نفس الإطار، وهو كذلك لمعرفة ما يمكن تركه وما يمكن الاحتفاظ به من تلك المحاولات. ونعرض في هذا السياق المحاولات التي دعا أصحابها إلى تطبيق المنهج المادي التاريخي لدراسة التراث الإسلامي.فقد ظهرت الدراسات التي تدعو إلى تلك الطريقة المنهجية في البحث منذ أواسط السبعينات من القرن العشرين. انتقد دعاة المنهج المادي التاريخي الوضعية المنهجية للدراسات المتعلقة بالتراث والتي كانت تتميز بصفة خاصة بنظرها إلى منجزات الفكر الإسلامي عامة والتي كانت تفصل فيها تلك المنجزات عن علاقتها بسياقاتها التاريخي. وكان دعاة المنهج المادي التاريخي يرون أنه لابد من أخذ هذه العلاقة بعين الاعتبار لفهم الفكر الإسلامي فهما يتجاوز النظرة السكونية له من أجل إدراكه في حركيته المرتبطة بالواقع المجتمعي والتاريخي الذي نشأ وتطور فيه. نقرأ لحسين مروة، وهو من رواد الدعوة إلى هذا المنهج، ما يلي:" المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركته التاريخية، واستيعاب قيمته النسبية، وتحديد مالا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية في ثقافتنا القومية في الحاضر."(20)

توالت منذ سبعينات القرن العشرين المؤلفات التي قامت على أساس تطبيق المنهج المادي التاريخي لفهم التراث الفكري الإسلامي في العصر الوسيط، وكان لهذه المؤلفات صدى وفائدة. ونذكر من هذه الفائدة أنه حتى بالنسبة لمن لايتبنون الخلفية الفلسفية لذلك المنهج، فإن اعتبار العلاقة بين الأفكار وشروطها التاريخية أصبح معطى طبيعيا معتمدا لدى مجموع الباحثين في الفكر الإسلامي. وكان هذا الصدى حاضرا عند بداية صياغة الجابري لتصوره المنهجي الجديد.وفي نظرنا، فإن نقد الجابري لتلك المحاولات المنهجية ، والذي تعلق بصيغة تطبيقها للمنهج، لايمنع من القول بأن بها مايمكن الاحتفاظ به في كل محاولة لاحقة، وبأنها تظل نتيجة لوجود تلك العناصر من أقرب المحاولات إلى ما اقترحه. ففضلا عن ضرورة فهم معطيات الفكر الإسلامي في ضوء علاقته بشروطه التاريخية، هناك فهم التراث في أبعاده الإيديولوجية بالنسبة لعصره، ثم الاستثمار الإيديولوجي لعناصر من التراث لتشكيل مواقف من القضايا المعاصرة في العالم الإسلامي.

ننتقل، أخيرا لا آخرا، إلى وجهة نظر منهجية أخرى لها علاقة بما تحدث عنه الجابري، وهي وجهة نظر محمد أركون. لقد أعطى هذا الباحث أهمية كبيرة لمسألة المنهج في دراسة التراث الإسلامي، كما تدل على ذلك مؤلفاته العديدة في المجال، وكذلك التطبيقات التي قام بها للمنهج الذي كان يدعو إليه.

اقترح أركون منهجا يتشكل من عدة خطوات منهجية ومفاهيم آتية من العلوم الإنسانية المعاصرة. ففي نظره، لايمكن أن تظل الدراسات المتعلقة بالفكر الإسلامي بعيدة عن كل تقنيات البحث والمفاهيم التي بلورتها العلوم الإنسانية في تطوراتها المعاصرة.

لن نعرض هنا بتفصيل وجهة نظر محمد أركون التي تم التعبير عنها بكيفيات مختلفة في مؤلفاته المتعددة. سنكتفي بما يتلاءم مع مقامنا بتلميحات تقربنا من الطابع العام للمنهج الذي يقترحه ذلك الباحث ومن العناصر الأساسية التي يتشكل منها المنهج. لكننا نشير في البداية إلى الملاحظة التي دفعت محمد أركون إلى الوعي بضرورة التحديد في الطريقة التي يتعامل بها الفكر العربي الراهن مع التراث الإسلامي الذي نشأ وتطور في العصر الوسيط. ويتفق أركون في هذه الملاحظة مع المحاولات المنهجية الأخرى التي سبق الحديث عنها: عدم كفاية المناهج التقليدية التي كانت سائدة لفهم معطيات الفكر الإسلامي في حقيقتها، وضرورة اصطناع منهج جديد نستقي خطواته وتقنياته ومفاهيمه من التطورات التي عرفتها العلوم الإنسانية.

وضح أركون الثقافة التي يكون على البحث ف مجال الفكر الإسلامي أن يستند إليها في بحثه. فعلى هذا الباحث أن يطلع أولا على ما كتب حول الفكر لإسلامي بلغات مختلفة، وذلك حتى يكون على بينة من أهم التأويلات التي خضع لها ذلك الفكر. وعلى هذا الباحث كذلك الاستفادة من مكتسبات علوم اللسان من أجل التمكن من تحليل النصوص التي يدرسها. ومن المطلوب الاستفادة من التحليل التاريخي والاجتماعي والأنثروبولوجي والاقتصادي، ومن كل العلوم ال'مسامية الأخرى. هذا هو الطريق لذي يقود نحو التحديد في منهج الدراسات الإسلامية والوصول فيها إلى نتائج جديدة ومفيدة في فهم الفكر الإسلامي القديم والمعاصر في الوقت ذاته. ونلاحظ أن أركون جعل المنهج الذي يقترحه مركبا من حيث إنه يتشكل من عناصر آتية من علوم إنسانية مختلفة.(21)

—ب—

كان قصدنا ق الفقرة السابقة أن نضع أنفسنا، ونضع القارئ معنا، في السياق الخاص بالفكر العربي الذي تحدث فيه الجابري عن اقتراح منهجي جديد بدراسة التراث الفلسفي في الحضارة الإسلامية. ويمهدنا هذا السياق في نظرنا لفهم موضوعي لعناصر الجدة في المنهج الذي اقترحه الجابري. ونحن نسر فيي اتجاه معرفة العناصر التي يمكن تركها، وتلك التي يمكن الاحتفاظ بها من الاقتراحات السابقة، علما بأننا نرى أن جدل الترك والاحتفاظ هو المعبر عن جدل القطيعة الإبستمولوجية غي دلالتها الحقيقة.

للجابري، كما كان الأمر في الاقتراحات السابقة بتحديد المنهج في التراث، دواعي دفعته إلى طلب هذا التحديد وإلى محاولة تقديم صياغة جديدة للمنهج. فقد كان الدافع الأساسي هو الشعور بعدم كفاية المناهج التي كانت سائدة، وقصور تلك المناهج عن تقديم نظرة موضوعية حول التراث. مشكل المنهج ، كما يراه الجابري، يتمثل في ضرورة فصل الذات العارفة عن موضوع دراستها،أي التراث في هذه الحالة التي نحن بصددها، علما بأن هذا الفصل هو ما يحقق موضوعية المعرفة. يقول الجابري في هذا المعنى:" ليست مشكلة المنهج بالنسبة

لموضوعنا مشكلة اختيار بين كنهج تاريخي وآخر وظيفي وثالث بنيوي...إلى آخر القائمة. قد يصلح أحد هذه المناهج في ميدان وقد لايصلح في ميدان آخر، ولكنها جميعا لا تصلح إلا عندما يكون الموضوع منفصلا عن الذات، يتمتع باستقلاله النسبي كاملا ، فلا يدخل في تكوين الذات ، ولا الذات تدخل في تكوينه بصفة مباشرة. وإذن، فعندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزء من الذات والذات جزء منه، كالتراث عموما،فإن مشكلة المنهج تصبح حينئذ مشكلة الوسيلة التي تمكن من فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهما من جديد. مشكلة المنهج في هذه الحالة هي أولا وقبل كل شيء مشكل الموضوعية."(22)

تبرير التحديد المنهجي بهذه الكيفية دلالة على أن الجابري كان يرى أن الموضوعية غير متوفرة في الدراسات العربية التي كانت سائدة في التراث، ودليل كذلك على أن الفكر العربي كان يعاني من تداخل للذات بموضوع دراسته.

يتشكل المنهج الذي اقترحه الجابري من عنصرين: خطوات منهجية تكون قادرة في نظر الجابري على إعادة بناء العلاقة بين الذات والموضوع، من جهة، ثم جملة من المفاهيم المستقاة من الفلسفات المعاصرة، ومن بعض العلوم الإنسانية.

نوجز هنا ذكر الخطوات المنهجية التي يذكرها الجابري في كتابه **نحن والتراث**، لأنه سبق لنا الحديث عنها في دراسة كتبناها عند صدور كتاب الجابري. وهذه الخطوات التي يراها الجابري كفيلة بتحقيق الفصل بين الذات والموضوع ثلاثة هي:

- **المعالجة البنيوية** التي رأى الجابري أنها تقصد إلى دراسة كل فكر في ضوء وحدته وترابط عناصره. وقد طبق الجابري مثل هذه الدراسة في كتابه عن ابن خلدون.
- **التحليل التاريخي** الذي يكون القصد منه دراسة كل فكر في ضوء ارتباطه بزمنه التاريخي. ونعطي مثالا عن ذلك دراسة الجابري عن الفارابي.
- **الطرح الإيديولوجي** الذي يكون القصد منه الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي كانت لفكر ما في زمنه التاريخي، علما بأن هذا الطرح يساعد في كل نسق فكري على التمييز فيه بين ما هو إيديولوجي وما هو معرفي. وقد مارس الجابري هذا الطرح الإيديولوجي في دراساته عن ابن خلدون والفارابي وابن رشد وابن سينا.

ماالذي يشكله هذا المنهج بمستويات التحليل الثلاثة التي يذكره؟ هل تحققت به فعلا تلك القطيعة الإبستمولوجية التي قال الجابري إنه يريد تحقيقها مع المناهج التي كانت سائدة إلى حين ظهور كتابه نحن

والتراث؟سيكون حكمنا نسبيا لأننا نريد أن نستند فيه إلى ما تم تركه وماتم الاحتفاظ به، لتحديد الخصائص الجديدة والمميزة للمنهج الذي اقترحه الجابري.

الجديد الذي نلاحظه عند الجابري هو جمعه بين أنواع التحليل التي دعا إليها بعض الباحثين لدراسة التراث الفلسفي. ونقصد بذلك أن المنهج الذي تحدث عنه الجابري يشمل خطوات سبق لباحثين آخرين أن تحدثوا عنها بصفة جزئية. فالتحليل البنيوي لم يكن غائبا، وكثير من الدراسات التي أنجزها باحثون في التراث حاولت إدراك الفكر الذي تدرسه في وحدته وترابط عناصره. كم أن الفكر العربي لم يخل من المحاولات التي تطرح التراث طرحا إيديولوجيا، وقد وقفنا عند بعض هذه المحاولات أثناء عرضنا للسياق المنهجي الذي جاء فيه اقتراح الجابري. لكن الجابري اقترح منهجا يجمع بين مادعت إليه كل الدراسات السابقة، وهو المظهر الجديد لديه. غير أننا نلاحظ، مع ذلك، أنه غاب عن المنهج لدى الجابري الاستفادة من بعض العلوم الإنسانية وأنواع التحليل التي جاءت بها. ومن ذلك الاستفادة من التحليل اللساني لقراءة النصوص الفلسفية، ومن التحليل الأنثروبولوجي لدراسة تشكل البنيات المجتمعية التي نشأ وتطور فيها التراث الفلسفي، والدراسات السيميائية والسيميولوجية كذلك. وقد دعا أحد الباحثين المزامنين للجابري، وهو محمد أركون \إلى إدماج مثل تلك الأنواع من التحليل. ونتيجة لذلك كله، فإننا نرى أن القول بقطيعة إبستمولوجية مع المنهج الذي اقترحه الجابري تعبير قوي، علما بأننا نريد الحفاظ لهذا المصطلح على دلالته العلمية. ونترك مناقشة حصول تلك القطيعة إلى حين دراستنا للنتائج اللازمة عن موقف الجابري من التراث.

ننتقل الآن إلى التوسع الذي قام به الجابري في المنهج الذي استخدمه في دراسة التراث الفلسفي، ونعني بذلك جملة المفاهيم التي استمدها الجابري من الفلسفات المعاصرة ومن العلوم الإنسانية. ومنذ البداية نقول إن مظهر الجدة هنا أوضح عند الجابري، خاصة عند إدماجه للتحليل الإبستمولوجي ولبعض مفاهيمه. كان الجابري مفيدا في هذه الحالة، واعترف بذلك حتى المعترضون على منهجه في دراسة الفكر الإسلامي. تعلق الأمر لدى الجابري في هذا المستوى من المنهج باستخدام مفاهيم ذات أصول معرفية مختلفة. لكن مايو حد بين تلك المفاهيم هو إجرائيتها بالنسبة للموضوع الذي تدرسه، كما أن مايظهر صلاحيتها هو النتائج المحصلة من خلال استخدامها.

يبدو من خلال استخدام الجابري لعدد من المفاهيم أن المشكل الذي يطرح في مثل هذه الحالة هو انتقال المفاهيم من سياقها العلمي الخاص الذي نشأت فيه إلى استخدامات أخرى تختلف سياقاتها عن ذلك الأصل الذي نشأت فيه. لكننا نتجاوز هذا المشكل مباشرة بالتأكيد أن المفاهيم تغتني بتطبيقاتها في مجالات أخرى غير مجالاتها، وذلك حين يحصل تكييف لها بحسب المجالات الجديدة التي يتم فيها انطباقها. وبالنسبة للمفاهيم التي

استخدمها الجابري في تحليلاته، فإن الانتقال فيها كان من ميادين الفلسفة، والإبستمولوجيا وتاريخ العلوم، والعلوم الإنسانية.

ماهي أهم المفاهيم التي اشتغل بها الجابري للتفكير في قضايا التراث الفلسفي الإسلامي؟

- أخذ الجابري عن الفيلسوف الفرنسي **أندري لالاند** A. Lalande، التمييز بين **العقل المكون**(بكسر الواو) أو الفاعل La raison constituant **والعقل المكون**(بفتح الواو) أو السائد La raison constituée. وقد ظهرت الحاجة إلى الاستعانة بهذا التمييز لدى الجابري في إطار التوسع الذي اقترحه في دراسة التراث الفلسفي الإسلامي خاصة والتراث الإسلامي بصفة عامة، حيث إن الجابري اتجه إلى عدم التوقف عند دراسة الخطاب الذي ينتحه العقل إلى البحث في تكوين العقل الذي أنتج ذلك الخطاب. وحيث إن موضوع دراسة الجابري هو العقل العربي، أي العقل الذي تكون في إطار ثقافة معينة وفي شروط تاريخية ومعرفية محددة، فمعنى الثاني أي العقل السائد.وليس العقل الإنساني الواحد والفاعل الذي يستخلص من العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية تكون واحدة بالنسبة لجميع الناس بغض النظر عن اختلاف شروطهم التاريخية.(23)
- يرتبط بالمفهوم السابق مفهوم آخر هو **النظام المعرفي**. ويعرف الجابري النظام المعرفي كالتالي: "هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية."(24)

يعود بنا هذا المفهوم إلى الفلسفات التي تؤرخ للأفكار بالكشف عن الأنساق التي تؤطر تلك الأفكار، ويميزون بين الأنساق التي ينتج العقل الأفكار في سياقها. ونذكر في هذا الإطار ميشيل فوكو الذي يتحدث عن الإبستمي،في مجال تاريخ الأفكار بصفة عامة، وكذلك توماس كون لبذي يتحدث عن البراد يغم ، وباشلار الذي يتحدث عن الأنساق العلمية في مجال تاريخ العلوم. أما النظام الذي يتحدث عنه الجابري فهو الثقافة التي يفكر العقل في إطارها في زمن محدد، والثقافة العربية بصفة خاصة بما أن المقصود عند الجابري هو العقل العربي.

- استعان الجابري في تحليله للعقل العربي بمفهوم ثالث هو **اللاشعور المعرفي**، وهو الذي نجده عند الإبستمولوجي وعالم النفس السويسري جان بياجي. ويعني هذا المفهوم، كما تمثله الجابري واستخدمه في تحليله. وإذا كان بياجي، وهو يضع هذا المفهوم، قد استلهم فرويد، فإن اللاشعور المعرفي يختلف مع ذلك عن اللاشعور الوجداني. لكن هذا اللاشعور المعرفي يعني أن هناك مكبوتات عقلية؛كما يعني أن الشخص لايكون متحكما كامل التحكم في سلوكه المعرفي وآليات هذا السلوك. نضيف إلى بياجي الذي ذكره الجابري إبستمولوجيا آخر هو باشلار الذي تحدث عن التحليل النفسي للذات العارفة. استفاد الجابري من هذا المفهوم من أجل تحليل نفسي للذات العارفة الإسلامية.

- هناك مفهومان مترابطان استمدهما الجابري من الإبستمولوجي غاستون باشلارومنح استخدامه لهما لتحليلاته نوعا من الجدة، وهما: **القطيعة الإبستمولوجية، والعائق الإبستمولوجي**. وتبعا لباشلار صاحب هذين المفهومين، فإن مفهوم القطيعة الإبستمولوجية يشير إلى التطورات الكيفية التي تقود نحو الانتقال من نسق معرفي إلى آخر، في حين أن مفهوم العائق الإبستمولوجي يشير إلى لحظات التوقف والنكوص وإلى الأفكار التي تعوق التقدم في مجال العلم نحو أفكار جديدة.

استخدم الجابري مفهوم القطيعة الإبستمولوجية لتقديم نظرة جديدة تقوم عن تاريخ الأفكار في الفكر الإسلامي. تبنى الجابري باستخدامه لهذا المفهوم التصور انقطاعي لتاريخ العلوم وتاريخ الأفكار. وقد وقف الجابري عند لحظة ابن رشد واعتبرها قطيعة إبستمولوجية من حيث إنها قدمت تصورا جديدا عن علاقة الفلسفة بالدين. وقد كان لمحاولته هذه صدى كبير بين الباحثين في التراث الفلسفي الإسلامي.

بحث الجابري، من جهة أخرى، مستخدما مفهوم العائق الإبستمولوجي، عن مجموع العوائق الإبستمولوجية التي عاقت في الميادين التي فكرفيها العقل في الثقافة الإسلامية. وقد بحث الجابري للكشف عن أنواع هذه العوائق في الخطاب العربي المعاصر في كتابه الذي يحمل هذا العنوان نفسه. كماتم البحث عن نشأة تلك العوائق في الفكر الإسلامي القديم في كتاب تكوين العقل العربي. وقد كان كان لهذه المحاولة التطبيقية وللنتائج التي توصل إليها الجابري من خلال التحليل الذي يستخدم ذلك المفهوم صدى كبير حيث أثارت نقاشا أغنى الفكر العربي المعاصر.

هذا التطبيق الذي قام به بياجي لعدد من المفاهيم المستمدة من الفلسفة المعاصرة، واعتماده على تلك المفاهيم ذات الأصول المختلفة من الفلسفة ومن العلوم الإنسانية جعل من تفكيره في التراث محاولة متصفة بالجدة حقا. لكننا بين أن هذه الجدة تظهر بشكل أقل في الخطوات المنهجية التي اقترحها لمنهج البحث في التراث، في حين أنها تظهر بشكل أوضح في استخدامه للمفاهيم التي استعان بها في تحليله. لقد جمع الجابري بين أن يكون موضوعه هو التراث الفلسفي وبين دراسته لذلك التراث بانفتاح على مكتسبات الفلسفة والعلوم الإنسانية المعاصرة. وذلك مظهر آخر لجدة المنهج عند الجابري. لكن هذه التطبيقات تحتاج من أجل الحكم الموضوعي عليها إلى دراستها وعرض النتائج اللازمة عنها. وذلك مقام آخر.

الهوامش

1) محمد عمارة، **نظرة جديدة إلى التراث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت 1979، ص9. وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة1974.

2) نفس المرجع السابق.راجع ما أورده عمارة حول هذا الموضوع بين الصفحين9و11.

3) نفس المرجع السابق، ص13-14 وراجع استمرار الكاتب في هذا المعنى في الصفحة14 وما يليها.يمكن الرجوع كذلك إلى كتاب آخر لنفس المؤلف: **التراث في ضوء العقل**،دار الوحدة، بيروت1980

4) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت 1978، الجزء الأول،ص13.

5) راجع من نفس المرجع السابق ماكتبه حسين مروة في الصفحة 23وما بعدها.

6) طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**،دار ابن خلدون، بيروت1976،ص.10

7) نفس المرجع السابق ص5، وبعدها. يمكن العودة كذلك إلى كتاب آخر للمؤلف عنوانه: **في السجال الفكري الراهن، حول بعض قضايا التراث العربي منهجا وتطبيقا**، دار الفكر الجديد، بيوت 1989

8) أثارت أعمال حسين مروة وطيب تزيني حول التراث نقاشا بين الباحثين والمفكرين المهتمين بهذه المسألة. ويمكن للقارئ العودة إلى كتاب:**الماركسية والتراث العربي الإسلامي**،دار الحداثة بيروت1980. وقد ضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي كتبت في هذا الموضوع. كما يمكن الرجوع إلى كتاب محمود أمين العالم: **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، عيون، الدار البيضاء- القاهرة 1988.

9) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، دار الطليعة، بيروت 1980،ص7 و بعدها.

10) نفس المرجع السابق، ونفس الصفحة.

11) نفس المرجع السابق، ص9

12) نفس المرجع السابق، ص10

13) نفس المرجع السابق، ص.11

14) راجع بحثنا: **جدل المعرفي والإيديولوجي في فهم التراث الفلسفي، نحن والتراث محمد عابد الجابري**. يوجد البحث ضمن كتابنا: **حوار فلسفي، قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء1985 ، ص103 وبعدها. وكان البحث قد نشر بمجلة دراسات عربية الصادرة في بيروت عام1980

15) أوضحنا هذا الرأي في كتابنا **العلوم الإنسانية والإيديولوجيا**، دار الطليعة بيروت 1983، ومنشورات عكاظ، الرباط1987 ، ودار الكتب العلمية، بيروت2010. راجع من هذا الكتاب الدراستين الخاصتين بالاستشراف والعلوم الاجتماعية الاستعمارية.

16) انبثق مفهوم القطيعة ضمن الدراسات الخاصة بتاريخ العلوم، وبلوره بصفة خاصة الإبستمولوجي الفرنسي غاستون باشلار.

17) طه حسين، **في الشعر الجاهلي**، القاهرة، دار الكتب المصرية1932، وقد اعتمدنا طبعة دار المعارف المصرية الصادرة سنة1997،ص23

18) نفس المرجع السابق،ص24

19) استخلصنا أفكار إبراهيم مدكور من خلال ماورد في كتابه: **الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه**، دار المعارف ،القاهرة1947. ويمكن الرجوع بصفة خاصة إلى التصدير والمقدمة. على أن أفكار مدكور المنهجية متضمنة في كل فصول الكتاب.

20) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، الجزء الأول، نفس المعطيات السالفة الذكر،ص6

21) تحدث أركون عن المنهج الذي شرحه ف مؤلفاته المختلفة. ونعيد القارئ من أجل الاطلاع على عناصر ذلك المنهج إلى تاب أركون الفكر العربي المنشور بالفرنسية في المطابع الجامعية الفرنسية(P.U.F) والذي صدر بالجزائر ف ترجمة عربية أنجزها عادل العوا. راجع الفصل الأول. توجد تطبيقات لهذا المنهج ق مؤلفات أخرى.

22) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، نفس المعطيات السابقة،ص20

23) راجع ما قاله الجابري عن هذا المفهوم ضمن كتابه **تكوين العقل العربي**،دار الطليعة، بيروت1984،ص15-17.

24) نفس المرجع السابق ص37.

الفصل الثالث

سياسة التراث

عبد السلام بنعبد العالي

جامعة محمد الخامس، الرباط/ المغرب

حل الذين كتبوا عن الراحل محمد عابد الجابري استعملوا العبارة: " ومهما كانت درجة اتفاقنا أو اختلافنا مع المرحوم" أو ما يفيد معناها. يدل هذا على أمرين:

أولهما أن الجابري كان من بين أكثر المفكرين العرب إثارة للجدل،

والأمر الثاني، وهو ما يهمنا أساسا، أن فكر الجابري غالبا ما نظر إليه من زاوية الصواب والخطأ، وأنه لم يفتأ يحشر في ما يمكن أن ندعوه" تاريخ الحقيقة".

استجابة لدعوة قد تذهب مع نيتشه إلى النظر إلى فكر المفكر "فيما وراء الخير والشر"، ما وراء الصواب والخطأ، نقترح في هذه العجالة ، عوض الخوض من جديد في مجادلات ومحاسبات تتوخى ضبط مقاصد المؤلف، وتتوقف عند مؤلفاته لتقيسها بمعيار الصواب والخطأ، نقترح أن نقتصر هنا على التوقف عند ما أدعوه مفعول تدخل الجابري l'effet Aljabri، وبالضبط مفعوله في ما يتعلق بمسألة التراث.

هذا المفعول يمكن أن ينظر إليه من زاويتين: ما يمكن أن ندعوه **مفعوله في التراث**، ثم **مفعوله على التراث**.

لست أرمي بطبيعة الحال من الحديث عن مفعول الجابري **في التراث** إجمال كل المساهمات التي خص بها معظم مفكرينا القدماء، كما لست أقصد إنجاز العمل الضخم الذي قام به تحت عنوان **نقد العقل العربي**، وإنما سأكتفي بالإشارة إلى ما أعتبره المفعول الأساس الذي كان للمرحوم **في التراث**

ذاته، أشير هنا إلى إعادة النظر التي قام بها لتصنيف حقول المعرفة داخل الثقافة العربية. ولا تخفى بطبيعة الحال أهمية ذلك، فنحن نعلم أنهم قلة في تاريخ الفكر بعامة أولئك الذين يقفون على تحوّل في الثقافة، فيعمدون إلى إعادة النظر في تبويبها لحقولها المعرفية. في هذا الإطار نعرف جميعا الأهمية التي اكتستها اللحظة الأرسطية في الثقافة الإغريقية، ولحظة الفارابي وإخوان الصفا فابن خلدون في الثقافة العربية-الإسلامية، ثم ما أعقب ذلك في الفكر الغربي من ديكارت حتى ميشيل فوكو.

في إعادة تبويبه لمختلف المعارف التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية يصدر الجابري عن تأويل معين للفكر الخلدوني، فما هو المنطلق الذي انطلق منه ابن خلدون في دراسته لتكوين العقل العربي في نظر الجابري؟ يرى صاحب **نحن والتراث** «أن ابن خلدون لم يكن يقيم أي نوع من التوازي أو التناظر بين المعقول والعلوم العقلية من جهة، وبين اللامعقول والعلوم النقلية من جهة أخرى. فالمعقول واللامعقول **يوجدان معا** في العلوم العقلية والنقلية سواء بسواء» (**نحن والتراث**، ص. 364). إن صاحب **المقدمة** إذن صدع الثنائية التي تقسم وفقها العلوم إلى نقلية وعقلية، وأقام، إلى جانب التصنيف التقليدي، تصنيفا آخر للمعارف العربية الإسلامية. وعلى هذا النحو سيحاول هو كذلك أن يعيد النظر في هذه المعارف، ليقيم تصنيفا يسمح له بأن يكشف أن ما كان يصنف داخل العلوم العقلية ينطوي على لا معقول، وأن هناك «لا معقولا عقليا».

كل مجهود الجابري في كتاب **تكوين العقل العربي** ينحصر، في نظرنا، في إبراز هذا اللامعقول «العقلي» ليكشف عن الكيفيات التي تستّر بها وراء المعقول الديني والمعقول العقلي. فهذا اللامعقول، كان أول ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم ، بل إنه كان حاضرا حتى في المعقول الديني عند المتكلمين والمتصوفة الأوائل، إلى أن نصل إلى ابن سينا، بوعيه الفلسفي المقلوب، وإلى الغزالي «بتكريسه للهرمسية في دائرة البيان ذاتها، مؤسسا بذلك أزمة العقل العربي، أزمته التاريخية». والنهاية ستكون انتصار هذا اللامعقول العقلي: «انتصار العرفان وتحوّلَ البيان إلى عقل-عادة والبرهان إلى عادة عقلية».

لن يعود بإمكان تراثنا الثقافي أن يفهم على النحو المتداول الذي تصنف وفقه معارفنا إلى **نقلية وعقلية**، وإنما سينقسم إلى أنظمة ثلاثة ترد إليها «قطاعات تراثنا الفكري بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية وتدفع إلى اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية»، وهكذا تغدو علوم البيان، وعلوم العرفان، وعلوم البرهان بالتتالي مجال المعقول الديني واللامعقول العقلي والمعقول العقلي.

لن نخوض كما أسلفنا في معرفة مدى قرب هذا التبويب من الصواب أو بعده عن الخطأ، ويكفي أن نقف على مفعوله، وهو بطبيعة الحال لا يبعد عن مفعول كل تلك التصنيفات التي عرفتها مختلف الثقافات، حيث تتبين الثقافة أن ما ركنت إليه من تقسيم لمعارفها وما اعتادته من نهج لأساليب دراستها لا يعود يتلاءم ومتطلبات منظورها الجديد. طبيعي إذن أن يفرض هذا التبويب إعادة نظر في أسلوب التناول ومنهج الدراسة، بل إعادة نظر في الفلسفة الثاوية وراء التصنيفات المتوارثة، ويكفي مثالا على ذلك أن نذكر إدراج الفارابي للفقهيات ضمن العلم المدني كما جاء في تصنيف المعلم الأول، أو إقامة أ.كونت لتصنيفه على فلسفة جديدة في التاريخ، وإغفاله في تصنيفه للعلوم علم النفس على أساس أن ماهو أنساني في الإنسان اجتماعي بالأساس. هذه الأمور توضح إلى أي حد يسري مفعول إعادة النظر في تصنيف المعارف على الثقافة في مجملها

هذا مجمل ما يسمح به المقام فيما يتعلق بمفعول صاحب نقد العقل **في** التراث، ما القول إذن فيما يتعلق بالنقطة الثانية وأعني المفعول **على** التراث، وبالضبط على النص التراثي؟

كان الجابري يدرك أن الصراع حول التراث ليس اختلافا في التراث فحسب، وإنما خلاف عليه، إنه ليس تضاربا في التأويلات واختلافا حول المعاني وتحديدا للمنظور، وإنما هو كذلك صراع حول النص التراثي ذاته. وما لم نتبين هذا الأمر فإننا سنظل عاجزين

حتى عن تبرير الكيفية التي يقدم بها الجابري مؤلفاته مثقلة بالاستشهادات حتى أخذ عليه البعض أنه لا يعمل في أغلب الأ-يان إلا على شرح نصوص، ونشر مخطوطات.

الفرضية التي أقدمها هنا هي أن الجابري ينحو هذا المنحى في الكتابة بهدف **سياسي** هو تحقيق ما يمكن أن ندعوه «شيوعية تراثية». لتبيّن أهمية هذا الموقف ربما وجب علينا العودة إلى ما كان عليه النص التراثي عند تحرير النصوص الأولى التي ستجمع فيما بعد في **نحن والتراث**، تلك النصوص التي ابتدأ في تحريرها بداية السبعينات.

كانت نصوص التراث وقتها في يدين: يد المستشرقين والمكتبات والخزانات التي ليس في إمكان غيرهم أن يرتادها. ويكفي أن نتذكر أسماء بعض المدن والأماكن التي كان يبدو لنا وقتها أنها من قبيل الكائنات الافتراضية التي لا موقع فعلي لها على الخريطة الجغرافية مثل قلاقوتة وحيدر أباد الدكن وغيرها من المدن التي لم نكن نعرف لها موقعا إلا في حاشية مخطوط محقّق.

اليد الثانية التي كانت تحتكر هذه النصوص هي شرذمة من المحققين الذين كانوا يقدمون لنا التراث دوما على أنه أكثر عسرا من أن يكون في متناول أيدينا وبالأحرى في مستطاع إدراكنا. ولاشك أن كلاّ منا ما زال يذكر محنته وهو يقرأ **التهافتين** بتحقيق سليمان دنيا، وطبعة دار المعارف حيث يتم تقطيع الجمل وتجزيء العبارة إلى درجة تفقد معها كل معنى.

خلاصة القول إذن أن النصّ التراثي كان وقتها محجوبا بالنسبة إلينا بمعان متعددة للكلمة. انه دوما في حاجة إلى "تحقيق"، دائما نوضع لبس وتشكك. لقد كان التّراث بعيدا عنا لا لأنه ينتمي إلى الماضي فحسب، بل لأننا كنا في حاجة إلى كثير من الوسائط للاقتراب منه. الكلمة التي تقترن بالنص التراثي عادة هي كلمة كنز. يُتحدث بصدد النصوص التراثية عن الذخائر والكنوز. والكنز كما جاء في **اللسان** هو «المال المدفون».

ويضيف اللسان صفة أخرى للكنز بأنه «كل كثير مجموع يُتنافس فيه». التراث كنز مدفون. إنه ثروة محجوبة، وهو ككل الثروات، موضع تنافس ومحل صراع، بل واحتكار، احتكار التأويل، بل احتكار التملك، لا تملّك المعاني وحدها، بل حتى تملّك النصوص والمخطوطات. التراث إذن هو أكثر مجالات الثقافة قربا من السياسة. إنه مثلها مجال الخفايا والأسرار، مجال التخفي والتستر، نصوصه غير ظاهرة، إنها باهتة اللون، قديمة الورق، عسيرة التهجي، غامضة المعاني، وهي غالبا ما تكون في ملك خاص. إنها حكر على فئة هي التي تمتلك حق التنقيب عن مخطوطاته والنفاذ إلى أسراره. لذا كانت نصوصه في الأغلب مودعة في خزائن يتعذر ارتيادها بكل سهولة. كان ألتوسير يحدد الفلسفة بأنها صراع طبقي على مستوى النظرية. ربما بإمكاننا أن نذهب على غراره إلى القول إن تأويل التراث وتملكه صراع طبقي على مستوى النص. إذا أضفنا إلى كل ذلك ما تقتضيه كل قراءة عادة من اختلاف في التأويل والشّرح تبين لنا إلى أي حد يجر التراث المنشغل به إلى انتزاع حق التملك المادي والمعنوي للنصوص، وممارسة السياسة بمعاني الكلمة جميعها.

على هذا النحو فإن ما يؤخذ على صاحب **نحن والتراث** وعلى مؤلف **نقد العقل العربي** من أنه لم يكن يراعي دوما القواعد الأكاديمية في التأليف والنشر، وأنه كان يكثر من الاستشهادات، لا يمكن أن يفهم إلا داخل إستراتيجية ما دعوناه إقرار «شيوعية النص التراثي» التي تهدف إلى الحفر **على** النص قبل الحفر **فيه** لوضعه أمام الجميع، جعله في متناول الجميع، وتيسير إدراكه وتقريب المسافة الزمنية والمكانية التي تفصلنا عنه. لذا فقبل أن نعرف ما إذا كان الجابري «قد خلّص التقليديين من أسْر النص التراثي» على حد قول أحد النقاد، ينبغي ربما أن نقول إن الجابري «خلص التراث من أسْره»، وجعله في متناولنا، جعل التراث في مستوانا نحن، جعل **النحن** وجها لوجه مع **التراث**، فأتاح لنا الفرصة، لا للاقتراب منه ومباشرته، وإنما لقراءته وتأويله، إنه أعطى لكل منا الحق في تملّكه. وما عسى تكون السياسة لو لم تكن بالضبط هي هذا السعي نحو توفير الحق للجميع.

