القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري

د. محمد خالد الشياب*

الملخص

يرى محمد عابد الجابري أن التراث يستدعي قراءة ابستمولوجية تستوجب الحفر فيه، قصد إعادة بنائه وتشكيله، والتواصل معه. ولذلك قام الخطاب الابستمولوجي عند الجابري على ما حصل لديه من قناعة راسخة مؤداها أن تجديد الفكر العربي أو نقد العقل العربي، لا يمكن أن يتم فقط بالدعوة إلى استعمال مناهج جديدة وشرحها، لكنه يتطلب أيضاً استعمالاً عقلانياً لهذه المناهج وتوظيفها تحليلياً في دراسة تراثنا، فجاءت منهجيته في فحص متون التراث مبنية على استلهام الطريقة التي اتبعها ما بعد الحداثيون في أوروبا في قراءة النص، وتجاوزها بالقراءة المطابقة التي تعيد تأسيسه انتصاراً للروح العلمية، وترسيخاً لأخلاقيات الحوار. ولذلك فإن فكر محمد عابد الجابري من حيث المنهجية الابستمولوجية، ومن حيث مفهوم الإطار التاريخي للحداثة وما بعد الحداثة ومنهج التعامل معهما، جاء متأثراً بمنطلقات المنهجية الأوروبية.

* جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا- قسم العلوم والآداب – الأردن.

المقدمة:

إذا كان التحديث يتم دائماً على أساس القديم، وينتظم في تراث متعين يشكل ماضي الفكر العربي، فإن هذا الماضي مختزن في شعور ولا شعور الذات العربية كبنية عقلية وكتراث، بتجليات ما لهذه الذات من علوم، وما لها من تصورات حول نظرتها إلى الكون والإنسان والوجود.

فالتراث بهذا المعنى يستدعي قراءة ابستمولوجية تستوجب الحفر في هذه العلوم قصد إعادة بنائها وتشكيلها بما يوصل بين الحاضر والماضي. فإذا كانت هذه المناهج والآليات مرتبطة في الأصل بواقع فكري واجتماعي وأيديولوجي مغاير لواقع الذات العربية، فهل يؤثر ذلك سلباً في التعامل مع التراث وفهمه؟ خاصة أن محمد عابد الجابري يرى أنه لابدَّ من تطويع هذه المناهج كي تخضع لمقتضيات الموضوع، أي لمعالجة التراث معالجة ابستمولوجية نقدية؛ فهل قراءتنا للجابري تطالبه بالبرهنة على صحة المنهج، أم تطالبه بتحليل ابستمولوجي لموضوع، قصد استثماره من خلال ممارسة التفكير فيه؟

إن الإنسان هو بالضرورة حامل لتراثه بشكل واعٍ أو غير واعٍ، لذلك هو في حاجة إلى معرفة هذا التراث، والاتصال به، والتواصل معه.فمعرفة التراث معناه، عند الجابري، أن نحتويه بدل أن يحتوينا، ولكي نحتويه يلزم أن نضعه في مكانه التاريخي، وذلك بتحليله تحليلاً ابستمولوجياً يعيد ترتيب العلاقات فيه بإعادة بنائه، وبإعادة ترتيب علاقاتنا معه، وبذلك نتحرر منه، ومن القراءات الغربية له، فنصبح مستقلين من عقال التراث ومن المعتقل ضد الفكر الغربي. لكن هل يمكن لنا أن نتحرر منهما إلا بالتعامل معهما معاً؟

كثيراً ما يتساءل الجابري عن فكرة التحرر هذه بوصفها تشكل المسألة المركزية في النهضة التي تنشدها الذات العربية. وفي هذا السياق كيف نستشف من قراءتنا للتراث عند الجابري مفهوم التحرر؟ هل هو مرهون بحفظ أيديولوجيا معينة

قديمة أو حديثة، وتطبيقها في قراءة النص التراثي؟ ثم ما الرؤية التجديدية التي يقترحها الجابري، وإلى أي مدى هي رؤية أصيلة لا تعتقد أبداً بإمكانية بعث الفكر العربي بفكر آخر غيره، سواء تعلق الأمر بالفكر اليوناني، أم الأوروبي النهضوي منه أم المعاصر، أم بأيّ فكر آخر غريب عنه؟

هذه هي أهم الأسئلة التي يحاول هذا البحث الإجابة عنها، ومحاولة مقاربتها، وتحليلها، ونقدها للوقوف على إثبات أصالة وحدود الخطاب الإبستيمولوجي وآفاقه أو إبطالها، وبيان حدود الخطاب الإبستيمولوجي وآفاقه عند **محمد عابد الجابري**، وما حصل لديه من قناعة راسخة مؤداها أن تجديد الفكر العربي، أو نقد العقل العربي، لا يمكن أن يتم فقط بالدعوة إلى استعمال مناهج جديدة وشرحها، ولكن الضروري الذي لا استغناء عنه هو أن نستعمل هذه المناهج ونوظفها في تحليل تراثنا، لا من أجل أن نكتشف فيه التقدم، ولكن لنمارس فيه العقلانية.

1- منهجية الجابري في قراءة التراث:

يتساءل الجابري في كتابة "نحن والتراث" كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟ تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا. إنه منهج تحليلي، أي تحليل البنية عبر كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات. إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، ومن ثمَّ التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتها عليها. هذا النوع من التحليل هو ما يسميه الجابري بـــ " التفكيك": تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لابنية إلى مجرد تحولات. وهذا يندرج تحته، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، ومن ثمَّ الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسر مغلق، كميدان اللامعقول مستغن عن

المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانيته وأسباب نزوله (الجابري، 1991).

في ضوء هذه المنهجية يقدم محمد عابد الجابري تحليلاً لفلسفة ابن رشد (1126-1198م) ضمن أفق الإشكالية المغربية وتعارضها مع الإشكالية المشرقية، وذلك من خلال اشرافه على سلسلة التراث الفلسفي العربي في كتابين مهمين لابن رشد قبل تحليل كتاب "تهافت التهافت" ونشره (ابن رشد، 1998)، بمنهجية مغايره لهذا الأخير. فقد عمد في مدخل لـــ "فصل المقال" (ابن رشد، 1998) عنونه بـــ "تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة في الإسلام" حتى زمن ابن رشد إلى إبراز المسألة الرئيسة في هذا المؤلف، فحدد إشكاليتها في العلاقة بين الدين والفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية على الطريقة التي عالج بها الموضوع كتابه في "نحن والتراث"، إذْ عُدَّ أن "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " ليس كتاباً توفيقياً بين الفلسفة والدين، ولكنه كتاب في المنهج، يحدد منهجين مختلفين لكل من الفلسفة والشريعة، وإن كان هدفهما واحداً (الجابري، 1982)؛ أمَّا في مدخل معالجته لـــ مناهج الأدلة الذي عناه بـــ كتاب في" نقد علم الكلام دفاعاً عن العلم وحرية الإرادة"، فقد عمد إلى عرض تاريخي تكويني لتطور علم الكلام ولقضاياه إلى زمن ابن رشد.

لم تخرج المنهجية التي توخاها الجابري في تحليل " فصل المقال" و "مناهج الأدلة" على المسلك التأريخي في عرض بعض ردود المعتزلة وبعض الأشعرية على الفلسفة والفلاسفة إلى زمن أبي حامد الغزالي (1058-1111م)، لذلك اعتمدت منهجيته هنا على النصوص، وعلى المقارنة فيما بينهما، محاولاً ربطها وإحالتها إلى أصولها الأقدم، وهي الردود التي رآها غير وافية ولا شافية، لأنها ردود مؤامرة، صدرت عن ضيق اطلاع، وعن سطحية إلمام بآراء الفلاسفة ومقاصدهم كرستهما وجذرتهما نزعة مذهبية طماحة في طلب التحرر من الصواب الموروث وفي ضرورة تشييد أصولية ما ينبغي لها أن تحيا- بحسبها- إلى جانب الحكمة اليونانية؛ ولعل ما

يمثل هذا الطموح بجلاء أوضح ما يعكسه فصل من فصول كتاب " الإرشاد" (الجويني،1950م) لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني (1028م-1085م) أستاذ أبي حامد الغزالي، وحتى ما تضمنته نظرية الفيض الفلسفية التي تحاول تفسير هذا العالم بدعوى وجود عقول مفارقة في الكواكب، وما احتوته نظرية العقل وتقسيماته إلى عقل فعال، وآخر منفعل.

أمَّا رد أبي حامد الغزالي على الفلاسفة ورد ابن رشد على الغزالي فيرى محمد عابد الجابري أنهما كانا: " من تلك الظواهر التي تملأ التاريخ دون أن يكون لها تاريخ، وفي مثل هذه الأحوال الـــ "مابعد" هو الذي يفسر الـــ "ما قبل". إن كتاب الغزالي يفسره ما بعده، ليس ما قبله (ابن رشد،1998).

بهذا المنهج الإبستمولوجي الذي يعتمد على استلهام الطريقة التي اتبعها ما بعد الحداثيون في أوروبا، وخاصة منهم "ميشال فوكو"، عالج محمد عابد الجابري كتاب "تهافت الفلاسفة" الذي وضعه أبو حامد الغزالي ليكون ضربة قاضية للفلسفة حين هاجم الفلاسفة وكفر أصحابها. إلا أن تحليلات الجابري تفضح هذا الذي شاع وذاع بين الناس، لتجعل منه مجرد حقائق موروثة ملأت تاريخنا، لكنها لا تعبّر في واقع الأمر إلا عن كذب الصواب الموروث في الفكر العربي المعاصر.

