق من النصوص فهما وتفسيرا وتأويلا.

في حين يتكئ الطرح التاريخي على قراءة فكر صاحب النص قراءة تاريخية، وعلى استقراء الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في فهم أطروحاته وتفسيرها إن: "هذا الربط – يقول الجابري- ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيالوجياه، وضروري لاختبار صحة النموذج البنيوي (الذي قدمته المعالجة السابقة . والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله، ولكن سكت عنه"[31] ، أما الخطوة الثالثة من منهجية الجابري فتتمثل في الطرح الإيديولوجي؛ بمعنى الكشف عن الوظيفة أو الوظائف الأيديولوجية التي يؤديها الفكر المعني داخل سياقه الدلالي والتاريخي والمرجعي، أو داخل المنظومة المعرفية التي يشتغل فيها صاحب النص. فالكشف:" عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، مرتبطا بعالمه"[32]

ويعد كتاب"**نحن والتراث**" نموذجا لهذه المنهجية ذات البعد الثلاثي (قراءة بنيوية داخلية، وقراءة تاريخية، وقراءة إيديولوجية)، بغية تقديم قراءة معاصرة للفلسفة الإسلامية مشرقا ومغربا، من خلال التركيز على بعض الفلاسفة، مثل:

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

الفارابي، وابن سينا، وابن باجة، وابن رشد، وابن خلدون. كما أن الكتاب يدافع عن مدرسة فلسفية مغربية معروفة بإشكالية التوفيق بين الشرع والفلسفة، وذلك في مقابل مدرسة مشرقية معروفة بالتلفيق بين الشرع من جهة، والفلسفة من جهة أخرى. وفي هذا السياق، يقول الجابري:" ننظر إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها المغرب الإسلامي على عهد الدولة الموحدين، كمدرسة مستقلة تماما عن المدرسة- أو المدارس- الفلسفية في المشرق، فلقد كان لكل واحدة منهما منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة، وإشكاليتها الخاصة كذلك. لقد كانت المدرسة الفلسفية في المشرق، مدرسة الفارابي وابن سينا بكيفية أخص، تستوحي آراء الفلسفة الدينية التي سادت في بعض المدارس السريانية القديمة، خاصة مدرسة حران، والمتأثرة إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثة. أما المدرسة الفلسفية في المغرب، مدرسة ابن رشد خاصة، فقد كانت متأثرة إلى حد كبير بالحركة الإصلاحية، بل بالثورة الثقافية، التي قادها ابن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، التي اتخذت شعارا لها:" ترك التقليد والعودة إلى الأصول"[33]

وتأسيسا على ما سبق، يبدو أن محمد عابد الجابري متأثر بطريقة من الطرائق بتصورات لوسيان كولدمان (Lucien Goldmann)صاحب البنيوية التكوينية، والذي يعتمد في قراءته للآداب والظواهر السيوسيولوجية على مبدأي: الفهم والتفسير؛ فهو يقرأ النص قراءة داخلية كلية لاستخلاص البنية الدالة، ثم يقوم بتفسيرها في ضوء المعطيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وذلك من أجل الوصول إلى الرؤية للعالم التي يتضمنها النص المعطى، وهي رؤية إيديولوجية ليس إلا. كما يتأثر محمد عابد الجابري ببول ريكور (Paul Ricoeur) الذي يدعو إلى الجمع بين الطرح البنيوي الداخلي، و القراءة السياقية المرجعية التي تهتم بالذات والمقصدية والإحالة.

فطبيعة المنهج الابستمولوجي التاريخي البنيوي الذي اعتمده الجابري اقتضى منه تحليل موضوعات التراث بوصفها بنى، وليس مجرد مركبات يمكن ردها إلى مكوناتها الأولية، بل تحليل البنى التراثية بكشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين مكوناتها كمنظومات ثابتة وعلاقات قائمة في إطار التحولات التاريخية التي لا يمكن إغفالها. والهدف النهائي هو كشف محدودية تلك البنى والتحرر من سلطاتها المعرفية والسيطرة عليها.[34]

خلاصة تقويمية:

إذن يلاحظ هنا أن تصور الجابري للتراث هو غير التصور المنسوب إليه (التراث: المؤلفات التراثية)، ومن ثمة عدم وجاهة النقد الذي وجه إليه بوصفه اهتم بالتراث من حيث هو ثقافة عالمة، ولم يهتم به باعتباره ثقافة شعبية، وذلك لأنه منذ عثوره على تعريف الفرنسي هيريو Hirio الذي يقول بأن " الثقافة هي ما بقي في ذهننا بعد أن ننسى كل شيء"، وهو متبن لهذا التعريف ومتأثر به. لكن ما يعاب على الجابري أنه ينادي بطروحات لا يحسن توظيفها التوظيف المناسب؛ فقد وقع في خلط بين المنهج البنيوي الداخلي و المنهجين التاريخي والأيديولوجي الخارجيين؛ فضلا عن الانتقادات التي وجهت إليه من قبل طه عبد الرحمن في كتابه " تجديد المنهج في تقويم التراث" الذي أشار فيه إلى التعارضين اللذين وقع فيهما الجابري: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني: التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات.