الفصل الرابع

مفهوم القطيعة مع التراث

في فكر الجابري

علي القاسمي

كاتب عراقي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط/المغرب

تقديم:

فقدَ الفكر العربي هذا العام علماً من أعلامه العظام برحيل الفيلسوف الأستاذ الدكتور محمد عابد الجابري. وهذه خسارة لا تعوَّض بسهولة، فقلّما يجود الزمن بمفكّر من هذا العيار له ما تجمّع لفقيدنا من ثقافةٍ شموليةٍ عميقة، ونظرٍ واسعٍ ثاقب، ووطنيةٍ متأجّجة، وإخلاصٍ ونزاهةٍ لا مثيل لهما.

فقد ألقى المرحوم الجابري حجراً في بركة الفكر العربي الراكدة في زمن الهزائم والانكسار، عندما نشر كتابه القيِّم " **نحن والتراث**" في بيروت سنة 1980. في هذا الكتاب يضع اللبنات الأساس في طريق نهضة الأُمَّة العربية الإسلامية وتطوُّرِها ورقيِّها. وقد دعا فيه إلى نقد العقل العربي السائد والتخلّي عن الفهم التراثي للتراث. وأثار كتابه هذا ردودَ فعلٍ واسعةً، واتُهِم الفقيد بأنّه يدعو إلى قطيعة إبستمولوجية مع تراثنا الذي هو عماد هُوِيَّتنا.

وفي ورقتنا هذه نقدّم دراسةً موجزةً عن مفاهيم التراث، والقطيعة الإبستمولوجية، وتجديد التراث في فكر الجابري.

معنى التراث لغةً:

"التراث" اسم من الفعل "وَرِثَ". فنقول "ورِثَ فلاناً، ومنه وعنه: صار إليه ماله أو مجده بعد موته(1). فالتراث ما يخلّفه الميت لورثته من تركةٍ، سواء أكانت تلك التركة مالاً أو مجداً أو عقيدةً أو علماً أو فكراً. وقد ورد هذا اللفظ بهذا المعنى في القرآن الكريم: ﴿ وتأكلون التراث أكلاً لمّاً﴾ (الفجر: 9)، فهنا يعني التراث التركة المادّية ، وكذلك ﴿يرثني ويرث من آل يعقوب﴾ (مريم: 6) وهنا يعني التراث تركةَ النبوة والفضيلة والمعرفة وليس المال.

كما ورد هذا اللفظ بمعنييْه، التركة المادية والتركة المعنوية، في الحديث الشريف، إذ قال الرسول (ص) يصف المؤمن العابد الزاهد بالدنيا: " **وكان** عيشه كفافاً، فعجلتْ منيته، وقلّتْ بواكيه، وقلّ تراثه." وفي حديث آخر: " إنّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً، وإنّما ورّثوا العِلم، فمن أخذه أخذ بحظٍّ وافر."

وورد لفظ "التراث" كثيراً في الشعر العربي كذلك، ومنه قول المتنبي:

ولستُ أبالي بعد إدراكي العُلا ** أكان تراثاً ما تناولتُ أم كسبا

مفهوم التراث اصطلاحاً:

خلال النهضة العربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حاول المثقّفون العرب في المشرق إحياءَ التراث الفكري والثقافي العربي، في سعيهم إلى إيجادِ هُويةٍ عربيةٍ مشتركة، تمكّن من إقامةِ أُمّةٍ عربيةٍ موحّدةٍ مستقلّةٍ عن الإمبراطورية العثمانية. فأخذ استعمال لفظ " التراث" في القرن العشرين، يدلّ على " ما ورثه العرب عن أسلافهم من حضارة" ؛ وراح اسم " التراث" يختلف في دلالته الخاصّة عن اسمَيْن آخريْن مشتقّيْن من الفعل (وَرِثَ) كذلك، هما " الإرث" و " الميراث "، إذ إنّهما يشيران إلى نصيب كلّ فردٍ من تركة الميت؛ فهما يقتضيان وفاةَ الأب وحلول الابن محلّه، في حين أنّ " التراث"،

في دلالته الحديثة، يشير إلى الإرث الفكري والثقافي الذي وصلنا من آبائنا وأسلافنا على مرّ العصور والذي ما يزال فاعلاً في ثقافتنا السائدة. وهكذا، فإذا كان الإرث أو الميراث المادّي يتطلّب موت الأب أوّلاً، فإنّ " التراث" الفكري والحضاري يعني حضور الأب في الابن، واستمرار الماضي في الحاضر.

ويختلف التراث عن التاريخ على الرغم من أنّ كلاً منهما متعلّقٌ بالماضي. فـ "إذا كان التاريخ هو الماضي في بُعده التطوري، فإنّ التراث هو الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً معه ومتشابكاً به."(2) ويشكّل التاريخ حوار الماضي مع الحاضر عبر التراث، حواراً يكون فيه زمام المبادرة للحاضر الذي يتشابك فيه الماضي بالمستقبل.

يدلّ لفظ "التراث" اليوم على كلّ ما خلّفته لنا الأجيال السابقة من:

ـ **معارف** (العلوم الإنسانية والعلوم الأساسية والطبيعية)،

ـ **قِيَم** (أنماط تفكير وسلوك، وعادات ومُثل)

ـ **نُظُم ومؤسّسات** (الأسرة، المسجد، المدرسة، الأوقاف، الخلافة...)

ـ **إبداع وصنع**: (الغناء والموسيقى والتراث الشعبي، والفنون المعمارية والزخرفية والتصويرية..)

فالتراث تراكمٌ حضاريٌّ وثقافيٌّ ينتقل عبر الأجيال والقرون عن طريق اللغة والمحاكاة والتقليد، ويشمل العناصر المعنوية من أفكارٍ ومعتقداتٍ وسلوك، والعناصر المادّية، كالصناعات والحِرَف والآثار.

والتراث ظاهرةٌ إنسانية نجدها في جميع المجتمعات، فلكلّ أُمّةٍ تراثها، على الرغم من أنّ الأمم تختلف من حيث عمْق تراثها الحضاري في التاريخ أو ضخامته أو بساطته. كما أنّ جميع الأمم تشترك في تراثٍ إنسانيٍّ عامٍّ. ولهذا، فإنّ "التراث" يشمل **التراث القومي** " ما هو حاضر فينا من ماضينا" **والتراث الإنساني** " ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا" (3). ومن

ناحيةٍ أخرى، قد يُنظَر إلى التراث من حيث مجالات تخصُّصه، فتكون له أنواع مثل " التراث العلمي " و " التراث الجغرافي" و" التراث الشعبي"، إلخ.

أخطاء شائعة عن التراث:

سعى أعلام النهضة العربية في القرن التاسع عشر الذين كانوا يرومون إقامة أمّة عربية موحّدة مستقلة، إلى إحياء التراث العربي، كما قلنا، من أجل إشاعةِ شعورٍ لدى العرب بأنهم أُمّةٌ واحدةٌ ذات هُويةٍ متميِّزةٍ عن غيرها من الأُمم، بتاريخها الواحد، ولغتها الواحدة، وتراثها الشعبي المتميِّز، وثقافتها المشتركة. ولهذا اقتصرت حركةُ إحياءِ التراث في بدايتها على تحقيق المخطوطات التراثية التي تتناول اللغة والأدب والتاريخ والفقه والتفسير والحديث. وكانت تلك المخطوطات قد كُتِبت في عصور مختلفة من مسيرة الأُمّة العربية: عصور الازدهار وعصور الانحطاط، وتحمل كمّاً هائلاً من المعارف المختلفة والمنهجيات المتباينة، منها العقلاني ومنها الخرافي؛ منها ما يدعو إلى الوحدة ومنها ما يبث التفرقة الطائفية والمذهبية، منها ما يدعو إلى نقد الأوضاع الاجتماعية ومقاومة الظلم، ومنها ما يفرض الطاعة للسلطان الغاشم بوصفه ظلّ الله في الأرض.

ولهذا أخذ مفهوم التراث لدى بعضهم يقتصر على المخطوطات التي تتناول علوم العربية والإسلام، وساد شعور لديهم بأنّ " **إحياء التراث**" يعني تحقيق المخطوطات البالية ونشرها، وأنّ التراث يقتصر على ما هو قديمٌ وسليمٌ من العلوم الإنسانية، ونُسِيت أهمُّ مظاهر الحضارة العربية إبان ازدهارها مثل حرِّية الفكر وحرِّية الحوار وحرِّية الانتقال، انتقال الأفكار والأفراد والسلع، والاعتماد على العقل والتجربة وطلب المعرفة حيث كانت(4). وأثار بعضهم مسألة قيمة هذا التراث وجدواه في محاولتنا لتحقيق النهضة والتنمية والتطوُّر. فدارت معاركٌ فكريةٌ بين أولئك الذين يقدِّسون التراث فقالوا " لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أوّلها" وبين أولئك الذين أضحى التراث، في نظرهم، مسؤولاً عن هزائم الأمة وانكساراتها، فرأوا ضرورة التخلُّص من كلّ ما هو قديم والأخذ بالجديد، من أجل اللحاق

بالغرب المتطوِّر. وأُطلق على هذه المعارك الفكرية اسم " **القديم والجديد**" وما يتعلّق بها من مقارنات بين " الشرق والغرب" أو " الإسلام والغرب" أو "العرب والأوربيين".(5)

القطيعة مع التراث:

اعتقدَ بعض المفكرين أن لا سبيل إلى التخلُّص من سلطة تراث الماضي المتخلِّف، ووضع حدٍّ لتحكُّمه في حاضرنا ومستقبلنا، والدخول في حداثة العصر، إلا بإحداثِ قطيعةٍ معرفيةٍ معه بحيث نتوسَّل بعقلِ الحداثة، فلا سلطة إلا للعقل الذي يتّخذه العلم الحديث مصدراً وحيداً، ولا سلطة إلا لضرورات الواقع (6). ومن الذين نادوا بذلك اللبناني حسين مروة في كتابه " **النزعات المادية في الإسلام**"، والمصري حسن حنفي في كتابيه " **التراث والتجديد**" و " **من العقيدة إلى الثورة**"، والجزائري محمد أركون في كتابه " **تاريخية الفكر الإسلامي**"، وفقيدنا المغربي محمد عابد الجابري في كتابيه " **نحن والتراث**" و " **نقد العقل العربي**".

ولكن ما المقصود بالقطيعة في مصطلحهم؟ وهل القطيعة مع التراث ممكنة فعلياً؟

مصطلح "القطيعة المعرفية (أو الإبستمولوجية)" ظهر على يد فيلسوف العِلم الفرنسي غاستون باشلار (1884ـــ1962)، ليدل على مفهومَين:

الأوّل، تخلّي العالِم في المختبر عن المعرفة التقليدية الشائعة، والأخذ بالمعرفة العلمية الموضوعية القائمة على التجربة والبرهان.

الثاني، القطيعة بين الأنظمة المعرفية في تاريخ العِلم. والنظام المعرفي هو مجموعة من المفاهيم والمقولات وطرائق التفكير التي تمكّننا من حلّ المشكلات أو التوصل إلى معرفة جديدة ترقّي حياتنا. فعندما يصل النظام المعرفي الذي نستخدمه، إلى طريق مسدود، ولا يستطيع معالجة الإشكاليات التي تواجهنا، لا بدَّ لنا من تغيير الزاوية التي ننظر منها إلى الأشياء، أي التخلّي بوعيٍ تامٍّ عن ذلك النظام المعرفي القديم،

وتبنّي نظامٍ معرفيٍّ جديدٍ يستطيع التعامل مع الإشكاليات التي عجز النظام المعرفي القديم من التعامل معها. فالتطوُّر العلمي لا يتوقّف على التراكم الكمي فحسب، بل على آليات التفكير الجديدة أيضاً.

وفيما اشتغل باشلار على المفهوم الأوّل لمصطلح القطيعة المعرفية، تبنّى المفهومَ الثاني وطوَّره ثلاثةٌ من المفكرين هم: الفيلسوف الناقد الفرنسي ميشيل فوكو (1926 ــ1984) الذي اتَّبع طرائقَ بحثٍ جديدةٍ في كتابه " **تاريخ الجنون**" ، والفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير(1916 ــ 1990) الذي أعاد قراءة كارل ماركس قراءةً بنيويةً، فبيَّن أنّ ماركس في كهولته قد قطع صلته الإيديولوجية والمثالية بالفلسفة الألمانية، وتبنّى مقاربةً علميةً ونظريةً قرأ فيها الأشياء قراءةً نسقيةً توضّح بنيتها الداخلية ونظامها الهيكلي؛ ومؤرِّخ العِلم الأمريكي توماس كوهن (1922 ــ 1996) صاحب كتاب " **بنية الثورات العلمية**" الذي برهن فيه على أنّ التطوُّر العلمي ليس بالضرورة تراكمياً وتدريجياً، وإنّما قد يتأتّى من ثوراتٍ بنيويةٍ يتمُّ فيها تغييرُ نسق البحث وآلياته. وأصبح للقطيعة المعرفية مفهومٌ مختلفٌ شيئاً ما لدى كلٍّ واحد من هؤلاء المفكّرين الثلاثة (7).

وعندما استعار الباحثون العرب مصطلح " **القطيعة المعرفية** " من أولئك المفكّرين الفربيين، طبّقوه على التراث بطرقٍ مختلفة.

والسؤال الذي يطرح نفسه، كما يقولون، هو: هل نستطيع إحداث قطيعةٍ تاريخيةٍ فعليّةٍ مع التراث؟

ينبغي، أوّلاً، أن نشير إلى أنّ الإنسان يمتاز عن الحيوان في القدرة اللغوية وقابلية التفكير والعمل. فالحيوان لا يستطيع الاستفادة من خِبَر وتجارب أسلافه من الحيوان، ويقتصر الإرث الذي يناله على الإرث البيولوجي؛ في حين أنّ الإنسان قادر على الاستفادة من معارف إسلافه وخبراتهم وأفكارهم، والإضافة إليها وتطويرها بتجاربه ومعارفه وعلمه، من أجل بناء حاضره وتقدُّمه في مستقبله (8). وحتّى لو أراد القطيعة مع بعض المعارف أو القيم أو طرائق التفكير التي ورثها عن الأسلاف، لا بُدَّ له أوّلاً أن يتلقّاها وينقدها، ليعرف عجزها، لكي يتخلّى عنها.

هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أُخرى فإنّنا لا يمكننا، حتى لو أردنا، إحداث قطيعةٍ تامّةٍ مع بعض عناصر التراث، مثل اللغة والقيم والعادات والتقاليد والمشاعر، لأنّ هذه العناصر يستغرق نشوؤها وتكوُّنها حقباً تاريخيةً طويلة، ولا يمكن إلغاؤها بضربة لازب. فأنت تستطيع أن تنقل البدويّ من خيمته إلى عمارةٍ شاهقة خلال ساعات، ولكنّك لا تستطيع تغيير قِيمه ومُثُله وتجعله يتحدّث بلغة شكسبير بنفس السرعة.. فاللغة، مثلاً، وهي أهمُّ عناصر التراث، لأنّها وسيلته الأساسية في نقل المعرفة وتراكمها من جيل إلى جيل، لا يمكن القطيعة معها واستبدالها بلغةٍ أُخرى دون حدوث صعوباتٍ خطيرةٍ على مستوى التفكير وتمثّل المعلومات والإبداع، ودون المخاطرة بهُوية الأُمّة وتماسكها. وهنا يكمن أحد أسرار وأسباب تخلُّف الأُمّة العربية علمياً وتكنولوجياً في العصر الحاضر؛ فالحكومات العربية تصرُّ ــ مخالفةً بذلك إجماعَ علمائها ومفكريها ــ على استخدام لغة المستعمِر القديم (الإنكليزية أو الفرنسية) في تدريس العلوم والتكنولوجيا، دون أن تدرك أنّ تراث كلّ أُمّةٍ من الأمم يشتمل على منظومةٍ مفهومية خاصة بها تنسجم وتتفاعل مع بنية لغتها، واستبدال وسيلة نقل المعرفة وتمثّلها (اللغة) يؤدّي إلى بطءٍ في الفهم، وصعوبةٍ في التمثّل والإبداع، وعرقلةٍ في تبادل المعلومات بين الأفراد والمؤسّسات، ما يستحيل معه إيجاد مجتمع المعرفة القادر على تحقيق التنمية البشرية المنشودة. " فتراث أيّة أُمّةٍ من الأمم ليس هو تراكمُ معرفةٍ وخِبَرٍ وتجارب فحسب، ولكنّه تمثيلٌ لشخصية الأُمّة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويعني ذلك تمثيلاً لخصائص الأُمّة الحضارية، المادّية والمعنوية؛ فالشخصية القومية الحضارية لا تولد في الحاضر وليست لها حقبة زمنية معينة، وإنّما هي وليدة إرثٍ أجيالٍ متعاقبة عبر التاريخ وعبر تجاربِ وخِبَرِ وأفكارِ تلك الأجيال. ولذلك فالتراث الحضاري هو العامل الأساسي في وحدة الأُمّة وبقائها واستمرارها، وهو الوسط الذي تنمو فيه الشخصية الحضارية وتترعرع." (9).

مفهوم القطيعة في فكر الجابري:

إن الدراسة المتأنية لكتاب الدكتور الجابري القيم " **نحن والتراث**"، تدلنا على أنّ للقطيعة أربعة أنواع في فكر المؤلّف: 1ــ القطيعة مع نماذج محدّدة من التراث، 2ــ القطيعة مع القراءة السلفية للتراث. 3ــ القطيعة بين مفكّرٍ وآخر في التراث، 4ــ القطيعة بين حقلٍ معرفي وآخر في التراث.

وسنتناول هذه الأنواع من القطيعة بإيجاز فيما يأتي:

1ـ القطيعة مع نماذج معيَّنة من التراث:

في حقيقة الأمر لم يدعُ فقيدنا الجابري إلى قطيعةٍ تاريخيةٍ تامّة مع التراث كلِّه، أو إلقاء التراث في المتاحف وتركه هناك، فهذه أطروحة فاسدة، كما يصفها الجابري نفسه. وإنَّما دعا إلى قطيعة معرفية مع نماذجَ معيَّنةٍ من التراث. فقد نادى في كتابه " **نحن والتراث**" إلى " إحداث قطيعةٍ ابستمولوجيةٍ تامةٍ مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر."(10) [والحرف الأسود والخطوط تحت الكلمات هي من وضع الجابري]. ففي عصر الانحطاط، انحصرت الثقافة العربية في مواد دراسية محدودة هي النحو والفقه والتوحيد، وانحصرت بنية العقل العربي في طريقةٍ واحدةٍ في التفكير هي "القياس"، الذي وقع الإفراط في استعماله دون التقيُّد بشروط صحة هذا النوع من الاستدلال. وانتقلت هذه البنية الفكرية من عصر الانحطاط إلى عصرنا الحاضر فاستخدمها بعض المنادين بالإصلاح، فدعوا إلى" **قياس الغائب على الشاهد**". والغائب هنا هو المستقبل، والشاهد هو الماضي المجيد. ليبرهنوا على أن " **ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل**". وفي نظر الجابري، لا يمكن للعرب أن يؤسِّسوا مشروع نهضتهم الحاضرة على الماضي، وإنَّما ينبغي استخدام طرائقَ علميةٍ موضوعيةٍ حديثة لتحقيق النهضة.

2ـ القطيعة مع القراءة السلفية للتراث:

دعا الجابري إلى القطيعة مع القراءة السلفية للتراث، لأنها، ـ على حد قوله ـ " قراءة لاتاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوعٍ واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث.التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأنَّها: التراث يكرِّر نفسه." فالقطيعة التي يدعو إليها الجابري " ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحوّلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث"(11).

ولما كانت القطيعة، في رأي الجابري، لا توسّس نفسها ما لم تقدّم بديلاً. فهو يقدّم طريقةً بديلةً ملائمة في التعامل مع التراث، تعتمد قراءةً معاصرة تاريخيةً موضوعية، بحيث يُنظَر إلى النصوص التراثية بوصفها شبكةً من العلاقات، وتُعالَج معالجةً بنيوية، وتحلّل تحليلاً تاريخياً يربط النصّ بمحاله التاريخي بكلّ أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية. وبعبارةٍ أخرى، يدعو الجابري إلى " **قراءة معاصرة**" للتراث تتجاوز التجميع والتوثيق والتحليل، وتتوخى التأويل، أي إعطاء المقروء معنى بالنسبة لمحيطه الفكري والاجتماعي والسياسي. فتربط النصّ أو المقروء في عصره من حيث الإشكالية التي يعالجها، والمحتوى المعرفي، والمضمون الإيديولوجي. والمعاصرة بهذا المعنى، تفصل المقروء، عن القارئ، عنا، لأننا نعيش في عصر آخر، ولكنّها تصله بنا على مستوى الفهم، أي أننا نفهمه في إطار الظروف التاريخية التي أفرزته.

قُلنا قبل قليل، إنّ أعلام النهضة العربية في القرن الميلادي التاسع عشر عملوا على إحياء التراث العربي بوصفه وسيلةً لإعطاء الأمة العربية هُويّةً متميزة عن الإمبراطورية العثمانية، واستقلال العرب عنها. والجابري يتفهّم هذا الأمر ويتقبله على شرط أن لا تتحوّل الوسيلة إلى غاية بذاتها، فهو يقول عن القراءة السلفية للتراث:

" كانت تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها. إنّها آلية للدفاع معروفة، وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءاً من مشروع للقفزة والطفرة.. لكن الذي حدث هو العكس تماماً، لقد أصبحت الوسيلة غاية: فالماضي الذي أُعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه لـــ " النهوض"، أصبح هو نفسه مشروع النهضة." (12)

وهو بذلك يفرّق بين مستويين في التعامل مع التراث: مستوى الفهم ومستوى التوظيف.

3ـــ القطيعة بين مفكّرٍ وآخر في التراث:

لكي يحقّق الجابري أهدافه في كتابه هذا، قام بقراءةٍ معاصرة لتراث العرب الفلسفي. وفي هذه القراءة، يرى أنّ للفلسفة العربية التراثية وجهين: محتوى معرفياً ومضموناً إيديولوجياً. فالمحتوى

المعرفي لهذه الفلسفة هو في معظمه مادّةٌ معرفيةٌ ميتة غير قابلة للحياة، أمّا المضمون الإيديولوجي، فهو يحيا على مرّ الزمن في صور مختلفة.

يرى الجابري في الفلسفة العربية، كما ظهرت على يد الكندي ثمّ تطوّرت على يد الفارابي، فلسفةً مناضلةً من أجل العلم والتقدّم، ولكن ابن سينا ارتدّ بها من عقلانية الكندي والفارابي المتفتحة، وحوّلها إلى فلسفة روحانية غنوصية لا عقلانية ظلامية، عمل الغزالي والسهروردي الحلبي على نشرها. ويقول الجابري إنه عندما انتقلت الفلسفة العربية إلى الغرب الإسلامي، رفض ابن باجة " مشاهدات " الغزالي المزعومة التي جلبت له " اللذة"، وأكد ابن باجة أنّ السعادة الحقيقية هي بلوغ أقصى درجات العقل النظري. وقد ساعد هذا ابن رشد على تأسيس منهجه الفلسفي الأصيل وعقلانيته النقدية الواقعية. وهكذا اعتبر الجابري أنّ ابن رشد قام بقطيعة مع غنوصية ابن سينا وفلسفته المشرقية، ونقّد آراءه ورفضها، ورفض كذلك " التصوف السنّي " الذي نادى به الغزالي ، لأن سنّة الرسول (ص)، كما يقول الجابري، " لم تعرف التصوّف قط... [و] أن الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو عرفان أو إشراق" (13).

ومعروف أن بعض النقّاد في المشرق العربي اتّهموا الجابري بأنّه يعمل على فصل الفلسفة في المشرق عنها في المغرب، وأنّه فضّل الفلسفة في الغرب الإسلامي. بيدَ أنّ الحقيقة كما هي ماثلة في كتابه هذا هو أنّه فضّل الفلسفة الرشدية العقلانية على السينوية الغنوصية، بعد أن أشاد بالفلسفة العربية كما أصّلها الكندي وطورها الفارابي وكلاهما من المشرق (14). بل أكثر من ذلك، فقد شارك المرحوم الجابري في مهرجان الفارابي الذي نُظّم في بغداد في أواخر أكتوبر من عام 1975 بمناسبة مرور ألف ومائة عام على ميلاد أبي نصر الفارابي، وقدّم فيه دراسته القيمة " مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية... " وأطلق فيها لقب " فيلسوفنا الأعظم"، على الفارابي. والدراسة تشكّل فصلاً من كتابه " **نحن والتراث.**"

4 ــ القطيعة بين حقلٍ معرفي وآخر في التراث:

كان بعض المتكلّمين في تراثنا يحاولون التوفيق بين العقل والنقل، ودمج الدّين بالفلسفة والفلسفة في الدين، فجاء ابن رشد ورفض محاولاتهم تلك. ويقول الجابري:

" لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى، فلنأخذ منه ــ إذا كان لا بدّ من استعمال هذه الكلمة مرة أخرى ــ هذه القطيعة، ولنتجنّب تأويل الدّين بالعلم وربطه به، لأنّ العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولنتجنّب تقييد العلم بالدين لنفس السبب. إنّ العلم لا يحتاج إلى أية قيود تأتيه من خارجه، لأنّه يصنع قيوده بنفسه." (15)

ولكي تكون القطيعة التي أرساها ابن رشد بين الدين والفلسفة فاعلة، فإنه قدّم البديل الذي " دعا فيه إلى فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدّماتها ومقاصدها." وهذا في نظر ابن رشد تجديد في الدين وتجديد في الفلسفة. (16)

ويرى الجابري أنّ هذا البديل الذي قدّمه ابن رشد في هذه القضية يمكن لنا أن نقتبس منه منهجه ونوظّفه في عصرنا الحاضر لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي بحيث نحقّق الأصالة والمعاصرة معاً(17).

تجديد التراث:

وهكذا نرى أنّ الجابري لا يدعو إلى قطيعة معرفية تاريخية مع التراث برّمته، وإنّما إلى قطيعة مع نماذج معينة من التراث في عصر الانحطاط، ومع القراءات غير الموضوعية للتراث، ومع الفكر النصوصي الذي ساد في فتراتٍ من تاريخنا، ومع بعض المناهج غير الموضوعية. إنّ الجابري يدعو إلى تجديد التراث، لا إلى إلغائه.

نستطيع أن نجدّد التراث وفق رؤيةٍ معاصرة، فننتقي منه النماذج الإيجابية التي تساعدنا على بناء حاضرنا ومستقبلنا، ونترك نماذجه السلبية أو نعدّلها. فتجديد التراث يعني اختيار النماذج النافعة من

تراثنا اختياراً قائماً على الفهم والتمييز والنقد والمفاضلة بين العناصر التراثية، وجعل الصالح منها منطلقاً إلى الإبداع والابتكار بطريقة تعبر عن ذاتية الأمة.

في تراثنا نماذج جيدة يمكن الإفادة منها، ومن هذه النماذج:

1) النموذج العلمي التجريبي: الذي طوره عدد من علمائنا القدامى مثل جابر بن حيان والبيروني وابن الهيثم والخوارزمي وابن النفيس وغيرهم كثير.
2) النموذج الوظيفي أو النفعي للمعرفة، انطلاقاً من الدعاء النبوي " اللهم علّمني ما ينفعني، وانفعني بما علّمتني، وزدني علماً، وكلُّ علمٍ وبالٌ على صاحبه إلا من عمل به."
3) النموذج التربوي، الذي يجعل التعليم مدى الحياة حقّاً للإنسان وواجباً عليه وعلى الدولة، ويجعل الحرّية الفكرية أساساً لتنمية الشخصية الإنسانية وتنمية المعرفة ذاتها.
4) النموذج اللغوي، الذي يتّسم بالروح العلمية والفكر والموضوعي في تحليل اللغة الفصيحة المشتركة وتقعيدها، لتكون أداةً طيعة للتواصل ونقل المعرفة وبلورة هُويّة الأُمّة.
5) النموذج الاجتماعي، الذي يجعل من الإنسان مركز الاهتمام، والأُسرة الخلية الأولى في المجتمع، ويركّز على التوادّ والتراحم والتعاطف بين أبناء المجتمع.
6) النموذج الإنساني، الذي يؤكّد حقوق الإنسان، والمساواة المطلقة بين بني الإنسان، ذكوراً وإناثاً، انطلاقاً من ﴿ يا أيُّها الناسُ اتقوا ربَّكم الذي خلقكم من نفْسٍ واحدةٍ وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾ (النساء: 1)). (18).

وخلاصة القول إن الفقيد الجابري كان يدرك أنّ التراث العربي تراثٌ حيٌّ، لأنّه ظلّ سارياً بيننا متغلغلاً في نفوسنا، وأنّه قابلٌ للتطور، وأنّه إنسانيٌّ في قِيَمه ومناهجه ومواقفه، فهو يدعو إلى الإخاء والمساواة في الإنسانية، وهي معايير صالحة في هذا العصر وفي سائر العصور. ولكنه ــ رحمه الله ــ كان يدرك، في الوقت نفسه، أن الثقافة العربية السائدة حالياً هي من مخلّفات عصور الانحطاط، خاصة في طريقة التفكير التي تنتهجها. ولهذا سعى إلى تخليصها من شوائبها، وتبنّي طريقة موضوعية في قراءة التراث. والموضوعية تعني، لديه، فصل الموضوع

عن الذات، بحيث يخضع الموضوع إلى معالجةٍ بنيوية، وتحليلٍ تاريخي، والكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، السياسية والاجتماعية، التي يتوخاها. وهذا لا يتم إلا بدراسة العقل العربي نفسه بطريقة عقلانية في التفكير تنسجم وروح العصر الحاضر. وهذا ما فعله في كتابه القيم، " **نقد العقل العربي**" (19).*

الهوامش

(1) علي القاسمي (المنسّق)، **المعجم العربي الأساسي** (تونس/باريس: الألسكو/لاروس، 1989) مادة " ورث".

(2) الطيب تزيني، " التراثية" في: الموسوعة الفلسفية العربية (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988)، المجلد الثاني، ص 310.

(3) د. محمود السيّد، " التراث بين الماضي الحي والغد المنشود"، دراسة في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية بدمشق، 9ـ2009/11/13.

(4) د. مروان محاسني، رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق، في كلمته في حفل افتتاح المؤتمر الثامن للمجمع، 9ـ2009/11/13.

(5) د. عبد الإله النبهان، " التراث العربي: مفهومه ومواقف المفكرين"، ورقة قُدّمت في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية بدمشق، 9ـ2009/11/13

(6) حسن أبو هنية، " خطابات القطيعة وتأويل التراث" في: www.alghad.com/?news-136661

(7) للتفاصيل انظر: هاشم صالح، **محاضرات الحداثة الإبستمولوجية** (بيروت: دار الطليعة، 2008).

(8) إبراهيم الحيدري، " تراث" في : معهد الإنماء العربي، **الموسوعة الفلسفية العربية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، ج1، ص 245 ـ246.

(9) المرجع السابق.

(10) د. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي ودار الطليعة، 1980)، الطبعة الأولى: مدخل عام ص 18.

(11) المرجع السابق، ص 19

(12) المرجع السابق، ط2، ص 18. وقد استخدمنا الطبعة الثانية من الكتاب، لنرى ما إذا كان الجابري قد عدّل بعض أفكاره بعد أن تعرّضت الطبعة الأولى للنقد. فوجدنا أن الطبعة الثانية احتفظت بالنص كما هو، مع إضافة " مقدمة الطبعة الثانية" التي دافع فيها عن طروحاته السابقة في وجه النقاد.

(13) المرجع السابق، ص 71.

(14) المرجع السابق، ص 72

(15) المرجع السابق، ص 72

(16) المرجع السابق، ص 73

(17) المرجع السابق، ص 73

(18) هذه النماذج الإيجابية لخّصها الدكتور محمود السيد، في دراسته التي قدّمها إلى مؤتمر مجمع اللغة العربية بدمشق حول التراث، المذكور سابقاً.

(19) يقع كتاب " **نقد العقل العربي** " في ثلاثة مجلدات، صدرت طبعاتها الأولى كالتالي: 1ـــ **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، 1984)، 2ـــ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986)، 3ـــ **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990).

(*) يضم هذا المقال أجزاء من مقال سابق لنا حول التراث بين الأصالة والمعاصرة.

الفصل الخامس

كيف نفهم القرآن الحكيم ؟

نور الدين الزاهي

أكاديمية التربية والتكوين، سطات/ المغرب

منذ كتاب **العصبية و الدولة** الصادر في بداية السبعينات و عبورا بمشروع تفكيك و تحليل العقل العربي الذي غطى عقد الثمانينات , يحط الجابري رحال البحث مع مستهل القرن الحالي في البؤرة الأكثر قداسة و إثارة لجدل العامة و الخاصة . إنه البحث في النص القرآني. مع سنة 2007م سيصدر مؤلفه:**مدخل إلى القرآن الكريم: التعريف بالقرآن** و بعدها بسنة سيصدر ثلاثية معنونة **بفهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول.**

يستهدف البحث في القرآن حسب الجابري جعله معاصرا لنفسه و معاصرا لنا في الوقت نفسه . " **معاصرا لنفسه** بمحاولة فهمه في إطار زمانه و معهود المخاطبين به, الشيء الذي يعني بالنسبة لفهم القرآن ضرورة استحضار المرويات التي تساعد عليه و تحمل الحد الأدنى من المصداقية مع تحري المساوقة بين مسار التنزيل و مسير الدعوة . و **معاصرا لنا** بمحاولة تطبيق ذلك الفهم في مجال العقيدة و الشريعة, بالتمييز فيه بين العام المطلق و العام المقيد, والتزام الأول كخطاب معاصر لنا لتطبيقه و التزام الثاني كخطاب أخلاقي لأخذ العبرة واستلهام الحلول ". ص:"37 من القسم الثالث.في سياق إنجاز دلك سيفتح من جديد باب البحث في سياق المطابقة و المساوقة بين نزول القرآن و دواعي أو أسباب النزول و بناء عليها سيعيد ترتيب السور القرآنية على ضوء ضبط جديد لمسارات معقوليتها الداخلية .