لم يقف الجابري في معالجته للتاريخ الثقافي العربي عند المنهج التاريخي وحده، بل أيضاً بإعادة كتابته "بصورة عقلانية نقدية" لأن " التعامل العقلاني النقدي مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة" (الجابري، 1989). فإذا لم نمارس العقلانية في تراثنا ومالم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا، بحسب الجابري، لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد منفعلين (الجابري، 1991). لذلك نجده، أي الجابري، يضع أطروحة عمادها القول: بأن الصواب الموروث قضية كاذبة، وهذا يلزم عنه أن القول بتكفير الفلاسفة

ومهاجمي الفلسفة والقضاء عليها من قبل الغزالي هو قول ليس له مقابل في واقع تاريخ الفكر الفلسفي عموماً، إذ يكذبه ازدهار الفلسفة في المغرب والأندلس، خاصة مع أبي بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصائغ وبابن باجة (ت 533هـ-1138م) الذي ذاع صيته في إشبيلية وغرناطة بالأندلس، ثم في فاس بالمغرب على عهد المرابطين وكان له ذلك من خلال اشتغاله بالفلسفة والمنطق والطب والرياضيات والفلك. كما تكذبه أعمال أبي بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل (1110-1185م) الذي عرفته غرناطة بالأندلس، ثم سبتة وطنجة ومراكش بالمغرب على أيام الموحدين، حيث نبغ في لوْن من الفلسفة عكسته قصته الشهيرة "حي بن يقظان" (ابن طفيل، 1996)، وهي قصة تبيّن نظرية في المعرفة تقوم على تقديم المنهج العقلي على المنهج الذوقي، حين جعلت "حي بن يقظان" يترقى في مدرج المعرفة باستعمال اختبار الفروض بواسطة العقل حتى عرف الله عزوجل، فتم له الاتصال بالعوالم الروحانية، بادئاً من مرحلة الإدراك الذاتي، أو جوهره المغاير للموجودات الفانية، ليصل في أعلى مدارك الوجود- إلى التشبه بواجب الوجود، والفناء فيه واثقاً أن بذلك وحده" تحصل المشاهدة الصرفة، والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه، بوجه من الوجوه- إلا إلى الموجود الواجب الوجود" (ابن طفيل، 1966).

ولعل ما ينبغي الإشارة إليه في توكيد وتوطيد المنهج العقلي البرهاني عند محمد عابد الجابري، وتمكينه تمكيناً قوياً عند فلاسفة المغرب يعود إلى ما يحمله من نقد لاذع لصانعي ثقافة القرنين الخامس والسادس الهجريين، ابن سينا، وأبي حامد الغزالي وأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، وفخر الدين الرازي، وحتى نصير الدين الطوسي من القرن السابع الهجري حين ينعتهم كلهم إنَّهم مشارقة، بمعنى أنهم ينتمون إلى خرسان وما إليها، وبأنهم من مثقفي البلاط، أي انهم يكرسون الأيديولوجيا الضاغطة، لأنها الحاكمة، ومن ثمَّ هي الصانعة للوعي. لذلك يرى الجابري في أبن سينا طموحاً سياسياً لما مارسه من سياسية داخل العلم بصورة واعية

وعلنية، جعلت منه انتهازياً إلى أبعد الحدود (ابن رشد،1998). من هذا المنطلق يقرأ الجابري في كتابه "نحن والتراث" فلسفة ابن رشد ضمن أفق الإشكالية المغربية وتعارضها مع الإشكالية الشرقية. فقد جرت العادة على التمييز في العالم الإسلامي بين المشرق والمغرب. وهذا التمييز، بنظر الجابري، "يعود إلى الفتوحات الإسلامية الأولى ويعكس واقعاً تاريخياً وسياسياً وثقافياً أكثر مما يعكس واقعاً جغرافياً محضاً (الجابري، 1982). وهكذا فإن المدرستين المغربية والمشرقية هما مظهران أساسيان ومتميزان، بل متناقضان في الاتجاه: العقلانية الرشدية واقعية والعقلانية السينوية صوفية، حيث يكشف الجابري، في قراءته لنصوص ابن سينا عن القاعدة الابستمولوجية والمحتويات الأيديولوجية لهذه النصوص. كما يرى في الغزالي متحيزاً مذهبياً وأيديولوجياً ومدعياً وذاتياً، وهذا كما تكشفه كتاباته ذاتها؛ فكتابة تهافت الفلاسفة (الغزالي،1955) جاء للكشف عن فضائح الباطنية، أي إنَّ تقويض المذهب الباطني الإسماعيلي الذي كان يتطلب خلخلة الأسس الفلسفية التي يقوم عليها، وبالأخص مشاربها الفيضية السينوية، وبهذا فهو لم يأتِ عن قناعة فكرية خاصة بالغزالي بقدر ما كان تلبية لدعوة الخليفة المستظهري نظام الملك (حكم من 1072-1092م) الذي استقدمه إلى نظامية بغداد (التي أنشأها تزامنا مع نظامية نيسابور) ليكون الناطق الإيديولوجي باسم الدولة في مقابل دولة الفاطميين، التي صارت بدعوتها تسعى إلى ضرورة قيام الإمام المعصوم، فالكتاب كان في جوهره موجهاً لصد أخطار الإسماعيلية حينما نعتهم بخلع ربقة الدين.

يلح محمد عابد الجابري على أن القول بتهافت الفلسفة هي مزاعم تكذبها إشراقية شهاب الدين السهروردي(1154-1191م) ويدحضها تصوف الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي؛ بل إنَّ الفلسفة السينوية، التي أراد لها الغزالي أن تتهافت، بقيت تواصل حضورها في الفكر الأشعري ذاته، وفي صميم الإسماعيلية والفكر الشيعي الإثني عشري نفسه.

2- القراءة المطابقة والأيديولوجيا

يرى الجابري أنه إذا ما أردنا أن نعيد كتابة تراثنا بصورة عقلانية وبروح نقدية، فلا سبيل إلى ذلك سوى استعمال المناهج والمفاهيم العلمية المعاصرة وتوظيفها، معنى ذلك أنه يستحيل علينا فهم ذاتيتنا وتراثنا ما لم نستعمل "نظارة" غيرنا. لذلك فالقراءة التي يريد إعادة تأسيسها إنما هي انتصار للروح العلمية، وتأسيس لأخلاقيات الحوار؛ وهي ذاتها القراءة التي أكدها في تحليله لرسالة " تدبير المتوحد" لأبي بكر محمد بن باجه حينما سماها "القراءة المطابقة" التي همها البحث عن الأساس الابستمولوجي للمقروء، وليس عن وظيفته الأيديولوجية، ومن ثمَّ فإن الهدف من هذه القراءة هو توظيف المقروء ابستمولوجياً وليس أيديولوجياً (الجابري،1982).

إن المنظورات المنهجية التي حصر الجابري كل قراءة مطابقة داخلها هي التي مكنته من الحكم بأن كتاب " تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي لم يضع حداً للفلسفة، بل كان إعلاناً عن ازدهارها في المغرب والأندلس كما تبيّنه إسهامات الفلاسفة وابتكاراتهم على مختلف شيعهم، ومن ثم جاء "تهافت التهافت" لابن رشد ممثلاً لقفزة نوعية في الفلسفة ضمن الثقافة العربية الإسلامية، تجازوت بل "قطعت" بمنهجية واعية مع فلسفة ابن سينا، ومع كلام أبي حامد الغزالي (الجابري،1982).

يعدُّ ابن رشد طفرة من الطفرات الإبستمولوجية في تاريخ الفلسفة الإسلامية ولحظة من لحظاتها الأساسية؛ كما يعدُّ صاحب منهج عقلاني نقدي يتأسس- عمودياً- على إطراح الأدبيات البدعوية من الفكر الإسلامي في مباحثه كلّها، خاصة ما يتعلق منها بالمباحث الفلسفية، كما يتأسس على البحث عن القول الفصل في أمهات المشكلات النقلية والعقلية، وخاصة علاقة الشريعة بالحكمة.

إن هذه العقلانية التي أسسها ابن رشد كانت المعبر الحقيقي عن انبثاق عقلي مبدع لمناهجه وموضوعاته نتيجة مجاهدة مع التاريخي- وضده- في أشكاله كلّها، ومن ثمة كانت نظرية المعرفة عنده جهادية رافضة. فالمنهج العقلي هو ما قاد ابن

رشد إلى الاهتمام التجديدي بـــ أرسطو (384ق.م-322ق.م) ليرسم معالم قطيعة مع الصوفية المبطلة لدور التفكير والتعليم في تأسيس نظرية المعرفة، فجاءت اهتماماته بترجمة مؤلفات المعلم الأول وتلخيصها خير دليل على ذلك، خاصة لما راح يدرسها، ويحللها، ويدرس ويحلل الترجمات التي قام بها السلف مرتكزاً على منهج نقدي يعمِّق الصواب من الحقائق، ويبرز النقائص والمغالط، فيعللها ثم يصححها، أو يبطلها، فيعوضها. ولعل هذا المنهج هو ذاته الذي كان يمارسه "أرسطو" في استعادة الفكر الفلسفي اليوناني السابق عليه وتقويمه.

لهذا يضع محمد عابد الجابري مشكلة النقل والتبليغ موضع اهتمام خاص، لأنها في رأيه، من أكبر مشكلات هاجس البيان والتبيين لدى المفكر العربي المعاصر، فراح يلح على وضع "لغة مطابقة" تؤدي الغرض على غرار اللغة التي طالب بها النحوي، أبو سعيد الحسن عبدالله بن المرزبان السيرافي (المتوفى سنة(978م) في المناظرة التي جرت سنة (937م) بمجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات، وهو وزير الخليفة العباسي المقتدر بالله، جعفر بن أحمد المعتضد (حكم من 908م-932م) التي ناظر فيها المنطقي أبا بشر متى بن يونس القنائي (المتوفى سنة 393م). وقياساً على هذا يطمح الجابري إلى نوع من الإعداد الخاص لدى القارئ المختص كي يقرأ ابن رشد ليتمكن من:" جعل ما تراكم عنده من الأحكام المسبقة و"الآراء الموروثة" موضع سؤال، أو على الأقل وضعها بين قوسين، كما فعل ديكارت عندما عقد العزم على مسح الطاولة والبحث عن بداية جديدة (ابن رشد،1998).

جعل الجابري قراءته المطابقة- وهو يرسم الأسس للمنهج الإبستمولوجي للتعامل مع الموروث- أداة منهجية همها البحث عن الأساس الإبستمولوجي للمقروء، وليس البحث عن وظيفته الايديولوجية، إذْ تعامل مع الممكنات الذهني كمعطيات واقعية توظف ايديولوجياً للتغطية على جوانب النقص "المعرفي"؛ ومن ثمَّ فإن الهدف

من هذه القراءة هو توظيف المقروء ابستمولوجياً وليس إيديولوجياً؛ فالقراءة المطابقة ليست قراءة دون هوس معرفي معين، وإلا كانت غير ذات معنى.