لذا كان لزاما علينا تخصيص مساحة للحديث عن مشروع طه عبد الرحمن الذي ينادي فيه إلى النظرية التكاملية في قراءة التراث، والقيام بعقد مقارنة بين مشروعه ومشروع الجابري، لنصل في الأخير إلى الانتقادات التي وجهها إلى هذا الأخير؟

1- طه عبد الرحمن ومشروعه الفكري:

توطئة:

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

يعد الباحث المغربي طه عبد الرحمن من الدارسين العرب الذين تمثلوا المقاربة المنطقية أو التداولية في تقويم التراث، بالتركيز على المناظرة باعتبارها منهجية تداولية تراثية. ويتجلى ذلك واضحا في كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث) الذي خصه بدراسة نقدية واعتراضية للكتابات المعاصرة التي تناولت التراث العربي-الإسلامي، ولاسيما كتابات محمد عابد الجابري المتمثلة في: (نحن والتراث)،و(تكوين العقل العربي) ، و(نقد العقل العربي) ، و(التراث والحداثة)...وغيرها.[35]

فالكتاب عبارة عن قراءة نقدية حوارية لما كتب حول التراث بطريقة استبطانية استرجاعية، بغية استكشاف الآليات الشكلية التي استعملتها هذه الكتابات المعاصرة في قراءة التراث من جهة، وإعادة قراءة التراث العربي- الإسلامي من جديد من جهة أخرى، باختيار أسلوب المناظرة القائم على استدعاء الأطراف المتحاورة، وخاصة : المدعي والمدعى عليه، واستعراض مختلف الأدلة والبراهين والحجج لإفحام الخصم وإقناعه. وهذه هي الطريقة التي اختارها طه عبد الرحمن لمواجهة محمد عابد الجابري في ما كتبه

عن التراث، بغية إظهار تناقضاته الاستدلالية، وكشف مساوئه الفكرية، وتبيان تهافته الفكري والفلسفي ومغالطاته في قراءة التراث.

يقول طه عبد الرحمن في هذا السياق :" ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف؛ فهو غير مسبوق، لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية؛ وهو غير مألوف، لأننا توسلنا فيه بأدوات "مأصولة" حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة"[36]

فقد سعى طه عبد الرحمن إلى العمل على تحرير المفاهيم والمصطلحات المركبة لتلك المفاهيم من حيث التداول، والاستعمال، والمرجعية. ويقول محددا منهجه النقدي:" ولما ألزمنا أنفسنا بهذه المبادىء النظرية والعملية، فقد حملنا ذلك على أن نأخذ في بحثنا بمنهجية تعتمد أساسا مسلكا حواريا موصولا بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية، وهي: طريقة أهل المناظرة. ومعلوم أن هذه الطريقة التي شملت جميع دوائر المعرفة الإسلامية العربية، تنبني على وظائف منطقية تأخذ بمبدإ الاشتراك مع الغير في طلب العلم وطلب العمل بالمعلوم، كما تنبني على قواعد أخلاقية تأخذ بمبدإ النفع المتعدي إلى الغير أو إلى الآجل؛ وقد بسطنا القول في منطقيات وأخلاقيات المناظرة بما فيه الكفاية في كتابنا (أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، فليرجع إليه.

وليس معنى أخذنا بمنهجية المناظرة نقلا لها، إجمالا وتفصيلا، وإنما هو نقل حي لأركانها الأساسية؛ والشاهد على ذلك مراعاة هذا النقل لمقتضيين جوهريين: أحدهما، مقتضى تجدد المعرفة العلمية؛ والثاني، مقتضى خصوصية الموضوع المدروس.فإن كان أهل المناظرة قد أخذوا بآليات منطقية ولغوية تناسب النظريات المنطقية والحجاجية واللسانية المعاصرة؛ كما أننا ألزمنا أنفسنا بأن تكون الآليات التي نستعملها ملائمة في خصائصها للموضوعات التراثية التي نتزلها عليها؛ فالموضوع التراثي، عموما، مبني بناء لغويا ومنطقيا مخصوصا، ولايمكن وصفه وصفا كافيا، ولاتعليله تعليلا شافيا إلا إذا كانت الوسائل التي تستخدم في وصفه ونقده ذات صبغة لغوية ومنطقية."[37]