1-في إعادة ترتيب سور القرآن :

سيعيد محمد عابد الجابري ترتيب سور القرآن بما يخالف الموجود عند القدامى والمحدثين , سنده في ذلك ضبط وقائع التاريخ و المعنى الكلي للسورة و إعادة الفحص النقدي للمرويات . و إذا ما كان القرآن يشمل 114سورة بمكيها و مدنيها، فالاختلاف حاصل في ضبط ما ينتمي إلى القرآن المكي الذي نزلت سوره قبل الهجرة و القرآن المدني الذي نزلت سوره بعدها . في هذا السياق يركب الجابري مجموع ما كتبه القدماء حول ترتيب القرآن في ثلاثة لوائح لترتيب النزول بعضها كامل و بعضها ناقص: "ترتيب منسوب إلى جابر بن زيد وترتيب نسبه البيهقي إلى عكرمة و الحسين بن أبي الحسن , و آخر نسبه ابن الضريس إلى ابن عباس. أما الزركشي صاحب **البرهان في علوم القرآن** الذي اعتمد عليه السيوطي فقد ذكر ترتيبا كاملا نسبة إلى الثقات . و الترتيب المعتمد عند المتأخرين بما في ذلك الأزهريين هو المذكور في كتاب أبي القاسم عمر بن محمد بن عبد الكافي. و الاختلاف بين هذه اللوائح ليس كبيرا إذا نحن استثنينا الاختلاف حول بعض السور التي اعتبرها بعضهم مكية بينما هي مدنية أو العكس. .. و في ترتيبنا راعينا جميع هذه الأمور مستعينين أيضا بالربط بين مسار التنزيل و مسيرة الدعوة, حريصين على الاحتفاظ بوحدة السورة., متحررين مما ترسخ من تصنيفات لا شيء يؤسسها سوى الظن و التخمين . مثل القول بآيات مدنية داخل سور مكية أو العكس و البحث لكل آية و سورة عن ما اعتقد هذا الراوي أو ذاك أنه سبب نزولها و التوسع بغير ضوابط في استعمال مفاهيم وردت ألفاظها في القرآن مثل مفهوم النسخ و مفهوم المحكم و المتشابه الخ... هكذا حصرنا السور التي نزلت في مكة في تسعين سورة جعلناها موضوعا للقسم الأول و الثاني من هذا الكتاب...أما باقي السور و هي عشرون فقد صنفناها ضمن القرآن المدني ". ص.ص:35-36.

يخالف الجابري بلائحته لترتيب سور القرآن اللوائح السابقة و هو يقصد من ذلك أن فعل الترتيب يؤثر على فعل فهم القرآن و من ثم تفسيره . و هو ما أثار حفيظة الأزهريين و غيرهم ممن يفترضون أن القرآن قد انتهى زمن تفسيره و فهمه . يقول الجابري بهذا الخصوص :"ذلك أن جميع المرويات والآراء والتأويلات التي رافقت مسار فهم القرآن منذ وفاة النبي إلى اليوم لا تخلو من تدخل عناصر كثيرا ما

تبدو غريبة دخيلة أو على الأقل ينطبق عليها المثل القائل "الزيادة في الشيء نقصان , كما ينطبق غليها عكسه لأن الإنقاص من الشيء لا يكون في الغالب إلا في جوانب منه مما يودي إلى الزيادة في جوانب أخرى بصورة مباشرة أو غير مباشرة . ص: 33."

ليست أسباب النزول التي تعودنا أن نعتبرها كافية و كاملة لتفسير و فهم القرآن في علاقته بذاته كنص و أنماط إجابته على أسئلة و قضايا الناس , هي ما يجب الاستناد عليه , حسب الجابري , بل لابد من مراعاة الظرفية التي كانت سائدة و مراعاة الطرفية حسب الجابري يستدعي إدخال كثير من المرونة على القوالب الفكرية الأصولية و غيرها الموجهة لعملية فهم القرآن خصوصا مند تقنين و ترسيم هده القوالب في عصر التدوين . لابد إذن يقول صاحب فهم القرآن الحكيم "من التحرر من المفاهيم المقولبة التي تتعامل مع الذكر الحكيم كنص جامد يجب تطويع معطياته معها بينما الواجب هو العكس , أعني تطويعها هي مع غنى النص و حركيته , و إن اقتضى الحال التحرر منها تماما لأنها تقضي الحكمة من تنجيم آي الذكر الحكيم كما هو حال مفهوم النسخ." ص: .34

2-لا ناسخ أو منسوخ في القرآن .

يعتبر موضوع النسخ في القرآن و عملية فهمة و إعادة تفسيره القنبلة الموقوتة التي فجرها كتاب فهم القرآن في وجه الفقهاء و العلماء و المهتمين بشأن القرآن و فهمه. لا يتفاوض الجابري مع الموضوع تحليلا و سندا و لغة :" لا دليل في القرآن على وقوع النسخ فيه "ص:100. بعد رجوعه للغة العرب و تحديده لمعنى النسخ و مقصوده(إبطال الشيء و إقامة آخر مقامه) يسجل ملاحظاته حول أشكال الفهم و الاستعمال التي شابت المفهوم و تشوبه فيقول " ..لا نملك إلا أن نلاحظ أن هنالك في هدا الميدان ما يبرر الطعن في كثير مما كتب وقيل في موضوع النسخ . يأتي على رأس ذلك المبالغة في استعمال هده المقولة إلى حد التكلف. ثم الخلط بين مقولة النسخ هده و بين مقولات أخرى مثل العام و الخاص و المطلق والمقيد و المجمل و المبين و المبهم و المعين. فكثيرة هي الآيات التي جاءت في صيغة العام أو المطلق أو المبهم أو المجمل فخصصت أو قيدت أو بينت بآيات أخرى , فاعتبر كثير منهم هده

ناسخة و تلك منسوخة و هدا ينطوي على تجاوز كبير : فالعام و المطلق و المبهم والمجمل صيغ لفظية تقع موقع الكلي أو الجنس , أما الخاص و المقيد و المفصل فهي صيغ تقع في موقع الجزئي و المفرد . و الجزئي لا ينسخ الكلي كما لا ينسخ المفرد الجنس. " ص: 95.بعد ملاحظاته تلك يجادل الجابري أهل القول بوقوع النسخ مطلقا مثلما يجادل من ينكرونه من حيث المبدأ ليحرر مساحة التفكير في سؤال هو الأعوص و المتعلق بحصول النسخ أو عدمه داخل القرآن الكريم . و هل ينسخ القرآن بالقرآن وحده أم إن السنة قد تكون ناسخة له ؟ و يختم محاجاته تلك بالحكم على تفريعات و تصنيفات كل هؤلاء بكونها "تصنيفات و تفريعات...هي تخريفات "ص:96. لقد دهب القائلون بوجود النسخ في القرآن مذهبا قصيا في العمل به فوضعوا تصنيفات هي عبارة عن قوالب منطقية فارغة , ثم راحوا بعد دلك يبحثون لها عما يملؤها الشيء الذي جعلهم يمعنون في التحزيء و ينزلقون مع افتراضات لا فائدة من ورائها غير اصطناع أوضاع و نوازل أثقلت و تثقل كاهل الفقه الإسلامي . من بين التصنيفات التي يعتبرها تخريفات تلك التي تقسم النسخ في القرآن إلى ثلاثة أقسام , أولها تلك القائلة ب"ما نسخت تلاوته و حكمه معا " و هي حسب الجابري لا نتيجة له سوى إثبات الفراغ في المصحف نصا و مضمونا . و عبثا حاول أهل هدا التصنيف تجنب هاته النتيجة لينتهي بهم الأمر إلى القول إن هدا القسم الذي فيه المنسوخ غير متلو والناسخ أيضا غير متلو ليس له نظير في القرآن . و ثانيها من يقول أهله ب"ما نسخ حكمه دون تلاوته " و هو قول يحمل تناقضا لا حل له . إذ كيف يمكن أن يكون هنالك قرآن للتلاوة فقط و هو يحمل معنى مفهوما واضحا ؟ أما ثالثها و الذي يعبر عنه أهله ب"ما نسخت تلاوته دون حكمه " فهو ليس من القرآن و أمر دلك لا يجوز لأننا حينما نتحدث عن القرآن فنحن نتحدث عن القرآن كما هو في المصحف مند أن جمع في زمن عثمان. في مقابل هدا الغلو في توظيف مقولة النسخ و لأجل دحض أطروحاته يقرر الجابري كون حل مشكلة النسخ لا يمكنه أن يكون نهائيا ما لم ينطلق من القرآن دانه. فادا نحن استطعنا إثبات أن لا دليل في القرآن على وجود النسخ في نصوصه صار بإمكاننا حل المشكل من أساسه . ص:99. وللقطع في الأمر يقول :" نقطة البداية في إثبات وجود أو عدم وجود النسخ في القرآن هي تحديد معنى الآية " ص : 100. و دلك

لأن القائلين بوجود النسخ كالمنكرين له يصفون بعض الآيات بأنها ناسخة أو منسوخة . يفند الجابري وجود آية بالمعنى الذي يجعلها دالة على قطعة من القرآن الكريم و يثبت دلالتها القرآنية في كونها مرادف للعلامة أو المعجزة ويستدل على ذلك بنصوص قرآنية عدة , و إذا ما انتفى وجود الآية انتفى معه موضوع القول بالنسخ و المنسوخ . نص القرآن إذن لا تبديل أو محو أو نسخ فيه . يقول المؤلف : " كلا ليس في القرآن ناسخ و منسوخ. كل ما هنالك هو وجود أنواع من م التدرج في الأحكام: من العام إلى الخاص و من المطلق إلى المقيد و من المجمل إلى المبين و من المبهم إلى المعين. هذا فضلا عن ملاءمة الأحكام مع مقتضيات الأحوال كأن يأتي حكم يراعي حالة المسلمين من الضعف أو غيره , ثم حينما تتحسن الأحوال يأتي تعديل في نفس الحكم ليتلاءم مع المستجدات. و هذا لا يعني إزالة الحكم الأول و لا إبطاله بالمرة و إنما يعني إعماله بصورة معدلة "ص:109.

3- لا متشابه في القرآن... القرآن كله محكم

إذا ما كان أمر الناسخ و المنسوخ من أكثر الأمور إثارة للخلاف في بحث أمر الشريعة , فإن مسألة المحكم و المتشابه لا تقلها حدة حينما يتعلق الأمر بمسائل العقيدة . و إذا ما كان نفي أمر النسخ من طرف مؤلف فهم القرآن الحكيم يحمل صدمة للمتعودين عليه فإن نفيه لما تدول بشأن الآيات المتشابهات و المحكمات سيعمق أكثر درجة الصدمة . يعتبر قوله تعالى و هو يخاطب رسوله الكريم في سورة آل عمران :"هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا و ما يذكر إلا أولوا الألباب" أس المشكلة و الخلاف . ما معنى المحكم و المتشابه و أم الكتاب و التأويل و الراسخون في العلم؟ أي الآيات هي محكمات ؟ و أيها متشابهات ؟ و من هم الراسخون في العلم ؟ تلك هي الأسئلة التي يبسطها الجابري و يكشف من خلالها أن المتكلمين و رواة أسباب النزول و المفسرين يتعاملون في الأعم الأغلب مع هاته "الآية" بدون ربطها بالسياق العام الذي تنتمي إليه و لا بموقعها من ترتيب النزول و لا بغيرها من

الآيات التي تتحدث عن "التشابه" . و أدهى من دلك و أدعى إلى الالتباس , يقول الجابري " أنهم عندما يتحدثون عن المحكم و المتشابه من " الآيات " يقصرون معنى الآية على المعنى الذي يفهم من قولنا "آية من القرآن ". هدا في حين أن "الآية من القرآن " كما ترسم في المصحف قد تكون كلمة واحدة مثل "الرحمان " (و كدا بعض فواتح السور من الحروف المقطعة مثل يس , طه , الم , المص , طس ...) و قد تكون كلمتين مثل "مدهامتان" (الرحمان 64) كما قد تضم الآية الواحدة عددا من الجمل و العبارات لا تشكل جملة مفيدة بالمعنى النحوي. وبالعكس من دلك هنالك آيات طويلة (و أطولها آية الدين و تشتمل على 133 كلمة : سورة البقرة 182) تتألف من جمل مفيدة عامة . " ص: 168. إن التباس فهم معنى الآية من طرف الفقهاء و المفسرين هو ما أدى إلى تقسيم القرآن إلى متشابه و محكم و كأن الأمر يتعلق بما هو واضح و أخر غامض . إن المتشابه في القرآن حسب منظور المؤلف ليس معناه اللفظ أو الألفاظ الملتبسة الغامضة , فالقرآن يقول الجابري نزل بلسان عربي مبين فلا يجوز القول إن ألفاظه أو عباراته يكتنفها الغموض لو كان الأمر كذلك لاعترضت عليه قريش . " ص: 174. إن المتشابه في اصطلاح القرآن ليس هو اللفظ بل هو ظاهرة منسوبة إلى الطبيعة أو إلى الجنة أو إلى تاريخ الأنبياء و الرسل, ليست من معهود العرب. تشبه شيئا أو أشياء من معهودهم و لكن لا يرتبط بها إلا الاشتراك في الاسم . و القصد من الإشراك في التسمية هو إما الترغيب أو الترهيب أو الإقناع أو الإفحام . و في سياق دلك تحضر قصص الأنبياء والرسول مثلا .

القرآن محكم كله و المتشابهات فيه ترد إلى المحكمات. ص:61 . تلك هي خلاصة المؤلف في هدا الباب و التي يسندها تحليل و تفسير لسور قرآنية عديدة و إعادة الكشف عن معقوليتها الداخلية اعتمادا على الوقائع التاريخية لا المرويات فقط عن أسباب النزول .

خلاصة :

ليس في أمر ما عرضناه تقديم كامل لما احتضنه المؤلف, بل إثارة للمناطق التي تشكل بؤرته الأساسية. و دعوة لقراءته كي يصعب استهلاك المرويات عن الكتاب سواء من طرف أهل الشرق أو المغرب .

مشروع الجابري الحالي ليس فيه تأويلات خفيفة و تحليلات بجانبة أو مجازفة . بل إن المجهود التحليلي و التوثيقي و كذا أنماط الاستنتاج متشبعة بالثقل و الرزانة الفكريتين . و الخوف منها لا يمكنه بتاتا أن يصدر من أهل العلم بل من الدين ألفوا التربع على عرش الفهم و تحويله إلى سلط حامعة للمريدين المرددين. يتعلق الأمر بخلخلة إستراتيجية لعمليات احتكار الفهم و التأويل ماضيا و حاضرا. مبتغى الكتاب بسيط و عميق : إن أهمية المعرفة , يقول الجابري , بأسباب النزول في مجال استحضار معهود العرب لفهم آياته و أحكامه شيء قد يمنع من توظيف آيات الذكر الحكيم في شأن من الشؤون كالإفتاء و التفسير و الوعظ الخ توظيفا يخرج بها عن "أسباب نزولها " و دلالاتها و مقاصدها . ص: 380.

الباب الثالث

التناظر والتحاجّ

الفصل الأول

محمد عابد الجابري
و بروز المثقف النقدي في مغرب السبعينات

عثمان أشقرا
المدرسة العليا للأساتذة، مارتيل/ المغرب

1_ في البداية لابد من التدقيق فيما يخص المقصود ب"السبعينات" [1970_1980] في المغرب المعاصر.

إن الشائع هو التأريخ لفترة السبعينات بوقوع أحداث ومبادرات سياسية جسيمة (انقلابات، تمردات، محاكمات، اغتيالات، مؤتمرات حزبية ونقابية...الخ)-وهذه وقائع بارزة ومؤكدة، و لكن هناك واقعة فكرية وإيديولوجية جديرة بالاهتمام المركزي في هذا الصدد ، وتتمثل فيما يمكن أن نعبر عنه باستقواء فكر التقليد والمحافظة أو بداية طغيان نزعة التقليدانية traditionalisation.

أوضح: في 1970نشر ما يقرب من 500عالم دين مغربي بيانات ينددون فيها بالخصوص بسياسة الدولة التعليمية متمثلة في سيطرة الفرانكفونية.و قد تم هذا في مناخ سياسي و ثقافي تميز بزحف للفكر الديني الرجعي كان يزداد قوة وعنفا يوما إثر يوم في أعقاب النكسة التي أصابت الفكر التقدمي بعد هزيمة يونيو 1967.

ففي الواقع، فمسألة التربية والتعليم لم تسع الدولة قط إلى طرحها بالجدية اللازمة.بل إن الارتجال والتخبط كانا هما السمتين البارزتين في هذا الصدد.وكان هذا،بمعنى من المعاني، يناسب واقع الجمود والثبات الذي صار هو سياسة الدولة المخزنية القائمة.وعليه،وإزاء المد اليساري الذي كان ينشط بالخصوص في الجامعة ويمتد بأثره إلى المدارس الثانوية فستضرب الدولة المخزنية ضربتها الحاسمة والتي لم يبدأ المجتمع المغربي من التململ ومحاولة الاستفاقة من أثرها إلا راهنا: إغلاق معهد العلوم الاجتماعية،التضييق على الأساتذة الجامعيين "التقدميين" عن طريق التنقيل والتهميش، التعريب المرتجل

و"الأسلمة" الفظة لشعبة الفلسفة في اتجاه تصفيتها أو على الأقل محاصرتها، منع كتب معينة من التداول (كتاب الإيديولوجية العربية المعاصرة ثم كتاب تاريخ المغرب الكبير للأستاذ عبد الله العروي مثلا الذي عوقب أيضا بإبعاده من التدريس في كلية الآداب بالرباط).لذا لا غرابة أن تتقدم الدولة المخزنية – وهي تحاول جاهدة الخروج من تأثير ضربتي الانقلابين العسكريين- ومواجهة "اليسار الجذري" باعتبارها حامية "القيم الأصيلة" و "الأخلاق الوطنية".وكان هذا يترافق مع ازدياد وتوسع موجات القمع الشرس والأعمى.فهيمنت حالة من الإحباط على المجتمع المغربي لم تمنع –بالرغم من ذلك- من استمرار بعض مواقع المقاومة القديمة وظهور أخرى جديدة.

وهكذا،وإذا اقتصرنا على المستوى الثقافي العام ، فإن ظاهرات ومبادرات غنية وحاسمة برزت وتطورت وفرضت ذاتها في ميدان الموسيقى والغناء (ناس الغيوان وجيل جيلالة) ،في الرسم و التشكيل (الشرقاوي، الغرباوي، جماعة الدار البيضاء التي بادرت إلى تنظيم معارض مفتوحة في جامع الفنا بمراكش)،في المسرح (مسرحية "كان يا ما كان" للطيب الصديقي و"السلاحف" لنبيل لحلو و" بوكتف" لعبد الصمد الكنفاوي) ، في السينما:تكاثر نوادي السينما وتحولها إلى بؤر حقيقية للنقاش السياسي والفكري مع الاحتفاء بالأفلام المغربية من نوعية "وشمة" لحميد بناني)، في الأدب والفكر عموما: صدور أعمال إبداعية رئيسية لإدريس الشرايبي و محمد خير الدين وعبد اللطيف اللعبي ومحمد زفزاف مع استمرار الأستاذ عبد الله العروي في ترسيخ شروعه الفكري "التاريخاني" من "تاريخ المغرب الكبير" إلى "العرب والفكر التاريخي" إلى أطروحته المعنونة ب"الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية" التي سيطالها المنع بدورها...مع الإشارة إلى صدور كتابين رائدين في مجال الثقافة الشعبية و السوسيولوجيا (اسم العلم الجريح لعبد الكبير الخطيبي) و"حوز مراكش" لبول باسكون.

وبالطبع،فهذه مجرد عينة صغيرة ومحدودة من واقع Movida ثقافية حقيقية كانت بمثابة تعبير وجودي حي وراسخ عن مقاومة جيل مغربي بأكمله كان يعيش واقع إحباط فظيع ويرفض الاستسلام لقدر اليأس والتيئيس الذي كان يتربص به من جراء عودة التقليد/الماضي وتحوله إلى مشروع يمرر الحاضر الكئيب والمحصور ويشرعن للمستقبل المتجهم والمنفلت: إنه جيل "الغربة" و"اليتيم" (عبد الله العروي) ولكنه أيضا الجيل الذي احترق بوهج شمس وعيه العنيف والحاد (على حد تعبير الراحل محمد خير الدين).فمجرد هذا الجيل سلاح النقد الذي لم يكن يمتلك سواه فكان هو جيل "النقد" و "المثقف النقدي" بامتياز.

فما هو مضمون هذا النقد وما هي صور "المثقف النقدي" في هذا السياق؟

2- مضمون "النقد" وصور "المثقف النقدي":

انصب النقد الجديد في السبعينات أساسا على نقد التقليد/التقليدانية والسلفية العقائدية التي كانت تسعى إلى تلوين كل شيء بلونها.لذا تعددت مبادين هذا النقد ومناهجه و لم تثبت صورة واحدة للمثقف النقدي.لكن عموما يمكن إبراز ثلاثة نماذج في هذا الصدد: النقد التاريخاني (= صورة المثقف الإيجابي)، النقد التفكيكي (= صورة المثقف المركب)، النقد الإيديولوجي (= صورة المثقف الحزبي الجديد).

أولا: النقد التاريخاني (= صورة المثقف الإيجابي).

يضع الأستاذ عبد الله العروي السؤال المحوري والحاسم التالي: "كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة الليبرالية؟" [**العرب والفكر التاريخي**،طبعة 1973،ص7]، واضعا بالتالي مقولة "التأخر التاريخي" في صلب مشروعه النقدي التاريخاني.

والتاريخانية Historicisme يحددها العروي فيما يلي [المرجع السابق، ص187]:

ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل).

وحدة الاتجاه (الماضي المستقبل).

إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس).

إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمن).

و عليه، يتبدى وهم الأصالة ويتكشف خطر السلفية ليس باعتبارها مذهبا سياسيا أو إيديولوجيا بعينه ولكن هي ما يصوغ منهج التفكير السياسي والإيديولوجي ذاته: التفكير بمنهج "المستقبل الماضي".وهذا هو لب الأزمة القائمة مغربيا وعربيا- في منظور العروي- و المستفحلة يوما عن يوم.

يسجل العروي في "يومياته" (10فبراير1971) [**خواطر الصباح**] "أن المثقفين لاذوا بالصمت عند صدور تاريخ المغرب الكبير كما فعلوا من قبل عند صدور كتاب **الإيديولوجيا**.و كتب محللا في *Le Maroc et Hassan II* ص59بأن المسألة لا تتعلق بانعدام القدرة على الفعل السياسي العام ولكن بانعدام القدرة على التفكير النقدي الخاص: فالحركية الثورية والقومية كانت على أشدها ولكنها كانت القناع الذي يخفي القدرية [الإيديولوجية] التي كانت تستغرق [فكر] النخبة السياسية والثقافية المدينية والبرجوازية الصغيرة.ومن هنا –مثلا- تنويه العروي بعلال الفاسي الذي "اقترح على عبد الكريم غلاب أن يقدم الكتاب [**تاريخ المغرب الكبير**] في إطار أنشطة جمعية كتاب المغرب".

وفي هذا الصدد كتب العروي في "يومياته" وهو يحضر لأطروحته الجامعية (مرجع مذكور، ص105): "استنطقت علال طويلا.طلب مني أن أعيره كتبا فلسفية حديثة الصدور.عرضت عليه كتاب ألتوسير

عن ماركس وكتاب فوكو عن أصول المعرفة.أتصور أنه متأزم. يدرك أن الحكم يستغل دعوته لكنه يخشى أن ينزلق الشباب نحو اليأس و الردة إذ لا يتمثل إيمانا بدون عبادة.بقي في نفسه شيء من معاداة أهل الباطن. يتألم ولا يقبل "التوقف" أو "الإرجاء" لأنه رجل عمل وتعبئة".

و بغض النظر عن مضمون ما هو مكتوب فيلزم إبراز الصورة المتضمنة (أو الموقف الكامن) في هذا المكتوب : فمن جهة، ومن جراء سيطرة الثقافة السلفية، هناك "صمت" النخبة السياسية والثقافية المفروض أن خطاب المثقف النقدي التاريخاني موجه إليها ،وهناك من جهة أخرى، وبمعنى من المعاني، "تفاعل" رمز السلفية المغربية الذي هو على أية حال تفاعل محدود ومحسوب.فهل هناك من صورة تعبر أكثر عن مفارقة ودرامية وضع المثقف النقدي في السبعينات؟

إن الخروج الوحيد الممكن من هذه الوضعية العسيرة —عسر ميلاد الثقافة النقدية ذاتها–مرهون بلعب المثقف النقدي لدوره البيداغوجي (التنويري ؟) كاملا.وهذا ما نعتقد أن الأستاذ عبد الله العروي سعى إلى تحقيقه منذ نشره لكتاب "**الإيديولوجية العربية المعاصرة**" (1967) إلى إنجازه لسلسلة "المفاهيم" ابتداء من الثمانينات.

ثانيا: النقد التفكيكي (= صورة المثقف المركب).

بالرغم من أن عبد الكبير الخطيبي هو سوسيولوجي من حيث التكوين الأصلي والمهنة ، فلا يمكن البتة حصره كمثقف في دائرة هذا العلم الإنساني الجليل.فالخطيبي بدأ إنجاز ونشر أبحاثه السوسيولوجية "التأسيسية" منذ منتصف الستينات.كما أنه بادر في 1967إلى نشر كتيب بعنوان *Bilan de la sociologie au Maroc*.ولكن أهميته كباحث وكاتب (وأيضا شهرته) ستأتي بالخصوص عن طريق نشر الرواية السيرية *la mémoire tatouée*(1971) و دراسته المتميزة حول الثقافة الشعبية بعنوان *la blessure du nom propre* في 1974 (ترجمت إلى العربية بعنوان الاسم العربي الجريح).

ففي هذين الكتابين الرائدين (وما سيتلوهما من كتب توزعت على شتى مناحي المعرفة و الإبداع) سيبرز اسم عبد الكبير الخطيبي كمرادف للمثقف المغربي (والعربي) المنفتح بشكل خلاق على تيارات ما يعرف بما بعد الحداثة في أوروبا وفلسفة المغايرة أو الاختلاف (تشكيل،عمارة فلسفة،شعر...) والساعي إلى دمج كل ذلك في رؤية نقدية ومستقبلية تخلخل وتفكك الموروث والتقليدي وتنزع نحو فحص وإعادة الاعتبار للمهمش والمقموع في الثقافة العربية الإسلامية (والثقافة المغربية أحد تجلياتها المعتبرة).

وقد فعل الخطيبي هذا تحت شعار "**النقد المزدوج**" حيث كتب في هذا الصدد ما يلي: "أنا أدعو إلى نقد مزدوج ينصب علينا كما ينصب على الغرب ،ويأخذ طريقه بيننا وبينه،فرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا،وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الإيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة" (كتاب النقد المزدوج،ص9).

إن الخطيبي ينتقد التقليد الذي يعرفه بأنه هو "نسيان الموروث" الموشوم به جسدنا والمحفور بعمق في الذاكرة كما ينتقد أوهام التعلق بمطلقات الدين والإيديولوجيا والسياسة في نفس الوقت الذي يحذر فيه من السقوط في "فخ" الحداثة الغربية متمحورة حول مطلقاتها وأساطيرها الجديدة أو ما يسميه الخطيبي-مهتديا بهيدغر وفلاسفة الاختلاف من ديريدا إلى فوكو- بميتافيزيقا الغرب الدائمة التي لم تتبدل في جوهرها منذ اليونان إلى عصر الأنوار...أي ميتافزيقا "الواحد" و"الكل" و"النظام" و"التطابق".

فما هي العقلانية الغربية مثلا؟

إنها "الميتافزيقا وقد آلت إلى تقنية" باعتبار أن التقنية هي "تنظيم العالم تنظيما بحسب إرادة قوة لا سابق لها استمدت قوتها وفعاليتها من التطور العلمي".بل إن السلفية التي قد ننتقدها باعتبارها نقيض العقلانية قد تتصالح مع التقنية وتدمجها في استراتيجيتها الشمولية أكثر مما قد تقوى عليه حداثة مزعومة.وهنا يثار سؤال/إشكال "الذات" و"الآخر" وضرورة نقدهما وتجاوزهما في نفس الآن أي نقد وتجاوز ميتافزيقا "نسيان الموجود" (هيدغر) وميتافزيقا "نسيان الموروث" (الخطيبي).

وفي هذا السياق ينتقد الخطيبي "تاريخانية" العروي وينعته صراحة ب"المفكر الإيديولوجي" مسجلا ضده ما يلي ("الآفاق المغربية للمغرب"، 1977):

"إن العروي يرجع التاريخ إلى كلية ميتافزيقية ،كلية يغلفها الاستمرار الزمني والمعقولية والرغبة في بناء المنظومات والأنساق النظرية والقول بإرادة فعالة في التاريخ "

"إن العروي عندما يريد أن يفسر التاريخ بالرجوع إلى فكرة الاستمرار الزمني فإنه يهمل نوعا من النمو و الحركة ،تلك الحركة المتقطعة المنفصلة التي يسودها الخلل و اللامماثل .فالتوتر الذي يخضع له الوجود التاريخي يتسبب في نوع من الضياع ويقضي على الاستمرار".

" لسنا مرغمين على نهج نفس الطريق الذي سلكه الغرب ولا على قطع ذات المراحل التي قطعها وعلينا أن ننطلق مما هو موجود".

"علينا أن نطهر الحديث التاريخي من المطلقات التي تقيد الشعب فتحمد الزمان الذي يحياه و المكان الذي يعيش فيه والجسد الذي يحيا به".

"إن ما يقضي على تلك النزعة التاريخية التي يعتنقها العروي ويحطمها من أسسها هو تشبث العروي بالذاتية المتوحشة .أنا أعني بهذا تمسكه بسؤال ساذج حول الوجود.وهكذا فالعروي يخلط بين الآخر وبين الغيرية وبين الآخرين.إنه لا يميز بين الأنثروبولوجية الثقافية وبين تفكير من يؤمن بالاختلاف. إنه يخلط بين التاريخي وبين الوجود التاريخي" .

-ثالثا:النقد الإيديولوجي (المثقف الحزبي الجديد).

يلخص الأستاذ الجابري مساره الفكري كالتالي: "بدأت في ممارسة "الثقافة في السياسة" في خضم... جريدة "التحرير" انطلاقا من 2 أبريل 1959 إلى أن انتقلت إلى ممارسة "السياسة في الثقافة" حين تحررت من المسوولية الحزبية عام 1981" (سلسلة "**مواقف**" ع12 ص6).

والواقع أن هذا كان مسار جيل مغربي بأكمله من الشباب الذين درسوا أساسا في المشرق العربي وتشربوا نزعاته النهضوية والوحدوية وتحولوا إلى نوع من "المثقفين العضويين" لحزب القوات الشعبية الذي كان يهيمن وقتها على الساحة السياسية و الثقافية المغربية.وكان إشعاع هؤلاء المثقفين(والجابري من أبرزهم) كبيرا من خلال ما كانوا يكتبونه و ينشرونه في جرائد الحزب ومجلاته (**التحرير،المحرر،الأهداف،أقلام**...) بحيث كانوا يمثلون و يعيشون بالكامل وضع "المثقف الطلائعي" بله "الثوري" "باعتبار الثورية بعد أساسي من أبعاد كل مثقف يعيش –راضيا أو مكرها- في مجتمع متخلف" على حد تعبير الجابري (" مسوولية المثقفين في البلدان المتخلفة"، أقلام" أبريل 1964).

كانوا مثقفين حزبيين و إيديولوجيين بامتياز.ومن هنا ،مثلا، بروز الهم التنظيري لإشكالية الاشتراكية والفكر الماركسي في المغرب والعالم العربي لدى الجابري (المقالات الثلاثة المنشورة سنة 1966 في أقلام تحت عنوان: أزمة الاشتراكية في البلدان المتخلفة).وسيكتب الجابري لاحقا (سلسلة "**مواقف**" ع 12) بأنه سيقرر التوقف عن الكتابة حول ا الموضوع بل والانصراف عن مشروع التنظير للاشتراكية في المغرب لأنه –وحسب تعبيره- "لم يكن من الممكن الانكباب على دراسة التاريخ الاجتماعي للمغرب والعالم العربي وفي نفس الوقت التنظير لتطور هذا التاريخ وللصراعات التي عرفها".وهنا يمكن افتراض بداية المرحلة النقدية الجديدة لديه...من المساهمة في المراجعة النقدية لخط حزب القوات الشعبية الإيديولوجي وإنجاز "مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية (1975) إلى الاستقالة من الحزب ونشر كتاب "**نحن و التراث**" (مطلع الثمانينات).

لقد نشر الجابري سنة 1977 كتابا بعنوان "**رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية** " هو عبارة عن أبحاث ودراسات نشرت من قبل متفرقة.وقد كتب الجابري "مقدمة" خاصة بالكتاب تحت

عنوان "في البحث عن رؤية جديدة..." خلص فيها بالخصوص إلى ما يلي: "إن قضايا التراث والفكر المعاصر، و قضايا التربية والتعليم، من أبرز القضايا التي تتطلب معالجتها وعيا إيديولوجيا عميقا ومنهجية علمية سليمة.إن الطرح الإيديولوجي لهذه القضايا، وهي قضايا،إيديولوجية بطبيعتها، ضروري لفهمها والاستفادة منها،ولكن شريطة التزام المنهجية العلمية بكل ما تفرضه من موضوعية وترو في إصدار الأحكام واتخاذ المواقف.ذلك وحده ما يمكننا من التعامل معها تعاملا فاعلا لا انفعاليا، ذلك وحده ما يجعلنا نحتويها بدل أن تحتوينا".

ويمكن الجزم بأن هذا النقد الإيديولوجي المتقدم في السبعينات هو الذي سيتطور ويتعمق لاحقا إلى نقد ابستمولوجي لامع لدى الجابري ابتداء من الثمانينات (إنجاز مشروع "نقد العقل العربي").

فلنبق في حدود السبعينات: في الفترة ما بين 15 ديسمبر 1974و 5 يناير 1975 نشر الجابري أربع مقالات في الملحق الثقافي لجريدة "**المحرر**" ناقش فيها أطروحات الأستاذ العروي وسعى إلى تفنيدها.والمثير أن الأستاذ الجابري أعاد نشر هذه المقالات في العدد 8 من سلسلة "**مواقف**" مقدما لها بما يفيد أنه لم يبدل شيئا من جوهر نقده لمشروع الأستاذ العروي الفكري،مع العلم أن جوهر هذا النقد هو إيديولوجي خالص يدخل في باب ما انتقده الجابري نفسه لاحقا تحت مسمى "الماركسوية" العربية (**الخطاب العربي المعاصر**،1982).

والواقع أن نقد الجابري للعروي لم يتطور بتطور فكره (الجابري) نفسه، بل ظل دائما حبيس مفهومين ملتبسين: "المثالية" (دعوة العروي إلى "**التحرر من التراث بإطلاق**" مقابل دعوة الجابري إلى "**التحرر بالتراث ومع التراث**") ، و "النخبوية" ("التأخر التاريخي" وضرورة استدراكه من طرف النخبة أو الدولة مقابل ضرورة عمل الذات القومية ككل من أجل تحقيق "الاستقلال التاريخي للذات العربية").

كما يرفض الجابري منهج "المقايسة" الذي غالبا ما يلجأ إليه العروي في تقرير حالات "التأخر التاريخي" (نحن وألمانيا، نحن واليابان...) ويدعو –باسم "العقل" و"العقلانية" إلى "تأصيل الحداثة في التربة المغربية [العربية] الخاصة".