نظر الجابري إلى الأهمية البالغة التي تكتسبها الدراسات الإبستمولوجية، مما جعلها تستقطب البحوث الفلسفية في القرن العشرين؛ لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى العالم العربي. لذلك التزم محمد عابد الجابري بعرض المسائل الفلسفية دون التقيد بوجهة نظر معينة ودون التنكر لحقيقة أن كل قراءة إنما هي قراءة آثمة ومنحازة فهناك:" رؤية موجهة، سواء في الغرض أو التحليل، أو في النقد أو إبداء الرأي، رؤية تُنشِئ مقوماتها ومؤشراتها من الفكر التقدمي المعاصر كالفكر الذي يكرس العلم، والمعرفة العلمية لخدمة الإنسان، لتطوير وعيه، وتصحيح رؤياه" (الجابري، مدخل، 1982).

افتتن محمد عابد الجابري بمفهوم " القطيعة الأبستمولوجية" شأنه في ذلك شأن جل الإبستمولوجيين العرب المعاصرين، فاستخدمه في تحليله لأفكار ابن رشد، دون أن يتحرس في الوقوع في إغراء المفهوم والانصياع له، لذلك لم يسأل عن مدلوله الإبستمولوجي الحقيقي، ولا حتى عن حدوده الإجرائية، وعن مجال انطباقة في الفكر العربي قديمه وحديثه. وعلى الرغم من أن لفظ "القطيعة الإبستمولوجية" لم يرد له ذكر في "نحن والتراث" و لا في "تكوين العقل العربي"، ولا في "بنية العقل العربي" إلا عبر نصوص متناثره في ثنايا مؤلفاته الأخرى. إذْ لم يطرح القضية طرحاً نظرياً، بتبرير اعتمادها في رؤيته للتراث العربي، ولم يدافع عنها منهجياً. إلا أنه، كلفظ في الفكر العربي، ظل عنده قائماً، ليرسم التقابل بين "الميتوس" و "اللوغوس" والتقابل بين الجمود على التقليد والتحرر في اتجاه العقل والمعقول، والتقابل بين عناصر النهضة والتقدم، وبين عناصر الانحطاط والتضليل ، حيث بقيت هذه الإستراتيجية في التحليل سنداً مرجعياً في طروحات محمد عابد الجابري حيال مواجهة قضايا المعرفة العربية الإسلامية.

إن الغرب في ابستمولوجيا محمد عابد الجابري هو ذلك الحاضر/ الغائب الذي استطاع- بمفاعيل الزمن- أن يتكيف مع هذه المفارقات ويتعايش معها، إلى درجة أنها تبدو في غير تصادم أو تنافر في فكره، ولذلك فلا يمكننا أن نفهم هذا الفكر بمعزل عن تحليل لدلالات الخصوصية التي افتتن بها المثقف العربي عموماً، ومحمد عابد الجابري خصوصاً. فالفكر الغربي يقيم في كيان الجابري، ويسهم في ضبط أولوياته. لكن هذه المنطلقات لم تمنعه من تأكيد مبدأ الهوية والخصوصية والاختلاف، ولكن وفق منطق تعايش المفارقات، دون صدام أو توتر، وهو المنطق الذي يؤسس نسيج الشخصية العلمية للجابري. لذلك جاءت فكرة "الخصوصية" عنده سواء ضمت" الثقافة، "الإنتاج المادي والروحي ومختلف أنماط السلوك الاجتماعي والأخلاقي، أو حصرت في الإنتاج النظري وحده، فهناك في الحالات جميعها معطيات تشكل أو تعبّر عن الخصوصية الثقافية لهذا الشعب أو ذاك، لهذه الأمة أو تلك.... وهذه الخصوصية تزداد أهميتها فيما نحن بصدده، إذا نظرنا إليها بوصفها نتاجاً تاريخياً يحمل عبر الزمن تصورات وآراء ومعتقدات، وأيضاً طرائق في التفكير وأساليب الاستدلال قد لا تخلو هذه الأخرى من الخصوصية (الجابري، 1982).

وعلى هذا الأساس جاءت فكرة الهوية عنده لتغني القدرة على محاولات التراث، والشجاعة في طرح الأسئلة، وإدراك الأبعاد المعلنة وغير المعلنة، كما جاءت لتعني أيضاً حفر التراث، والتنقيب فيه عن التجليات غير المعلنة، وهي وظيفة أساسية من وظائف الفكر عنده تؤكد الالتقاء الثابت والبين بينه وبين الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو". ولعل في هذا ما ينفي الصفة الكونية على الفكر، تلك الصفة التي تضفي عليه ظاهراً منطقياً خارجياً، أساسه منطق الاستمرار، فتخرجه من دائرة التساؤل والتعجب. وإذا كان ميشال فوكو قد طبق منهجية المعلن والمتواري على المعرفة، وخاصة على مقولة الإبستمية في الفكر الغربي حديثه ومعاصره، فإن محمد عابد الجابري جردها من بريقها الغربي، ليجعل منها قضية مركزية في فهم تجليات

التراث؛ وبهذا نقل الجابري منظوراً جاهزاً من منظورات الفلسفة الغربية المعاصرة إلى الفكر السياسي العربي المعاصر، محاولاً تطويعه وإدماجه في نسيج العقل العربي المعاصر وإبرازه بشكل متجانس لا نتوء فيه، وهذا ما أكدته كتاباته التي عالج فيها التراث العربي الإسلامي عموماً، عدَّ أن مفاهيم العلوم الإنسانية في الغرب ترتبط بالمرجعيات التي تؤسس الثقافة والفكر الغربي، ولكنها في الوقت ذاته تعبّر عن واقع إنساني عام. فإذا استطعنا أن نربط هذه المفاهيم بمرجعياتنا، أي أن نبيئها في محيطنا وثقافتنا فإنها تصبح ملكاً لنا (الجابري، 1991). لذلك فهو يفرق بين الرؤية الإيديولوجية والدلالة المعرفية، وبين البعد الآني الظرفي والبعد الثابت والمتأكد، أي بين الظاهر المعلن، المتميز بالتغير والتحول، وبين المستتر الذي يمثل أساسيات الفكر وثوابته.

من هنا جاء انتقاد الجابري للعلماء والمفكرين المسلمين الذين وقفوا من الثقافة اليونانية موقفاً عقلياً ومنطقياً، ورفضوا جعل المنطق اليوناني حكماً فيما يعرض لهم من القضايا والمسائل الفكرية. فقد ذكر أبو حيان التوحيدي في كتابه " الإمتاع والمؤانسة" أن أبا سعيد السيرافي ناظر أبا بشر متى المنطقي في مجلس علمي- عقده الوزير ابن الفرات في بغداد سنة (326هـ) وانتصر عليه (ابو حيان، د.ت). وقد تصدى أبو سعيد السيرافي وكان أحد الأعضاء البارزين في مدرسة بغداد النحوية التي كان على رأسها يوم ذاك ابن السيراج أستاذ الفارابي في العربية وتلميذه في المنطق. تصدى السيرافي للمناظرة يعارض دعوى متى بن يونس القنائي مؤكداً استغناء اللغة العربية عن المنطق اليوناني، لأن لها منطقها الخاص هو نحوها، تماماً مثلما أن منطق اليونان هو نحو لغتهم. وكما أن "لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها وتحقيقها وتشديدها وتخفيفها وسعتها وضيقها ونثرها.... فإن الميزان الذي يوزن به الكلام لابدَّ أن يختلف من لغة إلى أخرى وإذن:" فإذا كان المنطق وضعه رجل من اليونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها،

فإنه يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم" (الجابري، تكوين العقل، 1984).

إن ما أردت الوصول إليه، من الفكرة السابقة، هو توظيف الجابري للمنهج الإبستمولوجي المستعار من تواصيلة" ميشال فوكو" ، لذلك وبالاستناد إلى أن هذه الضربة التي وجهها أبو حامد الغزالي للفلسفة لم تتمكن من تهافتها في المغرب، ولم تصبها في المشرق أيضاً، إذ استمرت السينوية الممثلة للشيعة الإمامية المتفتحة على المذهب الإسماعيلي في الإبداع والنشر. كما أنَّ المذهب الأشعري ذاته خالط الفلسفة ولبسها بعد الغزالي؛ فقد كتب ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون في عرضه لتطور علم الكلام أنَّ المتأخرين من الأشاعرة بعد أبي حامد الغزالي وفخر الدين الرازي (1149-1210م) قد توغلوا في "مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما" (ابن خلدون، د.ت) .

وعلى هذا الأساس، يرى الجابري أنه إذا كان لابدَّ من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا، وجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي نستعمله فيه، أمَّا المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي فيجب أن يؤخذ بوصفه دليلاً فقط وليس مدلول المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث حيث الممارسة وليس قبلها. وأمَّا المعنى الذي يحمله هذا المفهوم في الذهن فقد لا يتضح لديه تمام الوضوح إلا عندما يكون قد انتهى من توظيفه ولو ضمن رؤية حدسية خاطئة (الجابري،1982). ولذلك فعندما طبق الجابري مفهوم القطيعة على مشروع ابن حزم الظاهري (384-456هـ) فإنه عدَّهُ هو المشروع الأيديولوجي والفلسفي، ذلك أن ظاهرية ابن حزم، منظور إليها في ضوء الملابسات السياسية التي أطرت تفكيره وحددت له اتجاهاً، هي مشروع أيديولوجي حضاري وبديل لأيديولوجيا الدولة الفاطمية وأيديولوجية الدولة العباسية التي كانتا تتنافسان وتحاربان الخلافة الأموية.

من هنا فإن فلسفة ابن حزم كانت رداً إيديولوجيا، والرد الأيديولوجي، عند محمد عابد الجابري، هو خطاب لا يعبّر عن رأي منتجه، ولكنه يعبّر عن اتجاه الجماعة التي ينتمي إليها ذلك المنتج، فلا يتجاوز دوره دور المتكلم باسمها، والفاعل لفائدتها ضد جماعة أو جماعات أخرى. وإذا ما نظرنا إلى ظاهرية ابن حزم من الزاوية الأبستمولوجية المحض وجدناها مشروعاً فكرياً فلسفي الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس (البيان) وإعادة تركيب العلاقات بينه وبين (البرهان). فالقطيعة تنعكس دلالتها من خلال الطابع النقدي بهذا المشروع من جهة وخلوه من هاجس التوفيق بين الدين والفلسفة من جهة أخرى (الجابري، 1984) ومن ثمَّ فإن ابن حزم يجسد إعلاناً نضالياً للمشروع الأيديولوجي الذي اختمر في الأندلس.