فقد بنى طه عبد الرحمن مقاربته لحقيقة ومنهج التراث على منهجية وآلية وعملية واعتراضية، " فأما الآلية فتجسدت في الاعتراض على مقاربة التراث بتسليط آليات منقولة إليه، مما يُفضي إلى نظرة تجزيئيّة (ظاهرة التهافت)، ولذلك فإنّ حقيقة التراث هي مضامينه التي تجتمع إلى الآليات التي أنتجتها، ومنهج التراث هو الذي يتمثل في الممارسة والاشتغال التراثي في مظهريه التكامليين: التداخلي والتقريبي[...]، وأمّا العملية فتتمثل في تفعيل التراث وإعماله؛ لأنّ عقل التراث عقل واسع وعلمه نافع يجمع النظر في الأسباب ومقاصد العمل بها، وأخيراً تأتي المنهجية الاعتراضية التي انطلق منها

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

د. طه لتُبطل ما تعرض له التراث من قراءات أهملت جوانبه المضيئة وقصّرت في تبيان مجالات إمكان الاستئناف والمواصلة في العطاء"[38].

وبناء على ما تقدم فإن قراءة طه عبد الرحمن للتراث قراءة تراثية تداولية ومنطقية واستدلالية. وأكثر من ذلك، فهي قراءة نقدية اعتراضية قائمة على إبطال دعاوى الخصم، باستخدام الحوار العقلاني المنطقي الذي يحترم أصول علم التداول أو أصول علم المناظرة العربية. لذا، فهو يقرأ التراث بالتراث، أو يقرأ التراث من الداخل، مع تمثل النظرة الكلية، والتركيز على الآليات البنائية للمعطى التراثي، دون التركيز على المضامين التي أولاها المفكرون المعاصرون أهمية واهتماما كبيرين. فكانوا يقرأون التراث من الخارج، وهي الإشكالية التي وقع فيها الجابري وكل من تبنى المنهج الابستمولوجي في قراءة التراث؛ لأن القراءة الإبستمولوجية في الغرب تأسست بالأساس للتعامل مع الواقع، فهل يجوز نقلها للتعامل مع التراث و مع الماضي؟وقد اعتقد كثير من المشتغلين بهذا المنهج بإمكانية تحويله إلى بديل مطلق، و إلى رؤية شاملة للعلم أو إلى نسق كلي، أو باختصار إلى ابستمولوجيا العلم هكذا بدون تخصيص.

والحقيقة أن كل ابستمولوجيا هي ابستمولوجيا قطاعية، فلا مسوغ للكلام عن الإبستمولوجيا كنظرية لسائر المعارف العلمية، و لا مبرر لازدراء التاريخ الفعلي لكل ممارسة نظرية علمية على حدة، لأن متابعته في تفاصيله هي وحدها الكفيلة ببناء ابستمولوجياته.[39]

ولهذا يؤكد طه عبد الرحمان أن الآليات التي استعملت في انجاز بحث الجابري في المضامين التراثية، هي آليات استهلاكية أي أدوات مفصولة عن أسباب إنتاجية هذه المضامين، ومنقولة إليها من غيرها نقلا، وعليه فلا يمكن أن تكون الوسائل الواصفة التي استخدمها في تعامله مع التراث من جنس هذه الآليات التحتية، و إنما هي مستمدة من التراث الآلي الغربي.

2- مرتكزات مشروع طه عبد الرحمن في تقويمه للتراث:

يرتكز عمل الدكتور طه عبدالرحمن في مسألة تجديد النظر إلى التراث على شيئين أساسين:

أولهما: نقده للخطابات التجزيئية التفاضلية في قراءة التراث والكشف عن مظاهرها الأساسية التي يتجلى فيها هذا التجزيئي المجرّد للمحتوى التراثي والوقوف على الأسباب العامة التي أدت إلى ذلك، وقد انطلق من دعوى مفادها "أنّ التقويم الذي يغلب عليه عملية الاشتغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث[40] هذه الدعوى استند في إثباتها إلى مقدّمة التركيب المزدوج للنص، واعتبر أنّ كلّ نصّ حامل لمضمون مخصوص، وأنّ كلّ مضمون مبني بوسائل معينة، ومصُوغ على كيفيات محددة، حيث لا يتأتّى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص، إلا إذا أحيط علماً بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية. لذا فكل قراءة تراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها واقعة في الإخلال بحقيقة التلازم بين طرفي النص: المضمون والآليات، كما أنّ تقسيم المضامين التراثية إلى أجزاء بينها تفاضل، وانتقاء ما حسن منها ينتمي أصحابها إلى النزعة المضمونية التي حملتهم على اعتناق النظرة التجزيئية، بالإضافة إلى توسلهم بآليات مستمدة من مجالات ثقافية أخرى غير التراث العربي الإسلامي، يسميها طه عبد الرحمن الآليات الاستهلاكية، وقد حصرها في صنفين أساسين هما: الآليات العقلانية، والآليات الإيديولوجية والفكرانية"[41].