والواقع أنه باسم ذات "العقل" و"العقلانية" نفسهما ينتقد الجابري –أيضا– أطروحة "**النقد المزدوج**" مع قبوله المبدئي لها..وإن كان هذا الانتقاد لم يتبلور إلا لاحقا حيث نقرأ في كتاب "**التراث والحداثة**" (1991) ما يلي: "أنا مع النقد المزدوج، بمعنى أنه يجب أن ننتقد مفاهيمنا الموروثة وننتقد مفاهيمنا المستوردة أيضا إذا صح التعبير ،ولكن لا أرى أن الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بنقد لاهوتي"؛كما ينتقد –وبحدة– الدعوة باسم الحداثة وما بعد الحداثة إلى انتقاد "العقل" و"العقلانية": " هذا الموقف اللاعقلاني يتبناه بعض أدعياء "الحداثة" عندنا ...مقلدين بذلك مواقف

ليس في الواقع العربي ما يبررها.إن الواقع العربي الراهن يعاني من هيمنة نوع آخر من اللاعقلانية يختلف تماما عن ذلك النوع الذي قام في أوروبا المعاصرة كتتويج لعقلانيتها،نوع ينتمي تاريخيا إلى القرون الوسطى بكل ما كانت تتميز به من طغيان سلوك القطيع وعصا الراعي،سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى الحياة الاجتماعية ...وأمام هذا النوع من اللاعقلانية المتخلفة تاريخيا تبرز ضرورة العقلانية كسلاح لا بديل عنه.فهل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟وهل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض؟"

خلاصتان:

ركزنا على الجانب الفكري والإيديولوجي فيما يخص الواقع الثقافي المغربي إبان السبعينات من القرن الماضي. وهذا اختيار منهجي بقدر ما أنه اختيار مرتبط بفرضية تقدم قضايا الفكر و الإيديولوجيا في المغرب المعاصر وضرورة مواجهتها بسلاح النقد المستند إلى معطيات الفلسفة والعلوم الإنسانية قبل معطيات السياسة أو الدين.

و في هذا الصدد تشكل مرحلة السبعينات في المغرب (وعموم العالم العربي) واقعة مراجعة نقدية بامتياز.

فمن نقد تاريخي يستلهم أساسا علم التاريخ الكوني واجتماعيات الثقافة إلى نقد تفكيكي يؤسس لذاته انطلاقا من فلسفة الاختلاف إلى نقد إيديولوجي يوصل لحداثته الذاتية القومية بالتركيز على قيمتي العقل والواقعية. وعليه، تتحدد لدينا –فيما نرى– **خلاصتان أساسيتان:**

الخلاصة الأولى: الطابع المحوري بل المفصلي لمرحلة السبعينيات فيما يخص ميلاد وتشكل الوعي النقدي في المغرب المعاصر باعتبار فعل "النقد" هنا يحيل على رؤية تاريخية كونية ومفهوم فلسفي اختلافي وقيمة إيديولوجية عقلانية.

الخلاصة الثانية: بقدر ما أن هناك تباينا فيما يخص موضوع النقد وسبل المجاوزة (التأخر التاريخي وضرورة الطفرة، استمرار اللاهوت والميتافزيقا وضرورة التفكيك، التبعية وضرورة الاستقلال التاريخي) هناك تطابق فيما يخص دور "الثقافة" "المثقف" في عملية التغيير الجارية أو المأمولة.بل إننا لن نكون مغاليين إذا سجلنا بأن المثقف المغربي عاش في السبعينات مرحلة اكتمال و تبلور دوره المقرر تاريخيا وسوسيولوجيا أي دور الفاعل النقدي المحلل والمفكك والفاضح لخطابات ومشاريع "السلفية" و"اللاهوت" و"التبعية".

الفصل الثاني

الحوار المعطل والنقد المعطوب

في مقاربة الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري

إدريس جـــبـــري

الكلية المتعددة التخصصات، الرشيدية/ المغرب

تقديم:

من باب الإنصاف، وإقرار واقع لا يرتفع– وبعيداً عن كل نزعة تقريظية، أو ادعاء زائف، أو انحياز فج– القول بأن الخطاب الفلسفي للأستاذ محمد عابد الجابري من أكثر الخطابات العربية المعاصرة التي عرفت اهتماماً لافتا، وأثارت سجالا واسعا، و"شغلت" النقاد، وجعلتهم "يسهرون جراه ويختصمون"، مقارنة مع كثير من مجايليه الثقافيين، وعدد من متاخميه الفكريين، سواء في المشرق أو المغرب، وسواء في أثناء حياته أو حتى بعد رحيله. والراجح، في نظرنا، أن هذا الاهتمام الزائد والمتزايد بهذا الخطاب راجع بالأساس إلى جرأة الباحث في إثارة إشكالات فكرية "حارقة"، وبجرأة علمية "مستفزة"، وبأسلوب بيداغوجي "ميسر"، مما يبرر ذلك الرواج الواسع الذي عرفه خطابه الفلسفي في الوطن العربي، والإقبال الواسع الذي لقيه من طرف قاعدة عريضة من القراء والمثقفين، على اختلاف تخصصاتهم، بل و"فائض" الكتب والأطروحات والمقالات والدراسات المنجزة حول هذا الخطاب الفكري الضخم والممتد، إن من موقع الاعتراض والاختلاف أو موقع الموافقة والتأييد؛ ناهيك عن أشغال الندوات في مختلف المجلات والدوريات الثقافية والفكرية المحكمة، وعن الحوارات العديدة في الفضائيات والقنوات، وعلى أمواج الإذاعات.الشيء الذي يجعل تتبعها تلك الإشكالات "الحارقة"،

ورصد كل ذلك الزخم المنجز عن أعمال الجابري أمرا متعذرا ويتجاوز طاقات الفرد الواحد، مهما كانت قدراته العلمية والمعرفية، ويتطلب مجهودا مؤسساتيا للقيام بهذه المهمات الجليلة مما تتولاه "عُصبة من أولى القوة" العلمية والمعرفية...

لكن بناء على قاعدة "ما لا يدرك كله لا يترك جله"- وفي أفق العودة إلى مقاربات خطابات بعض النقاد الآخرين، ممن تأتى لنا الإطلاع عليهم، والتوسع في رصد الآفات المنهجية التي تتخللها، نذكر منها بهذا الصدد على سبيل فرضيات: **آفة فرط التخصص**[1]، بعبارات إدوار. موران[2] (E. Morin) Hyper-spécialisation وما ينتج عنها من إغفال مقاربة بعض القطاعات المعرفية المشكلة لخطاب الجابري، و**آفة التعميم**[3] بالحكم على الكل من خلال الجزء[4]، وسحب الهامش على المركز، وتعميم المواقف والخلاصات، ثم **آفة السجال الهجائي**[5]، بإسقاط الذاتي على الموضوعي، بتصفية بعض الحسابات الشخصية على حساب أخلاقية الحوار، وقواعد النقد والبحث العلمي- سنكتفي في هذا المقام المحدود بحدود حيز هذا المقال، ولدواع إجرائية، بنموذجين من النقاد تتعذر مقاربة الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري دون استحضارهما، وإن من موقع الاعتراض والاختلاف:

أولهما، الأستاذ جورج طرابيشي، وهو مشرقي المنشأ، وخريج كلية الآداب شعبة **اللغة العربية**، ومهتم بالترجمة والنقد الروائي، وإن غيّر الوجهة بالعودة القوية إلى التراث العربي ونقده، بعد استعداء طويل، مع اكتشاف فجائي لمشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري القائم على نقد التراث، أفضى به إلى بناء مشروع نقدي مواز، ارتبط بالأول ارتباط لزوم؛ **وثانيهما، الأستاذ طه عبد الرحمن**، وهو مغربي المنشأ، وخريج كلية الآداب، **شعبة الفلسفة**، بدأ اهتمامه بالمسألة اللغوية وفلسفتها باعتبارها مدخلا ضروريا لتحديد المنهج لفهم التراث، ومن منظور شمولي وتكاملي، ثم انتهى إلى بناء مشروع فكري بديل يقوم على تأسيس ما يدعوه "حداثة إسلامية" ذات ارتباط وطيد بالتجربة الصوفية والقيم الروحية، والمعاني الربانية، وعلى أنقاض الحداثة الغربية المادية.

أولا، الجابري وطرابيشي والحوار المعطل

من تحصيل الحاصل التذكير بأن جورج طرابيشي من أكبر النقاد اهتماما بالخطاب الفلسفي للجابري، وأشدهم نقدا وتأويلا لمشروعه الفكري، وأقواهم تفكيكا وتشريحا لمرتكزات خطابه، إن لم يكن من أشهر الباحثين المرتبطين بمشروع نقد العقل العربي للراحل الجابري. فهو الباحث الوحيد الذي خصه بأربعة كتب ضخمة أدرجها ضمن ما أطلق عليه: **نقد نقد العقل العربي**[6]، ومن منظور شمولي ونسقي.

وقد اعترف الباحث في مناسبات عديدة، وفي أولى قراءته لحلقات مشروع نقد العقل العربي، بمدى إعجابه به، ودرجه تأثيره على مساره الفكري والعلمي قائلا، وبُعيد رحيل الجابري:"واليوم، إذ يسبقني إلى الرحيل، فإني لا أملك إلا أن أعترف بمديونيتي له: فهو لم يساعدني فقط على الانعتاق من الإيديولوجي الذي كنته، بل كانت له اليد الطولى، ولو من خلال المناقضة ونقد النقد، على إعادة بناء ثقافتي التراثية. والتراث هو المحل الهندسي لكل معركتنا اليوم. فالموقف من التراث ومن نقد التراث وإعادة بناء التراث – ونحن أمة تراثية بامتياز – هو ما سيحدد موقعنا في التاريخ والجغرافية البشريين: أ الاندفاعة نحو الحداثة أم الانكفاء نحو قرون وسطى جديدة[7]؟

وهذا الاعتراف الثمين يؤكد مدى عمق الصلة الثقافية والفكرية بين الرجلين؛ ودرجة التأثير والتفاعل بينهما، وإن بلغت عند طرابيشي حد "الإعجاب" والافتتان، بما أنجزه الجابري عن نقد العقل العربي باعتباره العنوان المناسب للمرحلة. وهذا أمر مفهوم ما دامت المنطلقات مشتركة، والمقاصد واحدة، وإن كانت طرق الوصول إليها غير موحدة. فالانتصار للحداثة بقيمها الكونية، ومطلب التحديث بمقوماته المحددة هو القاسم المشترك بينهما، بصرف النظر عن التفاصيل والجزئيات التي تنحل وتذوب بوحدة الوجهة.

غير أن تلك الوجهة المشتركة سرعان ما ستتغير، حيث سيرتفع الوفاق ويتبدد، ويسود الخلاف ويتعمق، ويعم الجفاء ويتجذر. إذ على الرغم من ذلك الاهتمام الكبير، الذي أبداه جورج طرابيشي بالمشروع الفكري للجابري، وضخامة ما أنجزه عنه، والمدة الزمنية الطويلة التي خصه بها،

وذلك الإعجاب والافتتان الذي عبر عنهما في مناسبات عديدة، لم يلاق من الجابري التجاوب المنتظر، والاعتراف الواجب، والقَبول المرتقب. فقد سكت عن ناقده، ومارس معه "لعبة" الصمت المطبق[8]، و"التجاهل التام"، رغم أن اختلافهما لا يمتد إلى المنطلقات، ولا يطال المسلمات، ولا يمس الغايات، وكأن مسألة ذاك الخلاف والجفاء و"الصمت البارد" مسألة "شخصية ومشخصنة". والحق أن الأستاذ طرابيشي لم يستسغ تجاهل الجابري إزاء ما أنجزه في "نقد نقد العقل العربي"، وهو أضخم وأشمل ما كُتب عن أعماله. ولم يصبر على ذلك "الصمت البارد" الذي مارسه في حقه، وحق ما كتبه عنه، رغم المجهود الكبير الذي قام به في التعريف بالجابري وخطابه الفلسفي، والثناء "السخي" الذي عبر عنه في حق مشروعه الفكري.

وللتذكير، فشخصية الأستاذ طرابيشي شخصية مزاجية واندفاعية، بل ومن الشخصيات الأكثر تحولا وتبدلا وتغييرا في مساره الفكري واختياراته الإيديولوجيا. فهو لا يستقر على موقف أو مذهب أو إيديولوجيا، إنه كثير الترحال الفكري والمذهبي والإيديولوجي والمرجعي، خلافا لشخصية الجابري ومساره الفكري الثابت المجرى، منذ أولى لبنات مشروعه إلى آخر تلك اللبنات.

يقول جورج طرابيشي، وهو يقر بهذا الترحال المستمر، ويستدل عليه:"إني رفعت ذلك الأخ الذي صاره الجابري إلى مرتبة أب مثالي. وهي بكل تأكيد مرتبة كان يستأهلها بقدر ما أنه أخذ بيدي، من خلال قراءتي ل"**تكوين العقل العربي**"، ثم ل"**بنية العقل العربي**"، إلى إنجاز نقلة، بل قطيعة من الإيديولوجيا إلى الابستيمولوجيا.فأنا الماركسي السابق، والقومي العربي الأسبق، والفرويدي المنزع لاحقا، وجدتني على حين فجأة أمارس هوايتي شبه العصابية في تنحية آبائي بعد أن أكون قد أمثلتهم. هذا ما فعلته مع ميشيل عفلق، وبعد أن كان أبي المُوله في يوم انتقالي من القومية إلى الماركسية. وهذا ما فعلته مع سارتر، ومع ماركس ولينين في طور انعتاقي من الإيديولوجيا الماركسية. وهذا ما كدت أفعله مع فرويد نفسه بعد طول إقامتي في قصر وسجن التحليل النفسي. ولكن مع الجابري كانت جريمة قتل الأب المؤمثل من طبيعة مغايرة[9]".

لقد تحول إعجاب طرابيشي وافتتانه بمشروع الجابري و"أمثلة صاحبه" إلى عداء صُرَّاح، وجفاء مقيم، فعاد بذلك النقد الإيديولوجي يطفو على سطح الخطاب، واختفى النقد الابستمولوجي

وتوارى، وتغيرت الوجهة، وتبدلت الرؤية، لاعتبارات تبدو مذهبية واختيارات إيديولوجية صرف، وقد يكون العامل النفسي والشخصي حاضرا بهذا القدر أو ذاك في تغيير مساره من نقد نقد العقل العربي إلى "هجاء" ناقد العقل العربي والسعي لهدم معماره الفكري طابقا طابقا[10]. وهو بعض ما سيتضح، من خلال موقف الرجلين من إشكالية واحدة تتصل **بالديمقراطية والعلمانية في الوطن العربي**، اخترنا الاشتغال عليها في هذا المقام، دون غيرها من الإشكالات الأخرى، لراهنيتها وأهميتها في زمن "الربيع العربي" الجاري، ومركزيتها في مطلب الخطاب السياسي البديل.

لقد انتصر الأستاذ الجابري للديمقراطية، باعتبارها أقنوما من أقانيم الحداثة، وأحد مخترعاتها، انتصار استغراق، ومنذ قناعاته الإيديولوجية الأولى، وكذلك حال الأستاذ طرابيشي الذي انتصر للديمقراطية بعدما انتصر بالأمس للاشتراكية، وتأكد له "فشل الإيديولوجيات القومية واليسارية". ومهما يكن من أمر فهما مقتنعان بحاجة العرب إلى الديمقراطية، بما هي شرط وجودهم، بالنظر إلى ما تموج به الساحة الدولية والإقليمية من حراك سياسي غير مسبوق، وما يشكله خطاب العولمة من تحديات مصيرية، ينبغي استحضارها في كل مطلب ديمقراطي.هذا، مع العلم بأننا ونحن- العرب- نطالب بالديمقراطية في الوطن العربي، كما يقول بذلك الأستاذ الجابري،**"إنما نطالب في الحقيقة بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهد عالمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي، له مثيلاً. وإذن فلا بد من نفَس طويل، ولا بد من عمل متواصل، وأيضاً لا بد من صبر أيوب[11]".**

وعليه، فالحاجة إلى الديمقراطية قائمة في جدول أعمال الباحثين، رغم ما يتطلبه ذلك من نضال متواصل. وهذا ما عبر عنه الأستاذ الجابري بعبارات دالة ومستوفية قائلا:"إذا حدث أن أسفرت تجربة ديمقراطية ما، في هذا البلد العربي أو ذاك، عن غير ما كان يجب أن تسفر عنه، وإذا رافقها أو أعقبها ما هو غير ديمقراطي إطلاقاً، أو ما هو عكس الديمقراطية فينبغي أن لا نكفر بالديمقراطية ذاتها، فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم وضربات الجنين وتقلباته، وأيضاً كل ما يلزم من الحيطة والحمية، ثم يتلو ذلك كله عسر الوضع، وأحياناً ولربما هذه حالنا، ما قد يتطلب ذلك من عملية قيصرية. **وإذن فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست قضية سهلة، ليست انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة، بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد عسير[12]".**

وبالفعل، ف"الميلاد حديد، وبالتأكيد عسير! "، مادام تاريخنا السياسي "عريقا" في الاستبداد والظلم، و"أصيلا" في وحدانية الحاكم، ولذلك فإن المطالبة بالديمقراطية، بمعنى تداول السلطة، والإشراك في الحُكم، وفصل السُلط، إلخ، هي مطالبة بإحداث "انقلاب تاريخي" على أنظمة سياسية ما كانت يوماً لتسمح بمراقبة حكامها، والاستعاضة عنها بنظام سياسي يعترف بأن مصدر مشروعية ممارسة السلطة وتدبيرها هو الشعب ولا أحد سوى الشعب، ولعل ذلك بعض ما يفسر الحراك السياسي العربي من خلال ما أصبح يعرف ب"الربيع العربي" الراهن، وهو يكتب أولى أبجديات الديمقراطية العربية، بإسقاط أعتى الدكتاتوريات، والإصرار على المطالبة بمزيد من الحريات، بمختلف أنواعها الدينية والسياسية وغيرهما.

وبناء على استراتيجية "**التجديد من الداخل**" التي يقوم عليها الخطاب الفكري والفلسفي لمحمد عابد الجابري، فالعلمانية، باعتبارها مكونا من مكونات الخطاب الحداثي، من القضايا التي توقف عندها الباحث، و"أشبعها" درسا وتحليلا وتقليبا. فهي تجربة تاريخية مشروطة بإكراهات سياسية وتاريخية وثقافية وحضارية، ولا يجوز من الناحية المنهجية اعتمادها اعتماد "استنساخ"، على غرار أطروحات بعض المفكرين، وفي مقدمتهم الأستاذ طرابيشي، كما لا يجوز أيضاً نفضها، ونبذها لمجرد أن منبتها "منبت سوء"، أو أن مصدرها غربي وأجنبي؛ على حد موقف الأستاذ طه عبد الرحمن. الشيء الذي يستدعي موقفاً أكثر اعتدالاً، يستقرئ المفهوم في مرجعيته الغربية، ويستقرئ المرجعية التراثية العربية، ويستحضر إكراهات الواقع ليعيد بناء المفهوم في وسطنا الحضاري، ويستنبته في تربتنا الثقافية، كما هو حال الحداثة، وذلك حتى يكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا، وعلى صلة بآمالنا المستقبلية.

ذلك هو رهان الأستاذ الجابري، وهو يستحضر الأوضاع الاجتماعية والثقافية للمجتمعات العربية، وحاجاتها الأولية إلى تحديث الخطاب الديني والتخفيف من سطوته؛ إذ سيعود إلى التراث العربي والإسلامي ليؤكد بأن مقولة العلمانية، أو إشكالية **فصل الدين عن الدولة** من الإشكالات الزائفة في الخطاب العربي المعاصر، التي أفرزت أجوبة زائفة ومفتعلة، بسبب انفصال أفق معالجتها عن الواقع العربي الإسلامي، وطابع التعميم الذي هيمن عليها، مادامت المرجعية التراثية، والممارسة السياسية

العملية لا تقر بعملية الفصل تلك، ولا تقيم تعارضاً بين الدين والدولة، بحكم العلاقة المباشرة بين المسلم وربه، وانتفاء وجود مؤسسة وسيطة تمثل الدين وتتكلم باسمه وتنازع الدولة فيه، كما كان الشأن في أوروبا القرون الوسطى. الأمر الذي يعني بأن شعار العلمانية المرفوع عند كثير من الباحثين، وخاصة في المشرق العربي، وعلى رأسهم الأستاذ طرابيشي، من أنواع الشعارات التي تحكمت فيها اعتبارات قومية، ومشاكل قطرية، وحسابات طائفية، وملابسات تاريخية، لا يصح تعميمها على كل باقي الأقطار العربية والإسلامية، مع علمنا بأن هذا الشعار "لم يرفع قط في بلدان المغرب العربي ولا في بلدان الجزيرة، ولربما لم يرفع بمثل هذه الحدة في مصر نفسها حيث توجد أقلية قبطية مهمة[13]"، فيما ظل الشعار مرفوعاً خاصة في بلاد الشام (سوريا الكبرى) بسبب الطائفية الدينية، وتواجد أقليات مسيحية. ويبدو هذا الموقف من المواقف الموخزة للأستاذ جورج طرابيشي، والأشد استفزازا له، كما سيتضح على امتداد ما سيأتي.

وانطلاقاً من تلك الخصوصيات التي تميز هذا القطر العربي عن ذاك يُحذر الأستاذ الجابري من "خطر التعميم"، مادام "الوطن العربي ليس الآن بلداً واحداً، وليس مجتمعاً واحداً، بل بلداناً ومجتمعات- نريدها أن تصبح بلداً واحداً ومجتمعاً واحداً، ويجب أن نعمل من أجل هذا- وهي في الظرف التاريخي الراهن ما زال كل منها مطبوعاً بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة. **وإذن يجب أن ننظر إلى هذه المسألة على ضوء واقع كل بلد على حدة. يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية، ويجعل من الدعوة إلى الوحدة العربية دعوة إلى نقل المشاكل من إطار الخاص إلى إطار العام[14]**".

وإذا تم التسليم بهذه المعطيات اتضح أن المشكلة الحقيقية في الوطن العربي، ليست هي مشكلة فصل الدين عن الدولة، أي مسألة العلمانية؛ إنما هي بالأساس مشكلة غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي قد تذوب فيها كل المشاكل "القبلية" أو "العقدية" أو "الغنيمية"، بمدلولها عند الباحث نفسه[15]، من جهة، ومشكلة توظيف الدين في السياسة من جهة أخرى، كما جرى في القديم، ويجري اليوم عند مختلف فصائل "الإسلام السياسي"، وما قد ينتج عن ذلك من فتن

واقتتالات، لا يمكن تفاديها أيضاً إلا بمزيد من الديمقراطية والعقلانية، وليس بتبني العلمانية، فقط إرضاء لنزوع طائفي أو مذهبي، أو استجابة لسلامة المبدأ وصحته النظرية.

من هذا المنطلق، فإن القول بفصل الدين عن الدولة، أو الدولة عن الدين في قطر إسلامي، مثلما يشير به بعض الدارسين، ومن ضمنهم طرابيشي، وفي مثل حالة المغرب حيث "مسح فيها الإسلام الطاولة مسحاً[16]"؛ شبيه بالقول بإنشاء "دولة ملحدة غير إسلامية"، أو بانتزاع الصبغة الإسلامية من المجتمع، مادامت الدولة هي الكفيلة بصون حُرمة الإسلام كعقيدة. وهذا ما جعل كثيراً من "الأصوليين"، يعتقدون بأن العلمانية، في نهاية المطاف، ليست سوى "اعتداء على الإسلام"، ومحاولة مكشوفة ل"القضاء" عليه[17]"، ولذلك أصبحت كلمة العلمانية بمثابة "الكلمة الرجيمة" في الخطاب العربي المعاصر، "ترادف الكفر الصريح والإلحاد الموجب لمعتنقه عقوبة القتل[18]". ومن سوء حظ العرب، وبالتالي سوء حظ العلمانية نفسها، وما آلت إليه في التمثل العربي الحديث، كما يقول الأستاذ العروي،"أن اختيار لفظ علماني كان خطأ. ولعب دورا سلبيا في مسار الفكر العربي الحديث. لو اختير لفظ آخر مثل دنيوي مقابل أخروي، أو معاملاتي في مقابل عباداتي، أو سلطاني مقابل شرعي، الخ، لما استبشع في الأوساط التقليدية كما هو الحال مع لفظ علماني[19]".

ولتفادي مثل هذا الاستبشاع وما يترتب عليها من مزالق تصدر عن تأويل مدخول لمقولة العلمانية أي فصل الدين عن الدولة، والقطيعة بين الديني والدنيوي، لا بد من تبيئة هذا المفهوم بما يلائم تربتنا الفكرية والسياسية والحضارية، كي يُعبر بالفعل عن واقعنا وتطلعاتنا، ويُجيب على أسئلتنا نحن العرب، في زمان هو زماننا الجاري والمتموج. وهذا يقتضي ترك تدبير الشأن الديني بحسب خصوصيات كل دولة قطرية على حدة، مع الحرص على المطالبة بمزيد من الديمقراطية والإمعان في ذلك، والحث على العقلانية وتوسيع دائرتها، في أفق علماني تتوفر له الشروط المناسبة، وتتهيأ له التربة الخصبة والملائمة.

وهو ما لا يراه طرابيشي، ولا يسلم للجابري به، بل وينكره عليه إنكارا قويا، ويعترض عليه اعتراضا بالغا، من منطلق أن العلمانية "لا تقتضي فقط فصلا بين الدولة والدين، بل فصلا أكثر جذرية بين الدولة والمجتمع المدني، وقوام الحداثة السياسية إنما هو تحديدا في هذا الفصل بين الدولة والمجتمع، بين

الدائرة العامة والمضمار الخاص"، علما بأن العلمانية، بما هي مفصل الحداثة السياسية وقوامها، عريقة في الإسلام وتاريخه، وبالتالي فلا حاجة إلى تأجيل المطالبة بها، بدعوى "الخصوصية"، ودرء التعميم، أو السكوت عنها بالمطالبة بمزيد من الديمقراطية والعقلانية، أو الانتظار إلى حين توفر الشروط الملائمة. فتلك دعاوى زائفة وتبريرية، ونوع من المناورات الباطلة التي اعتمدها "ممثل بارز ل"العقلانية النقدية"؟" الدكتور محمد عابد الجابري"، وقد ارتقى إلى مصاف "أستاذ تفكير" بالنسبة إلى شريحة كاملة من الانتلجنسيا العربية ولم يجد من حرج، ولا من معارضة، في أن يطالب بسحبه- مفهوم العلمانية- نهائيا من القاموس التداولي للفكر العربي وبالحجر عليه في غيتو اللامفكر به والممنوع التفكير فيه[20]".

يظهر إذن أن مسألة العلمانية من الأسباب القوية التي أججت الاختلاف بين الباحثين، بل وعجلت بالإعداد لاقتراف"جريمة قتل الأب المؤسس". وهو ما انعكس على نقد نقد العقل العربي، وسيّره معطوبا في كثير من مفاصيله، وطبعه بطابع مذهبي في كثير من خلاصاته وأحكامه، كل ذلك ممزوجا بما هو شخصي ونفسي، مما عطل الحوار، بما هو" خطاب يتوخى تجاوب متلق معين، ويأخذ رده بعين الاعتبار من أجل تكوين موقف في نقطة غير معينة سلفا بين المتحاورين، قريبة من هذا الطرف أو ذاك، أو في منتصف الطريق بينهما[21]"، حتى صار بلغة طرابيشي نفسه "حوارا بلا حوار"، أي حوارا لا ينتفع به.

فعلى صفحات "اليوم السابع"، كما يقول الأستاذ طرابيشي، والناطقة حينها باسم الحركة الوطنية الفلسطينية، وفي حواره المتعدد الحلقات مع الأستاذ حسن حنفي، أطلق الجابري مقولته الشهيرة:"العلمانية فضل الدولة عن الكنيسة، والحال أنه ليس في الإسلام كنيسة، وإذن فالعلمانية لا لزوم لها في الإسلام". وهي المقولة التي رفضها طرابيشي واجتهد في الرد عليها وتفنيدها.

حينئذ، وحينئذ فقط، اكتشف صاحب **نقد نقد العقل العربي** مدى البون الذي يفصله عن زميله الجابري ودرجة خيبة أفق انتظاره فيه. حينها فقط أدرك أن ادعاء الجابري باعتماد المقاربة الابستيمولوجيا في مقاربة العقل العربي، وباقي الإشكالات ذات الصلة، بما فيها إشكالية الديمقراطية والعلمانية، لم تكن صادقة ولا علمية، بل كانت فقط مجرد تعلة منهجية لتمرير مواقف إيديولوجية

فحسب، وبكثير من المناورة والتقية، وعلى قاعدة التفاضل بين المشرق الغنوصي العرفاني، والمغرب البرهاني العقلاني، وعلى خلفيات تدافع الإسلام والمسيحية في المشرق، ووحدانية الإسلام في المغرب.

وهذا ما شرحه طرابيشي قائلا:"فتعريف العلمانية بأنها فصل الكنيسة، لا الدين، عن الدولة كان يخفي موقفا مسبقا.فصحيح أنه ليس في الإسلام كنيسة-اللهم في الإسلام الشيعي- ولكن الإسلام، على الأقل في الشكل التاريخي الذي تجلى به، هو مثال ناجز لدين لا يفصل بين شؤون الدنيا والآخرة.وحصر العلمانية بكف يد الكنيسة، دون الدين، عن التدخل في شؤون الدولة معناه إبقاء حدود الدولة مفتوحة أمام ذلك الدين الذي لا كنيسة فيه الذي هو الإسلام. وحتى أطروحة كهذه كان يمكن أن تبقى من طبيعة إبستمولوجية لولا أنها تزامنت مع صعود الموجة الأصولية الإسلامية التي اعتقد الجابري أنه مستطيع لجمها أو الالتفاف على خطابها عن طريق التكلم بمثل لغتها إن دعت الضرورة، ولو من منظور تكتيكي[22]".

والقول ب"الالتفاف والتكتيك والتكتم"، خوفا أو تقية[23]، مؤشر على عطب نقدي قائم، وتعطيل للحوار النقدي الإقناعي التعاوني في مقاربة الخطاب الفلسفي للجابري، مادامت تلك المفاهيم لا تقدم البحث العلمي، ولا تبني حقيقة، بمقدار ما تشوش عليها بإصدار أحكام قيمة، ومن خلفيات غير علمية، علما بأن مسألة العلمانية والديمقراطية معا من المسائل السياسية التي يتعذر فيها المسك بالحقيقة المطلقة وادعاء امتلاكها[24]".

وهكذا بدأ الخلاف بين الباحثين يتحذر، وأخذت الهوة تتسع وتتعمق، كما يقول طرابيشي، "بيني وبين ذلك الأخ الكبير الذي كانه الجابري والذي كنت رشحته بيني وبين نفسي لأن يكون أبا مؤمثلا، لما تصور العلمانية في الأدبيات العربية السائدة على أنها إشكالية مسيحية-مسيحية جرى اختراعها في الغرب المسيحي حصرا لتسوية العلاقة بين طائفتيه الكبيرتين:الكاثوليكية والبروتستانتية، ولوضع حد بالتالي لما سمي في أوروبا بحرب الأديان التي عصفت بها على امتداد أكثر من مائة سنة".

وعليه، فإن الخلاف حول مسألة العلمانية بين الجابري وطرابيشي لمن الأسباب القوية التي عجلت بجفاء العلاقة الشخصية والإنسانية والعلمية بينهما، وزاد الصمت البارد الذي مارسه الجابري في حق ما كتبه صاحب نقد نقد العقل العربي من تعميق ذلك الجفاء، وضاعفه اتهامه له بالنزوع الطائفي والديني/ المسيحي في مقاربة مسألة العلمانية فانقطعت بذلك كل وسائل التواصل والحوار البناء، وتحول الود إلى جفاء، والنقد إلى هجاء.

يقول الأستاذ طرابيشي بهذا الصدد، وهو يعبر بمرارة عن خيبة أمله من زميل له في الدراسة، وأخ كبير مأمول، وأب مؤمثل: "والصدفة وحدها - أن أكتشف أن هذا الأخ، الذي أردته بكل وعيي أخاً كبيرا، لن يستطيع أن يقوم مقام الأب المؤمثل.لا لأنه في مثل سني، بل لخلاف معه حول طبيعة الفردوس الذي أدخلني إليه: الإبيستمولوجيا. ففي الوقت الذي أدين له بقسط كبير من تحولي من الإيديولوجيا إلى الإبيستمولوجيا، اكتشفت، على حين غرة، أن ممارسته للأبستمولوجيا بالذات هي إيديولوجيا، أو محكومة على الأقل باعتبارات إيديولوجيا".

وهكذا، فعلى الرغم من الجهود التي بذلها الأستاذ طرابيشي في **نقد نقد العقل العربي**، وعلاقة الزمالة والصداقة التي جمعت الرجلين، ووطدت العلاقات الإنسانية بينهما، فقد انتهى به المطاف، وللاعتبارات المذكورة، إلى القول في حق مشروع فكري قضى في نقده ما يقرب من ربع قرن، حتى أصبح ملازما له ولاصقا به:"إن تصدي الجابري لنقد العقل العربي لم يتمخض رغم ضخامة العنوان إلا عن مشروع مجهض أولا، لأن الجابري تبنى لحسابه خطيئة عصر النهضة، بإعلانه عن عدم أزوف الثورة اللاهوتية، وبالتالي عن ضرورة إرجائها إلى أجل غير مسمى[25]".

ومحصلة القول، يتضح أن نقد الأستاذ جورج طرابيشي لم يكن يسير كله في اتجاه ممارسة النقد، أو نقد النقد لما كتبه الجابري عن العقل العربي، ولا كان يمارس نقده ذاك من أجل البناء، وخلق إمكانات جديدة للتفكير في قضاياه وإشكالاته، ومن ضمنها إشكالية الديمقراطية والعلمانية، كما لم يكن يسير في أفق إقامة جسور التواصل التشاركي، والحوار النقدي والإقناعي لبناء الحقيقة أو على الأقل الاقتراب منها، والسعي إليها؛ بمقدار ما كان، ولاعتبارات مذكورة، يهدف إلى تصفية حسابات

طائفية ومذهبية، وتسفيه صاحب نقد العقل العربي، بتصيد الهفوات، وتشريح الجزئيات، وبكثير من الإسهاب والتفصيل والتشقيق، يجعل الحوار بينهما معطلا، ويُسير النقد القائم بينهما نقدا معطوبا...

ثانيا، الجابري وطه عبد الرحمن والنقد المعطوب

إذا كان اختلاف الخطاب الفلسفي للجابري عن خطاب متاخمه الفكري الأستاذ جورج طرابيشي لا يطال الأسس والمرتكزات والمنطلقات والاختيارات والمقاصد ويقف عند حد اختلاف في التفاصيل والجزئيات والأولويات وطرق تصريفها، فإن اختلافه مع الخطاب الفكري للأستاذ طه عبد الرحمن من نوع الاختلافات التي تمس الأسس والمرتكزات، وتمتد إلى المرجعيات والمقاصد. ولذلك ظل الجابري خصمه الثقافي والفكري والإيديولوجي، الذي يجب إزاحته على الطريق، وبمثابة"حجرة في عنقه" ينبغي نزعها إلى الأبد.

فاختلاف الرؤية التي تحكم خطابيهما الفلسفيين، والمقاصد التي يرومها كل منهما، كانت سبباً من الأسباب المباشرة في تعطيل الحوار بينهما، وقطع كل قنوات التواصل بين الباحثين، بما لا رجاء في خيره، في مقابل كثير من الدراسات والبحوث التي نعتبرها أكثر ميلاً إلى تأسيس حوار نقدي "رزين" مع الخطاب الفلسفي للجابري، يسمح بالتواصل الفعال، ويسهم في خلق رهانات جديدة وواعدة للقراءة والمساءلة وتحريك السؤال، حتى وإن كان من باب الاعتراض، ومنظور الاختلاف، مع ما يعتريها من آفات مذكورة أعلاه، لا يقلل من قيمتها العلمية، ولا يلغي نزوع أصحابها إلى مد جسور التواصل الإيجابي، وإقامة حوار نقدي تعاوني.