مكانة الأيديولوجيا في الخطاب الابستمولوجي "عند الجابري":

إن مصطلح "ايديولوجيا" هو مصطلح حديث الاستعمال، إذ يعود استعماله الاصطلاحي إلى القرن الثامن عشر، وقد بنى عليه كثير من المهتمين مناقشاتهم العلمية والفلسفية، خاصة ما يعرف منهم بالإيديولوجيين الذين حددوا مطالب البحث الإيديولوجي بكيفية تأسيس الفكر. وهنا أشير إلى اعتراضات كارل ماركس الذي يرى في نقده للإيديولوجيا الألمانية أنها لم تساير تاريخ الفكر، ولكنها اعتنت بمجموعة من التصورات لا تطابق الواقع ولكنها تعوضه (ماركس،1966).

أصبح المفهوم العام للإيديولوجيا بعد هذا الاعتراض الماركسي يعني تعويض الواقع أو الهروب منه، أو التعبير الصريح عن الوعي المنحرف الزائف في مجال الوعي الديني أو الفلسفي، أو الفني، أو غيره من المجالات؛ وهو عينه ما يعنيه محمد عابد الجابري بالرد الأيديولوجي عند أبي حامد الغزالي. إذ يرى في هذا ما يبرر سكوته، بل تهربه من نقد أبي نصر الفارابي المعروف بأفلاطونيته، وأبي يوسف يعقوب الكندي (796-873م)، الذي يعدُّ أقرب إلى الفكر المعتزلي، وأبي بكر زكريا

الرازي (764-932م) الذي يعدُّ أبعد من ابن سينا عن المنظور التوحيدي في شكله السني، أو المعتزلي، أو الأشعري، أو الشيعي.

هذا وجه من إيديولوجية رد أبي حامد الغزالي على الفلاسفة، لكن يجب ألا يخفى علينا وجه آخر من هذه الأيديولوجية، وهو المتمثل في التعويض بالاستيعاب، أي باستيعاب الخصم، وهذا ما يفسر بقاء أبي حامد الغزالي سجين السينوية في مطالب المنطق والطبيعيات والإلاهيات. ولعل مقارنة حجة الإسلام بواحد من كبار الأشاعرة ممن رد على ابن سينا تمكننا من تعميق فكرتنا عن سلبية رد الغزالي وتهافته. فقراءتنا للإمام الشهرستاني وخاصة لمجموعة من مؤلفاته التي ضمنها رأيه في الفلسفة والفلاسفة (الشهرستاني،1968)، تكشف لنا أنَّ هذه الأعمال بقدر ما تعبّر عن نقد موضوعي ونزيه لفلسفة ابن سينا بمقدار ما تعبّر أيضاً عن إطراح لـــ"تهافت التهافت" كمنهج في النقد، لتحوله إلى مجرد تصنيف في بيبليوغرافيا أعمال الغزالي، وهذا بين في توخيه منهجا يعرض من خلاله أطروحات ابن سينا، وينقدها ببيان ما فيها من تناقض، ثم يناقش البراهين التي تؤسسها لينتقل إلى دحضها، ثم إبطالها بأسلوب فلسفي متجرد من كل مرجعية إيديولوجية، وهذا كما يتبيّن من قوله:" أردت أن أصارعه مصارعة الأبطال، وأنازله منازلة الرجال وشرطت على نفسي أن لا أفاوضه بغير صنعته، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، فلا أكون متكلماً جدلياً أو معانداً سفسطائياً (الشهرستاني، 1976).

لكن الجابري ينزع، من جهة أخرى، إلى خلع المبدع الخلاق على ابن سينا، فهو يحشره في إشراقية هي أقرب إلى التصوف والأدلجة منها إلى الإبداع.

في ضوء ما تقدم، فإذا كنا نلمح كثيراً من التآخي، والتفاعل بين الإيديولوجيا والفلسفة عبر مراحل الفكر الإنساني كلّها، وإذا كان هناك كثير من الصراع بينهما، خاصة عندما تنطلق مشاريع الأيديولوجيا من النموذج الجاهز، ومن المعطى الكامل والمغلق، كما تعكسه أدبيات التعصب والتزمت والتطرف في الدين والتشبع والتشيع

في الأخلاق، والادعاء في السياسة، فإن خيوط ذلك قد غابت عن محمد عابد الجابري، مما جعله يرى في الفكر الفلسفي عند أبي حامد الغزالي نسقاً كاملاً ومشبعاً ومغلقاً، وهي نظرة لا تتفق مع ما يذهب إليه أبو يعرب المرزوقي عند عدّه الغزالي رائداً، حينما عَدَّ الوجود إرادة لا معقولة، هي أساس غزو الواقع التجريبي، فنموذج العلمية هو منهج المبادئ الرياضية الذي يستند إلى عقلانية الواقع وقوة العقل المنطقي (المرزوقي، 1985).

إن نهاية "الإيديولوجي" في المعرفة غير ممكنة، حتى مع حلول زمن الفلسفة المفتوحة عبر العلوم كما عبر عنها" غاستون باشلار"، وعبر مؤسسات البحث العلمي في الجامعات، والكليات، والمدارس العليا، ومخابر البحث. ولذلك فهل يمكن القول: إنَّ هناك حدوداً للمحتوى الفلسفي، والمحتوى الإيديولوجي والمحتوى العلمي في القول الفلسفي"؟ هل يمكننا أنْ نجد هذه الحدود عند إخوان صفا" أو عند أبي علي بن سينا في النموذج الفلسفي العربي الإسلامي مثلاً أو عند " ديكارت" و "إيمانويل كانط" في النموذج الفلسفي الأوروبي الحديث؟ وما حدود القول العلمي عند جابر بن حيان او عند الخوارزمي أو عند إسحاق نيوتن أو ألبرت إينشتاين؟

إن هذا السؤال المهم الذي يتفرع إلى مجموعة مهمة من الأسئلة يحتاج إلى تحليل دقيق، ووقفه مصوبة للكثير مما ساقه الجابري في هذا المجال، فذلك هو وحده الذي يكرس القول: إنَّ الفهم الفلسفي للايديولوجيا لابدَّ أن يتأطر ضمن الفهم الإيجابي لها؛ أي ضمن التحديدات اللاماركسية، وعدّها أداة لتوجيه النشاط الفردي والاجتماعي، ومن ثم تكون نسبة الإيديولوجيا إلى الفلسفة مماثلة للنسبة التي بين التبسيط العلمي والعلم، فالصورة التي يقدمها التبسيط العلمي- حتى ولو كانت مخالفة للصورة الحقيقية التي يتطلبها العلم- هي مدينة في وجودها للعلم.

فإذا كانت الإيديولوجيا تحتل مكانة واسعة في أعماق وعي الذات العربية لمفاهيم من قبيل الوعي الجماهيري، والوعي الوطني، والوعي القومي، فهل يمكن عدّ

هذه الإيديولوجيا ممثلة للاستمرارية الحية للحاجات الثقافية للمجتمع العربي؟ ومن ثمَّ ضرورة تشييدها كنمط من المعرفة الموضوعية التي تدرس الأفكار بالمعنى الواسع لها؛ حيث تتحدد عناصر الإيديولوجيا بمجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها، وقوانينها وعلاقاتها بالعوالم التي تمثلها، ولاسيَّما أصلها.

إن هذه الأسئلة هي القضايا الملحة التي هي بحاجة لأن تطرح على الفكر الفلسفي العربي المعاصر وصلته بالإيديولوجيا كي يعالجها، وهي التي بحاجة إلى التحليل المدقق، للمسألة الإيديولوجية ولمكانتها في الوعي العربي كتقويم لمعضلة الإيديولوجيا في القراءة المطابقة عند الجابري.

ولهذا يمكن القول ابتداءً، إنَّه لا يوجد تعريف واحد للايدلويوجيا، فبإمكاننا جمع تعريفات كثيرة لهذا المصطلح، ولكن يجب ألا نغفل أمراً مهماً هنا، هو أن هذه التعريفات ليست متباينة في اللفظ ومتطابقة في المعنى، ولكنها متباينة في المعنى أكثر من غيرها، لأنها قابلة للتسييس، أو أريد لها أن تكون مسيسة، ووثوقية لأسباب "مذهبية" ليس هنا مجال لذكرها. كما أن هذه التعريفات كثيراً ما نجدها مشحونة بنزعة يقينية، تريد أن تجعل من إيديولوجيا ما حقيقية يقينية، بل الحقيقة اليقينية الوحيدة، حتى ولو ناقضتها حقيقة علمية. إن هذه النزعة تجعل الإيديولوجي يكذب الواقع العلمي، أو يغفله، لحساب الإيديولوجيا، خاصة إذا كانت إيديولوجيا السلطة، بحيث تتحول إلى حارس أمين لنشر أفكارها، في مقابل أن تضمن لها الدعم الكلي، ومعاقبة الفكر المعارض. فمصطلحات من قبيل "الخيانة" و"الردة" و "الرجعية" كثيرا ما تستعمل كأدوات عقابية في عملية الصراع الأيديولوجي أكثر مما تستعمل كأحكام موضوعية، وهذا معناه أن كل مقاربة تنشد بعض الموضوعية في البحث عن تعريف للإيديولوجيا، تتطلب الإشارة إلى بعض المتباين منها ، وذلك لاستخلاص قاسم مشترك بينها يساعدنا على توضيح الطريقة التي تتناولها بها.

إن ما أريد التركيز عليه هو أن تعريفات الإيديولوجيات كلّها ترتبط بحالة تمحور ذاتي، أو لنقل إلى "ذاتية" جماعة ما، تتراءى لها من خلالها صوابية مقتضياتها، وذلك بسبب بعدها عن العلوم الإنسانية المكّممة، ولكن بوصفها "ذاتية جماعة"، فإني أميل إلى عدّها "ذاتية" مقبولة، شريطة أن تكون بعيدة عن التمحور الذاتي الصاد، أي بعيدة عن التراصّ المغلق، ومنزهة عن الإرادة الطاغية المؤدية إلى القهر الحضاري، سواء كان هذا القهر عنصرياً أم دينياً، فعندما تكون الإيديولوجية محققة لهذه الشروط، فإنها تساعد على نوع من التحليل الإيجابي في تدقيق المفهوم محل البحث. ومن هنا نخلص إلى ملاحظة ثانية لا تقل أهمية عن الأولى في هذه المحاولة، وهي أن الإيديولوجيا مصطلح كثيراً ما يستعمل بمعنيين متباينين: فقد يستعمل بمعنى هجائي قدحي، وهذا عندما تقوم الإيديولوجيا على تبرير متحيز للمصالح والأهواء، كما يمكن أن يستعمل بمعنى حيادي أو قل بمعنى إيجابي، قد يسقط في نوع من الإطراء، كاستعمال الإيديولوجيا للإشارة إلى موقف تأملي متفاوت الدقة والرصانة تجاه حقيقة اجتماعية أو سياسية ما، أو للإشارة إلى موقف تأويلي لما هو معطى ومتعين، أو للإشارة إلى ما هو مرغوب فيه ومتمنى كنموذج منشود، إلا أن هذا لا يقلل من شأنه الإيجابي حتى وإن مال العامة من الناس في كثير من المواقف إلى عدّ كل حديث ذي طابع فلسفي هو من قبيل الإيديولوجيا، وحينذاك فقط تتخذ كلمة أيديولوجيا معنى إطرائياً. أمَّا تحليل الجابري واستعمالاته للايديولوجيا والإيديولوجي فأراه مشدداً على الاستعمال السلبي لهما لأنهما - في رأيه- مشوبان بنوع من معيقات البحث الموضوعي.