ومنه فقد وجه نقده لدعاة الانقطاع عن التراث الذين اعتمدوا على وسائل وآليات خارجة عن التراث ولا تتلاءم مع خصوصياته؛ معتمدين في ذلك على النظرة التجزيئية الانتقائية لمضامين النصوص التي تتماشى مع منهجهم. في قوله:" يذهب أصحاب الآليات الاستهلاكية العقلانية من دارسي التراث إلى أن المنهج العقلاني هو أقدر المناهج طرا على توفير

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

الاستفادة العلمية من التراث، وقد تأدوا عن طريق هذا المنهج المقتبس إلى تشريح التراث شرائح متعددة ومتباينة، حتى يتسنى لهم أن ينتقوا منها ما يبدو لهم أقرب إلى الاستجابة لمعايير العقلانية؛ غير أن دعاة الأخذ بالمناهج العقلانية المنقولة في تقويم التراث، وإن اتفقوا على العمل بمبدإ التشريح ومبدإ الانتقاء، فإنهم اختلفوا اختلافا في تعيين الشرائح التراثية التي تمثل أفضل تمثيل النموذج العقلاني. فمنهم من يقول بأنها النصوص الفلسفية، ومنهم من يرى أنها هي النصوص الفقهية، ومنهم من يعتقد أنها النصوص اللغوية، ومنهم من يذهب إلى أنها النصوص الكلامية، ومنهم أخيرا من يجمع بين أجزاء هذه النصوص."[42]

لذا فإن تسليط آليات العقلانية النظرية المجردة على التراث الإسلامي المبني، أساسا، بآليات العقلانية العملية، كان لا بد أن يفضي إلى قطع الصلات بين أقسام هذا التراث، وذلك بانتقاء بعضها وإسقاط البعض الآخر.[43] ، لكن بالمقابل فقد تبنى طه عبد الرحمن النظرة التكاملية التي تقوم على النظر في الآليات الإنتاجية للتراث، والتي أساسها قائم على التكامل المعرفي بين علومها المختلفة سواء منها المتداخلة معرفيا وداخليا، كالتداخل بين أصول الفقه عند الشاطبي وعلم اللغة، وبين علم الأصول وعلم الكلام،... وغيرها، أو المتداخلة خارجيا، كالتداخل بين علم الكلام والإلهيات مثلا، ومن هنا توصل إلى نتيجة مفادها أن فهم المعرفة الإسلامية لا يتم إلا بتركيب علومها فيما بينها تركيباً متكاملاً، من خلال بناء نظرية للاستفادة من هذه العلوم، وتحديد نماذج دقيقة تحقق قضايا هذه النظرية. كما دافع طه عن الوعي اللغوي العربي، واعتبر انشغال المسلمين بتدبر النصوص وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها دليلاً قاطعاً على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية، وعلى وعيهم بوجوب تقديم النظر في الوسائل على النظر في المضامين.[44]

وثاني مرتكزات الدكتور طه في تجديد النظر إلى التراث هو إبداعه في "تجديد عطاء التراث واستئناف بنائه"، فيرى الدكتور طه أنّ التراث واحد في حد ذاته ومتعدد باعتبار الذات القارئة له أو بالأحرى باختلاف القراءات والرؤى له، فيقول: "إنّ التراث بوصفه جملة وقائع معلومة يبقى واحداً لا تعدد فيه، ولو أنّ الطرق الموصلة إلى هذه الوقائع هي بعدد المفكرين الذين اشتغلوا به وصفاً أو نقداً"[45]

إذن يمكننا أن نختزل المشروع الفكري لطه عبد الرحمن إلى عناصر ثلاثة، ألا وهي: العقلانية، والحوارية، والأخلاقية؛ فقد استوفى العقلانية من جهة دفاعه المستميت عن توسيع العقل وعدم تضييع آفاقه، كما دعا إلى ربطه بالجانب العملي وتقييده بالغايات والمقاصد السامية. وأما عن مكانة الحوارية في مشروعه فنلفيها في الطابع المناظري (نسبة إلى المناظرة) الذي يطغى على كتاباته، فهو لا يكف عن استحضار المخاطَب، كما لا يكف عن تقديم الدليل وافتراض الاعتراض وسد مكامن دعاوى المعترض، وهو ما يعرف بالجدل المحمود. في حين تعتبر الأخلاقية من المظاهر القوية في المشروع الطاهائي؛ لأنه ينطلق من تجديد مفهوم الإنسان بإخراجه من التحديد اليوناني الذي اختزل الإنسان في العاقلية إلى التحديد الإسلامي الذي اعتبر الإنسان كائنا أخلاقيا.[46]