وإذا كان الجابري، على امتداد خطابه الفلسفي، مشغولا بهاجس النهضة وسؤال الحداثة، وهَم التنمية والتقدم، فإن طه عبد الرحمن لم يخف بدوره هاجس مشروعه وغاياته، وهو يضع لبناته الأولى، لما قال: "أنا لم أشتغل في مؤلفاتي **بوضع فلسفة مخصوصة** بقدر ما أشتغل **ببيان الطريق الموصل إلى وضعها** متى أراد العربي أن يكون **متفلسفاً أصيلاً**[26]".

والإقرار بهذه الحقيقة يؤكد بأن الباحث لم يكن مشغولاً بهاجس النهضة، وسؤال الحداثة، على الأقل في بداية بناء معمار الفكري، ومن ثم لم يكن يشتغل ضمن إطار بناء مشروع فلسفي

مخصوص، ولا كان معنياً بهاجس التقدم أو التنمية، بقدر ما كان مشغولاً بهاجس إبستيمولوجي، بالأساس- أو ما يصطلح عليه بعباراته المفضلة "**فقه العلم**" يسعى من خلاله إلى تمكين المتفلسف العربي من الآليات المأصولة، قصد الإقدار على التفلسف، وولوج آفاق الاجتهاد والإبداع الفلسفي والفكري الأصيل، وبلوغ ما عبر عنه ب"**القومة الفلسفية**".

وفي سياق هذا الهاجس الإبستيمولوجي المتحكم في صياغة خطط أو "استراتيجيات" تمد المتفلسف العربي بما يمكنه من ترك التقليد وآفاته، وهجر التبعية وعمائها، ومن ثم، إنشاء فلسفة مأصولة مستوفية لشروط التداول الإسلامي العربي، ولمقتضيات العقيدة الإسلامية، واللسان والعقل العربيين.

ويعد التراث والتأسيس عليه بمثابة الأرضية المشتركة بين الباحثين، ومنطلق ضمان الهوية العربية والإسلامية كما تحققت في الماضي، وكما يمكن أن تصير عليه في الحاضر والمستقبل. الشيء الذي يدل دلالة قاطعة على أنهما يلتقيان في موقفهما الرافض لخطاب "القطيعة"[27] مع التراث بدعوى الحداثة، مادامت تُلحقنا لا محالة بالغير، وتلقي بنا في أحضانه، مستلبين ومغتربين بلا سند ولا عضد.

وتفاديا للاستلاب والاغتراب، وتجاوزاً لانتقائية الخطاب "التوفيقي"، "الذي يحدد ما ينبغي وما لا ينبغي الأخذ به[28]" من التراث أو الحداثة؛ سيعمل الأستاذ طه عبد الرحمن على اقتراح "**خطاب جديد**"؛ يتجنب بموجبه المزالق المذكورة؛ بل ويضاهي به خطاب المتقدمين من علماء العرب القدامى، وخطاب المتأخرين من علماء الغرب والعرب المحدثين؛ أو بعبارات الباحث نفسه "بناء تراث الحاضر كما بنى المتقدمون تراثهم الماضي، وَبديهي أنه لا سبيل إلى بناء هذا التراث الحي إلا بتحصيل أسباب المعرفة على وجهها الأوسع، وتحصيل أسباب العمل على وجهها الأنفع، ثم التوسل بكل ذلك في إنشاء خطاب يضاهي قيمة خطاب المتقدمين كما يضاهي عطاء خطاب المعاصرين[29]".

وبطبيعة الحال، قبل وضع اللبنات الأولى لإنشاء هذا "الخطاب الجديد"، وتشييد ذاك المشروع، لا بد من "تصفية الحسابات" العلمية والإيديولوجية مع أحد المشاريع الفكرية المناهضة له، وبالضبط مع أحد أصحابها المُحَايِلين له، وأشدهم خلافا له: الأستاذ محمد عابد الجابري. وهذا ما حدث بالفعل، لما تحركت دعية الأستاذ طه عبد الرحمن لنقد هذا المشروع، وتشريح ذاك الخطاب،

وتقويم موقفه من التراث، ومن عموم الحداثة نفسها؛ بل ولتقويض أسسه، وتسفيه صاحبه، بما يلحقه، في نهاية التطواف، بدجاجلة اليهود، ودهاقنة النصارى[30]، وما لهذه النعوت عند المسلم من حمولات قدحية وشنيعة.

يقول الأستاذ طه عبد الرحمن: "ولما شاهدنا ما شاهدناه من التقلب في المقاصد والتشتت في المسالك لدى هؤلاء النقاد، وقر في صدرنا أن المسؤولية واقعة علينا في الكشف عن خفي الأوهام وعن دقيق التلبيسات التي انبنى عليها هذا المسار المعكوس في تقويم التراث كما تقع على من تيقن بوجود مضرة وأوتي من الوسائل ما يُقدره على دفعها عن نفسه وعن غيره، وتحقيق شعورنا بشغل ذمتنا بواجب التنبيه على ما ظهر في تقويم التراث من التمويه (...) حتى لا نسأل من الخلق في العاجل ومن الخالق في الآجل عن صمتنا حيث كان يجب أن نتكلم، وعن تركنا حيث كان يجب أن نعمل، وحتى لا يقال بأن الحق مطمور لا نصير له والباطل مشهور لا خصيم له[31]".

وللنهوض بهذه المهمات النقدية الثقال، وتبرئة الذمة تجاه الخلق والخالق وفي العاجل قبل الآجل، انبرى الأستاذ طه عبد الرحمن إلى نقد خطاب الجابري، وتشريح تصوره للتراث، وبالأخص نظرته القدحية لقطاع من قطاعاته "الهامة"، ويقصد "**قطاع العرفان الصوفي**" الذي اعتبره هذا الأخير دخيلاً على الثقافة العربية الإسلامية، وأحد المعيقات الجوهرية أمام تحقيق "حلم" النهضة، ومطلب الحداثة؛ فيما اعتبره الأستاذ طه عبد الرحمن أشد أقسام التراث "تعلقاً بالقيم الروحية والمعاني الربانية[32]"، وأحد النطاقات الثقافية التي جسدت "الحقيقة" المطلقة، وما علينا سوى أن نعود لاسترجاعها، والتوحد فيها، من خلال الرهان على تأسيس روح حداثة إسلامية روحانية تكون بديلا عن الحداثة الغربية المادية.

وبالتركيز على "القيم الروحية" و"المعاني الربانية"، التي تشكل أساس "**الخطاب الجديد**" الذي بشر به الأستاذ طه وأراد أن ينشئه ليضاهي به الأسلاف والأخلاف تنقطع سبل الحوار بين الباحثين، ويتأسس خطاب العماء، خاصة وأن هذه "القيم" و"المعاني" غير قابلة للفحص والاختبار والبرهنة، بحكم إيغالها في التجربة الذاتية للفرد، واندراجها في مجال ما عبر عنه الأستاذ الجابري ب"**أخلاق الفناء**

التي تنتهي إلى "**فناء الأخلاق**"، أي "**أخلاق اللاعمل**[33]"، ومن ثمة ترك التدبير السياسي، من أبوابه المقررة، وعدم التفكير في المستقبل، لما يمكن أن يترتب على كل ذلك، في نظر الأستاذ طه عبد الرحمن، من "آفات سلوكية" يكون الفكر الفلسفي "الأصيل" أول ضحاياها.

إذا كان الأستاذ الجابري مشغولاً بهاجس تحقيق "حلم" النهضة، ومطلب الحداثة، لتجاوز واقع التأخر التاريخي، وأحوال التخلف العربي المقيم؛ وإذا كان مشروعه الفكري برمته يندرج ضمن هذا الهاجس، ويتحرك في إطار هذا المطلب، ومن بوابة الهم السياسي؛ فإن الأستاذ طه عبد الرحمن مشغول بهاجس معرفي يتصل أساسا بتحرير القول الفلسفي العربي من آفتي التبعية والتقليد، وإنشاء تصور بديل للحداثة، كما يريدها الجابري، يقوم على تأسيس حداثة إسلامية تستند على مكارم الأخلاق، وتستلهم التجربة الصوفية الروحانية، بمعناها العرفاني، مراعاة لما يدعوه بالمجال التداولي العربي الإسلامي، مما يعني إبعاده للجانب السياسي والتاريخي في نشدان النهضة الثقافية والحضارية، والاستعاضة عن السياسة بالأخلاق، وبحركية التاريخ، إبعادا لما يسميه ب "**مبدأ التسييس**" أي خلط الفلسفة بالسياسة؛ ويمثله الأستاذ الجابري ومن تقيله"؛ وإعمالا لمبدأ "**التأليس**"؛ أي "إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العلمية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما تكمن في الجوانب التسيسية والمادية[34]".

وبإبعاد مبدأ "**التسييس**" الذي يخترق خطاب الجابري، ومن نحا نحوه؛ وباعتماد مبدأ "**التأنيس**" كما يتصوره الأستاذ طه عبد الرحمن، يتمكن المتفلسف العربي من أن يدرك أسباب التفلسف المبدع، ومن أن يدرأ ما يمكن أن يصدر عن الممارسة السياسية من "تقلب حربائي" و"انتهازية سياسية"، تنتهي إلى "ممارسة السلطة، والحصول على مراكز القوة".

وعلى هذا، فإدماج السياسة في الفكر الفلسفي تلزم أصحابها أن يتقلبوا مع "مصالحهم المتهافتة تقلب الحرباء مع الأشياء، وأن يأتوا بالتبريرات الواهية لسلوكاتهم المغرضة أو لمواقفهم الانتهازية[35]". وهو الموقف الذي فرض على الأستاذ طه عبد الرحمن النظر إلى "الالتزام السياسي"

و"النضال الفكري"، كما مارسهما الأستاذ الجابري، ونظّر لهما، نظرة ريبة وإقصاء؛ إذ كلما انخرط المتفلسف في السياسة كلما نقص فعل التفلسف لديه، وتدنى إلى درجة دنيا، يصير بمقتضاها "نصف فيلسوف أو شبه فيلسوف، أو حامل فلسفة"، فينزع عنه بذلك صفة الفيلسوف "الحقيقي" الذي ينبغي أن "يخرج من سجن المصالح الفردية أو الجماعية الضيقة كما يمارسها المتسيس إلى فضاء القيم الواسعة التي تنشد كمال الإنسان، كما فعل "أفلاطون" في **الجمهورية** أو الفارابي في **المدينة الفاضلة**، أو ابن باجة في **تدبير المتوحد**. فذلك أمر دونه خرط القتاد[36]".

وهكذا، فعندما يصدر الأستاذ طه عبد الرحمن عن مثل هذا التصور القائم على ما يدعوه بمبدأ "**التأليس**"، ويقدح في موقف الجابري الذي يولي السياسة- ومن بابها الرسمي الواضح- دوراً مهماً في الوفاء بشروط النهضة والحداثة؛ يعتقد أنه منزه عن الموقف السياسي، خاصة عندما يستشهد بأفلاطون والفارابي وابن باجة؛ وكأن هؤلاء كانوا، وهم ينشئون مذاهبهم الفلسفية، بمنأى عن الممارسة السياسية وتأثيراتها، أو كانوا يتعاملون مع الظاهرة السياسية تعاملاً متعالياً ومثالياً؛ أو كأنهم قادرون على الإفلات من "حبائل" السياسة، وأثرها في كتاباتهم، ثم دورها في رسم ملامح مجتمعاتهم المنشودة[37]؟!

يقول الأستاذ الجابري في هذا الشأن: "لقد أكدت مراراً على أن ممارسة السياسة في الكتابة بوعي أفضل ألف مرة من ممارستها بدون وعي. هذا فضلاً عن أن العزم على عدم ممارسة السياسة – في الكتابة كما في الحياة العملية – هو نفسه موقف سياسي[38]".

وهذا أمر مفهوم، مادام الباحث قد انخرط في السياسة الوطنية والقومية؛ بل وكان عضواً فاعلاً في "حركة سياسية وطنية[39]" من موقع التشريع والتنظير لهذه الحركة، قبل أن يتفرغ إلى العمل الثقافي والفكري، ودون الفصل، مع ذلك، بين المسارين: السياسي والثقافي، وبالتالي بين السياسي والفلسفي. ولكن، هل كانت ممارسته السياسية من موقع "التقلب الحربائي" و"الموقف الانتهازي" بمضمونهما عند الأستاذ طه عبد الرحمن؛ أم أنها كانت مناسبةً لمعانقة "هموم الناس"، وإدراك أسئلتهم

الحقيقية؟ وهل يمكن بالفعل، في نهاية المطاف، الإفلات من السياسة إلا إلى السياسة في أردأ تجلياتها، ما دامت "مختلف القراءات التي تمت لأعماله كانت هي كذلك **تمارس السياسة في القراءة**[40]"؟

لقد كان الأستاذ طه عبد الرحمن يعتبر الجمع بين الفلسفة والسياسة كما فعل الجابري في خطابه الفلسفي، ومن تقيله في هذا الباب، من الآفات التي "أضرت بالأمة العربية غاية الضرر، فلا هي أصلحت فكر أفرادها، ولا هي قومت عملهم"؛ بل أكثر من هذا، فما آلت إليه هذه الأمة، "من فساد في الفكر واعوجاج في العمل هو في جانب كبير منه من دعاوى هؤلاء المفكرين[41]". وعليه، فمتى أراد المتفلسف العربي أن يتخلص من هذه الآفة لزم عليه أن يستبدل الأخلاق بالسياسة، أو بالأحرى يستبدل بالسياسة كمال الأخلاق ومكارمها، مادامت "السياسة لا أخلاق فيها بالضرورة".

وفي رد على مثل هذا الادعاء يقول الأستاذ عزمي بشارة في كلمته بمناسبة تأبين الراحل الجابري:" فعل الجابري ما يفعله الناس؛ فنشط في النضال السياسي، ولم يترفع عن الحزبية، بل كان قياديًا حزبيًا، وكتب مشاريع سياسية حزبية إستراتيجية لامعة، وأصدر العديد من الكتب الفكرية. يذكّرني هذا بصغار المترفعين عن الحزبية والسياسة من المثقفين الذين يتعدون عن السياسة (إلا العمل في جهاز الدولة، فهو في عرفهم ليس سياسة) كإثبات على الفكر والعلم، وللتغطية على انعدام الفرادة والأهلية".

والمتتبع للتجربة السياسية للجابري، والعارف بمساره العلمي والأكاديمي، وعزوفه عن المناصب السياسية المعروضة عليه، ورفضه لكثير من الجوائز المغرية يدرك مدى "عفاف" الرجل، وثباته على المبدأ دون مساومة أو مناورة أو مزايدة[42]، تسقط دعوى مبدأ التسييس أو المزج بين الفلسفة والسياسة، وتجعل السياسة عنصر قوة في خطاب الجابري، خاصة وهو يقارب النص التراثي وقتها ويُشيع ذخائره وكنوزه، باعتباره أكثر مجالات الثقافة قربا من السياسة[43]".

ومادام طه عبد الرحمن مشغولاً فقط "بمنطق الخطاب" وبمنطق اللغة في ذاتها، وبمختلف أطيافها، فقد ظل "خارج" حركية التاريخ، ومفعول السياسة. وعلى هذا الأساس، جاءت مقدمات الخطاب في مشروعه صحيحة تماماً، ومنطقية تماماً، لكن نتائجها جاءت **"مخيبة" لمنطق الواقع والتاريخ**

في حركيتهما. وبإسقاطهما (الواقع والتاريخ) يسقط الصراع في المجتمع، وينتفي الفعل السياسي والثقافي الموجه إلى تغيير المجتمع نحو التنمية والتقدم والنهضة وبالتالي نحو الحداثة؛ بمعنى الانخراط في عصرنا بكل صراعاته الوطنية والجهوية والدولية، من منطلق **منطق السؤال والجواب**[44]. وهذا ما دعاه الأستاذ العروي، في سياق استخلاص نتائج تحليلاته لمفارقة العقل العربي؛ ب"عقل المطلق" هدفه مقصور فقط على "النظر في شروط التماسك والاتساق[45]".

إن "**قيدوم المنطق بالمغرب**[46]"، على حد تعبير الأستاذ حسان الباهي، هو أحد الأعلام القلائل، إن لم نقل "المنفردين" في تشييد "عمارتهم المعرفية[47]" بكثير من التنسيق والتدقيق والتحريد، قلّ من يضاهيه في هذا المجال؛ وبزائد من توليد المفاهيم وتشقيقها إلى حد "التخمة"، غير أن هذا المعطى لا يمنع من تقرير واقع مفارق، ومثير للدهشة والاستغراب يتعايش فيه المنطق في صرامته ودقته الصورية، والتصوف العرفاني، والتجربة الروحية، و"المعاني الربانية" في "هلاميتها". مما يجعل دعوته إلى ربط الفلسفة بالمنطق، ولزوم الوصل بينهما؛ بل وما يجعل دفاعه عن المنطق ذاته دعوى غير ذات موضوع، إلا إذا كان من باب التمارين التي تنمي المهارات الذهنية، ذات النزوع الصوري الوضعي فحسب، أو من باب "الاحتيالات المنطقية"، التي لا ينتج عنها سوى "مجازفات حجاجية مدخولة بل و"مدغولة"- أشبه بمن يعطل فرامل المركبة اعتماداً على مهارته الذاتية في الاحتيال للمنعرجات قبل دخولها، ثم يعيرُها غَيره من المحترفين غير المؤهلين. هذا منتهى ما أنتجته حملته (المفتوحة) على العقل تحت شعار التعدد، ولذلك لا جدوى من دفاعه على المنطق[48]".

وبعد هذا الذي ذكرناه، يتضح أن الأستاذ طه عبد الرحمن صاحب "أحوال ومقامات"، وليس "صاحب أفعال ووضعيات". فهو لا يطمح إلى تغيير وضعية التخلف والانحطاط إلى وضعية التقدم والنهضة؛ لأن الأجوبة التي تتخلل مشروعه الفكري الضخم لا تجيب عن **سؤال الحداثة**- على غرار مشروع الأستاذ الجابري- بقدر ما تحمل همّاً إبستمولوجياً قوامه تخليص المتفلسف العربي من التقليد، وتمكينه من الأدوات المأصولة للإقدار على تفلسف مبدع؛ قد تكون ثمرته التأسيس الإسلامي لروح الحداثة، وعلى مقتضى مسلمات المجال التداول الإسلامي[49]، وتشكل بديلا عن واقع الحداثة الغربية المادية، من جهة، وعن "الحداثة المقلدة" من جهة أخرى.

ومادامت الحداثة "تتكلم عن العقل والديمقراطية والعلم والاختلاف والجماهير والرأي العام الإيديولوجيا واللاوعي والالتزام، إلخ[50]" كان من البديهي أن يعاديها الأستاذ طه عبد الرحمن، وينبذ قيمها نبذاً، لكونها لا توفر له إمكانات "التأصيل" و"التأثيل" بما يصله ب"القيم الصوفية المتعالية"، ويحفظ أصول التداول الفلسفي(العقيدة، واللغة، والعقل). وعلى هذا، لا تجد فيما يكتبه الباحث، حديثاً عن قيم الحداثة: الديمقراطية، والمواطنة والتنظيمات السياسية، والعقلانية والاختلاف والحريات وحقوق الإنسان، وما إلى ذلك، مما له علاقة جوهرية بالحداثة بمعناها الكوني، أو ما عبر عنه الأستاذ العروي ب" المتاح البشري" إلا في مساق القدح والتشكيك والاتهام.

ومن هذا المنظور، كان من الطبيعي، أن تصير الحداثة عند الأستاذ طه عبد الرحمن، "انتكاساً وتقهقراً بالنسبة للتراث الإنساني"، لإنكارها "القيم المتعالية" التي ترتفع بالإنسان إلى أعلى مراتب الوجود، وترتقي به إلى أعلى المراقي في سلم القيم الصوفية الربانية، وتصير الفلسفة "الأصيلة" عنده رهينة بمدى تشبعها بهذه القيم المتعالية، وبمدى إخلاصها للمجال التداولي الإسلامي في جانبه الصوفي اللاعقلاني.

يقول الأستاذ طه عبد الرحمن بهذا الشأن: "إن أحد المبادئ التي قامت عليها الحداثة هو إنكار القيم المتعالية، ومعلوم أن الأصل في القيمة العلو، لأن الغرض منها هو أن ترفع همة الإنسان إليها؛ وكلما ازدادت القيمة علواً، كانت أدل على مقتضاها وأقرب إلى الوفاء بوظيفتها؛ ومعلوم أيضاً أنه ليس في القيم أعلى من القيم المتعالية؛ بل هي نهاية العلو، فتكون أولى بغرض القيمة من غيرها؛ ولما أقدم أهل الحداثة على صرف هذه القيم المتعالية، فقد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو أعلى، ومن يستبدل الأدنى بالأعلى لا يأمن أن يضره الأدنى؛ ولا يبقى ما يمكن أن تدعي الحداثة الاختصاص به إلا تقريرها بأن الإنسان ابن عصره، لكن الإنسان الذي لا يتزود بأعلى القيم لا يكون فاعلاً في عصره بقدر ما يكون منفعلاً به، ومن ينفعل بالشيء لا يأمن أن يستدرج إلى ما يضره؛ والقومة الفلسفية التي نلتمسها لا تتحقق إلا بدوام الترقي في سلم القيم حتى تبلغ أعلى مراتبه[51]".

بهذا يكون طه عبد الرحمن قد سلم نفسه للتراث الصوفي اللاعقلاني، وآمن ب"القوة الروحانية" المضاهية للقوة العقلانية في تكوثرها؛ وأنشأ بذلك مشروعاً فكرياً وإيديولوجياً لا مكان فيه

لقيم الحداثة الكونية، ولا مجال للتفاعل الإيجابي والفعال مع الآخر بصفة عامة، خوفاً من فقدان الخصوصية الإسلامية، وتمجيداً لخلود الأصول والوصل بها، حتى اتضح أن المقصود بالتأصيل هو "**الاجتهاد في اتجاه "المطابقة" مع التراث، بواسطة التراث**، أو بعبارات الأستاذ العروي- وهو يُقَوم مشروع طه عبد الرحمن- وفي اتجاه "إحياء آليات تكريس التراث، واحتواء الفكر الحديث[52]".

والأدهى من كل ما سبق، هو ذلك الاقتران اللزومي الذي يعقده الأستاذ طه عبد الرحمن- هكذا بإطلاق- بين **الحداثة** وبين **اليهودية**، وبالتالي بين العقلانية واليهودية، وبين الديمقراطية واليهودية، وبين العلمانية واليهودية، إلخ. وعلى هذا، فالحداثة امتداد مُسيَّس **للتطبيع** مع اليهود وبالتالي فدعوة المتفلسف العربي إلى الحداثة التي لم تسلم من "**فعل التهويد**"، هي دعوة إلى "التطبيع من حيث لا يفقه؛ بل أدهى من ذلك من حيث يريد أن يقاوم هذا التطبيع؟ وهل التطبيع إلا أن تفكر بما يريد عدوك، علمت بذلك أم لم تعلم[53]؟". ولا ندري، ما إذا كان الأستاذ طه عبد الرحمن، يعني بمقاومة "فعل التهويد" والتطبيع مع اليهود الإعراض عن فكرهم، وعدم الاستفادة من فتوحاتهم العلمية، لمجرد أنهم يهود أو من أصهار اليهود أو أنصارهم؟ أم أنه ما يزال أسير عداء كان لأسباب تاريخية وعقائدية بين اليهود والمسلمين في السنوات الأولى من الدعوة الإسلامية؟

ويبدو أن سرْد الأستاذ طه عبد الرحمن لأسماء الفلاسفة[54] من أصل يهودي، أو ممن لهم صلة مصاهرة معهم أو ذوي ولاء لهم لا يخلو من نزعة لا تاريخية؛ تستعيد صراعات الماضي، وتغذيها، وتنزلق من دائرة النسبي الممكن إلى دائرة المطلق المنغلق، وتخنق الحوار النقدي التشاركي.

وخطورة مثل هذه الانزلاقات لا تقف عند حد الاختلاف الفكري، أو حتى الإيديولوجي، بمقدار ما تتجاوزه نحو تغذية التوجه "الأصولي"؛ وإضفاء الشرعية والمشروعية عليها، من منطلقات دينية قد لا تتيح إمكانية لنمو الفكر العقلاني الحر الذي يرتضيه الفكر الحداثي، ولا يسمح بممارسة النقد البناء المحرك للتراث الآسنة في الثقافة العربية الإسلامية. وهنا مكمن خطورة الدور "الذي تلعبه كتابات بعض المفكرين الذين دخلوا في سجال يختلط فيه الذاتي والموضوعي مثل كتابات الأستاذ طه عبد الرحمن، وهو أحد الباحثين الكبار الذين شوش عليهم السجال فوجدوا أنفسهم- ضداً على كفاءتهم

العلمية والذهنية- في صف المعادين للعقلانية ورموز العقلانية مثل ابن رشد من القدماء وعابد الجابري من المحدثين. ينتقل من العلمانية والمسيحية واليهودية، بل والفلسفة ناقلاً عدوى المشابهة إلى أجسام ضعيفة المناعة[55]".

ولتبرير كل هذا الذي سبق، يستند الأستاذ طه عبد الرحمن إلى مبدأ تفاضلي قوامه: **"ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلاً من الله[56]"**.

وهو مبدأ، لا يستند على أساس علمي أو واقعي يعضده ويقويه، ومن ثم يصعب الإقرار به والتسليم بمقتضياته، لما يتضمنه هذا المبدأ من تمركز ديني ولساني وقومي تفوح منه نفحة "إقصائية"، تلغي الآخر وتبعده أو على الأقل، تدعي الاستغناء عنه، لأن الإرادة الإلهية شاءت أن تختار الأمة العربية لتكون "خير أمة أخرجت للناس"، لما أوتيت من "صحة العقيدة"، و"بلاغة اللسان"، و"سلامة العقل"، دون غيرها من العالمين. وهو تمركز قومي وديني لا يصح أن يصدر عن "أحد الباحثين الكبار الذين شوش عليهم السحال فوجدوا أنفسهم في خاتمة مطافهم العلمي- ضداً على كفاءتهم العلمية والذهنية"

وبناء على كل ما تقدم، ومهما يكن من أمر ميزان الناقدين جورج طرابيشي وطه عبد الرحمن وطبيعته ونوعية الحوار المهيمن، وهما يتناولان بالنقد والتحليل والتشريح الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري، وبصرف النظر عن زاويا نظرهما له، والمقاصد المتوخاة من ذلك، ونوعية القضايا التي اشتغلا عليها، والخلفيات المتحكمة في نقدهما، وأسباب تعطل الحوار النقدي التعاوني، يظل خطابهما النقدي، في كل الأحوال، قيمة مضافة لا غنى عنها لكل قارئ يروم مقاربة الخطاب الفلسفي لصاحب **نقد العقل العربي**، ويتوخى الاشتغال عليه، ما دام خطاب هذا الأخير خطاب "مشاع" للقراءة والنقد والتحليل، أنشأه رجل حبَّس حياته في خدمة قضايا أمته، وأفنى عمره في البحث العلمي وخدمته، في تواضع كبير، وعفاف ناذر، حتى رحل عن هذا العالم. وهذا أكده عزمي بشارة في تأبين الراحل قائلا:"كان الجابري مثل كل الكبار إنسانا عاديا متواضعا في حياته ومعاملاته. لم يصمّم أسطورة عن ذاته في حياته خلافًا لما يفعل بعض نجوم الشعر والفكر والأدب. لم يكن بحاجة إلى صورة المفكّر لأنه

مفكّر فعلاً، ولا كان بحاجة أن يثبت للقارئ شيئا عن ذاته، بل كتب لكي يُقرَأ، وقد كان في غنى عن الادعاء لأنه حقيقي حقا.

الهوامش:

[1] – وهي الآفة التي تخترق مجموعة من المقاربات التي اشتغلت على الخطاب الفلسفي للجابري، رغم عمق تلك المقاربات، والقيمة العلمية والرمزية لأصحابها، ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر، ما كتبه كل من: كمال عبد اللطيف، وعبد السلام بنعبد العالي، ونور الدين آفاية وعبد الإله بلقزيز، وعلي حرب، وغيرهم كثير، علما بأن خطاب الجابري بمثابة إمبراطورية لقطاعات معرفية متنوعة في مجال الشعر والبلاغة والخطابة والترسل والمقامة، وغيرها، إلى جانب الفلسفة والتصوف والعلم وغيرها، تنتظم جميعها في مشروع الجابري، وتتوخى هدفا واحدا. وهو بعض ما سنتداركه في كتاب مرتقب.

– [2] Edgar .Morin, La Voie, Pour l'avenir de l'humanité, p p 145-162

[3] – نذكر هنا فقط مقاربة الأستاذ محمد مفتاح في كتابه: **النص، من القراءة إلى التنظير**، لمشروع الجابري من خلال التركيز على مفهوم القطيعة الابيستيمولوجية وتوظيفاته. وهي توظيفات يعتبرها مختزلة ومغلوطة، بل ومشوهة. وهو ما يحتاج إلى نقاش أوسع لرصد أسباب مثل هذه الأحكام وخلفياتها، بالنظر إلى قيمة الباحث، وخصوصية مشروعه النقدي. وهو ما سنقاربه في كتاب نعده لهذا الغرض.

[4] – وقد أحسن الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي التعبير عن هذه الآفة المنهجية، ووضع قائلا:"المبدأ الأساس الذي يلزم استحضاره عند قراءة صاحب نقد العقل العربي هو أن الحقيقة هنا هي الكل لا الأجزاء، وليست الأجزاء إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل. من هنا عيب القراءات التي تتوقف عند بعض الجزئيات لتخالف الجابري في نقط جزئية بعينها"، **سياسة التراث**، ص ص:73-74.

[5] – بخصوص هذه الآفة يمكن البرهنة عليها من خلال مقاربة كل من الأستاذ الطيب تزيني، على رسوخه العلمي والمعرفي، في كتابه: **في السجال الفكري الراهن**، وانزلاق سجاله إلى نوع من الهجاء (كتعت الجابري ب السذاجة

والتغابي والأمية)؛ ثم مقاربة الأستاذ بنسالم حميش في كتابه: **نقد ثقافة الحَجر وبداوة الفكر**، وغلبة القدح الصراح والضمني في شخص الجابري وفكره، ونعت تصوره بالمتخلف والمكابر والفصامي، وبوصف قراءته للتراث الصولي بالمقززة، وكثير من هذا المعجم الهجائي الذي لا يقدم البحث العلمي، ولا يصب في قرار قواعده وأخلاقياته، مما يحتاج بدوره إلى دراسة مستقلة لتشخيص أسباب هذا المنحى والخلفيات الموصلة إليه.

[6] – هذه الكتب هي: **نظرية العقل**، 1996 و**إشكاليات العقل العربي**، 1998و**وحدة العقل العربي الإسلامي**؛ 2002، **والعقل المستقيل في الإسلام**، 2004؛ وكتاب: **ملحمة التراث في الثقافة العربية المعاصرة 1993**.

[7] – طرابيشي : "ربع قرن من حولا بلا حوار"، جريدة الاتحاد الاشتراكي.

[8] – وهي "اللعبة" نفسها التي سادت بين العروي والجابري وهيمنت على امتداد مشروعيهما. فبعد سلسلة من المقالات النقدية القوية التي كتبها الجابري عن فكر العروي، وفي أجواء سياسية وإيديولوجية مشحونة، ساد الصمت وبدأ الجفاء وامتد وهيمن، وإن ظل الحوار بينهما سارياً وضمنياً (انظر كتابه:خواطر الصباح 1981/1974، ص55- وكذا في كتابه: مفهوم العقل، ص:11). هو من نوع الحوار المعطل، "يحضر بغيابه ويغيب بحضوره". وقد يكون سبب ذلك، في نظر كمال عبد اللطيف، راجعا إلى "الاختلاف الحاصل بينهما في بعض المنطلقات والتصورات، وبحكم بنيات التكوين الشخصية المختلفة"؛ بل المسألة، يضيف الباحث هي "**مسألة شخصية ومشخصنة**، بحكم الأمر الواقع، لأن الذين يتبنون الأفكار أفراد لهم أسماؤهم وألقابهم وتخصصاتهم وطباعهم وأشكال اندماجهم في محيطهم الاجتماعي والسياسي داخل أوطانهم.(**أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص 102.)

[9] – "ربع قرن من حوار بلا حوار"، حوار بجريدة الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

[10] – طرابيشي: **إشكالية العقل العربي**، ص:319

[11] – الجابري: **وجهة نظر**، ص:131.

[12] – نفسه.

[13] – الجابري: **وجهة نظر**، ص ص: 110-111.

[14] – الجابري : نفسه، ص: 104.

[15] – الجابري: **العقل السياسي العربي**، ص ص 46-47-48-49..

[16] – الجابري: **المغرب المعاصر**، ص: 46.

[17] – الجابري: **وجهة نظر**، ص ص: 85-86.

[18] – طرابيشي: **هرطقات**، ص19

[19] – العروي:**السنة والإصلاح**، ص ص:210-211.

[20] – طرابيشي: **هرطقات**، ص ص 19 – 206.

[21] – العمري: **دائرة الحوار ومزالق العنف**، ص9.

[22] – طرابيشي: "ربع قرن من الحوار بلا حوار".

[23] – يقول الجابري، في سياق الرد على بعض منتقديه دون ذكر أسمائهم:"الواقع أن الكلام غير المسؤول لا يستحق الذكر ولا الرد، ولكن بما أن السكوت عنه قد يحسبه صاحبنا تقية فقد آثرنا وضع بعض النقط على بعض الحروف. والتقية مفهوم غائب عن فضاء الفكر والثقافة بالمغرب"(**التراث والحداثة**، ص:133.)

[24] – العمري، نفسه، ص:98.

[25] – طرابيشي: **إشكاليات العقل العربي**، ص ص: 69/55.

[26] – طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، ص: 44. (التشديد من عندنا)

[27] – طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص: 19.

[28] – طه عبد الرحمن: **التكوثر العقلي**، ص: 406.

[29] – نفسه.

[30] – طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، ص ص:89-93. (ويمكن العودة لتفاصيل هذا النوع من "الانزلاقات" إلى محمد العمري في كتابه: **دائرة الحوار، ومزالق العنف**، ص:17.)

[31] – طه عبد الرحمن: **تجديد التراث في تقويم التراث**، ص:11.

[32] – نفسه، ص:37.

[33] – الجابري: **العقل الأخلاقي العربي**، ص:488.

[34] – طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ص: 26-27.

[35] – طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، ص: 34.

[36] – نفسه، ص: 35.

[37] - أُنظر تفاصيل حضور السياسي في الفكر الفلسفي، عند كل من أفلاطون، وأرسطو، وعند الفارابي وابن باجة وابن خلدون وغيرهم، في كتابي الجابري: **التراث والحداثة**، ص ص:233-234 **والعقل الأخلاقي العربي**، ص:257.

[38] - الجابري: **مواقف**، العدد12، ط1، 2003.

[39] - كان الجابري عضوا فاعلا في حزب الاستقلال، وبعده قياديا في الحركة الاتحادية، مع حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، وبعده الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.(عضو مكتبه السياسي)

[40] - عبد السلام بنعبد العالي: **سياسة التراث**، ص:70.

[41] - طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، ص: 34.

[42] - الجابري:"مع الأستاذ عبد الله العروي في مشروعه الإيديولوجي"، في كتاب: **مواقف**، العدد8، ص 55 إلى ص112.

[43] - وهو ما عبر عنه الأستاذ بنعبد العالي "**بفعول الجابري**" في التراث "L'effet al jabri"،(انظر: **سياسة التراث**، ص:6.)