الأيديولوجيا والطوباوية الاجتماعية:

يتفق محمد عابد الجابري في معالجته لقضايا الوعي والإيديولوجيا، مع كارل مانهايم (مانهايم، 1980) إلى عدّ الأيديولوجيا والطوباوية نتيجتين للوعي الخاطئ، وأنهما متعاليتان عن الواقع الاجتماعي، فهما مثل عليا يتعذر تحقيقها لعدم بنائها على

الواقع (صليبا، 1979). فالإيديولوجيا تعبّر، عنده، عن نظرة " تمجد" الماضي، ولا توظف إلا لحفظ الكيان الاجتماعي، لكن يفوتها، من منظور الجابري، عدّ الكائن الإنساني من صميم الواقع الاجتماعي، ولا تأخذ في الحسبان حركية المجتمع وتكيفاته. لذلك فإن هذا الاجتماعي الذي تدرسه الايديولوجيا يتعالى ويتجاوز ذاك الارتباط بالماضي، ومن هنا يتخبط محمد عابد الجابري في خيوط مشكلة العلاقة الإجرائية بين الواقعة الاجتماعية والإيديولوجيا، وهذا هو سبب وقوعه في إحبوله مفهوم "القطيعة" التي تلغي الماضي ولا تأخذ في الحسبان الأساس الاجتماعي للفكرة، في الوقت الذي يريد للمنهج أن يقرأ التراث قراءة مطابقة.

أمَّا الطوباوية فهي عنده- عكس الإيديولوجيا- متجهه نحو المستقبل حينما تنشد التغير الثوري باعتماد مجموعة من القيم الثورية التي يفتقدها ويشتاق إليها الواقع الاجتماعي الراهن؛ إلا أن التحفظ ذاته أجده عند أصحاب الفكر التاريخي حينما يرون أن الطوباوية هي قفزة فوق الواقع وتعالٍ عليه، لذلك يجب التعامل معها بتحفظ شديد.

إن محمد عابد الجابري مثل كارل مانهايم وكل المشددين على فكرة التعالي، يتجاهل اللبس القائم في مفهوم الطوباوية، مما يجعله يمزج بين سلوكيات فردية تعبّر عن هروب ماضٍ فصامي إلى عالم أحلام عميقة، وبين سلوكيات اجتماعية يتخيل أصحابها "مستحيلا" بالنسبة إلى الواقع المتعين ومعطياته كي يحققوا ممكناً؛ وذلك بتدخل الأفراد في التاريخ بنوع من إرادة تغيّر جذري قوامه منهج يبدأ من الأنا المريدة ليتوجه نحو الموضوع أو نحو الآخر.

وعلى هذا الأساس فإن الإيديولوجيا التي يجب توافرها في المشروع الاجتماعي العربي عموماً هي تلك التي تعبّر عن مشروع اجتماعي ممكن التحقق؛ أي إيديولوجيا كلية، يصنعها فكر لا رباط له إلا رباط التغير والتحول اللذين يعبران عن الفكر المتحرر، ويتحدى السلطة الطاغية، والنظام السياسي الجائر، فيجبرها على التوجه نحو العلاقة الديمقراطية الصحيحة من خلال سيادة القانون، واحترام حقوق

الإنسان ومفهوم المواطن وتكريسهما. إنها أيديولوجيا نضالية، لاغية للتبعية واستيراد ثقافة الأزمة، تلك الثقافة المزيفة التي صارت تسكن كياننا وأضحت تلغى ذواتنا.

تمكنت بلدان الوطن العربي وهي تجابه الاستعمار- من بناء إيديولوجيا ظرفية، هي إيديولوجيا نضالية ذات غائية محدودة بالاستقلال، وبطرد الاستعمار المباشر ورده إلى حدوده الطبيعية، وبهذا فإن حركات التحرر في هذه البلدان تمكنت من إيجاد وعي لتحريك الطاقة الفردية والاجتماعية، ومن أن توجه هذا الوعي في اتجاه معين، ارتطبت بأيديولوجيا كافية لنيل الاستقلال السياسي، لكن حدث بعد ذلك أن بدأ هذا الوعي في هذه البلدان التراجع، وتراجعت الأيديولوجية المعبرة عنه، لأن النشاط الفردي انحرف، فابتعد عن النشاط الاجتماعي، وبذلك نمت- بل عادت من كمونها- مجموعة من النزعات والنزاعات الفردية، بحيث أصبح الاستقلال يواجه من خلالها تحدياته الخاصة، ومن هنا نشأت أزمة الإيديولوجيا لأن هذه البلدان صارت تملك استقلالاً وتملك خطط عمل لكنها لا تملك إيديولوجيا.

من هنا فإن وضعية البلدان العربية تستدعي عند نقطة الاستقلال أن تقوم بقفزة نوعية، هي من صميم مشروعها الحضاري، تمكنها من تجاوز الفراغ الإيديولوجي الذي ولدته تحديات الاستقلال، ذلك أن الأيديولوجيا وليدة مشروع ثقافي وحضاري ضخم لابدَّ من إنجابه أولاً، ولعل الحضارة العربية الإسلامية خير دليل على تجسيد مشروع حضاري من هذا القبيل، كان على الجابري أن يحلل فواصله كله، لكنه راح يمارس فيه عملا ابستمولوجياً تفكيكياً، حال دون تمكنه من عدّ الكل الإيديولوجي الموحد.

كان على أدوات محمد عابد الجابري ومناهجه وآلياته أن تنتبه وتنبه إلى أن الإيديولوجيا ليست موجودة في فلسفة جاهزة أو مكيفة أو معدلة بحسب المقاس، كما أنها ليست موجودة في الأنساق الفكرية التي تدعي خلق الطاقة الحيوية، بقدر ما هي مناهج تتحقق بإلغاء ذاته، لتتحول إلى مستقبليّة مفتوحة تتخلق باستمرار داخل

صيرورة التاريخ، لكن أدوات المنهج تلك لم تتمكن من إدراك هذه المعطيات، لأن الجابري لم يكن يمارس التحليل ولكنه كان يمارس التفكيك.

الخطاب العقلاني عند الجابري:

إن الهاجس الأعظم في فكر محمد عابد الجابري نتحسسه أكثر ما نتحسسه في محاولاته تحديث الفكر العربي، وقراءة التراث قراءة تجديدية، لذلك تلح كتاباته كلّها على أن تحديث الفكر العربي والنهوض به لا يمكن أن يتم إلا من داخله، إذ يكون من الخطأ الجسيم ان نعتقد في إمكاناته بعث الفكر العربي بفكر آخر سواء تعلق الأمر بالفكر اليوناني، أم الأوروبي، النهضوي منه والمعاصر، أم بأي فكر آخر غريب عنه.

وإذا كان التحديث يتم على أنقاض القديم، فينتظم في تراث متعين يشكل هذا الماضي، فإنه مخزون في شعور الذات العربية وفي لا شعورها، وفي بنيتها العقلية وتراثها الذي يتجلى في ما لهذه الذات من علوم فقه، ونحو وبلاغة، وعلم كلام وفلسفة، وعقيدة وعلوم طبيعية، وإنسانية واجتماعية. كما يتجلى ما لهذه الذات من تصورات في النظرة إلى الكون والإنسان؛ والحال هذه، فإن التحديث لا يمكن إلا مما تحتويه هذه الذات.

وإذا كان التحديث استرجاعاً، فإنه ليس مرآوياً، إنه استرجاع يعيد بناء التراث ويعيد ترتيب العلاقات بين أجزاء ماضيه بطريقة تجعل الذات العربية تمتلك ماضيها بدل أن يتملكها، وتكوّن منه أساساً للنهضة ولاستشراف المستقبل، أي ممارسة صريحة للعقلانية وللتفكير العلمي في التراث تأسيساً على مفاهيم علمية، ورؤى مستجدة في العلوم الرياضية والعلوم الفيزيائية، والعلوم الإنسانية، تجعل من المعرفة كلاً موحداً يؤثر في ما يستجد في الرياضيات فيها مثلاً، وبشكل إجرائي مباشر في مناهج علم الإجتماع، وفي مناهج علم النفس، وغيرها من مناهج العلوم الإنسانية التي تقوم على الترييض.

إن التراث هو مجّمع علوم، والقراءة المعاصرة له تستوجب تحليل هذه العلوم وإعادة بنائها من أجل إعادة قراءتها من منطق المناهج المعاصرة، والمتطورة بتطور المعرفة. إلا أنَّ هذه المناهج هي أدوات ومفاهيم مرتبطة في الأصل بواقع فكري واجتماعي وأيديولوجي. لكن محمد عابد الجابري يرى أن واقع العرب والمسلمين اليوم مغاير لواقع ماضي الذات العربية، لذلك يرى أنه لابدَّ من تطويع هذه المناهج كي تخضع لمقتضيات الموضوع، أي لمعالجة التراث بتفكيكه. فالمطلوب منا، بحسب الجابري، ليس ان نبرهن على صحة المنهج، بل المطلوب هو تفكيك موضوع معين، والاستفادة منه وممارسة التفكير فيه. وهذا يتطلب بالضرورة تحليل الواقع وليس تفكيكه، لأن التراث جزء من واقع الذات العربية الراهنة، لذلك يجب أن نمارس التجديد في التراث ليتجدد عقلنا وتتجدد رؤانا الفكرية، فتسود الروح العلمية فينا، بوصفها الأساس المكين في سيادة الروح النقدية.