3- نقد النموذج التجزيئي التفاضلي للجابري:

لقد اتخذ الجابري النقد سبيله للنهوض بالتراث مهتدياً بالعقلانية، وغايته نقد أنظمة المعرفة، متوسلاً بآليات منهجية ومضامين معرفية غربية من قبيل: مفهوم العقلانية، ومفهوم السلطة، ومفهوم القطيعة، والذي يعنينا هنا هو الاستراتيجية التي اعتمدها الجابري للنهوض بالتراث"[47]

ومنها انتقد طه عبد الرحمن هذه الاستراتيجية لكونه لم ينطلق من منهجية حوارية تداولية، ولم يراع مقتضيات التراث النظرية والعملية، بل تعامل، مع التراث من منظار انتقائي تجزيئي تفاضلي. وارتكز بخاصة على العقلانية الفكرية، كما تتجسد في كتبه(نحن والتراث)، و(تكوين العقل العربي)، و(بنية العقل العربي) و(التراث والحداثة)، وكانت غايته

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

النقدية تستهدف في الوقت نفسه "مجاوزة التراث وتحقيق الحداثة بالتماس شروط مد الحاضر في التراث الماضي، وهذه الشروط التي ليست في حقيقة الأمر سوى نتائج الحداثة الغربية، وبهذا قام الجابري بعكس ما انتقد به غيره من سهولة (الهروب إلى الأمام)، إذ وقع في (الهروب إلى الوراء)، وذلك من خلال اتخاذه العقلانية كمرجعية مطلقة، غير أنه ليس من السهل بناء نظام تصوري دقيق ومحدد لموقفه من التراث؛ لأن آلية الفصل والوصل التي نادى بها في كتابه (نحن والتراث) لم يتحقق بواسطتها تحديد (النحن) لانغماسها وذوبانها في الهاجس السياسي، ولعدم فهم التراث فهماً موضوعياً خارج إسقاطاته التي لا تستوعب لا المرجعية الغربية، ولا تحقق التأسيس لامتناع شروطه الكامله، وانحصاره في دائرة التاريخ والسياسة، وعدم إنجاز الحوار المطلوب مع التراث.[48]

ويسمي الدكتور طه عبد الرحمن مثل هذه الاتجاهات بالاتجاه المعكوس صاحب الآراء المنكوسة في فهم التراث، إذ يقول: " إنّ قراءة الجابري (الإبستمولوجية) أتت من العثرات المنهجية والثغرات في المعلومات، ما قد يرفع عن قراءته في التراث القيمة العلمية المزعومة، ويُشكك في صلاحية استثمار مقرراتها في مجال الدرس التراثي[49]

وكما أشرنا إليه سابقا، فقد ميز الجابري بين المدرسة الفلسفية المشرقية التي سقطت مع الفارابي وابن سينا، على سبيل التمثيل، في التلفيق، حينما جمعت بين فيلسوفين مثاليين: أفلاطون وأرسطو اعتقادا منها أنها كانت توفق بين أفلاطون المثالي وأرسطو المادي، وبين المدرسة الفلسفية المغربية التي تميزت عن نظيرتها المشرقية فصلا ومفهوما وسياقا ومنهجا وقضية، والتي يمثلها ابن الطفيل، وابن رشد، وابن باجة...وقد أحسنت هذه المدرسة التوفيق بين الشريعة والحكمة، بالتركيز على مبدإ الفصل، ووحدة الهدف، واختلاف البنية. فلقد كان لكل واحدة منهما منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة، وإشكاليتها الخاصة كذلك، حيث كانت المدرسة الفلسفية في المشرق، مدرسة الفارابي وابن سينا بخاصة، تستوحي آراء الفلسفة الدينية التي سادت في بعض المدارس السريانية القديمة، بخاصة مدرسة حران، والمتأثرة إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثة. أما المدرسة الفلسفية في المغرب، مدرسة ابن رشد بخاصة، فقد كانت متأثرة إلى حد كبير بالحركة الإصلاحية، بل بالثورة الثقافية، التي قادها ابن تومرت، وكان هدفها البحث عن الأصالة من خلال قراءة جديدة للأصول... ولفلسفة أرسطو بالذات.[50]

ونحن نعتقد أن الإشكالية لا تكمن في اتفاق القضايا والمسائل التي اهتمت بدراستها كل من المدرستين بقدر ما تكمن في اختلاف النظامين الفكري والروحي بين المشرق والمغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الإبستمولوجية بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد: المنهج، والمفاهيم، والإشكالية.