[44] - H. G.Gadamer : **Vérité et méthode**, pp :216-217

[45] - العروي: **مفهوم العقل**، ص:358.

[46] - حسان الباهي: **اللغة والمنطق**، ص:5.

[47] - طه عبد الرحمن **حوارات من أجل المستقبل** ،ص:48.

[48] - العمري: **دائرة الحوار ومزالق العنف**، ص:18.

[49] - طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، ص265.

[50] - عبد السلام بنعبد العالي: **ميتولوجيا الواقع** ،ص53.

[51] - طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ص: 76-77.(التشديد من عندنا)

[52] - العروي: **خواطر الصباح**، ص ص 182-224.

[53] - نفسه، ص: 66. (وعموم الفصل الثاني من الكتاب الذي يحمل عنوان:"الفلسفة بين "الكونية" و"القومية").

[54] - كوهنH.Cohen وفرويد S.Freud وشيلرM.Scheler وبرجسون H-L.Bergson ولوكاتش G.Lukacs وليفي ستراوس S.Lévi-Strauss وهوسرل E.Husserl وكاسيرر E.Cassirer وماركوز

H.Marcuse وديريدا Derrida وتشومسكيChomsky، وفتجنشتاين Vittgentien وغيرهم. (أنظر اللائحة الطويلة التي أوردها الأستاذ طه عبد الرحمن في كتابه: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص: 63.

[55] – العمري: **دائرة الحوار ومزالق العنف**، ص: 79.

[56] – طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ص: 252–253.

الفصل الثالث

في نقد القراءات المعاصرة للتراث

ـــ خطاب محمد عابد الجابري أنموذجًا ـــ

عبد الغني بارة

جامعة فرحات عبّاس ـــ سطيف/ الجزائر

مداخل منهجية :

إنّ سؤال القراءات المعاصرة التي اتخذت التراث العربي الإسلامي مجالاً لممارسة تأويلها واختبار فروضها يعدّ ، من منظور الرؤية الجنيالوجية ، محاولةً لإعادة تفعيل هذا التراث وفحص مضمراته التي بقيت عالقة في شقوق هذه النصوص النقدية ، ولمّا كان هذا الأمر عملاً لا قِبَل لنا به ، فهو جهد لا تنوء بحمله هذه القراءة، فإنّه لا يضير أنْ نواجه أحد أبرز النصوص التي أثارت جدلاً بين أهل النظر من الباحثين ، ويتعلّق بالمفكر المغربي محمد عابد الجابري . وذلك بمساءلة وحوار منطلقاته الإجرائية، وكذا الاستئناس ببعض النصوص الفكرية التي حاورت هذا الخطاب . وهي ، وإنْ اختلفت في مناحي رؤيتها، فإنّها أجمعت على أنّ التراث نصّ إشكالي يتوجّب فتح أقفاله. هذا، والحال أنّ النظرية التأويلية، بوصفها فن الفهم والممارسة بامتياز، لا تتردّد في الإلحاح على مساءلة التراث ومراودته عن نفسه ، وذلك لما له من قيمة في وجود الكائن الإنساني وما يحمله من هموم الإنسان ، فعليه يقوم المشروع الحضاري للإنسانية ، لذا، يتحوّل التراث لدينا في الزمن الراهن هاجسًا كينونيًا به نستعيد ذواتنا وندرك وجودنا الحاضر، فلا حاضر لمن لا ماضي له ،«لقد تناسينا أنّ التراث موشوم على أجسامنا، عالق بآذاننا منقوش على جدراننا، حال في لغتنا، مكبوت في لا وعينا"."لا يتعلّق الأمر هنا بالمقابلة المعهودة بين"الثقافة العالِمة"وما يُدعى"ثقافة شعبية"، ولا بثقافة "مركزية"وأخرى "هامشية"، وإنّما بمختلف الشواهد التي تجعلنا نعيش الماضي ممتدًا في الحاضر متطلعًا إلى المستقبل»[1] . فالأمر، إذًا، لا يتعلّق ، يضيف الباحث ، «بدخول متحف لاقتناء أشيائه الجميلة ، وإنّما أننا شئنا أم أبينا، نعيش

داخل متاحف تحمل على جدرانها وترجع بين جنباتها أصداء ثقافات متعددة متراكمة متلاحقة . لا مجال والحال تلك لإقحام أيّة فلسفة إرادية النزعة ، ولا لرفض التراث أو تبنيه ما دام هو نفسه البنيان الذي لا يمكننا إلاّ أن نسكنه مثلما"نسكن"اللغة التي نتكلمها والألحان التي نرددها والحكايات التي نرويها والأمثال التي نتناقلها. كيف يمكن أن نطرح في هذه الحال أشباه المشاكل التي نطرحها إزاء التراث المعرفي كقضية التملك ومسائل التأويل وقضايا المنهج»[2] .

بيدَ أنّ هذا لا يعني أن يتحوّل هذا التراث إلى سلطة آمرة تطلب منّا أن نسكن دياره ونترك ديارنا، أو يتحوّل في أيدينا إلى وسيلة لتبرير المنطلقات والإجراءات المنهجية .«فالتراث يفرض على الأحيال التواصل معه أساسًا قبل الانفتاح على أيّة معطيات جديدة أو مكتسبة . لا سيّما أنّ الجهاز الذي يحدّد شكل المُعطى بكونه جديدًا، مطلوبًا أو مرفوضًا، إنّما هو من نتاج ذلك العبء التراثي الذي يحمله ما تحت أدمغتنا وما تحت أرواحنا[. . .] حِمْلُ التراث ليس مجرّد زاد جزئي أو فرعي في بنية التجربة المعيشة»[3] . ولعلّ هذا ما يفترض علينا أنْ نميّز بين سلطة التراث وفعاليته ، بين أن نعيد تأويله مشاركةً وتفعيلاً، وبين أن نزعم امتلاكه قهرًا وقسرًا، إذًا، ينبغي«التمييز هنا بين الخاصّية الأمرية والخاصّية المعيارية عندما نواجه فعالية التراث في تشكيل العمق التوافقي للعقلانية الاجتماعية . فالمعيارية تنقل فعالية التراث من حالته غير الحاضرة إلى وضع الحضور والراهنية . وبذلك تصل تجربة الماضي بتجربة الحاضر. في حين أنّ الخاصّية الأمرية إنّما تأتي من ضمنية النمذجة المعلّقة فوق الأحوال والأزمان . لا ماضٍ لها وبالتالي لا حاضرَ. ولكنّها معلّقة في الفراغ وتمارس فعل القسر بالرفض أو القبول . مثل هذه التصفية بين المعيارية والأمرية ، هي التي تميّز التواصلية عن التداولية ، عن تراث للمشاركة وعن موروث للتملك ، يطلب من الأجيال الجديدة أن تتملّك منه في حين أنّه يتملّك هو قدرتها على المشاركة في معاصرتها»[4] .

وما دام الأمر على ما أقررنا، فإنّه يتعيّن على أيّة قراءة للتراث أن تتجرّد من سلطة الجاهز الذي يأتي إلى النصوص محمّلاً بالإجابات ، التي لا تزيد التراث إلاّ موتًا، فجدير بالذكر، أنّ ممارسة التأويل إنّما هي حوار خلاّق ، لا فرقَ فيها بين قديم عتيق وجديد مستحدث . ألا يستحقّ هذا التراث ، بما هو الوجه الآخر لكينونتنا، حبًّا أكبرَ، نتعاطف مع نصوصه عساها أن تتيح لنا فتح بعض أقفاله، فلا وجودَ لنصٍّ قديم/ جديد، جيّد/رديء ، بقدر ما يوجد هناك تأويل غنّي/ فقير، خصب، فاتن أو لا . وعليه فإنّ«الثقافة المعاصرة محتاجة إلى الحوار. كيف يتمّ الحوار بمعزل مشاركة النصّ القديم . النصّ مثير لعقولنا بحدوده ومطالبه وممكناته . النصّ يعجز ويقدر. ما الجدل الممكن بين العجز والقدرة ، بين

ما أعطاه وما لم يعطِه . لكنّنا نفرّق أحيانًا تفرقة قاسية . إنّ النصّ يعطيك شيئًا ويحرمك شيئًا آخر [. . .] لكن بعض الدارسين يلذّ لهم أن يقفوا عند السلب والعجز . بعض الدارسين يظنون النصوص مسرحًا للتعريف بما يشتهون ، والتنفير ممّا لا يشتهون»[5] . هذا ما يدعو كلّ قراءة إلى إثارة أسئلتها الخاصّة التي تجعلها تناوش النصّ/ التراث وتبعث فيه الحياة من جديد، قد«يؤدّي هذا النمط من القراءة إلى إثارة الريب في فكرة التأريخ . لكن كلّ تأويل مبناه تجاوز التاريخ . فالماضي الخليق بالتوقف فوق البيئة والزمان . إنّه حيّ في أذهاننا من خلال تساؤلنا الذي لا ينتهي. نحن نصنع النصّ بعقولنا واهتمامنا. لكن المؤثرات تعجز عن كثير. إذا صحّ أنّ المؤثرات تصوّر البيئة الثقافية في حدود التاريخ فإنّ التأويل يرفع هذه البيئة إلى رتبة فوق الماضي»[6] .

إذًا، ليس أمرًا هينًا الولوج إلى عالم التراث ، تأويلاً أو قراءةً لأنظمته المعرفية ، فهو من التشابك والتداخل بحيث تتيه في فحواه وشقوقه كلّ المحاولات التي ترى إلى نصوصه من منظور الثنائيات الضدّية : عقل/ نقل ، ظاهر/ باطن ، أشعري/ معتزلي ، تقليد/ تجديد، التي غالبًا ما تجرّ أصحابها إلى الوقوع في فخ التلفيق أو الانتقائية التي تتنافى والمنهجية العلمية ، لذا، فالجدير بالذكر، هو أن نستعيد هذا التراث الذي يدعونا لقراءته ، ومعنى ذلك ، حسب المسدّي ،«أنّ العرب يواجهون تراثهم لا على أنّه مِلك حضوري لديهم ، ولكن على أنّه ملك افتراضي يظلّ بالقوّة ما لم يستردّوه . واسترداده هو استعادة له ، واستعادته حملُه على المنظور المنهجي المتجدّد وحمل الرؤى النّقدية المعاصرة عليه . حتّى لكأنّ الاستعادة عند العرب اليوم مقولة قائمة بنفسها تكاد لا تعرف وجودًا عند سواهم على النحو الذي هي عليه عندهم . ومن رام الوقوف على القواعد التأسيسية في هذه المقولة كفاه النظر في غائيته وهي فكّ إشكالية الصراع بين القديم والجديد، فمقولة الاستعادة نفي الديمومة إذ هي تكسر الزّمن»[7].

فالرؤية المبتسرة التي تختزل التراث في مذاهب وتيارات متناحرة ، إنّما تفصل نصوصه عن وحدته الدلالية الجامعة ، بما هو مجموعة نصوص متداخلة ، وإنْ كانت تنتمي إلى حقول مختلفة ، كالبلاغة وعلم الأصول وعلم الكلام والفقه وعلم الحديث والفلسفة ، فإنّها تنتمي إلى نظام معرفي واحد، كتلك التي تستخدم نصوص التراث لأغراض مختلفة ، وهذا الاستخدام ،«بوصفه تبريرًا، أو وسيلة لإضفاء الشرعية على وضع أو موقف أو اتّجاه فكرة في الحاضر، عملية تنطوي في بنيتها العميقة على التسليم الضمني بما يمثّله التراث نفسه من سلطة قمعية ، هي الإطار المرجعي لكلّ ما يأتي بعدها وينحدر عنها بالضرورة . يستوي في ذلك أن نستخدم التراث بهدف الانتقال "من العقيدة إلى الثورة"

أو"من التراث إلى الثورة"، فالفعل الإيديولوجي للتخييل هو أمرٌ بنية هذا الانتقال أو ذاك ، وأمرّ بنية الاستخدام المضاد لها على السواء [. . .] فكلا الاستخدامين يضع الجزء موضع الكلّ ، ويعيد إنتاج الجزء الذي يصبح هو الكلّ بما يضفي شرعيته على الحاضر باسم الماضي . وكلا الاستخدامين ينقل التراث من حضوره التاريخي إلى الحضور التخييلي الذي يزيّف الوعي بالحاضر والماضي على السواء»[8]. فالتراث ، بوصفه نصًّا واحدًا غير منفصل ، لا يمكن النظر إليه إلاّ في إطار رؤية شاملة تخاطب فيه كلّيته ووحدته ، فمن«ذا الذي يستطيع أن يفصل نصوص الجاحظ والرماني والقاضي عبد الجبّار والزمخشري عن سياقها الاعتزالي ، أو يفصل نصوص قدامة وحازم عن الفلاسفة ، داخل السياق العام للعقل ، أو يفصل التضاد بين ابن قتيبة والجاحظ عن التضاد بين النقل والعقل ، حيث لا يقتصر الأمر على اندماج النصّ في نسق فكري أوسع ، بل يمتدّ ليشمل علاقات التشابه والتضاد التي تصل هذا النسق بغيره من الأنساق»[9]. وهذا الوضع العلائقي ، يضيف جابر،«لا يتميّز به النّقد الأدبي وحده ، بل تشترك فيه كلّ الحقول المعرفية للتراث ، على نحو يؤكّد الوحدة المنهجية للقراءة تأكيده الوحدة المتكاملة للموضوع المقروء ، حيث لا تنفصل ضرورة النظر إلى النصوص المقروءة داخل علاقاتها المتكاملة عن ضرورة النظر إلى التراث كلّه من حيث هو بناء لا يقبل التجزؤ ، للكلّ فيه الأولوية على الأجزاء ، ولا معنى للأجزاء فيه بعيدًا عن العلاقات الكلّية للبناء»[10] .

هذا ما جعل المسدّي ، بدوره ، ومن موقع اللّساني يلحّ على هذه الطبيعة النسقية والوحدة الدلالية الجامعة التي بها يستوي التراث نصًّا مكتملاً، يرتحل عبر الأزمنة وتتجدّد قراءته ، دون أن يستنفد، بل تكون دليلاً بارزًا على ديمومته ، حيث يقول :«فلا غرابة أن تُعدّ قراءة التراث تأسيسًا للمستقبل على أصول الماضي بما يسمح ببعث الجديد عبر إحياء المكتسب ، إلاّ أنّ قراءة التراث منهج لا يعوزه التأسيس اللّساني في حدّ ذاته . فكلّ قراءة ـــ كما هو معلوم في اللسانيات العامّة ـــ هي تفكيك لرسالة قائمة بنفسها، وما التراث إلاّ موجود لغوي قائم الذات باعتباره كتلةً من الدوالّ المتراصفة ، وإعادة قراءته هي تجديد لتفكيك رسالته عبر الزمن . وهي بذلك إثبات لديمومة وجوده»[11] . ولعلّ أبرز نموذج يستدلّ به على صحّة هذه الفرضية هو قضية تفسير القرآن بما هو رسالة لسانية في حدّ ذاته ورسالة ذات طبيعة عقدية من ناحية أخرى ، فقد كان من المفروض أن يتحدّد«نمط قراءته منذ"نزوله"أي منذ حلوله محلّ الموجود اللساني على لسان بأنّه الأوّل ، لا سيّما أنّه نصّ خلو من الطلاسم والملغزات ، فلم يكن مبهمًا ولا مستعصيًا، كيف وقد نزل تحدّيًا وإعجازًا لحضارة البيان بمنطوق البيان . وإذا بالتفسير علم شرعي يتحدّد لا بالاحتمال والإمكان . بل بالاقتضاء

والوجوب ، حتّى خشي بعض علماء الدّين على مرّ الزمان عقاب الآخرة إنْ هم لم يُتوّجوا حياتهم بتفسير للقرآن . فلعلّ من نواميس الحضارة العربية أنّها تقوم على مبدأ النشوء والتولّد: يتناسل الموروث عبر الزمن فتتولّد من الموجود الواحد كائنات متعدّدة على قدر ما تتولّد من النصّ نصوص تلو النصوص»[12] .

الرؤية الجابرية للتراث / قراءة بأي منهج :

والمتأمّل في الخطابات النقدية التي توجّهت لقراءة التراث كثيرًا ما كانت تثير مصطلح الإشكالية Problématique ، واصفة به التراث كنصّ إشكالي أو ملغز، وهو مصطلح ارتبط في الثقافة العربية المعاصرة بالجابري ، الذي يعدّ صاحب مشروع نقد العقل العربي ، بدءًا بتكوين هذا العقل وصولاً إلى بنيته ، وهو ضمن هذا الأفق ، كما ألمحنا سلفًا، يقوم بمقاربة إبستيمولوجية يعيد من خلالها تفحّص الأنظمة المعرفية (الإبستيمية) Épistémè الأساسية التي تقوم عليها بنية العقل العربي ، وما تنطوي عليه هذه البنية من أنساق المفاهيم والأدوات الإجرائية التي تمنح لمعرفة هذا العقل في مرحلة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية ، ولمّا كانت هذه المقاربة ذات منحى بنيوي فإنّها تجاوزت الإطار الخارجي ، كالظروف السياسية أو الاجتماعية أو التاريخية ، بل من منطلق زمن هذه البنية الثقافي ، الذي لا يخرج عن إطار المعايير المرتبطة بإشكاليات هذا العقل وأدوات إنتاجه للمعرفة[13] . والحديث عن بنية ، والقول للجابري ، يعني أساسًا«وجود ثوابت ومتغيرات ، وبالتالي فإنّنا حينما نتحدث عن بنية"العقل العربي"، فإنّنا نقصد في الحقيقة ثوابت ومتغيّرات الثقافة العربية التي صنعته»[14]. هذا التداخل داخل بنية الثقافة جعل الجابري يُطلق مصطلح الإشكالية، حيث يقول :«الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معيّن ، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفّر على إمكانية حلّها منفردة ولا تقبل الحلّ ــ من الناحية النظرية ــ إلاّ في إطار حلّ عام يشملها جميعًا. وبعبارة أخرى إنّ الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفّر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية ، أي نحو الاستقرار الفكري»[15] .

إنّ مساءلة التراث من خلال مشاريعه أو أنساقه ليس أمرًا هينًا يمكن لأيّ مقاربة بلوغها، إذ تتداخل فيها الأنظمة المعرفية المشكّلة لبنية هذا العقل ، خصوصًا الجانب اللاشعوري الذي يعبّر عن فاعلية نشاط النسق ولو على صعيد الغياب ، لذا، يتعيّن على كلّ قراءة للتراث أن تتفادى الوقوع في عقدة تضخيمه حتّى لا تقع حبيسة هذا التداخل ، وتحقّق ، في النهاية ، قراءة موضوعية ، تعزل فيها نفسها عنه ، ولو رمزيًا، فالتعامل«مع النصّ التراثي بوصفه شبكة من العلاقات وتوجيه الانتباه

والاهتمام إلى ملاحقة هذه العلاقات يجمد الحركة في تلك الخيوط العديدة التي تحول الكلمة العربية لدى القارئ العربي إلى نغم ، أو إلى صورة حسّية ، أو إلى مجموعة أحاسيس وأشجان . وبعبارة أخرى : إنّ تحرير الذات من هيمنة النصّ التراثي يتطلّب إخضاع النصّ التراثي لعملية تشريحية وعميقة تحوّله بالفعل إلى موضوع للذات ، إلى مادّة للقراءة»[16] . فالإشكالية ، بما هي بحث في صميم المعرفة وحدودها من خلال وحدة المساءلة التي ترى إلى أنظمة الثقافة كما لو أنّها كلاً واحدًا، لا تقف عند تخوم المنتَج داخل الفكر، بقدر ما هي مساءلة لجميع أدوات هذا الفكر الإجرائية التي أقام بها تفكيره ، ممّا يجعل الأمر أكثر صعوبة ، وربّما لا يحقّق الجهد من النتائج إلاّ النزر القليل ، وقد يقع في فخ التشريح وتحليل هذه الأنظمة ولا يملك بعدئذٍ القدرة على إعادة التركيب ، أو قد ينشغل بوظيفة الأنساق داخل البنية ويعمل على تحقيق البؤرة التي تتحكم في هذا النظام ، فينبري منتصرًا لنظام على آخر، فيقع في فخّ الاختزال والشمولية ، وهو الأمر الذي التفت إليه جورج طرابيشي في نقده لمشروع الجابري ، فقد وجد المفكر طه عبد الرحمن أنّ النظرة التجزيئية التفاضلية هي التي كانت طاغية في هذا المشروع[17]، وبدل أن يثبت وحدة هذا التراث وكلّيته راح يشرّح المضامين بعيدًا عن واقعها العملي ، أي تلك الإجراءات والآليات التي بها تمّ تأسيس هذه المضامين ، فهي رؤية واقعة في العقلانية المجرّدة وإيديولوجيا التسييس ، من هنا يبدو أنّ التوجّه الشمولي هو الطريق السليم للخروج من هذه النزعة التفاضلية ، بمعنى أن نتقبل«التراث بوصفه كلاً متكاملاً ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأيّ جزء من أجزائه أو التقليل من وظيفته ؛ فحتّى لو سلّمنا بوجود ثغرات أو عثرات في هذا القطاع أو ذاك من التراث ، ما كان ينبغي للقارئ أن يعدل عن تقويمه ، متوسّلاً في ذلك بأقصى ما يمكن من الأدوات حتّى تظهر كلّ جوانبه»[18] .

كما يبدو أنّ هذه المنطلقات الإبستيمية التي يعوّل عليها الجابري في قراءته للتراث تتناقض مع صاحب النسخة الأصلية الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Foucault ، فهذا الأخير ينظر إلى الإبستيمية ، حسب جورج طرابيشي ،«من حيث هي بالتعريف سلك ناظم لجماع المعرفة في عصر معيّن ــ ممتدّة في المكان متحوّلة في الزمان . أمّا عند الجابري ، الذي يقلب وظيفتها من توحيد المعرفة إلى تشطيرها وتبضيعها، فهي على العكس متغيّرة في المكان ثابتة في الزمان»[19] . فالإبستيمية الجابرية ، إذًا، يضيف طرابيشي ، تتنكّر«لدينامية الإبستيمية الفوكوية لتقرأ تاريخ الثقافة العربية قراءة لاتاريخية ، قراءة سكون وركود وموات . وناقد العقل العربي لا يتحفظ في الألفاظ التي يصوغ بها أحكامه . فعنده أنّ "الزمن الثقافي العربي زمن راكد"، زمن "لازماني" "زمن يمتدّ في الواقع العربي منذ الجاهلية إلى

اليوم" "بدون تغاير، بدون تاريخ"، يعيش بعديًا نفس ما عاشه قبليًا بدون "نقلة" ولا "طفرة" ولا أي "قطع للاستمرارية" لا بين العصرين الجاهلي والإسلامي ، ولا بين العصرين الأموي والعباسي ، ولا بين عصري الانحطاط والنهضة»[20] . ليس هذا فحسب ، بل إنّ هذه الإبستيمية«لا تتصف بالمرونة ولا تعرف الحراك بين الأنواع المعرفية ولا تتّسم بأيّة قابلية تشكيلية . فقوالبها ثابتة ونهائية كما لو أنّها صُبّت من إسمنت مسلّح . ولسوف نرى أنّ ناقد العقل العربي لا يتعقّل أي تداخل أفقي محتمل بين الأنظمة العمودية الثلاثة إلاّ بلغة"الأزمة"»[21] . هذا، ولا يتردّد طرابيشي ، على غرار ما رأينا مع طه عبد الرحمن ، في وصف تقسيم الجابري لأنظمة العقل العربي إلى بيان وبرهان وعرفان بالعمل التشطيري[22]، وهو تقسيم قائم«على أساس إقليمي (مشرقي ، مغربي) ، أو قومي بلهَ شوفيني ("النظام البياني العربي ، النظام العرفاني الهرمسي الفارسي ، النظام البرهاني اليوناني")»[23] . وقد وجدَ طه عبد الرحمن في هذا التقسيم إطلاقًا لمفهوم المعقول العقلي ؛ إذ العقول عنده ثلاثة :«عقل حصيف أساسه البرهان ، وعقل ضعيف أصله البيان وعقل سخيف سببه العرفان»[24] .

هذا، والحال أنّ معظم القراءات التي باشرت نصوص التراث إنّما كانت تبحث عن وضع قدمها في المعاصرة أو البحث عن حداثة هذا التراث مقابل الحداثة التي يفرضها الآخر/ الغرب ، أو بالأحرى جرّنا إليها بما حمله إلينا من مشاريع فحضوية بعدما سلبنا هويتنا قهرًا واستدمارًا، فهمّ فريق إلى ركوب هذه الموجة ، فارتدّوا على كلّ ما هو تراثي أو من زمن الماضي ، بدعوى أنّه يدعو إلى الثبات والجمود ، لا سيّما ما أسموه"الموروث الديني"، بما هو سلطة متعالية تفرض نموذجها الواحدي ذا المرجعية الإلهية ، وقد كان من أبرز ممثّلي هذا التوجّه على الإطلاق أدونيس في كتابه : الثابت والمتحوّل . وتأتي هذه الرؤية التثويرية كردّ فعل على الأزمة التي تعيشها الثقافة العربية الحديثة من مظاهر الاستلاب وضياع الهوية ، فبدل الرجوع إلى التراث واللود به في محاولة هذه الأزمة ، كما هو حال المنحى التقليدي الانتقائي الذي ينظر إليه بعين التقديس ، يحسن الارتماء في أحضان الحداثة الغربية ، فحسب برهان غليون ،«مع تواتر تراجع الثقافة المحلّية أو استبعادها من ميدان الفعالية وفك ارتباطها بالواقع الحاضر، تفقد أسباب نموّها وتطورها، وتتحوّل في ذهن أصحابها أنفسهم إلى تراث . والتراث يعني شيئًا ناجزًا ومنتهيًا ومتشيئًا ومن الماضي ، سواء كان ذلك الشيء مجموعة من المؤلفات أو من القيم والتصورات التي ما زالت حاضرة جزئيًا في حياة النّاس وسلوكهم . وليس من قبيل الصدفة ، أنّنا أصبحنا نتحدّث ، نحن أيضًا، وبشكل لا سابق له ، عن التراث ونقصد به ثقافتنا العربية عامّة»[25] .

هذا لا يعني ، بالضرورة ، أنّ الميل إلى الحداثة والتحديث هو التخلّي عن الثقافة المحلّية أو ترك التراث وهجره أو التخلّي عن الهوية . بل«إنّ تحويل الثقافة المحلّية ، وإذن أيضًا الهوية التي هي ثمرتها، إلى تراث هو مصدر تفاقم الميل إلى الحداثة ، وزيادة التطلّع إلى الاندراج في الثقافة العالمية الصاعدة كمنبع للقيم الفعلية وإطار لتحقيق إنسانية الإنسان . ومن هنا خطر تعليق الهوية بالتراث أو إظهارها كرديف للعودة إلى التقاليد والتشبّث بها. وهو ما يقع فيه التراثيون عادة ، وما لا يمكن أن يشكل في أيّة حال طريقًا فعالاً لحلّ مشكلة الاستلاب واسترجاع الذاتية» . إذًا، القول بأنّ الرجوع إلى التراث والاحتماء به كفيل بأن يحفظ لنا هويتنا لا يعدو أن يكون حلاً شكليًا هروبيًا لقضية الذاتية . فلا بدّ«أن ندرك أنّ الحفاظ على الهويّة ، هو أكثر من استرجاع الماضي ، وأنّه وإن اضطر إلى الاتكاء على التـــراث ، لا يتحقّق إلاّ بتأكيد الفعالية الذاتية وقيمة الأنا الجمعية . وهذا الأمر لا يتوفّر إلاّ بقدر ما تنجح الذات في أن تكون مشاركة إيجابيًا في الحضارة القائمة ومبدعة فيها»[26] .

فلو رمنا، من منظور هذه الرؤية ، تحقيق ذاتيتنا وهويتنا فإنّه يتوجّب علينا المشاركة في المعاصرة والانخراط في الحضارة ، ثمّة فقط نستطيع أن نكون فاعلين حضاريًا منتجين لذواتنا ضمن آفاقنا الراهنة ، وليس التراث ، إذ ذاك ، أو حداثة الآخر، إلاّ نصوصًا يتمّ مساءلتها ومحاورتها داخل آفاق التجربـــة التأويلية ، التي تدعو دومًا إلى فهم/ تأويل بطريقة مغايرة للذات وللآخر معًا، وهذا عبر مقولة المسافة الزمنية أو نظرية التنائي ، بوصفها إجراءً يحمي الممارسة التأويلية من الوقوع في عقدة تضخيم الأنا أو الخوف المستديم من الآخر/ المجهول . ولعلّ هذا ما حدا بالدارسين لإشكالية التراث إلى محاولة ربـــط التراث بالحداثة ، أو بالأحرى ، لا يوجد تراث إلاّ من حيث هو العناصر التكوينية للخطاب العـــربي المعاصر، فالجابري يعتقد بأنّ التراث كمصطلح لا ينتمي إلى الفكر العربي القديم ، فهو«بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفنّي ، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، ملفوفًا في بطانة وجدانية أيديولوجية ، لم يكن حاضرًا، لا في خطاب أسلافنا ولا في حقـــل تفكيرهم ، كما أنّه غير حاضر في خطاب أيّة لغة من اللّغات الحيّة المعاصرة الـــتي "نســـتورد" منـــها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا»[27]. فهو ، إذًا، خطاب شكّله الوعي المعاصر، أو قل هو نـــصّ ممكن لمّا يُنتَج/ يُكتَب ، وسيبقى دائمًا وأبدًا كذلك ، لأنّه ببساطة يسكن ذواتنا بوصـــفنا كائنـــات تاريخية ننتمي إليه وينتمي إلينا، لذا، والقول للجابري ،«فإنّ "التراث"، في الوعي العربي المعاصـــر، لا يعني فقط "حاصل الممكنات التي تحقّقت" بل يعني كذلك "حاصل"الممكنات التي لم تتحقّـــق وكـــان يمكن أن تتحقّق . إنّه لا يعني"ما كان"وحسب ، بل أيضًا، ولربّما بالدرجة الأولى ، ما كان ينبغي أن

يكون . ومن هنا اندماج المعرفي والإيديولوجي والوجداني في مفهوم"التراث"كما يوظّف في الخطاب العربي المعاصر»[28] .

هذا، وتفاديًا للخطاب المؤدلج الذي يستخدم التراث لصالح مذهب وتيّار تقليدي يحاول الاحتماء به صدًا لمنجزات الحداثة، ينبغي التمييز بين الفهم التراثي للتراث والفهم الإبستيمولوجي للتراث ، فالأوّل يشكّل خطابًا ذاتويًا يستدعي التراث كمفهوم إيديولوجي في الساحة الفكرية العربية الراهنة ، كالنزعة الاستشراقية والنظرة الماركسية، أمّا الفهم الموضوعي الذي ينظر إلى التراث في ذاته ، ويقصد الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، الذي يعني بـ"التراث"«الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية : العقيدة والشريعة واللّغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوّف»[29]. وعليه ، يضيف الجابري ،«ما يهمّنا من كلّ ذلك هو اتفاق الجميع بأنّ "التراث"هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما تشكّلت خلالها هوية حضارية فصلتنا وما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة ، الحضارة الغربية الحديثة . ومن هنا ينظر إلى التراث على أنّه شيء يقع هناك [. . .] منظورًا إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة ، حضارة القرن العشرين ، نقط إسناد لها، هو إنتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية»[30] .

إذا كان التراث ، حسب الرؤية الجابرية ، هو كلّ ما يتعلّق بالجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية ، بما في ذلك العقيدة والشريعة ، فإنّ الأمر يزداد تداخلاً وتشابكًا؛ إذ تتحوّل النصوص الفقهية والأصولية والفلسفية والبلاغية والنقدية التي حامت حول النصّ القرآني جزءًا لا تتجزّأ منه ، فتكتسب من ثمّ صفة القداسة وتصبح بمثابة الأصل الذي لا يمكن إزاحته أو توجيه النقد له ، وهو ما يجعلنا نتساءل ، هل يمكن اعتبار القرآن تراثًا؟ جدير بالذكر أنّ القرآن أكبر من كونه مجرّد نصٌ أنتجته الثقافة ، فهو خطاب إلهي يتجاوز حدود المكان والزمان ، وإذا تمّ النظر إليه كنصّ يتمّ إنتاجه بفعل القراءة والتأويل ، فإنّ هذا لا يقلّل من قدسيته وطبيعته المتعالية كنصّ إلهي ، هذا ما يجعل النصوص التي تدرسه لا تكتسب صفة القداسة ، وإنْ كانت بمثابة نصوص متداخلة معه وقابعة في بنيته كدلالة من بين الدلالات الممكنة التي يحتملها نظامه الدلالي الجامع . هذا، ما يجعلنا نقول بأنّ التراث هو تلك النصوص الشارحة التي قدّمت رؤيتها لنصّ الوحي ، ولا ينبغي أن نسقط المسافة بين النصّ الإلهي والنصوص البشرية ، إلاّ إذا اعتبرنا أنّ الثانية تتفاعل مع الأوّل من منظور أفقها التأويلي لتعيد تأويله وإنتاج دلالاته الممكنة ، أمّا خلاف ذلك ، فإنّه يوقع صاحبه في سجن الوهم ، فيعتبر

أنّ«النصوص البشرية الشارحة للنصّ الديني الأوّل تكتسب بعض صفاته ، من حيث هي مجلى لـــه ، كما تكتسب المرآة صفات ما تعكسه . ويحدث ذلك ، بالمثل ، عندما يُختزل حضور التراث كلّه في الجانب الديني وحده ، فيصبح مجرّد تنويعات عليه ، كأنّ النصّ الديني المنزّل هو العلّة الأولى ، وكـــلّ نصوص التراث ، حتّى السابقة على نزوله ، هي نصوص ثوانٍ متعلّقة بهذا النصّ الأوّل ، لا مغايرة بينها سوى مغايرة أو ضاع التعلّق ، ولا فارق بينها في القيمة سوى فارق درجة نسبتها — من حيث هـــي معلولات — للعلّة الأولى ، وعندئذٍ يختفي كلّ ما قبل النصّ الديني من تراث»[31] .

جماع القول :

فلا سبيلَ لنا، والأمر على ما أقررنا، إلاّ أن ننفتح على هذا التراث ، مساءلة وحوارًا وتفاعلاً، فهذا التراث ،«من حيث توسّط حال وجوده ، في لحظة القراءة ، داخلٌ في تكوين وعي قارئه ومستقل عنه في آن ، فهو معرفيًا داخل شعور هذا القارئ وخارجه معًا، ومن ثمّ فهو — وجوديًا"أنطولوجيًا"— واقع "هنا"فيما يقرأه هذا القارئ "الآن"، وواقع "هناك"في ماضيه الخاصّ في وقت واحد ، خلال حدث القراءة الذي يتوسّط بين الذات والموضوع ، الماضي والحاضر، في لحظة واحدة ، كأنّها "مرج البحرين يلتقيان"»[32] . وما دام فعل القراءة عملية لا تنتهي إلى حدّ معيّن ، أو تصل إلى منتهى يستنزف فيـــه النصّ وتوصد أبوابه إلى الأبد، فإنّه يتعيّن علينا أن نحرص على تجديد قراءتنا لهذا التراث ، الذي يجعلنا نتأوّل ذواتنا أوّلاً قبل أن نتأوّله ، وأنْ نعمل على تشييد ثقافة المراجعة الدائمة التي تحمل همّ الإضـــافة وإعادة التأويل ، إذ ليس يوجد شيء أقتل للنصوص من قراءتها بأدوات لا تعي غيريتـــها وطبيعتـــها الاختلافية التي تجعلها على الدوام نصوصًا تنبض بالحياة ، ولعلّ هذا ما أدركه فيلسوف البصرة الكندي ، إذ يعتبر بأنّ تراث كلّ أمّة إنّما هو حلقة من حلقات تتميم النوع الإنساني . وحري بنـــا إذا كنّـــا حراصًا على تتميم نوعنا ، أنْ نبدأ ممّا قاله القدماء ، السابقون علينا، لا على سبيل استعادته أو تكراره بوصفه الأكمل والأنقى ، بل على سبيل تتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تامًّا، على مجرى عادة اللّسان وسنّة الزمان[33] .