إن الإنسان هو بالضرورة حامل لتراثه بشكل واعٍ أو غير واعٍ، لذلك هو في حاجة إلى معرفة هذا التراث، وفي حاجة إلى أدوات تمكنه من الاتصال به، والتواصل معه وإلا فإن التراث يعتقلنا كلما حاولنا الانسلاخ عنه والتنكر له. فمعرفة التراث معناه، عند الجابري، أن نحتويه بدل أن يحتوينا، ولكي نحتويه يلزم أن نضعه في مكانه التاريخي، عبر تحليله تحليلاً ابستمولوجياً يعيد ترتيب العلاقات فيه بإعادة بنائه، وبإعادة ترتيب علاقاتنا معه، وبذلك نتحرر منه، ومن القراءات الغربية له، فنصبح مستقلين من عقال التراث ومن المعتقل ضد الفكر الغربي برمته. ولايمكن لنا أن نتحرر منهما إلا بالتعامل معهما معاً.

كثيراً ما يتساءل الجابري عن فكرة التحرر تلك، وذلك من حيث مكانتها ومركزها الإشكالي في النهضة التي تنشدها الذات العربية، وفي هذا السياق نستشف من قراءتنا لكتابة "نحن والتراث" أن التحرر ليس مرهوناً بحفظ إيديولوجيا معينة،

قديمة أو حديثة، وتطبيقها في قراءة النص التراثي، ولكن التحرر عملية معقدة ومتشعبة، فيها جملة متنوعة من العوامل التي لا يمكن اختزالها أو تبسيطها.

لعله لا يخفى على الباحثين أن اللغة العربية جمعت للحاجة إلى ضبط النص الديني من اللحن، فنشأ النحو والبلاغة وعلوم اللغة كلها، كما نشأ الفقه لحاجة استخراج أحكام شرعية للحياة المتجددة من النص الديني، وكذلك الحال بالنسبة إلى التفسير. بل ترجمت الفلسفة ذاتها لحاجة الدولة إليها، فما قام به المأمون عبدالله بن هارون الرشيد (786-833م) لا يمكن أن يعدُّ عملاً مجانياً أو ترفاً فكرياً، إنه عمل وظف توظيفاً سياسياً، فالدولة العباسية نمت بقوة، ونمت معها حاجاتها إلى علوم، وفلسفة وإلى إيديولوجيا عقلانية تجابه بها خصوماً ممن كانوا ينتمون إلى الغنوص الفارسي والمانوية، والفرق الشعوبية التي كانت تطالب باسترجاع استقلالها وسيادتها.

إن الصناعات تنمو وتكثر كلما كبرت الدولة، بل إنَّ الدولة تعدُّ من طلابها الأساسيين وهذا معناه، كما أشار إلى ذلك عبد الرحمن بن خلدون، إن هناك دائماً خلفية في نماء الصنائع ودوامها، ومن هذه الخلفيات ما هو اجتماعي، وما هو حضاري، ومنها ما يعود أصلاً إلى السياسة أي إلى الدولة. وفي هذا المجال يقول عبدالرحمن بن خلدون إنَّ:" الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة، فهي التي تنفق سوقها وتوجه الطلبات إليها وما لم تطلبه الدولة، وإنما يطلبها غيرها من أهل المصر، فليس على نسبتها، لأن الدولة هي السوق العظمى، وفيها نفاق كل شيء والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة. فما نفق فيها كان أكثرياً ضرورة، والسوقة وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام ولا سوقهم بنافقة" (ابن خلدون،1967).

إلا أن كثرة الصنائع ونموها لا تمنع من وجود صراع إيديولوجي حاد بين الدولة ورواد الخروج عليها، لذلك وظّف داخل هذا الصراع ما أمكن توظيفه مما احتوته الساحة العربية آنذاك من مانويه وغنوص، فتسرب منها ما لم تسرب إلى الفكر العربي من تصوف وفكر إسماعيلي، وغيرهما.

رافقت الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني هذا الصراع الإيديولوجي في أيام الدولة العباسية، وكان معبّراً عن صراع سياسي رهيب، أدى في نهاية المطاف إلى درجة من النمو في تنوع الاجتهادات، كان لابدَّ معه من أن تنطلق وتقفز قفزات نوعية أخرى تتجاوز بها تلك الشروخ، بل ذلك البناء كلّه. وهذا ما كانت بوادره متجلية في الأندلس انطلاقاً من علي بن أحمد بن حزم الأندلسي وأبو بكر محمد بن باجه، وأبي الوليد بن رشد، وعبد الرحمن بن خلدون وصولاً إلى أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي وحركته التجديدية في أصول الفقه حيث برز التجديد عنده في "الموافقات" خاصة في المنهج الاستقرائي في الشريعة كمعيار للفائدة العملية، لذلك وضع علم الشريعة ليقعّد للمصالح العامة وللعملي المباشر.

وهكذا يلتمس التجديد في مشروع الشاطبي، كا يرى الجابري، في ثلاث خطوات هي:

1- الاستنتاج (القياس الجامع).
2- الاستقراء.
3- التركيز على ضرورة عدّ مقاصد الشرع.

وبهذا يكون الشاطبي قد دشن مقالاً جديداً تماماً في الأصول قوامه يثبت بضرورة الحس أو بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال. أمَّا الثانية فتثبت بالنقل عن الشارع نقلاً صحيحاً. هذا بالنسبة إلى الخطوة الأولى (الجابري،1982).

أمَّا الخطوة الثانية فهو الاستقراء الذي كان ابن حزم قد دعا إلى ضرورة اعتماده منهجاً في التعامل مع النص القرآني، والذي سلك ابن رشد المسلك نفسه، حين جعل معنى التأويل هو استخلاص معنى للفظ من النص القرآني باعتماد نوع من الاستقراء، ثم يأتي الشاطبي فيوظف هذا التطبيق الرشدي للاستقراء الحزمي توظيفاً جديداً قوامه استخلاص من (كليات الشريعة) التي هي كليات استقرائية (الجابري، 1982).

والخطوة الثالثة هي مقاصد الشريعة، إذ يؤكد الجابري هنا أن الشاطبي أخذ هذه الفكرة من ابن رشد ليوظفها في مجال الأصول التي دعا إلى ضرورة بنائها على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار لفظ النصوص كما لدى الشافعي (الجابري،1982).

وهكذا عدَّ الجابري هذه النقاط الثلاث وهي (مفهوم المقاصد) و(المفهوم الكلي) و(الطريقة التركيبية) إنما هي عناصر لم يكن لها حضور تأسيس في حقل المعرفة البيانية (الجابري، 1982) ومن ثمَّ يكون الشاطبي قد دشن نقله ابستمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي، حققت فيه المشروع الحزمي الرشدي القائم على تأسيس البيان على البرهان، وذلك انطلاقاً من مركز الدائرة البيانية نفسها (علم الشريعة).

وهكذا، فإن الجابري يرى في فكر ابن حزم الأساس الابستمولوجي لمشروع ابن تومرت الأيديولوجي الذي ناضل ابن حزم من أجله على أساس أن ابن حزم "رفض العرفان الصوفي والعرفان الشيعي وعبر عن تيار التجديد في المغرب والأندلس سواء في العقيدة أو في الشريعة أو في اللغة أو في الفلسفة" (الجابري، 1982).

هذه البداية كانت في الأندلس، لكن الظروف السياسية فيها كانت تنذر بتراجع سياسي رهيب نتيجة استرجاع الإسبان لشوكتهم، وهو ما انتهى بتقهقر الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مواكبة للحروب الصليبية من جهة، ولهجمات "التاتار" و هولاكو من جهة أخرى.

إن مشكلة التراث ليست من المشكلات السهلة، لأن التراث يوطرنا ويثقلنا ويسهم بقدر وافر في بنية عقلنا وإيديولوجيتنا، فهو عنصر مفهومي أساسي مهيمن أو معرقل فيهما كذلك، إلا أنَّ الذي يستحق التوكيد أكثر من سواه هو أن مفهوم التراث لا يتجاوز المفهوم النظري، وبوصفه كذلك، فهو خاوٍ ومجرد من المعنى إن لم يوضع

داخل النظام المعرفي الذي ينتمي إليه، والذي أنتجه، من خلال نشاطات "القراءات" خاصة، لكن هذه القراءات التي يسميها محمد عابد الجابري، في "نحن والتراث" ، قراءات سلفية تعاني من آفتين: إحداهما في المنهج، والأخرى في الرؤية.

إن هذا الداء جعل النتائج تفضي إلى فقدان الموضوعية على المستوى المنهجي وتفضي إلى لا تاريخية طريقة التفكير على مستوى الرؤية في هذه القراءات، وذلك كلّه جاء أساساً نتيجة حتمية لتأسيسها على منهج قياس الغائب على "الشاهد"، وهي آلية ذهنية لاشعورية في العقل العربي، تنتج وتكرس باستمرار لا علمية هذا العقل.

إن آفة المنهج وآفة الرؤية هاتين آليتان كافيتان لتأسيس ضرورة إعادة النظر في مكونات العقل العربي والبحث عن بنية مفاهيمية وتصورية دقيقة وصارمة، تمكنه من تجاوز عوائقه ومعيقاته المعرفية.

فقد تضافرت عوامل سياسية داخلية عامة مع عوامل حضارية كونية، أدت إلى إجهاض عملية التجديد التي حبلت بها الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس، بل وفي المشرق أيضاً. فساد الجمود، حتى شمل نواحي الفكر كلّها وامتد بصفة خاصة إلى نواحي الاجتهاد في الدين، فأوصدت أبوابه، وأصبح كل شيء متقوقعاً إلى أن جاء عصر النهضة الحديثة في الفكر العربي. فهل تمكن محمد عابد الجابري من الكشف عن المعيقات المنهجية داخل آليات العقل العربي الحديث من خلال ما حملته كتاباته في "نقد العقل العربي"؟

يعدُّ عمل الجابري الموسوم بـــ" نقد العقل العربي" عملاً فكرياً تأسيسياً يحمل همّ النقد التجديدي ، فيجعل التحديث عملية تبدأ من داخل مخزون الثقافة العربية الإسلامية، أي من داخل مكونات العقل العربي. فالذات العربية تفكر بطريقة معينة، وبثوابت معينة، وانطلاقا من مرجعية معينة تتدرج أساساً في إطار الحضارة العربية الإسلامية التي فيها نشأت هذه الذات، وفيها تدرس.