وقد أشاد الجابري كثيرا بعقلانية ابن رشد التي اعتبرها مسلكا واقعيا لتحقيق النهضة والحداثة والمشروع الحضاري. وفي هذا السياق، يقول :" الخطاب الفلسفي الرشدي عقلانية نقدية واقعية. لقد تحرر ابن رشد: معرفيا من هيمنة الجهاز الإبستمولوجي الذي كرسته في المشرق مدرسة حران بكيفية خاصة، والأفلاطونية الجديدة بكيفية عامة، وإيديولوجيا من العوامل الاجتماعية-التاريخية التي صاغت حلم المدينة الفاضلة الفارابية والحكمة المشرقية السينوية، فاتجه إلى معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة بعقلانية واقعية تحفظ لكل من الدين والفلسفة هويته واستقلاله، وتسير بهما في اتجاه واحد، اتجاه البحث عن الحقيقة."[51]

وميز الجابري في سياق نقده الإبستمولوجي بين الفكر والعقل. فالفكر يشير بالأساس للمضمون والمحتوى الأيديولوجي بشكل عام، أما العقل فصنفه إلى صنفين هما: عقل مكوِن، ويعني الملكة المسؤولة عن إنتاج المعرفة، وعقل مكوَن، ويعني العقائد والأفكار المنتجة، ثم قسم البنى المعرفية إلى ثلاثة أنظمة هي:

- النظام المعرفي البياني ومصدره اللغة العربية والنص الديني، وهو الجانب الأصيل في الثقافة العربية.

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

- النظام العرفاني وهو النظام المؤسس للتصوف واللامعقول والعقل المستقيل أو النظرة السحرية للعالم، ومصدره التراث الغنوصي الفارسي والديانات الشرقية.

- النظام البرهاني أساس العلوم العقلية والمنطق، ومصدره الثقافة اليونانية التي دخلت من خلال الترجمة.[52]

لذا بناء عليه يواصل طه عبد الرحمن نقده للعقلانية المجردة والنظرة التجزيئية في قراءة التراث من خلال نقده لنموذج الدكتور محمد عابد الجابري، باعتباره أكثر المفكرين العرب المعاصرين اشتغالاً بوضع نظرية لفهم وتحليل التراث، وباعتباره أيضاً أحد أهم المنظرين لذلك. يقول الدكتور طه في نقد نموذجه تحت عنوان "دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري": "إنّ نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين، أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات[53]

والمطالع لكتابات الجابري، يجد أنه ينادي بمنهج شمولي في تقويم التراث، و يقوم بتفكيك وحدات التراث إلى أجزاء متناثرة، ويؤكد الجابري منحاه الفكري الشمولي ذلك في كتابه بنية العقل العربي، إذ يقول" :إنّ النظرة الكليّة لها ما يبررها، سواء تعلق الأمر بعلم البلاغة، أو بعلم النحو، أو بعلم الفقه وأصوله، أو بعلم الكلام، فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعاً لعلم واحد هو البيان[54]

فعلى الرغم من هذا البناء الشمولي للتراث عند الجابري، إلا أنه من وجهة نظر طه عبد الرحمن "قد وقع في التناقض بين النظرة الشمولية وبين التطبيق التجزيئي الذي دعا فيه إلى التعامل مع العلوم العربية على اختلافها بصورة تجزيئية، إذ قسمها إلى أنظمة معرفية متفاضلة لا رابطة بينها، وهي: النظام المعرفي البرهاني، كون البرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، والنظام المعرفي البياني، كون البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، والنظام المعرفي العرفاني، كون العرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي"، وهو تقسيم فاسد؛ لأن صاحبه وظف مجموعة من المعايير المغلوطة، مثل: المعيار اللغوي (البيان)، والمعيار العقلي الاستدلالي (البرهان)، والمعيار المعرفي (العرفان). يقول طه عبد الرحمن:" إن التقسيم الثلاثي: "البرهان" و"البيان" و"العرفان" تقسيم فاسد، ودليل فساده ازدواج المعايير المتبعة في وضعه، هذا الازدواج الذي لا يؤدي إليه إلا عدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، ولو أن الجابري اعتمد معيارًا موحدًا، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة، كل تقسيم منها يقوم به معيار معين، كالتقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والمعرفة مثلا) أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والإشارة مثلا) أو التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاج)، وهو أقرب التقسيمات إلى العمل بمعيار العقلانية المجردة التي ظل الجابري يناضل من أجلها، فيكون البرهان هو نظام الآلية الاستنباطية، والحجاج هو نظام الآلية القياسية، والتحاج هو نظام الآلية التناقضية."[55]