فالتراث ، إذًا ، هو إنتاج بشري يعبّر عن كينونة الذات ضمن شروط تاريخيـــة أســـهمت في تشكيل خصوصيات الأفراد ، الذين أنجزوا بفعل الإبداع رؤيتهم الخاصّة للوجود ، وهو، وإنْ كان ثابتًا لدى منتجيه ، فهو متحوّل في الأزمنة والعصور ، يحتمل الإضافة والتطوير بفعل القراءة الواعية لهـــذه الأنساق .

الهوامش:

(1) عبد السلام بنعبد العالي ، ميتولوجيا الواقع ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1991 ، ص91 .

(2) عبد السلام بنعبد العالي ، ميتولوجيا الواقع ، ص ص91 ، 92 .

(3) مطاع صفدي ، نقد العقل الغربي (الحداثة ما بعد الحداثة) ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1990 ، ص215.

(4) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(5) مصطفى ناصف ، محاورات مع النثر العربي ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1997 ، ص10 .

(6) المصدر نفسه ، ص8 .

(7) عبد السّلام المسدّي ، التفكير اللّساني في الحضارة العربية ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ـ تونس ، 1981 ، ص ص11 ، 12 .

(8) جابر عصفور ، هوامش على دفتر التنوير ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، ط1 ، 1994 ، ص ص29 ، 30 .

(9) جابر عصفور ، قراءة التراث النّقدي (مقدّمات منهجية) ، ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النّقدي ، النادي الأدبي الثقافي ، جدّة ، 1990 ، ص141 .

(10) المصدر نفسه ، ص ص141 ، 142 .

(11) عبد السلام المسدّي ، التفكير اللساني في الحضارة العربية ، ص12 .

(12) عبد السلام المسدي ، التفكير اللساني في الحضارة العربية ، ص13 .

(13) الجابري ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط3 ، 1988 ، ص37 .

(14) المصدر نفسه ، ص38 .

(15) الجابري ، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي) ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء/ المغرب ، ط5 ، 1986 ، ص27 .

(16) الجابري ، نحن والتراث ، ص23 .

(17) طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء/ بيروت ، ط2 ، 1994 ، ص81 .

(18) المصدر نفسه ، ص82 .

(19) جورج طرابيشي ، إشكاليات العقل العربي ، دار الساقي ، بيروت ، ط2 ، 2002 ، ص280 .

(20) المصدر نفسه ، ص282 .

(21) المصدر نفسه ، ص284 .

(22) المصدر نفسه ، ص285 .

(23) المصدر نفسه ، ص69 . (الهامش) .

(24) طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص ص45 ، 46 .

(25) برهان غليون ، اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، ط3 ، 2004 ، ص135 .

(26) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(27) الجابري ، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1999 ، ص23 .

(28) المصدر نفسه ، ص24 .

(29) المصدر نفسه ، ص30 .

(30) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(31) جابر عصفور ، هوامش على دفتر التنوير ، ص21 .

(32) جابر عصفور ، قراءة التراث النقدي ، ص158 .

(33) المصدر نفسه ، ص188 .

الفصل الرابع

محمد عابد الجابري
وإعادة بناء القول الديني

يحيى بن الوليد
المركز التربوي الجهوي، طنجة/ المغرب

إلى حدود فراغه من الجزء الرابع، والأخير، والموسوم بـ"**العقل الأخلاقي العربي**" (2001)، ومن "**مشروع نقد العقل العربي**" (1984 – 2001) لم يكن كثيرون، وبما في ذلك من المهتمين بمشروع "نقد العقل العربي"، وباقي أعمال محمد عابد الجابري، يتصورون أن يقدم هذا الأخير على التعامل،وبما يدل على مشروع ثان، مع "النص المؤسِّس" في تراث الإسلام والثقافة الإسلامية والمتمثل بـ"النص القرآني". وهذا بعد أن كان محمد عابد الجابري (1936 – 2010) قد حاول أن يظهر بمظهر المنسجم من ناحية الموقف من الوحي والخطاب الديني بصفة عامة، بل إنه تلافى، وعن وعي، الاقتراب منهما في مشروع "**نقد العقل العربي**" الذي بلغ آلاف الصفحات.

يقول الجابري في حوار كان قد أجراه معه محمد الصغير جنجار (ونشر أول مرة في المجلة المغاربية للكتاب "مقدمات" (العدد 10، صيف 97) وتحت عنوان "في قضايا الدين والفكر"): "ولذلك أرى أن نقد التراث، أعني أنواع الفهم التي كونها المسلمون لأنفسهم عن دينهم وتاريخهم وثقافتهم هو ما يجب أن نشتغل به. أما بناء فهم جديد للنصوص الدينية فهذا ليس من مهمتي فلست مصلحا دينيا ولا صاحب دعوة ولا لدي رغبة في إنشاء "علم كلام" جديد. إن اتجاهي ومجال تحركي هو "نقد العقل" نقدا إبستيمولوجيا. وبطبيعة الحال فهذا لا يقوم مقام أنواع النقد الأخرى ولا يلغيها، وإنما لكل مجاله واتجاه اهتمامه" (ص47).

من الجلي، إذا، أنه يقر بأن لكل "مجاله" [الأثير]... ودون أن تفوتنا الإشارة، هنا، إلى تفاوت المجالات وتفاوت الاستراتيجيات التي يصدر عنها المفكرون في مجالاتهم هاته. ولكن ألا يمكن لنا التساؤل، هنا،

ومن ناحية المجال ذاته، وبما لا يفارق دلالات التمييز سالفة الذكر، بأن الأمر يتعلق بـــ"اختيار مسبق" ينأى بصاحبه عن "العاصفة" وبالقدر ذاته يحميه من أن يهدر دمه كما حصل لفرج فودة، ومن أن يهدد بالقتل (وبمعناه الحرفي) وكما حصل لنصر حامد أبو زيد، مما جعل هذا الأخير يضطر للرحيل إلى الغرب في دلالة على "العقل المهاجر"، ومن أن يضايق أكثر من مرة كما حصل لأدونيس، ومن أن يحرق كتاب من كتبه كما حصل لمحمد أركون في الكويت. وعندما نعرض لهذه الحالات، وحالات أخرى، فإن ذلك لا يفيد، البتة، أننا نرغب في أن نماثل بين "المفكر" و"الملاكم"، وكأن هذا المفكر أو ذاك لن تغدو له من "قيمة فكرية" ما لم يجابه ويقاتل... وإلى أن يستشهد. لكن دون أن تفوتنا الإشارة إلى أن الأرض التي يقف عليها المفكر العربي لا تزال، ومن وجوه عديدة، منغّمة، ولا يمكن له أن يثق في "الإقامة" عليها.

ومن هذه الناحية، والتي هي ناحية "المجال الأثير"، فقد وجهت لمشروع نقد العقل العربي انتقادات كثيرة منها موقف صاحبه من الوحي أو النص القرآني. يقول علي حرب وفي سياق قراءة (لافتة) لمشروع الجابري: "والحقيقة أن الجابري ينطق في خطابه بأشياء، ويسكت عن أشياء. فهو يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية، ولكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري. وإذا كان نقد العقل العربي والإسلامي يتطلب تحليل الخطاب ذاته، بوصفه أصل الثقافة الإسلامية والأساس الذي انبنت عليه العلوم العربية والإسلامية على اختلافها" ("نقد النص"، ص97).

وكما أن الجابري، وحين يجعل من "عصر التدوين" (في القرنين الثاني والثالث للهجرة) ما بين منتصف القرن الأول ومنتصف القرن الثاني للهجرة) إطارا مرجعيا للثقافة العربية، يضرب "صفحا تاما عن واقعة المصحف، التي هي في الواقع النموذج الأول والأهم والأبلغ دلالة لكل عملية تدوين لاحقة، لأنه بحكم تأخيره "عصر التدوين" قرنا كاملا عن زمنه يجد نفسه مضطرا إلى أن يسكت سكوتا تاما عن كتب القراءات وكتب التفسير التي كانت لها أسبقية أكيدة في الظهور" كما أخذ عليه ناقده الشرس جورج طرابيشي في "**إشكاليات العقل العربي**" (صص 62 - 63). بكلام آخر، ولجورج طرابيشي نفسه، أن الجابري "بقفزه فوق الواقعة القرآنية، قد فوت على نفسه وعلى قرائه فرصة ثمينة لنقد فعلي للعقل العربي" (ص59). وهي الواقعة التي اختار نصر حامد أبو زيد (1943 - 2010)، وعلى

سبيل التمثيل، أن يدرسها اعتمادا على "المنهج الواقعي" المدعم بـــ"منهجية تحليل الخطاب" التي تفيد من الهرمينوطيقا والسيميوطيقا؛ وكل ذلك في إطار نوع من الانتظام في ميراث "الإسلام العقلاني".

وحتى إن كان الوصل ما بين محمد عابد الجابري ومحمد أركون في حاجة إلى دراسة مستقلة فإنه لا بأس من أن نستعيد، هنا، ما كان قد ذهب إليه محمد أركون، في كتابه "قضايا في نقد العقل الديني"، من أن الجابري فضّل التحدث عن "نقد العقل العربي" بدلا من "**نقد العقل الإسلامي**" لكي يتحاشى المسائل الحارقة والموضوعات الحاسمة في المجالين الديني والسياسي" (ص55). وهناك من ذهب، وفي سياق المقارنة، ومن ناحية الموقف من النص الديني نفسه، إلى أن الجابري "حاول بناء الذات العربية بمادتها وأدواتها القديمة وبالانتقاء من بين عناصرها، في حين حاول أركون تقويض الذات الإسلامية وإثبات تهافتها وتكوينها المشوه". هذا بالإضافة إلى أن الجابري "يبدأ من حظيرة الإسلام لينتهي إليها مؤكدا ثوابتها، في حين تنحصر أهداف أركون في زحزحة الثوابت وإحالتها إلى متغيرات". ولعل ما فعلته الدكتورة نايلة أبي نادر في كتابها الضخم "التراث والمنهج بين أركون والجابري" (2008) جدير بأن يبسط القول في الموضوع.

غير أن المؤكد، هنا، أن ما يطالب به أركون الجابري، أو سواه من الذين سعوا إلى المقارنة – أو المفاضلة – بينهما، هو ما لم يمكن له أن يتحقق، وعلى الوجه المطلوب، لكي لا نقول الأكمل، إلا في عاصمة كباريس أو غيرها من عواصم الغرب (الرأسمالي). وهي الفكرة نفسها التي كان قد استقر عليه الأفندي المحدث نصر حامد أبو زيد، وفي عز "المحنة" التي سيحته، وذلك حين أشار – وبألم- إلى أن ما قاله، وفي مصر طبعا، هو ما يقوله محمد أركون وأدونيس لكن في فرنسا وليس في مصر أو المغرب كما يمكن أن نضيف.

غير أن الجابري، وقبل مرحلة التعاطي للنص المؤسِّس، التي ختم بها مشروعه الفكري، كان يؤخذ عليه وعيه بـــ"الألغام" التي كان التعاطي لها جديرا بأن يؤثر على "استقبال" مشروعه وبالتالي "تداوله" بين الجمهور العريض الذي كان يتوجه إليه الجابري. كان هذا الأخير يدرك، وجيدا، مثل هذه الألغام... ولذلك لم يقترب منها في أثناء رحلة "نقد العقل العربي"، بل إنه ردّ على من أخذ عليه "تقيته" بأنه لا يرى "أن الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن نعته بنقد لاهوتي" ("التراث والحداثة"، ص131).

غير أن هذا الاختيار كان، ودون التغافل عن ثقل المقاربة، وراء نوع من " الإجماع" الذي ضمن لأفكاره تداولا واسعا من قبل "مجموعات قرائية" ذات مرجعيات مختلفة وانتماءات متفاوتة. ويشرح الكاتب المغربي كمال عبد الطيف، وفي مقال معنون بـــ"نقد العقل أم عقل التوافق؟ حول مواءمة الجابري بين التراث والحداثة"، الفكرة ذاتها قائلا: "وربما أيضا لهذا السبب تحتضن نصوصه [أي الجابري] من طرف جبهات فكرية متناقضة، فقد يعود سبب كل ذلك لكونه أحسن إنتاج فكري في الوفاق التاريخي. وقد يكون هذا الذي أنجزه الجابري مدعاة للاعتزاز والحبور، وذلك من خلال قراءة سياسية مباشرة لما يجري، ولما هو قائم. قراءة تريد لنفسها موقعا بين المواقع، موقعا في قلب المواقع" ("العلم الثقافي"، السبت، 10 ماي 1997). ولا بأس من التذكير، هنا، بـــ"مغازلته للإسلاميين" وبـــ"موقفه الملتبس من العلمانية"، مما أسهم من ناحية موازية في اتساع تداول مشروعه على نطاق واسع. ولعل هذا ما يبدو جليا في "حوار المشرق والمغرب" (1990) وفي "وجهة نظر" (1992).

غير أن ما سلف لا يفيد البتة أن الجابري لم يكن له موقف أو تصور للدين ولا من ناحية التراث الذي لا يمكن استيعابه من خارج فهم الدين فقط، وإنما من ناحية الموقف الشخصي كذلك. ولعل هذا الموقف الأخير ما قصد إليه الجابري حين قال في كتابه "إشكاليات الفكر العربي المعاصر": "وإذا كان لا بد من تحديد موقف شخصي من هذه القضية [ضرورة الروحانية] فإنني لا أتردد في القول: إذا كانت الروحانية تعني اللاعقلانية فأنا أرفضها، وإذا كانت تعني الخضوع للسلطة الكنسية فأنا أقع خارج هذا المعنى لأن الدين الذي أدين به ليس في كنيسة ولا ما يشبهها. أما ما يبقى بعد هذا وذاك، وهو كثير، فهو بالنسبة لي قابل للحوار" (ص124). وكما أن الجابري أشار، ذات مرة، وفي نص حوار معه، إلى أن النقد الذي يمكن أن يوجه إليه، ومن ناحية "السند الديني"، هو أنه سني... ودون أن تفوته الإشارة إلى أن المغاربة جميعهم ينتمون إلى مذهب السنة (جريدة "الاتحاد الاشتراكي"، 08 مايو 1997).

ويعلق الجابري على اختياره لعبارة "العقل العربي" بدل عبارة "العقل الإسلامي"، والذي تصور فيه بعض ناقديه "تقية"، بأنه اختيار لم تمله عليه اعتبارات تكتيكية كما قد يتوهم البعض. يقول في "التراث والحداثة" (وحازما): "أنا لا استعمل التقية و لم أتعود عليها وليس من طبعي الهروب من الموضوع بمثل هذه الآليات؟ إن اختيار عبارة "العقل العربي" هي بالنسبة لي اختيار استراتيجي مبدئي ومنهجي..."

(ص132). غير أن الاستقرار على العبارة ذاتها لم ينجم عنه أي نوع من مفارقة الثقافة الإسلامية، لكن دون التفريط في تقدير تأثيرات الثقافات الأجنبية الأخرى التي كانت سائدة وقتذاك. ولعل هذا ما قصد إليه البعض من أن "العقل"، هنا، "عربي".. لكن "مضمونه إسلامي".

غير أن الجابري، وفي ظل استقرار الجميع على عدم تفكيره في النص الديني المؤسس، كما أشرنا، وبما في ذلك من المفكرين، ومن المكرسين، ممن درسوا "العقل العربي"، وفككوا مستوياته، أمثال محمد أركون كما أسلفنا، ومن نقاده الشرسين كجورج طرابيشي، ومن الذين فككوا بدورهم مشروعه، سرعان ما سيطل على جمهوره بمشروع جديد، وذي صلة بقراءة النص القرآني، وموسوم بـ"مدخل إلى القرآن الكريم" الذي سيظهر جزؤه الأول، في سبتمبر من عام 2006، وتحت عنوان "في التعريف بالقرآن". وكما أنه سرعان ما سيردفه بمشروع ثان موسوم بـ**"فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"** سيظهر جزؤه الأول في مارس 2008، وجزؤه الثاني في أكتوبر من السنة نفسها، وجزؤه الثالث في مارس من عام 2009.

وبهذا العمل أطل الجابري، ومرة أخرى، على قرائه في العالم العربي الإسلامي ككل؛ لكن بشكل مغاير وإن من خلال المدخل ذاته الذي هو "المدخل الفلسفي". وقد ظل الجابري، طيلة حياته، يشترط ، في محاورة التراث، الموقف الفلسفي باعتباره الأنسب لهذا الصنف من المحاورة. فالفلسفة، في تصوره، تأتي في الصدارة، وهي طريق العلم الذي يطالب البعض بأولويته. ومن ثم ضرورة التحرر من تلك "النظرة الخاطئة" التي تفهم الفلسفة على أنها تفكير منعزل في عالم ما ورائي. فهي ذات مهمة أساسية تنحصر في إعادة تأسيس الذات العربية في حاضرها، لكي تستطيع مواجهة مشاكلنا الحاضرة مواجهة عقلانية سليمة" كما قال الجابري في حوار معه "التراث وبناء الذات العربية" (مجلة "دراسات عربية"، السنة 28، مارس 1982، صص 111 - 114). ولم يكن غريبا أن يشير الجابري، في مقدمة الجزء الأول من **فهم القرآن الحكيم**"، إلى أن خوضه في سؤال "التعريف بالقرآن" كان استجابة لنوع من "المغامرة" التي هي قرينة "الجرأة التي تفرضها الفلسفة على من ينتسب إلى حقلها، بوصفها "البحث عن الحقيقة" (ص6).

وبإقدامه على الخوض في "المسكوت عنه"، ومن قبل نُعت الرجل بالمختص في "المسكوت عنه"، يكون الجابري قد فارق "الإنسان المجرد" كما هي حال "الإنسان الديكارتي الذي يحقق وجوده عندما يفكر

وليس عندما يعمل، أو يفاوض أو يواجه السلطة القمعية سواء كانت سلطة القيم أو سلطة البوليس أو سلطة المؤسسات الإيديولوجية الأخرى وهلم جرا" كما لخصه البعض. ودون التفريط، وفي إطار من هذا "التحول"، في مرتكز "النقد"، وبما يعيد للأذهان، وبمعنى من المعاني، عبارة كانط الشهيرة التي تذهب إلى أنه "لا شيء يعلو على المراجعة والنقد". وكل ذلك في المدار الذي لا يفارق "الاجتهاد بمعناه العام" الذي أشار إليه الجابري في "نحن والتراث" (ص245). وهو "الاجتهاد" الذي دافع عنه ما نعتهم الفيلسوف ابن رشد بـــ"أهل البرهان" ممن سعى الجابري بدوره إلى الانتساب لهم.

وفي الحق لسنا، هنا، في مقام تلخيص ما جاء في "المشروع الثاني" للجابري. فهذا عمل آخر، ولا ينبغي التنقيص منه، وخصوصا إذا ما ذكرنا بـــ"التفاصيل" التي تسنده والتي سعى إليها الجابري عن قصد. يقول هذا الأخير في حوار له جاء في سياق الضجة التي أثارها كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم": "أنا تحدثت عن التفاصيل في الكتاب، لأن البحث العلمي يقتضي ذلك، ولأن الناس يجب أن يعرفوا ذلك" (**"الأيام"**، العدد 254، 11 -17 نونبر 2006). وهذه التفاصيل تدخل ضمن تصور أو "استراتيجيا التحليل" عند الجابري.

وتجدر الإشارة إلى أن المشروع الثاني، وخصوصا من ناحية "المنهج/ الرؤية"، لا يفارق، كثيرا، المشروع الأول ("نقد العقل العربي")، لكن مع اختلاف مصدره الطرح **المرتبط** بطبيعة الموضوع والسياق الذي يتضمن الطرح. ومشروع "نقد العقل العربي" كان قد جاء، وبلغة صاحبه، "كنوع من الاستجابة لظروف "النكسة" التي عاشها العالم العربي بعد 1967، وبما في ذلك حرب أكتوبر 1973 وما شاع في ذلك الوقت من استبشار بـــ"الصحوة الإسلامية" التي رافقتها، أو تجاوزتها أو حلت محلها، الثورة الخمينية..."، ودون التقليل، هنا، من نكسة حزيران 1967 التي لا تزال تداعياتها متواصلة حتى أيامنا هاته.

أما المشروع الثاني فقد جاء، وبلغة صاحبه، وبصورة ما، نوعا من الاستجابة لظروف ما بعد أحداث سبتمبر 2001 التي شكلت، كما يمكن أن نضيف، مفصلا في التاريخ الكوني ككل وبما أعاد، ومن جديد، إعادة طرح "موضوع الإسلام" و"ترتيب علاقة الغرب بالشرق" وبطريقة مغايرة لما كان عليه الترتيب من قبل. وكل ذلك في المدار الذي سيفضي إلى ما سيعرف، وسواء في أثناء التداعيات التي سبقت الحدث أو تلته، بـــ"الإسلاموفوبيا" (Islamophobie) أو "الخوف المرضي من الإسلام"

كما يترجمها المفكر المصري السيد يسين في مقال "الذاكرة التاريخية"... وقود "معركة" العالمين" (جريدة **"الأحداث المغربية"**، الخميس 13 شتنبر 2007). وكل ذلك أيضا في المدار الذي لن يفارق "جائحة الإسلام" التي توشك على تدمير الحضارة الغربية" كما سعت إلى ترسيخ ذلك ماكينات الإعلام الموَجَّهة جنبا إلى جنب سيل التعليقات والكتابات والحوارات والسيناريوهات... التي جاءت في سياق الحدث وما بعده.

ولم يكن غريبا أن يستأثر الحدث بمفكر عربي في حجم المفكر – و"ناقد العقل العربي" – محمد عابد الجابري. يقول هذا الأخير موضحا (ونستحضر نصه على طوله): "غير أن ما حدث في سبتمبر من نفس السنة، وما تلا ذلك من أحداث جسام وردود فعل غاب فيها العقل، غيابه في الفعل الذي استثارها والذي كان هو نفسه نوعا من رد الفعل، وما رافق ذلك كله من هزات خطيرة في الفكر العربي والإسلامي والأوروبي، كل ذلك جعلني أنصرف إلى التفكير في **"مدخل إلى القرآن"**، مدفوعا في ذلك برغبة عميقة في التعريف به، للقراء العرب والمسلمين وأيضا للقراء الأجانب، تعريفا ينأى به عن التوظيف الإيديولوجي والاستغلال الدعوي الظرفي من جهة، ويفتح أعين الكثيرين، ممن قد يصدق فيهم القول المأثور "الإنسان عدو ما يجهل"، على الفضاء القرآني كنص محوري مؤسس لعالم جديد كان ملتقى لحضارات وثقافات شديدة التنوع، بصورة لم يعرفها التاريخ من قبل، عالم ما زال قائما إلى اليوم: هو "العالم العربي الإسلامي" (ص8).

وفي ضوء هذا النص لا يمكن أن نستقر على حدث الحادي عشر بمفرده، إذ ثمة "معطى المجموعات الدينية المتعصبة" التي تتحرك بدورها بالاستناد إلى "تعريف" سعى الجابري إلى أن يرد عليه، و"من بعيد"، بـــ"تعريف مضاد". ومع هذه المجموعات يكون من الصعب التعامل مع النص القرآني باعتباره "حمَّال أوجه" تبعا لقولة الإمام علي التي يرددها العديد من الآخذين أو القائلين بـــ"التأويل الاعتزالي المعاصر" للنص القرآني. ومن ثم منشأ "التأويل" و"التأويل المضاد" الذي لا يتم به تفسير النصوص والظواهر فقط، وإنما يتم الاحتكام إليه في التعاطي لمشكلات الناس والعصر كذلك.

غير أن الجابري ما كان له أن يكتب الكتاب، وعلى ما هو عليه بين أيدينا، ومن متانة معرفة وعمق تحليل، لولا أجزاء نقد العقل العربي الأربعة التي وفرت له نوعا من الإبحار المعرفي العميق في قارة التراث

العربي الإسلامي، ولما وفره له المشروع ذاته أيضا من قدرة على البرهنة على نجاعة "المنهج/ الرؤية" التي ألحّ عليها منذ كتاب **نحن والتراث** (1980).

وفي المشروع نفسه سيواصل التحرك في التراث العربي الإسلامي، وبالاعتماد على الاستراتيجيا ذاتها، وهي استراتيجيا: "جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الوقت ذاته". غير أن جعل القرآن (الكريم) "معاصرا لنا" قول في حاجة إلى "تحوط"، ولعل هذا ما لا يفوت الجابري نفسه. فجعل القرآن معاصرا لنا على "صعيد التجربة الدينية" "فذلك ما هو قائم دوما، بصورة ما"، ومن ثم كان المطلوب – أيضا- جعله معاصرا لنا على "صعيد الفهم والمعقولية". و"هذا طموح، ونحن نعتقد أنه مشروع. ويبقى مع ذلك تأسيسه من الناحية المنهجية" كما يتدارك الجابري (ص20).

ويندرج الكتاب في سياق "التعريف بالقرآن" وليس في سياق "تفسير القرآن" كما ينبه الجابري إلى ذلك في نص المقدمة، هذا وإن كان من الصعب الخوض في موضوع "التعريف" بمعزل عن "التفسير". ونقصد، هنا، إلى "التفسير بالمأثور" وليس "التفسير بالرأي" الذي سعى الجابري إلى أن يأخذ ببعض جوانبه في "فهم القرآن الحكيم". ويعالج الجابري في كتاب "التعريف" ثلاثة مواضيع يفرد لكل واحد منها قسما شبيها بكتاب مستقل. ويخوض، في القسم الأول، في "محيط القرآن"، ومن منظور ما سماه بـــ"وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث". ويخوض، في القسم الثاني، في "مسار تكون القرآن وتكوينه" منذ ابتداء نزوله منجما إلى أن انتهى إلى المصحف الذي بين أيدينا. ويخوض، في القسم الثالث، موضوع القصص لاتصاله المباشر بالموضوعين السابقين معا.

وحتى إن كنا لا نرغب في أن نستعيد أفكار الكتاب كما أسلفنا فإن ذلك لا يحول دون الإشارة إلى تصوره للقرآن الذي أعرب عنه في سياق الحديث عن القصص القرآني والغاية المتوخاة من هذا القصص. يقول: "وكما أنه [أي القرآن الكريم] ليس كتاب قصص بالمعنى الأدبي الفني المعاصر، فهو أيضا ليس كتاب تاريخ، بالمعنى العلمي المعاصر للتاريخ. إنه مرة أخرى كتاب دعوة دينية" (ص239). غير أن "الفهم" (وبمعناه الذي سنتحدث عنه بعد حين)، والذي أراد الجابري أن يكون مدخله لـــ"تعريف القرآن" و"تفسيره"، جعله يعد النص القرآني "بنية ذهنية ولفظية وشعورية" كما استخلص رضوان السيد، ومحقا، في مقاله عن "محمد عابد الجابري وتفسير القرآن" (جريدة **الحياة**"، 8 مايو 2010).

غير أن "البنية الذهنية" سالفة الذكر هي قرينة "المعنى المقصود" الذي ثقفه الجابري عن "جده الفلسفي" ابن رشد. وهذا المعنى كامن وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية ولا يتم استخلاصه إلا اعتمادا على التأويل الذي يستلزم الاتكاء على "القيد اللغوي" حتى لا يجنح التأويل إلى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني ("نحن والتراث"، ص245). فالتأويل، عند الجابري، وتحت تأثير "التحليل الإبستيمولوجي"، هو ربط النتائج بالمقدمات والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه (ص245). ومن ثم فإن أية "إعادة بناء للقول الديني" لا يمكنها أن تتم إلا في ضوء هذا النوع من الربط، وعلى النحو الذي لا يفارق "السياق القرآني" الذي يفضي إلى أبراز جانب المنطق والمعقولية في النص القرآني. فالجابري، هنا، يسعى إلى أن يوحي لنا بالفرق بين "التأويل والتأويل المفرط" إذا جاز أن نأخذ بأحد عناوين إمبرطو إيكو.

ومعنى ما سلف أن الجابري لا يفيد من "هرمينوطيقا النص الديني" التي تفرض ذاتها على دارس النص القرآني، وخصوصا تلك التي تسعى إلى ربط النص بالواقع في نطاق الإفادة من "سوسيولوجيا الأديان"، ولا يفيد من "التأويل الفينومينولوجي" الذي سلكه البعض الآخر (وهم قلة) في استخلاص دلالات اللغة والمصير والأخلاق والوجود والجمال في النص القرآني، وإنما يواصل رحلة "البحث الإبستيمولوجي" التي كان قد انتظم فيها مشروع "نقد العقل العربي". فهو يوحي بأن القرآن "خطاب عقل"، لكن بفهم الجابري المخصوص لأنه هناك العديد ممن قالوا بالفكرة ذاتها.

غير أن "المعنى المقصود" لا يخفي "تصورا آخر" يتكشف عبر جملة من الأفكار والعناوين التي تخللت محاور "المحيط" و"التكوين" و"القصص". وذلك مثل موضوع "البداية التاريخية" (ص16)، و"النبي الأمي" (ص69)، و"الأمية التي ليست علامة على المعجزة" (ص82)، و"النزول مرة واحدة" (ص145)، و"جمع القرآن ومسألة الزيادة والنقصان فيه" (ص193)، و"أنواع التحريف" التي هي "واقعة في القرآن ومعترف بها بصورة أو أخرى من طرف علماء الإسلام تحت العناوين التالية: التأويل، الأحرف السبع، القراءات، مسألة البسملة..." (ص202)، و"حصول التغير في القرآن" (ص210)... إلخ. هذا بالإضافة إلى نقده لربط كل آية بنازلة معينة، ورأيه في هذا التفسير "نزعة تجزيئية تمس بعمق مسألة المصداقية" (ص230). ودون التغافل عن ما تخلل بعض مباحث الكتاب مثل دعواه إلى "قيام

مصالحة تاريخية بين الأديان الثلاثة" (ص65) في دلالة على نوع من "النزعة الإنسانية" التي تتسرب في الفهم ذاته، وفي أكثر من موضع من الكتاب، هذا وإن كانت هذه النزعة لا تقدم ذاتها بشكل مباشر.

وتجدر الإشارة إلى أن الأجل لم يمهل الجابري حتى يفرغ من الجزء الثاني من "مدخل إلى التعريف بالقرآن" الذي كان سيكمل الجزء الأول مثلما كان سيكون له تأثيره. وفي ضوء بعض الإشارات التي تخللت الجزء الأول نخلص، ومع الجابري نفسه، إلى أن الجزء الثاني كان سيتمحور حول "محتوى القرآن" (ص133) أو حول "لحظة القرآن/ الكتاب: عقيدة وشريعة وأخلاقا" (ص148). وهي لحظة لا يمكن لها أن تتضح، ومنهجيا، إلا بعد لحظة أو "مسار التكوّن والتكوين" التي هي مدار الجزء الأول. بكلام آخر: سعى الكتاب الأول إلى "جعل القرآن معاصرا لنفسه"، وكل ذلك بالاعتماد على منطق "ترتيب النزول"، فيما كان الكتاب الثاني سيسعى إلى "جعل القرآن معاصرا لنا". ويبقى أن نسأل: هل كان الجابري، في الجزء الثاني، سيقول بمبدأ "تحرك الدلالة"؟ وهذا ما لا نستبعده أو لا نستبعد بعضه بالنظر إلى "الحدة المنهجية والتصورية" التي ميّزت الجزء الأول.

فالملاحظ، إذا، أن الجابري كان يسعى إلى أن يجمع بين أهم محورين في الدراسات القرآنية، وهما: "تاريخية القرآن"، و"الدلالة الكلية للقرآن"... أو "دراسة ما حول القرآن" [ما حول النص] و"دراسة القرآن" [النص] كما كان قد دعا إلى ذلك، وقبل عقود، الشيخ أمين الخولي (1895 ـــــ 1966) في كتابه **مناهج تجديد** (1944) الذي دعا فيه إلى "الدراسة الأدبية" للنص القرآني تمييزا لها عن "الدراسة العلمية" التي كانت تسعى إلى أن ترد أي اكتشاف علمي إلى القرآن. وهو ما كان قد انتقده الجابري بدوره، وبشكل واضح، في "وجهة نظر".

غير أن الجابري، وعلى مدار الفترة التي كان من المفروض أن يظهر فيها الجزء الثاني من "تعريف القرآن"، كان قد أقدم على نشر "فهم القرآن الحكيم" وفي ثلاثة أجزاء (وقد سلفت الإشارة إليها). وسعى فيه إلى بناء "تفسير للقرآن حسب ترتيب النزول" سعيا منه إلى استبطان "المنطق" (كما يسميه) الذي بموجبه يغدو "مسار التنزيل" "مساوقا لمسيرة الدعوة المحمدية"، وكل ذلك بالاستناد إلى "قراءة القرآن بالسيرة، وقراءة السيرة بالقرآن". هذا وإن كان عمل الجابري، وكما أخذ عليه الكاتب السوري عبد الرحمن الحاج، وفي مقال مركز "الجابري وإعادة "فهم القرآن الحكيم" ، "يمثل إضافة لفهم السيرة النبوية قبل أن يكون إضافة لفهم القرآن"... أو أن، وفي سياق المقال نفسه، "فهم القرآن"

لدى الجابري أقرب إلى "فهم السيرة" من خلال القرآن وليس العكس" ("الحياة"، السبت، 05 يونيو 2010).

وفي هذا العمل لم يفارق الجابري المنحى العام الذي ميّز عمله السابق، وهو منحى الباحث الذي يعتقد في جدوى "المدخل الفلسفي" على مستوى تدبّر موضوع "فهم القرآن". هذا بالإضافة إلى الحفاظ على المنهج نفسه الذي اعتمده في العمل السابق. يقول: "إن المنهج الذي اتبعناه على مستوى "التعريف" يفرض نفسه علينا على مستوى "الفهم" كذلك" (ص7). وهو المنهج الذي ينهض، وسواء في "التعريف" أو "الفهم"، على مستويين: مستوى أول وهو مستوى "الفصل" (ومعناه ربط المرويات بزمانها ومكانها)، ومستوى ثان وهو مستوى "الوصل" (ومعناه ربط النص بعصرنا "وكما هو في أصالته الدائمة" كما ينعتها الجابري في نص مقدمة الجزء الأول من "فهم القرآن الكريم" (ص7). فالنص القرآني لا يمكن التعامل معه من منظور ما سماه الجابري نفسه، في "نحن والتراث"، بـ"عمر الإشكالية" التي يمكن التمييز داخلها بين "الحقل المعرفي" و"المضمون الإيديولوجي". فلا مجال داخل النص القرآني لـ"ما تبقى" على شاكلة "ما تبقى من تراثنا الفلسفي".