وهنا يؤكد الجابري بأن تجديد العقل لا يتم فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، على مدى قدرتنا على استيعاب نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون بوصفه لحظة من المشروع المغاربي وشأنه شأن الشاطبي. وهكذا فالجابري لديه قناعة راسخة بأن تجديد العقل العربي لا يمكن أن يتم فقط بالدعوة إلى استعمال مناهج جديدة وشرحها، ولكن، الضروري الذي لا استغناء عنه هو، أن نستعمل هذه المناهج ونوظفها في تحليل تراثنا، لامن أجل أن نكتشف التقدم فيه، ولكن لنمارس فيه العقلانية كبنية جديدة، لذلك جعل الجابري "نقد العقل العربي" ممارسة للعقلانية في التراث، وممارسة أيضاً للتحليل والرؤية بواسطة المناهج العلمية، دون التقيد بواحد منها لأن المناهج كلّها مفيدة في مسألة بعينها، وكلها غير مفيدة في مسألة غيرها، وهو بهذا يرى أن طبيعة الموضوع تفرض نوعية المنهج كما يؤكده فلاسفة العلوم.

إن العمل الذي تضمنه "نقد العقل العربي" هو عمل حاول الجابري من خلاله أن يربط فيه العقل العربي المعاصر، بل العقل العربي في أي وقت مضى، بالثقافة التي تكون فيها، والتي ليست سوى الثقافة العربية الإسلامية، والبنية اللاشعورية للثقافة العربية هي نفسها البنية اللاشعورية للفكر العربي، فلتحليل الفكر العربي تحليلاً ملموساً علينا أن نحلل الثقافة العربية بفروعها كلّها تحليلاً إبستمولوجياً، أي علينا أن نحللها نقدياً، كي يصبح بإمكاننا أن نكتشف البنية نفسها، أو انعكاس هذه المعطيات الإبستمولوجية في الثقافة أي انعكاس هذه القاعدة الإبستمولوجية في الذهن، وفي البنية العقلية في آن واحد.

وقد عدّ الجابري في هذا المجال أن نقد العقل شرط ضروري من شروط النهضة، ولعل غيابه في فكر النهضة الحديثة من أهم عوامل تعثرها المستمر حتى الآن، ومن ثمَّ فإنه مطلب لم يتحقق إنجازه حتى الآن، ومن ثم فإن عملية النقد

المطلوبة تتطلب التحرر من إسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية والإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة. (الجابري،1984). وهو هنا يعدُّ القراءات السابقة قراءات واقعة في تحصيل الحاصل، لأنها لا تهتم إلا بما تريد البرهنة عليه واكتشافه، فهي مصادرة على المطلوب، ينبغي تجاوزها، وها هو يعمد - كما غاستون باشلار - إلى قطيعة تتأسس القراءة النقدية من خلالها، دون أن تضع لنفسها ضمانات عدم مصادرتها على المطلوب بحثه.

تناولت القراءات السابقة التراث، بحسب الجابري، دون أن تتصدى لمشكلة نقد العقل العربي نفسه، أي الفحص عن الأداة والآلة، وتبيّن طريقة البناء وفعل البناء نفسه، وذلك بالتعامل النقدي مع إنتاج المفهومات، وبناء التصورات، وهذا عمل لا يتم إلا بجعل العقل نفسه موضوعاً للنظر، وذلك بارتداد الفكر على نفسه للنظر في مسلماته ومعاييره ومناهجه ومفهوماته ورؤاه. فهل استطاعت محاولة الجابري أن تفي بما ألزمت نفسها به، أي تحديد نمط المعقولية العربية، ومن ثمَّ استئناف نظر حقيقي يقيم خطاباً إبستمولوجياً متجاوزاً للقراءات التقليدية؟

قام الجابري بعملية تشريح للثقافة العربية قادته إلى إعادة تصنيف العلوم والمعارف التي شيدها العقل العربي، فرفض تقسيمها كما كان في القديم إلى عقلية/ نقلية وفلسفية/ دينية، كما رفض تصنيف الفكر العربي الحديث إلى مادي ومثالي، أو قديم وحديث، او ثابت ومتحول، أو أصيل ودخيل، وعوض ذلك كله بتحليل يتأسس على ثلاثة نظم معرفية هي:

أولاً: **النظام البياني**، الذي يدعوه الجابري "المعقول الديني العربي" وهو ما تعكسه علوم النحو والبلاغة والفقه وعلم الكلام ويؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهاج في إنتاج المعرفة الديني.

ثانياً: **النظام العرفاني**: وهو ما يسميه "اللامعقول العقلي" ويبلور هذا العرفان السحر والتنجيم والتصوف والتشيع والإسماعيلية، وهو نظام يشكل في أساسه أحد روافد

الموروث القديم الذي تأسس عن طريق الهرمسية والمانوية وغيرهما من المعتقدات القديمة ويؤسسها نظام معرفي يقوم على (الكشف والوصال) و(التجاذب والتدافع كمنهاج).

ثالثاً: النظام البرهاني، وهو نظام يسمية محمد عابد الجابري "المعقول العقلي" ويتجلى في المنطق والفلسفة والرياضيات والطبيعيات، وهو نظام يشكل الموروث الثقافي الكوني الذي افتتحه الإغريق، ويؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج.

إن قول محمد عابد الجابري عن معقول ديني ولا معقول عقلي يحملنا في الحقيقة إلى إعادة ترتيب الصلة بين العقل والنقل، أي إلى اكتشاف معقولية النقل ولا معقولية النقل، ولعل هذه المحاولة مكنته من رسم خارطة للعقل العربي، ولكنه لم يتعدَ ذلك إلى تأويل ما تنم عنه تلك الخارطة من علاقات تربط فيما بين فروع تلك العلوم والمعارف، أي إنَّه لم يتأمل دلالات اللامعقول بالنسبة إلى المعقول، ولم ينظر إلى العقل في ضوء النقل واللاعقل، بل نجده يقف من التأويل موقف عداء، فيعدّه مطية العقل المستقيل للولوج إلى ساحة الفكر العربي (الجابري، 1984). وبذلك يكون " قد شوه حقيقة التأويل، ولم يلحظ المقام الذي يحتله في الثقافة العربية. فالتأويل هو الطريق الملكي الذي سلكه العقل العربي في طلب الحق كما تجلى في المحاولة الرشدية وفي العرفان الصوفي، وكما تجلى بشكل متفاوت عند الفرق كلّها... وبسب من هذا الاستبعاد للتأويل فإن قراءة الجابري تواجه الإشكالات التي تواجهها وتنزلق المزالق الخطيرة التي انتهت إليها في معالجتها لعدد من المسائل كالزمان والتقدم واللغة والقياس والعرفان والبيان والعقل نفسه" (حرب، 1985).

ولعل المنهج التفكيكي هو الكامن من وراء هذا القصور في الحالة التي لم يكن الجابري يقصد فيها عدّ اللامعقول عنصراً وافداً على العقل العربي من خارج وعندها يكون قد قلب الأمور عندما جعل اللامعقول على أنه من صميم النشاط العقلي

نفسه فجعلنا ننظر إلى النزاع بين أهل النقل وأهل العقل على أنه صراع بين المعقول الديني واللامعقول العقلي المتسرب من خارج الذي انبجس بقوة عن طريق الخيمياء والتنجيم، والهرمسية، والمنوية، والغنوصية والتصوف، والتشيع وغير ذلك مما تسرب إلى الثقافة العربية من خلال موروثات القديم (الجابري،1984). وهكذا صرنا نلمس مسعى دحض اللامعقول عند الجابري بدلاً من محاولة عقله، وذلك عندما يسميه "العقل المستقيل (الجابري،1984) الوافد من القديم الذي تجاوزه العقل البرهاني. ولعل هذا ما يجعلنا نفهم أكثر موقفه من صانعي ثقافة القرن الخامس والسادس والسابع للهجرة، من أمثال أبي علي بن سينا وأبي حامد الغزالي وأبي الفتح الشهرستاني وفخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي، حين نعتهم كلهم بأنهم مشارقة، ينتمون إلى خراسان وما إليها.

تمكن محمد عابد الجابري من تشريح علوم اللغة العربية، ومن التجوال في قطاعات الثقافة العربية، لكن ذلك التجوال أوصله إلى تبديل الأدوار والمواقع فيها، فهو لا يهتم بما يعنيه قياس الغائب على الشاهد على الرغم من اعتماده طريقة في المنهج عنده. فهو- لو فعل ذلك- لوقف على فهم إشكالية الثقافة العربية فهماً دقيقاً، يتأسس من أسرار اللغة العربية فيها بالذات، لأنها تمثل هوية العرب، أي علومهم البيانية، ومن ثم يمكن فهم العلوم البرهانية كوجوه ومجموعات استدلالية ومعادلات نظرية، تنهض على رؤى وحدوس وتنهل من ملهم أصلي، لكنه عدَّ اللغة العربية لغة لا تاريخية وذات طبيعة حسية، لا تستجيب لمتطلبات التطور(الجابري،1984) والتقدم.

انطلق الجابري من معايير جاهزة ومسبقة عن العقل العربي، هي مفاهيم استشراقية، تمجد المعجزة اليونانية. ولعل انبهاره بابن رشد يقوم بالأساس على أنه يمثل، بنظره، استمرارية النظام البرهاني في الثقافة العربية الإسلامية. فالسياق الذي يضع فيه أعمال ابن رشد يدعونا إلى القول: إنَّ الجابري حارب فلاسفة المشرق العربي كلهم به، وذلك عندما يجعلهم يمثلون النظام البياني والعرفاني فقط.

حاول الجابري من خلال هذه الرؤية محاكمة العقل العربي، وبهذا يفصل بين الموضوع والمنهج، فيتصدى للموضوع، وقد جلب معه منهجه سلفاً، وهذا على الرغم من أنه يقر بأن التمييز بينهما هو تمييز مصطنع تفترضه اعتبارات منهجية صرف. ولعل هذه الاعتبارات هي التي تسيج رؤيته للمنهج في مقاربة موضوعه. فهو يتصور العقل على أنه لعب بحسب قواعد (الجابري،1984). وهذا التصور يخضع لنظرة إجرائية تجريبية للعقل. لذلك يقر بأننا:" عندما نستعمل عبارة "العقل العربي" فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل" (الجابري،1984).