وإذا كان الجابري قد دافع عن الفلسفة أو الإلهيات، وفضلها على باقي الخطابات الفكرية الأخرى (علم الكلام والتصوف)، فإن طه عبد الرحمن قد دافع عن علم الكلام باعتباره علما داخليا أصيلا.في حين، تعد الفلسفة علما خارجيا منقولا. وأكثر من هذا، فابن رشد كان يوظف في فلسفته الإلهية مبادىء علم الكلام. ويعني هذا أن ثمة تداخلا بين علم أصيل (علم الكلام) وعلم دخيل منقول (الفلسفة). بل كان يوظف كذلك التصوف، على الرغم من النقد الذي وجهه ابن رشد للمتصوفة. " وقد نذهب بعيدا- يقول طه عبد الرحمن- بأن أبا الوليد كان يرى في التصوف عنصرا مكملا للفلسفة أو عنصرا متكاملا معها، إذ كان ينزل الصوفية من العمل منزلة الفلاسفة من النظر، فقد كان يفرق بين درجتين من العلم:

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

إحداهما، عامة متعلقة بالجمهور؛ والأخرى، خاصة يستقل بها أهل البرهان؛ وكذلك كان يفرق بين درجتين في العمل: إحداهما، عامة متعلقة بالجمهور؛ والثانية، خاصة يستقل بها الصوفية."[56]

محصول القول أن الفيلسوفين المغربيين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن يمثلان مشروعين فكريين وفلسفيين متميزين عرفهما تاريخ الفلسفة العربية؛ إذ يستند نموذج الجابري إلى النظر ومقدم له، في حين يقوم نموذج طه عبد الرحمن على العمل ومنطلق منه. كما يُجسد الجدل بينهما تنوع الفلسفة العربية وتداخل مستوياتها الدينية والفلسفية أو الطبيعية والشرعية في إطار ما يسميه الفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي بـ"الكلي"، بوجهيه التاريخي واللاهوتي بشكل متداخل، وتأسيساً للفعالية النظرية والعملية في إطار متمازج حيناً ومتصادم حيناً آخر، وبتعبير آخر، إذا كان الجابري واقعيا مضمونيا تفاضليا في قراءته للتراث، فإن طه عبد الرحمن كان مثاليا يهتم بالآليات الإنتاجية للتراث التي تقوم على النظرة التكاملية بين علومه المختلفة ويسيجه في قوالب المنطق والتداول والمناظرة التراثية. وشتان بين القراءتين: فالأولى جدلية وواقعية ومعاصرة ، و الثانية تداولية ومثالية وتراثية.

الهوامش:

[1] ينظر: جميل حمداوي، منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، شبكة الألوكة للدراسات، عدد3055، 2012/5/20، ص1

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص2.

[3] ينظر: خالد سليكي، التراث بين مفهومي القراءة والخطاب، مجلة فكر ونقد، مؤسسة الجابري للنشر، الدار البيضاء، المغرب، العدد 89، 2006، ص2.

[4] ينظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص4.

[6] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ج5، ص105.

[7] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.(ط)، (د.ت)، ج15، ص1134، وينظر:" ابن منظور، لسان العرب " تهذيب اللسان"، هذبه بعناية: المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، تحت إشراف الأستاذ عبد أحمد علي مهنا، ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1993م، ج2، ص 728-729.

[8] إبراهيم مصطفى، حامد عبد القادر، أحمد حسن الزيات، محمد علي النجار، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، إيران، ط5، 1124هـ، ج2، ص1024.

[9] ينظر: خالد سليكي، التراث بين مفهومي القراءة والخطاب، ص4.

[10] الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وإخراج: محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1978، نقلا عن: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص23.

[11] ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" الكشف عن مناهج الأدلة عقائد الملة، تحقيق: مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة التجارية المحمودية، القاهرة 1968، نقلا عن: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص23.

[12] Paul Rober,Le Petit Rober, Dictionnaire Alphabétique De La Lange Française,Société du nouveau littré,Paris, 1970, نقلا عن: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص23.

[13] ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص23.

[14] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، "دراسات ومناقشات"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص24.

[15] ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص24.

[16] ينظر: خالد سليكي، مرجع سابق، ص6.

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

[17] المرجع نفسه، ص6.

[18] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص23

[19] محمد عابد الجابري، نحن والتراث " قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 1993، ص12.

[20] ينظر: المرجع نفسه، ص13

[21] ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص26.

[22] ينظر: المرجع نفسه، ص26-27، و جميل حمداوي، منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، ص10.

[23] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص29.

[24] ينظر: محمد عابد الجابري: التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986 م، ص 81-82.

[25] ينظر: محمد الشيخ، محمد عابد الجابري " مسارات مفكر عربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أوراق عربية، ط1، نوفمبر 2011، عدد 12، ص19-20.

[26] ينظر: زهير توفيق، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري، مجلة فيلادلفيا الثقافية، الأردن، (د.ط)، (د.ت)، ص27.

[27] محمد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج، ص87.

[28] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص33.

[29] ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص25.

[30] محمد الجابري، نحن والتراث، ص24.

[31] محمد الجابري، التراث ومشكل المنهج، ص86.

[32] محمد الجابري، نحن والتراث، ص24.

[33] محمد الجابري، نحن والتراث، ص211.

[34] ينظر: زهير توفيق، مرجع سابق، ص28.

[35] ينظر: جميل حمداوي، طه عبد الرحمن والقراءة التداولية للتراث، مجلة المثقف، مؤسسة المثقف العربي، 2017، العدد3934، ص1.

[36] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص12.

[37] المرجع نفسه، ص20-21.

[38] إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن... قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 2009، ص 169.

[39] ينظر: المرجع نفسه، ص170.

[40] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص421.

[41] ينظر: بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ط1، 2011م، ص 224.

[42] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص25.

[43] ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص26.

[44] ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص81-162.

[45] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت ، لبنان، ط1، 2003م، ص 13.

[46] ينظر: إبراهيم مشروح، مشروع طه عبد الرحمن الفكري، ص53-54.

[47] إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 151.

[48] ينظر: إبراهيم مشروح، مرجع سابق، ص156-157.

[49] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص 25.

[50] ينظر: محمد عابد الجابري، نحن و التراث، ص211.

[51] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص43.

[52] ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي " دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط7، 2009م، ص ص ص-14-252-384.

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

[53] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص15

[54] الجابري، بنية العقل العربي، ص300.

[55] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص55.

[56] المرجع نفسه، ص147. ، وينظر: جميل حمداوي، طه عبد الرحمن والقراءة التداولية للتراث، ص12.

قائمة المصادر والمراجع:

1- إبراهيم مشروح، 2009 ، طه عبد الرحمن... قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ، بيروت، الطبعة الأولى.

2- إبراهيم مصطفى، 1124هـ، حامد عبد القادر، أحمد حسن الزيات، محمد علي النجار، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، إيران، ط5، ، ج2.

3- بوزبرة عبد السلام، 2011م ، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ط1.

4- جميل حمداوي، 2017، طه عبد الرحمن والقراءة التداولية للتراث، مجلة المثقف، مؤسسة المثقف العربي، العدد 3934.

5- جميل حمداوي، 2012، منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، شبكة الألوكة للدراسات، عدد3055.

6- خاليد سليكي، 2006 ، التراث بين مفهومي القراءة والخطاب، مجلة فكر ونقد، مؤسسة الجابري للنشر، الدار البيضاء، المغرب، العدد 8.

7- ابن رشد، 1968، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" الكشف عن مناهج الأدلة عقائد الملة، تحقيق: مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة التجارية المحمودية، القاهرة.

8- زهير توفيق، محمد عابد الجابري ومشروعه الفكري، مجلة فيلادلفيا الثقافية، الأردن، (د.ط)، (د.ت).

9- طه عبد الرحمن، 2005، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2.

10- طه عبد الرحمن، 2003 ، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت ، لبنان، ط1.

11- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ج5.

12- الكندي، 1978 ، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وإخراج: محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2.

13- محمد الشيخ، نوفمبر 2011 ، محمد عابد الجابري " مسارات مفكر عربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أوراق عربية، ط1، عدد 12.

14- محمد عابد الجابري، 2009 ، بنية العقل العربي " دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط7.

15- محمد عابد الجابري، 1991، التراث والحداثة، "دراسات ومناقشات"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1.

16- محمد عابد الجابري: 1986، التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1.

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548

17- محمد عابد الجابري، 1993، نحن والتراث " قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6.

18- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.(ط)، (د.ت)، ج15.

19- ابن منظور، 1993، لسان العرب " تهذيب اللسان"، هذبه بعناية: المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، تحت إشراف الأستاذ عبد أحمد علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، ج2.

@ 2017 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.
ISSN: 2536-9548