إن في هذا الشاهد بينة على أنَّ ثمة تصوراً قبلياً للعقل يحمل على العقل العربي، وهذا بالذات ما يسقط الجابري في منهج المقارنة بما هو قائم وجاهز بدل البحث في ماهية العقل العربي، فهو يقيسه على عقل غيره. لذلك يقع في آلية قياس الغائب على الشاهد، أي قياس العقل العربي على العقل الغربي، وبذلك يفكر الجابري بحسب الطريقة التي ينتقدها ويعترض عليها، فيصل إلى مصادرة على المطلوب، أي إنَّه يبحث ويبرهن على ما نعرفه مسبقاً، هذا الذي يسميه "العقل الكوني"، وهو عنده العقل اليوناني عموماً وعقل "أرسطو" خصوصا، وهذا يبين مدى الازدراء الدفين الذي يكنه الجابري لقومه. فالعقل الأوروبي بجوهره الموضوعي المعرفي هو عقل النخبة الحضارية في حين أن العقل العربي، بجوهره الأخلاقي الذاتي، هو عقل الجماهير، عقل الدهماء (غصيب،1193).

وقع الجابري في نقائضه الخالصة، لأنه لم يعدُّ المنهج بنية الشرح كما عدَّه الفيلسوف الألماني "هيغل" (هيغل،1981) ذلك أن المنهج ليس شكلية تنصبّ على المادة من خارجها، والعقل من هذه الوجهة ليس شيئاً آخر سوى ما نعقل، فلا يمكن أن نجد تحديداته عند "أرسطو" وحده، لأن تفكيراً كهذا هو العقل المستقيل عينه، فعندما يتحول "أرسطو" إلى سلطة معرفية وحيدة ومهيمنة، انتهى الفكر إلى الجمود والأفول.

ولعل في الثورة الديكارتية والبيكونية خير دليل على أن العقل الغربي لم ينهض إلا بتحرره من سلطة "أرسطو" ومنطقه، لأن الفكر عندما يتحول إلى نسق فإنه ينتج قيوده وأغلاله أكثر مما ينتج المعارف والعلوم وآلياتها كلها.

إن النظرة العلمية للعقل لا تستغرق نشاط العقل كله، فليس البرهان هو النمط الوحيد للمعقولية، لذلك لا يمكن للتحديدات الإجرائية والإبستمولوجية والمنهجية أن تسيج ماهية العقل العربي، فنحن بحاجة إلى تعريف أنتولوجي له، لأن هذا العقل لا يعبر عن مجموعة قواعد فقط، ولكنه يعبر أيضاً عن نمط وجود ولون من ألوان الكينونة، إنه القدرة الخلاقة للمعنى والدلالة اللتين لا يطالهما البرهان.

إن تفكيكات الجابري أوصلته إلى نحت صورة انتقائية للعقل، أخذها من العقلانية المشائية بدعوى كونيتها، معرضاً عن تلك التجارب الفكرية والفلسفية الفذه التي لم تعدُّ تنظر بعين الرضا إلى الفصل بين اللوغوس والميتوس، وبين الاستدلال والحدس كما اعتمد فيها مرجعيات التجربة الغربية المعاصرة في الممارسات العقلانية، حفريات " ميشال فوكو" وقطائع " غاستون باشلار" دون سواهم، وهي تعبّر عن نظرة للعقل كأثر من آثار النظرة الغربية الاستعلائية إلى الذات، والاستتباعية والتحقيرية إلى الآخر. هناك إذاً، أنموذج معين في فكر الجابري يحكم العلاقة البنيوية بين التراث والمعاصرة، العقل الثقافي والذات، الجوهر والشكل، والذات والآخر، العقل والعلم، فالجوهر الثقافي يظل ثابتاً لكنه يتخذ اشكالاً مختلفة لكي يستوعب الآخر. وهو تابع لنفسه في حال العقل الأوروبي، لكنه محكوم عليه بالتبعية لأوروبا في حال العقل العربي (غصيب،1993).

عالج محمد عابد الجابري مسألة زمان الثقافة العربية بدءاً من مرجعية عصر التدوين من حيث إنَّه العصر الذي بدأت تنتظم فيه الميادين المعرفية وتنبجس منه الفروع العلمية وتتبلور بداخله الإتجاهات العقائدية والمذهبية والفكرية، إلا أنه يعدُّه زمناً راكداً ومكرراً ومعاداً (الجابري،1984)، فلم تكن الثقافة فيه سوى ثقافة تعيد

إنتاج نفسها لأن العلوم العربية ولدت كاملة، لذلك لم تضف إليها العصور التالية أي جديد يستحق الذكر. ولعله من البين أن الجابري يقفز فوق الديناميكية العلمية والفلسفية، بل فوق الحركية الثقافية كلها التي جاءت بعد عصر التدوين في المشرق، كي يؤسس للنظام البرهاني في المغرب، ولعل المنزع التاريخي والتطوري الذي غلب على مفكري القرن التاسع عشر في أوروبا هو الذي أوقعه في هذا التغافل الخطير، وفي هذه النتيجة، خاصة أن العلوم العربية بقيت تشع قروناً من الزمن على العرب وعلى الإنسانية جمعاء.

إن الذي يخلص إليه الجابري في نهاية المطاف هو أن العقل العربي يقوم على آليات هي بمنزلة العوائق المعرفية، لأنها منعت هذا العقل من الانطلاق والتطور، وجعلت منه عقلاً خاصيته الاتباع والتقليد. إن خوض الجابري لنقد العقل العربي من داخله وإظهار تهافت أسسه المعرفية، يقلص العقلانية العربية إلى صورة نمطية ومفقرة، وهو يفترض أن للعربي ماهية عقلية ثابتة تحكم تفكيره وسلوكه، وبهذا فهو يريد أن ينقض الذات العربية نفسها حتى يعيد بناءها. وهذا ما يفضح مرة أخرى قصور النظرة الإبستمولوجية للعقل العربي من خلال تحليلات استتباعية كان الجابري قد نهى عنها، لأن أسلوب التفكير بالقطائع بين البيان والعرفان والبرهان هو مكمن الزلل والانزلاق عنده، كما أن نكران الاجتهاد في تأسيس الصلات في شبكة الثقافة العربية الإسلامية كما يمثّله المنطوق الدلالي والفكري السني أو الشيعي أو التصوفي هو زعم يكذبه أبو الوليد ابن رشد حينما يقر أنه لا أحد يستطيع الزعم بأنه على الشريعة الأولى (ابن رشد،1964)، كما أنه زعم تحاول الإبستمولوجيا المعاصرة في بعض فروعها تجاوزه، وذلك بما تنادى به من ردم الهوة بين الطبيعية والثقافة، وبين الإنساني والحيواني، وبين الحسي والعقلي. فاتجاه العقل المعاصر هو اتجاه يتميّز بالبحث في الخرافة والأسطورة، والفكر الوحشي، واللاوعي الفردي أو الجمعي، وفي كل ما كان يعدُّ خارجاً عن دائرة المعقول.

إن محاولات محمد عابد الجابري طغى عليها الخطاب الإيديولوجي فبدت فيها النزعة المغاربية، بل المغربية، طاغية أكثر من غيرها، لذلك تضاءل فيها الهاجس العلمي، أي الإبستمولوجي الحق، ولذلك حاول هذا الخطاب أن يخفي ضعفه المعرفي وثغراته بواسطة المضامين الايديولوجية التي ينقلها من هذه الجهة أو تلك. ذلك أن وظيفة الأيديولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه. وبهذا بدا الفكر العربي غير تاريخي عند الجابري، فحضور الماضي على مستويات معينة في الوجود العربي يكاد يلغي طبيعته التاريخية. بل نكاد نلحظ أن هناك تناقضاً أساسياً ومفارقة أساسية تتمثل في تصور الماضي وكأنه حاضر حضوراً كلياً، وفي الرغبة في التعامل معه- في الوقت نفسه- وكأنه كتلة ماضية متشكلة قائمة بذاتها. ومع ذلك تبقى محاولات الجابري محاولات نقدية جديرة بالاهتمام نظراً إلى جدية القضايا التي تطرحها والإشكالات التي تثيرها، والانتقادات التي توجهها للمناهج السائدة في فهم التراث، كما أنها محاولات استطاعت أن تشكل بحق وعن جدارة خطاب الاختلاف في الفكر الإبستمولوجي العربي المعاصر.

المراجع

1- التوحيدي، أبو حيان، د. ت، الإمتناع والمؤانسة، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.

2- الجابري، محمد عابد، 1987، نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي، دارسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، دراسات الوحدة العربية، بيروت.

3- الجابري، محمد عابد، 1982، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

4- الجابري، محمد عابد،1984، نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت.

5- الجابري، محمد عابد، 1989، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

6- الجابري، محمد عابد، 1991، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

7- الجابري، محمد عابد، 1982، مدخل إلى فلسفة العلم، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت.

8- الجابري، محمد عابد،1990، نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.

9- الجويني، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله،1950، الإرشاد في قواطع الأدلة في فصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبدالحميد، مصر.

10- حرب، علي، 1985، مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعبيط، عبد السلام بنعبدالعالي، سعيد بنسعيد، دار الحداثة، بيروت.

11- ابن خلدون، عبد الرحمن، 1967، المقدمة، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت.

12- ابن رشد، 1998، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لـــ: محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

13- ابن رشد،1998، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لـــ محمدعابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي، مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

14- ابن رشد، 1998، تهافت التهافت، انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مع مدخل وشروح ومقدمة تحليلية، لـــ: محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي، مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

15- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم، 1968، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة.

16- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم،1976، مصارعة الفلاسفة، تحقيق محمد سهير محمد مختار، مطبعة الجبلاوي ، القاهرة.

17- صليبا، جميل، 1979، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللباني للطباعة والنشر، بيروت.

18- ابن طفيل، 1966، حي بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف، مصر.

19- الغزالي، أبو حامد، 1955، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف، القاهرة.
20- غصيب، هشام، 1993، هل هناك عقل عربي؟ قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري، دار التنوير العلمي للنشر والتوزيع، بيروت.
21- ماركس، كارل،1966، الأيديولوجيا الألمانية، القسم الأول، ترجمة جورج طرابيشي، دار دمشق.
22- مانهايم، كارل، 1980، الأيديولوجيا والأتوبيا، مقدمة في سيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجا الدريني، شركة المكتبة الكويتية، الكويت.
23- المرزوقي، أبو يعرب، 1985، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس.
24- هيغل، 1981، علم ظهور الروح، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت.

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2011/2/13