وسؤال "فهم القرآن" يستعيد سؤال "التعريف بالقرآن". وفي كلتا الحالتين، حال "تعريف القرآن" أو "فهم القرآن"، فالأمر لا يخلو من "مغامرة". ومصدر المغامرة، هنا، لا يكمن في الخوض في التعريف أو الفهم ذاتهما، وخصوصا إذا ما ذكّرنا، ومع الجابري نفسه، بأن العمليتين خيض فيهما، من قبل، وكل ذلك في المدار الذي يجعل الباحث بإزاء سيل من "المرويات". فسؤال "التعريف" أو "الفهم" مصاحب أو ملازم للأزمان والعصور، ولذلك كان "أصل المغامرة" في السعي إلى "الإجابة" لكن في ضوء معطيات العصر. فهذه هي "المغامرة الكبرى" كما يصفها الجابري في مقدمة الجزء الأول من "فهم القرآن" (ص6)، وهي "مغامرة العقل" كما يمكن تأويلها لدى الجابري. هذا وإن كان هذا الأخير يرجح كفة "عملية الفهم" أكثر ضمن "المغامرة". وهذه المغامرة هي ما جعل رضوان السيد، وفي مقاله سالف الذكر، يتصور أن تفسير الجابري الذي سماه "التفسير الواضح"، وعلى أساس من "ترتيب النزول"، أدعى إلى ألاّ يكون التفسير واضحاً على الإطلاق؛ هذا بالإضافة إلى أنه يهدد النص القرآني بنية ووحدة وإن بطرائق غير مباشرة.

غير أنه سيكون من الصعب القول بأن الجابري يسعى إلى نسف الدين أو حتى التشكيك فيه، وبما في ذلك في أثناء التحليل، أو أنه يدعو إلى "فهم أنثروبولوجي" بموجبه يغدو الدين مفهوما ثقافيا عاما يتجاوز حدود العقائد والشعائر والأخلاق. وهذا لكي لا نذهب إلى أنه يقول أو يوحي، وسواء بشكل مباشر أو مداور، بـ"بشرية القرآن" التي قال بها بعض دارسي القرآن من المفكرين العرب ممن تأثروا ببعض "الدراسات القرآنية الاستشراقية". ولعل الموقف الداعم للدين، ومن خلال المدخل الفلسفي، هو ما كشف عنه الجابري منذ أبحاث "نحن والتراث، وخصوصا في المقال الذي كرّسه للفيلسوف ابن رشد الذي جعله "علامة" على ما تبقى من تراثنا الفلسفي. يقول في خلاصة دراسته حول موضوع الفلسفة والدين عند ابن رشد: "وإذن، فالقول الذي يحرم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع في الدين لا من أصله، والقول الذي يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع في الفلسفة أي تأويل خاطئ لها، وكيف يمكن أن يحرم الدين الفلسفة أو تهدم الفلسفة الدين، وكلاهما يطلب الحق نفسه" (ص246). فالكلام، هنا، بـ"لسان ابن رشد"، ويصعب أن يتكلم الجابري بلسان أي فيلسوف آخر على الرغم من "الإعجاب المعرفي" الذي يبديه بابن خلدون.

غير أنه لا بأس من أن نشير إلى أن الجابري، في عمله التعريفي، لم يكن يفارق مسألة التأكيد على نوع من "تاريخية النص القرآني". والتاريخانية، كما بعرفها محمد أركون، وفي كتابه "القرآن ـــــ من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، "تعني أساسا أن حدثا تاريخيا ما قد حصل بالفعل وليس بمجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الإيديولوجية" (ص48). ثم إن ظاهرة الوحي لا تزال متجاهلة في بعديها التاريخي والأنثروبولوجي من قبل جمهور المسلمين (ص105). ويظهر لنا أن الجابري تجاوز الاكتفاء بالتاريخية سالفة الذكر نحو ما كان أركون نفسه قد قصد إليه من أن "مفهوم الوحي في السياق القرآني قبل انتشار "المصحف الرسمي المغلق" كان أكثر إقناعا من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير الموروث عن الطبري ومن نقل عنه حتى يومنا هذا" (ص9).

فالجابري، إذا، وباشتغاله على النص المؤسس، تجاوز ما كان يطالبه به بعض نقاده ممن أخذوا عليه مبدأ "التقية" و"القفز على الواقعة القرآنية". لقد تجاوز مسألة "السكوت عن كتب القراءات وكتب التفسير"، وتجاوز "مصحفة القرآن" التي مرت بأطوار شتى: التنقيط والتنوين والتقسيم والتحزيب" كما

سجل عليه طرابيشي في "إشكاليات العقل العربي" (ص63). إن ما سلف لا يجعلنا بإزاء "أفكار" فقط، وإنما بإزاء "ألغام" أيضا.

وقد سعى الجابري، من خلال عمله، وبتصوره الجريء، والتحليلي أيضا، إلى مجابهة ما سماه، "في التعريف بالقرآن"، بـ"الأفكار المتلقاة" (Idées reçues) (received ideas)، وخطورة هذه الأفكار كامنة في تحولها إلى "عوائق معرفية". ويحصل ذلك، وكما يشرح، حين "يسلم بها الناس دون أن يعوا أنهم يسلمون بها بدون فحص ولا نقد. وهكذا صار من الصعب قبول المس بها لأن "الأفكار المتلقاة" تصوغ عالم المتلقي لها، وذلك إلى درجة أن هذا الأخير يقوم بصورة آلية برد فعل سلبي رافض أمام كل نقد يمسها وكأنه يخاف أن ينهار عالمه ذلك" (ص85). والأفكار المنتقاة هاته قرينة ما سينعته، في الجزء الأول من "فهم القرآن الكريم"، بـ"سياج "العادة" المجمدة الرؤية" التي لا "تستحث الفكر المتقاعس على العمل لاكتساب رؤية جديدة أكثر استجابة لروح لعصر" (ص6).

ويبقى أن نسأل، ودون أن تكون في نيتنا الإجابة القاطعة، أن الجابري، في العمل الذي تلا مشروع "نقد العقل العربي"، تصرف باعتباره "باحثا" وليس باعتباره "فقيها" أو "مصلحا دينيا" أو "مجددا دينيا". لقد واصل، في عمله، صفة "الدارس" المنحاز، وبالكلية، لـ"النقد الإبستيمولوجي" ضدا على "النقد الإيديولوجي". وهو بدوره أشار، وفي أثناء نقده لـ"النزعة التجزيئية" سالفة الذكر، وإن عرضا، لصفة "الباحث" (ص230). ولذلك لا يمكن لنا، وهو ما فعله بعض نقاده، أن نأخذ عليه عدم استناده لـ"مرجعية علوم القرآن" في "تعريفه" للتفسير. وربما أمكننا، هنا، أن نرادف بين "التفسير" و"الفهم" (بمعناه الإبستيمولوجي الغالب)، لكن على أساس من عدم "التضحية بالتفسير" ولا لأن صاحب "فهم القرآن" كان يستعين، في أحيان، بالتفاسير فقط، وإنما لأنه كان، وفي أكثر من حال كذلك، يعجز عن "الفهم" بواسطة "العقل" سعيا وراء المنطق والمعقولية في القرآن، مما كان يفضي به إلى "المرويات". والجابري بدوره يشير، "في التعريف بالقرآن"، وفي أثناء الحديث عن "ترتيب النزول"، إلى أن "هذا الجانب لا يمكن استنباطه بالعقل وإنما الاعتماد فيه على المرويات". غير أنه يلح في الوقت ذاته على "أن الاعتماد على المرويات وحدها لا يكفي [...] فلا بد من توظيف المنطق في عملية استثمار المواد التي يقدمها المأثور" (ص222).

وعلى مستوى آخر يبدو لنا أن الجابري تجاوز "صفة الباحث" نحو "تمثلات المثقف"... أو أنه سعى، و"من داخل مقالات "نحن والتراث"، وتمييزا لها عن مقالات "من خارج "نحن والتراث"، إلى أن يضطلع بدور "المثقف". لكن دون أن يتنازل عن "عرش التحليل"، لأن مظهر الفكر يظل الغالب عليه. والمظهر الأخير هو الذي جعله ينغلق في "التفكيك" (وبغير المعنى الدريدي للمصطلح) لأبنية الفكر وقبل البحث في ربط هذا الفكر بالواقع؛ بل إن الفكر العربي ظل يربط أكثر مما يحلل كما أخذ عليه الجابري في ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي" التي كان قد نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت ما بين 24 ـــــ 27 أيلول/ سبتمبر 1984 والتي ظهرت بعد عام واحد في مجلد ضخم تحت العنوان نفسه.

ونتصور أن دور المثقف، ومن خلال صور المفكر، هو الذي جعله يتعاطى لموضوعي "التعريف" و"الفهم"، وكل ذلك في المنظور الذي جعله لا يفارق "حقول الألغام" كما ينعتها علي حرب. تلك الألغام التي عادة ما يتهرب منها المفكرون، النقديون والكبار، بدليل أن الدخول في مناقشتها أو التعليق عليها عديم الفائدة مادام أمرها محسوما لفائدة المجموعات الدينية التقليدية المتعصبة والمتطرفة التي تسيطر على شبكات الاتصال المجتمعي التحتي التي تضمن لها قوة الحشد والتجييش. وهذا ما كان قد عبر عنه عبد الله العروي، وبشكل جلي، في حوار معه. وهو الموقف ذاته الذي عبّر عنه محمد أركون الذي تفرغ، وبالكلية، وعلى مدار يزيد على أربعة عقود، لدراسة الفكر الإسلامي؛ بل وحرص، ورفقة تلامذة له، على تقديم "علم كلام جديد". لقد عبّر عن "إحباطه ويأسه من عدم نجاح مشروعه" في العالم العربي، ولاسيما داخل الجامعات الإسلامية التي تسيطر عليها المجموعات الدينية التقليدية غير المطلعة على المقاربات المنهجية العامة والعلوم الإنسانية الحديثة. وقد يكون هذا "الإحباط" حالة عامة تخص العديد من "المتكلمين الجدد" كما عبّر عن ذلك نسيد ولد أباه في مقاله "المتكلمون الجدد" (**"الشرق الأوسط"**، 2008/01/25).

هذا بالإضافة إلى ما قد يجلبه ذلك النوع من النقاش، الذي يمضي إلى "الثوابت"، والذي يحرص على أن التجديد لا يجب أن نحصره في إطار إعادة قراءة السنة والأحاديث فقط، بل لا بد من أن يمتد إلى القرآن ذاته، من ردود قد يتم تجاوزها نحو مضايقة هذا المفكر أو ذاك وإلى ذلك الحد الذي يبلغ تهديده في وسطه الاجتماعي، مما قد يجعله في "محنة" أو "نكبة" على غرار "محنة ابن حنبل" أو "نكبة ابن رشد" اللتين كان الجابري نفسه قد شرّحهما في كتابه **"المثقفون في الحضارة العربية"** (1995).

وإذا كان الجابري قد أشار، في مقدمة الجزء الأول من مشروع "نقد العقل العربي"، إلى "القارئ المتحزب" و"المنخرط في صراعات الماضي" الذي لن يجد مكانا له في المشروع، ودون التغافل عن استبعاده لهذا النوع من القارئ بدافع ما سمّاه، في مصدر آخر، وإن في أثناء الحديث عن المعتزلة، بـ"النظرة الموضوعية"، فإنه في حال عمله الذي تلا المشروع، والذي جعل من "النص المؤسس" محورا له، لم يسلم مما تجاوز الصنف السابق من القارئ نحو نيران النقد والردود التي كان الكثير منها عنيفا، بل وبلغ، وكالعادة مع الكتب الشبيهة، حد "تكفير الرجل" وتدميغه بالإلحاد والعلمانية، والنظر إلى العمل باعتباره "هدية ثمينة إلى أعداء الأمة"، بل وتصنيفه ضمن "محاولات الطابور الخامس لأعداء الإسلام" الذي يسعى إلى إشعال الفتنة... وغير ذلك من الأوصاف التبخيسية والأحكام العدالية وبما يعيد إلى الأذهان فكرة "الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة" أو "الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة" التي يمكن إدراجها، وبلغة زماننا، ضمن ما يعرف بـ"حبال الخطاب النقيض".

فالكتاب، وفي نظر الأعم الأغلب من الردود، كان مجرد "ادعاءات" و"افتراءات" و"ترهات" و"طعون"... إلخ. ومن حسن حظ الجابري أن هذه الردود ظلت حبيسة شبكة "الاتصال الدولي"، ولم ترق إلى الانتظام داخل مجموعة أو تيار ديني، وبما يعيد إلى الأذهان دلالات "الشارع" الذي أشار إليه الجابري بدوره في نهاية مقدمة "التعريف"، مما كان سيجعل الردود تأخذ "منحى عمليا" كان بالإمكان أن يترجم إلى "منحى مؤسسي"، ومما كان سيهدد صاحب "نحن والتراث" في وجوده الاجتماعي وتحركه اليومي. وفي فضاء اجتماعي، قوامه الحصر (البلوكاج) الاجتماعي والعجز الاقتصادي والفقر الفكري، لا يمكن لتهديد من هذا النوع إلا أن يتحول إلى واقع ملموس كما قلنا في مختتم دراسة كنا قد كرسناها لـ"قراءة" نصر حامد أبو زيد للنص الديني في كتابنا "**سلطان التراث وفتنة القراءة**" (2010).

والخلاصة أنه ثمة أعمال كثيرة كتبت، ومن منظورات مختلفة، ومن مستندات منهجية ومرتكزات تصورية متباينة، حول النص المؤسس، واستطاعت "التأثير" في الواقع الثقافي وبالقدر نفسه لفتت الأنظار إلى أصاحبها. كتب كثيرة ولا داعي لاستحضارها، وخصوصا وأن قيمة البعض منها صارت "قيمة تاريخية". لكن دون أن يفيد ذلك عدم الرجوع إلى مثل هذه الكتب وبالتالي محاولة الإفادة منها،

ولا سيما تلك التي كانت، ولا تزال، ومن وجوه عديدة، تنتظم في "الإسلام العقلاني" الذي سعى الجابري، وبكثير من التفرد، وفي إطار من "التحديث المنهجي"، إلى الانتساب إلى دوائره.

وإذا كان لنا أن نميز عمل الجابري، وضمن هذه الكتابات، فإننا لا نجد كبير عناء في التشديد على أن العمل، وكما في أعمال الجابري الأخرى، يرفع بالتحليل إلى أقصى ما يمكن في سلم الفكر، وكل ذلك في المدار، وقد يكون هذا هو الأهم، الذي لا مجال فيه لـ"السجال" الذي طبع أعمالا عنيت بالنص القرآني ولو بالارتكاز على منهج محدد. والجابري بعمله هذا لم يخرج عن دائرة "إعادة بناء القول الدين"، وكل ذلك في المدار الذي لا يخفي أهمية إدراج النص المؤسس في بناء الذات العربية. غير أن عملا من هذا النوع يستند بدوره إلى "تصور"، أو هو ما لا يمكنه التمظهر إلا من خلال تصور هو قرين شعار "أنا أفكر إذن أنا مسلم". ثم إن العالم المجتهد إذا أصاب فله أجران: أجر الاجتهاد وأجر الصواب، وإذا أخطأ فله أجر واحد لأنه اجتهد كما كان قد قال، ومنذ قرون، ابن رشد في "فصل المقال". و"من يرد الله به خيراً يفقه في الدين" تبعا للحديث الذي رواه البخاري ومسلم.

الفصل الخامس

استعادة الحاضر

في المشروع الفلسفي عند الجابري

عبد العزيز بومسهولي

أكاديمية التربية والتكوين، مراكش/ المغرب.

" مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف : فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها ... ولعلها تفعل ذلك قريبا "[1]

محمد عابد الجابري

"الحياة الحقة غائبة، لكننا نوجد في العالم"[2]

لفناس

****

عندما فكرنا في إصدار كتابنا "**الفلسفة المغربية، سؤال الكونية والمستقبل**"، انطلاقا من عنوان فرعي سميناه "**ما بعد الجابري والعروي**". لم يكن هدفنا كما بدا للبعض هو تخطي الجابري والعروي، وإنما على العكس من ذلك احتفاء بالجابري والعروي معا، وهو ما حدا بنا مرة أخرى إلى إهداء كتابنا "**الكائن والمتاهة، التفكير في الزمان المعاصر**" إلى محمد عابد الجابري. لقد كان هدفنا إذن يسعى إلى تأكيد أن انطلاق الفلسفة المغربية، أو انبعاث حياة فلسفية جديدة، إنما جاء عقب

اكتمال المشروع النقدي الضخم للجابري الذي ممثل في أعماله الكبرى التي اهتمت خاصة بنقد العقل العربي، كما جاء عقب اكتمال المشروع الفكري للعروي كذلك، فالتفكير فيما بعد الجابري والعروي هو تفكير في استعادة الحياة، وإرجاع الفكر حيا ملتحما بالحاضر، فمشروعا هذين الفيلسوفين المغربيين لم يكن يهدف إلا على تحرير العقل العربي مما هو ميت متخشب في كيانه وإرثه الثقافي، وهو ما يعني أيضا تحريرا للأرض التي يمكن أن ينبعث داخلها فكر فلسفي جديد متحرر من سلطة الأصل، ومنفلت عن الثوابت التي تشكل بنية العقل العربي، فكر يستعيد أسئلة الحاضر بما هي أسئلة الحياة، إنه فكر الحاضر بما هو أسلوب لممارسة فن الحياة.

إذن فالتفكير فيما بعد الجابري والعروي هو في حد ذاته احتفاء بالجابري والعروي لا على نحو متطابق، وإنما على نحو مخالف. فلم يكن هدف الفيلسوفين إنتاج عقول تتشابه تستعيد نفس الطريقة في النقد والتفكير، وإنما تحرير النقد والفكر عن الطريقة أي عن الإتباع، أي أن هدفهما هو التحفيز على الانفصال، ومن ثمة فإن الجابري والعروي لم يعيرا انتباها كبيرا للمحاولات النقدية سواء تلك التي تدور في فلكها لأنه لا تضيف شيئا جديدا وإنما تكرس اتباعية جديدة، أو لتلك الأطاريح النقدية النقيضة،لأنها لا تفكر في أغلبها. انطلاقا من مشاريع جديدة، وإنما تمارس النقد من خلال المقايسة، بل على العكس من ذلك كان اهتمامها يلتفت إلى تجارب فكرية مغايرة من مختلف الأجيال، بنعبد العالي، محمد سبيلا، محمد المصباحي، سالم يفوت،محمد وقيدي، إدريس كثير، عبد الصمد الكباص، حسن أوزال وغيرهم. والغاية من هذا الالتفات هو تحرير الممارسة الفلسفية من التقليد، وجعلها ممكنة.

يقول الجابري في مقدمة تكوين العقل العربي :

"مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف : فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها ... ولعلها تفعل ذلك قريبا"[3].

إذن ليس النقد الفلسفي للعقل غاية في حد ذاته، ولكنه ممارسة من أجل التحرر ليس من الموت بوصفه تجربة ميتافيزيقية، وإنما مما هو ميت يعيق حياة العقل ويحول دون فعاليته المسكونة بالموروث الثقافي الجامد، أي يحول دون أن يغدو وتجربة زمانية تكشف عن صيرورته، أي عن التغير الذي يصيره متجددا.

غاية الجابري إذن هي فسح المجال للحياة كي تستأنف دورتها في الكيان العقلي، ومعنى ذلك إرجاع الحياة إلى الفكر، إرجاع يسمح بإمكانية انبثاق حياة فكرية جديدة تتيح المجال لتفلسف بالحاضر ومن خلال الحاضر، ومن ثمة فسح الفضاء لإبداع فلسفي جديد يسكن أو تسكنه لغة جديدة، ويحيا زمنا جديدا، وروحا مغايرة لا تستكين إلى أصل ثابت أو تطابق وقياس، ولكنها روح تغامر في اكتشاف كيفيات مغايرة للعيش فكريا على الأرض، وتأسيس رؤيا للعالم يغدو من خلالها الحاضر أسلوبا للحياة أي تجربة تختبر إمكانية الفرد في ابتكار حياته.

لقد كانت مهمة الجابري النقدية شاقة وعويصة لأنها من جهة تستهدف الحفر الأركيولوجي في بنية العقل العربي، وهو ما تطلب منه مجهودا جبارا تمثل في التنقيب في التراث وتصنيفه وقراءته وتحليل أسسه واكتشاف إستراتيجية عالمه الذي تحكمه ميتافيزيقا معيارية صارمة، ولأنها من جهة أخرى تستهدف تدشين عصر تدوين جديد يمنح للحاضر إمكانية تأسيس مشروعه التاريخي الحي.

إن العقل العربي كما يرى الجابري تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، أي أنه مكون بذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعا له ومرتكزا، وهذا في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها. إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص (والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة. أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية : تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه[4]،وانطلاقا من تحليله للأساس الإبستمولوجي للثقافة العربية التي أنتجت العقل العربي وكرست نزعته المعيارية، يخلص الجابري إلى نتيجة حاسمة وخطيرة في ذات الوقت وهي أننا لم نخرج عن "العصر الجاهلي" بكل ما يتحدد به هذا العصر من عناصر بيئية : جغرافية واقتصادية واجتماعية وثقافية[5].

ومعنى هذا في تأويلنا أننا نعيش من غير حاضر، فالحاضر هو الغائب الأكبر في معادلة العقل العربي، أي أننا نعيش خارج دائرة الزمان الحي، فما يحيا ويعيش ليس كينونتنا الزمانية، وإنما هو ذلك الحاضر /الشاهد اللازمني، هو حاضر العصر الجاهلي الذي يحيا من خلالنا ويسكن ذواتنا. فنحن لا نفكر ولا نعيش وإنما تحضرنا تمثلات هذا الماضي الذي يجثم على حاضرنا ويتلف رغباته، ويدمر قدرته على الفعل وصناعة الحدث، فأقصى ما نفكر فيه هو استعادة أمجاد الماضي، رغم أن هذا الماضي يجثم على كل الحاضر.

يطرح الجابري سؤالا ماكرا : ماذا بقي ثابتا في الثقافة العربية منذ "الجاهلية" إلى اليوم؟ وهذا السؤال يخفي بدوره سؤالا مقموعا بتعبير الجابري هو : ماذا تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم؟ لكن هذا السؤال يمكن قراءته هو الآخر بصيغة الاستفهام الإنكاري وسيكون له من المشروعية

أكثر مما للسؤال الأول، آية ذلك أننا نشعر جميعا بأن امرئ القيس وعمر بن كلثوم وعنترة ولبيد والنابغة وزهير بن أبي سلمى ... وابن عباس وعلي ابن أبي طالب ومالك وسيبويه والشافعي وابن حنبل ... والجاحظ والمبرد والأصمعي ... والأشعري والغزالي والجنيد وابن تيمية ... ومن قبله الطبري والمسعودي وابن الأثير ... والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون ... ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والعقاد والقائمة طويلة ... نشعر بهؤلاء جميعا يعيشون معنا هنا، أو يقفون هناك على خشبة مسرح واحد، مسرح الثقافة العربية، الذي لم يسدل الستار فيه بعد ولو مرة واحدة[6].

إذن فالحاضر عربيا لا يعاش كتجربة زمانية أي أفقا تاريخيا للكائن الإنساني في العالم، بل غدا بعدا من أبعاد الماضي، وشكلا من أشكال حضوره المهيمن، يؤكد الجابري أن أشياء كثيرة لم تتغير في الثقافة العربية منذ "الجاهلية" إلى اليوم، تشكل في مجموعها ثوابت هذه الثقافة وتؤسس بالتالي بنية العقل التي ينتمي إليها : العقل العربي[7].

السؤال هنا متعلق بسؤال الزمان، هو سؤال انطولوجي يتعلق بانفتاح الكائن على العالم باعتباره شرطا تأسيسيا لكينونته الخاصة بما هي كينونة زمانية مرتهنة بتجربة الحاضر، أي بالقدرة على تصريف الرغبة و الإرادة الملتحمة بالحياة، والتي تستجيب لنداء التاريخ بما هو إمكانية للمستقبل، وليس باعتباره حضورا للماضي، حينما يصير الحاضر تجربة يغدو التاريخ ممكنا، ومن ثمة يغدو هذا التاريخ زمانيا يعيش في صلب الوجود المتغير، الوجود الصائر. وبالمقابل حينما يغدو الحاضر مفصولا عن الكائن الإنساني ذاته فإنه يكف عن أن يغدو تجربة، وسيكف عن أن يمنح إمكانية التاريخ، سيغدو فقط استرجاعا للماضي، لتاريخ لا زمني يشكل بثقافته المهيمنة بنية عقل مفصول عن تجربة الحاضر، وهنا

يستنتج الجابري : بأن زمن العقل العربي هو نفس زمن الثقافة العربية التي قلنا إن أبطالها التاريخيين مازالوا يتحركون أمامنا على خشبة مسرحها الخالد يشدوننا إليهم شدا[8].

يكمن أساس الإشكالية هنا في هذا التطابق الهووي ما بين العقل العربي والثقافة العربية التي تشكل بنيته، تطابق تنعدم فيه الفجوة ويستحيل الانفصال، وبالتالي يستحيل معه سيلان زمان متحول، يتصالح مع الوجود الحي، وهذا التطابق ينتج بدوره زمنا مغتربا عن زمانيته زمنا مستلبا داخل بنية ثقافية معيارية تقدس ما تسميه أصولا وثوابت، ولا تسمح بإمكانية الانفصال والبدء، وترسخ لتبعية يغدو من خلالها الوجود الإنساني وجودا بالتبعية، وجودا لا يختبر إمكانيته في تجربة الحاضر، وإنما وجودا معنعنا، والعنعنة هي الوسيلة التي تجعل وجود هذا الإنسان محكوما بتجربة السلف، أي خاضعا للتنميط الذي يبلغ أقصى درجاته في كل شكل من أشكال الحياة بدءا من لغة الكائن وانتهاء بملبسه، وأسلوب حياته المثقلة بذاكرة تعيق تجربة الحاضر بما أنها ذاكرة يستحوذ عليها الماضي، ويعيق تعلقها بالحياة، مادام أن القيمة التي يعلي من شأنها هذا الماضي إنما تكمن في خبرة السلف أي فيما ترسخ كمثال لصيغة وجود يحدد بطريقة معيارية ما ينبغي أن تكون عليه سيرة الموجود. ومعنى هذا بحسب الجابري أن بنية العقل الذي ينتمي إلى هذه الثقافة والتي تتشكل لاشعوريا داخل مفهومها للعالم، تعمل بكيفية لاشعورية كذلك على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها، ومن ثمة فاللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي –أي الفرد المنتمي للثقافة العربية– إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ، والتي توجه بكيفية لاشعورية كذلك رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم على أنفسهم وغيرهم[9].

يمكن أن نقول بأن الإنسان العربي يعيش من غير حاضر، ومادام أن كل حاضر لا يعاش كتجربة خاصة أي كاختبار لإمكانية ابتكار وإبداع اللحظة، فإن التجربة العينية للكائن لن تغدو سوى إعادة إنتاج، فهي تنميط للحاضر، تنميط يعوق انبثاق حركة الزمان، ومن ثمة نستنتج مع الجابري أن الإنسان العربي يعيش زمنا ثقافيا واحدا، مادام الجديد لم يحقق قطيعة نهائية مع القديم، أي مادام "النظام المعرفي" هو، أي مادام "الجديد" في حوار مع "القديم" الشيء الذي يعني أن نقطة التطور لم تبلغ بعد نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يعود من الممكن الانتقال معها من الجديد إلى القديم[10].

ولعل السؤال الذي يقظ مضجع المفكر العربي اليوم هو : لماذا لم يغدو الإنسان العربي علة تأسيسية؟ من وجهة نظر الجابري الأمر يتعلق بتحول هذه الثقافة إلى إطار مرجعي للعقل العربي، وهو ما يعني تحولها إلى ميتافيزيقا مهيمنة تتعالى على الإنسان ذاته وعلى تجربته الحياتية. مما يعني استحالة انفصال كينونة الإنسان العربي وتشكلها كتجربة تبتكر الحاضر فيما هي تتخطى الماضي وتنفصل عنه. ومن هنا نفهم لماذا يعتبر الجابري الثقافة العربية ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية، يعيشه دون أن يشعر بأي اغتراب أو نفي في الماضي عندما يتعامل فكريا مع شخصيات هذا الماضي، أدبائه ومفكريه، بل على العكس فهو لا يجد تمام ذاته، لا يشعر بالاستقرار ولا يحسن الجوار إلا باستغراقه فيه وانقطاعه له[11].

لا يشكل الوجود قيمة في حد ذاته بالنسبة للإنسان العربي، مادام مفصولا عن الرغبة باعتبارها ماهية الإنسان ذاته بتعبير سبينوزا، فليست الرغبة بالنسبة للعقل العربي هي ما يؤسس الفعل الذي يشكل استئناف التاريخ وحركيته، وإنما الاستجابة اللاواعية لما تحدد في الثقافة كقيمة سلفا، وهو ما يعني التأجيل القسري لحركة الحاضر، والإقصاء الممنهج للرغبة، أي انتفاء الحاضر عن الكينونة، الحاضر

بما هو تجربة تستجيب لنداء الصيرورة، لا بما هو حاضر مغترب عن الزمان، فما يشكل أفق الثقافة العربية هو هذا الحاضر اللازمني Le présent intempestif أي حاضر عصر التدوين. وبعبارة أخرى فإن عصر التدوين حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له، وفي كل ماض آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية كما هو الحاضر في مختلف أنواع "الغد" التي أعقبته (عصر التدوين)، هو حاضر في كل ذلك بمعطياته وصراعاته وتناقضاته الإيديولوجية وأيضا ... بكل مفاهيمه ورؤاه وأدواته المعرفية. وبتعبير آخر : إن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الإيديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية، كما أنها المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعها في العقل العربي[12] . فأي شكل يتخذه الحاضر من خلال هذا المنظور؟

بما أن الحاضر مفصول عن الحدث والزمان والكينونة، وبما أنه واقع تحت هيمنة ثقافة مستعادة منذ عصر التدوين، فإن هذا الحاضر يتخذ شكل الحضور الذي لا يعني سوى الامتلاء إلى حد كلي بالثوابت التي تحيا وما تزال في كيان العقل العربي، هو حاضر الامتداد والاتصال، وليس حاضر الحدث والابتكار، حاضر منسوب للغائب الإنساني وليس حاضرا منسوبا للكائن الإنساني في العالم، أي للعلة التأسيسية بما هي إبداع للعالم، ومن ثمة فالعالم الذي ينتمي إليه الكائن العربي اليوم ليس هو عالمه، بما أنه ليس من ابتكاره، وإنما هو من ابتكار الأعرابي، صانع العالم العربي، فعالم الأعرابي هو عالم انقطع عن الصيرورة، لكنه يمتلك سلطة حضور صيرته بدءا ومنتهى، أصلا وغاية في حد الآن، فميزة هذا العالم هو نسيان الحاضر، ونسيان الحاضر يبدأ عندما يهمل الإنسان الفعل بتقديسه للأثر، وفي هذا التقديس ينبعث المثال المفارق، وليس المثال المحايث، فالمثال المفارق يعرض نفسه كحاضر أبدي يمتلك

سلطة لا تقبل التجاوز[13]. وهي تتمثل حسب الجابري في ثلاث سلط هي سلطة اللفظ، وسلطة الأصل، وسلطة التدوين، فالعقل العربي يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقا من أصل وانتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو في معناه، وأن آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة-ولا نقول في إنتاجها- هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني)، وأنه في ذلك يعتمد التدوين كمبدأ كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم[14].

إذن يغدو العالم ممتنعا عن التأسيس بالنسبة للإنسان العربي اليوم مادام الحاضر نسيا منسيا، فما معنى ذلك أن الإنسان المسمى عربيا يحيا من غير عالم أو بالأحرى يحيا خارج العالم؟.

لا يسكن العقل العربي العالم، بل هناك عالم لا زمني يلازم وجوده، عالم يمتلك حضورا يمتنع عن الحاضر، ما دام أنه هو الحاضر اللازمني المفارق للتاريخ والإنسان، وهذا العالم هو من يسكن ويحيا داخل هذا العقل العربي. مادام لم يفتأ ينتج التكرار اللازمني الذي ينسج دائرة الوجود المنغلق الذي لا يسمح بالفجوات والانفصالات والقطائع، فليس هذا العالم هو عالم العود الأبدي الذي يغدو فيه التكرار استئنافا وبدءا ينتشل الموجود من عمى المطاوعة والتبعية ويعيده إلى دائرة الوجود الصائر، حيث تنبثق كينونة الإنسان كزمانية حية تبتكر وجودها على نحو مخصوص، أي على نحو الحرية التي لم يكشف عنها العقل العربي قط زمن التأسيس. يمكننا اعتبار الجابري هنا هو المبادر إلى كشف أسس هذا العالم وكشف بنيته اللازمنية والتي تختزل الزمان في نظام ثقافي ثابت أي في صيغة ميتافيزيقية غدت بمثابة إطار تشميلي يهيمن على التاريخ ويعيد إنتاج نفس الأشكال والنماذج ونفس الممارسات والقيم، يرى الجابري أن بنية العقل العربي قد تشكلت في ترابط مع العصر الجاهلي، ولكن لا العصر الجاهلي

كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة : العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله وما بعده[15]. وقد غدا التاريخ الفعلي لهذا العقل العربي مرهونا بهذا الزمن الثقافي الذي لا يسمح بإمكانية التغير الجذري للتاريخ، وهذا الزمن يبقى ممتدا، يتحرك في سكون وكأن الأمر يتعلق ببساط يمسك، بواسطة الخيوط التي تؤلفه، جميع الأشياء الموضوعة فوقه ليشدها إلى حافته، أي إلى الطرف الذي انطلقت منه عملية النسج يوم بدأ في نسجه[16].

يتعلق الأمر إذن بعصر التدوين الذي يعد بمثابة الحافة الأساس، فهو الإطار المرجعي الذي يشد إليه وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وبنظم مختلف تموجاتها اللاحقة ... إلى يومنا هذا. ومعنى هذا أن العقل العربي تم تشكيله ليس وفق ما يستطيعه، وفق إرادة الاقتدار التي تمتلك القدرة على إعادة تأسيس الأساس، وإنما وفق ما يجب أن يكون مرهونا له، أي وفق الخيوط التي نسجت صورة عالمه الثقافي. "وليس العقل العربي في واقع الحال غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت وتمتد إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهرا أساسيا من مظاهرها[17] ، يمكننا من خلال تأويل مغاير أن نقول بأن هناك في الثقافة العربية زمن وليس هناك زمان إذا جاز لنا هذا التمييز الاستثنائي، على افتراض انتماء الزمن للثقافة، ولسلطة الأصل الذي يخضع لشروطه، وعلى افتراض أن الزمان هو انتماء للصيرورة التي تسمح بإمكانية انبثاق عالم ما يفتأ يتحول، عالم مفتوح على الانفصالات التي يولدها التاريخ الإنساني.

إذن هناك زمن منفصل عن الزمان، زمن بدون زمانية، هو زمن حي لا يحيا في صيرورة الزمان، ولكن في عقل عربي يتشكل في افق هذا الزمن الثقافي الراكد، وظل مرهونا بخيوطه الممتدة التي

لا تصنع المابعد الزماني، أي الحاضر والمستقبل، وإنما تصنع المابعد الارتكاسي الذي يحول دون انبثاق حدث جذري، وفكر جديد ورؤى مغايرة لعوالم ممكنة تنتشل الإنسان العربي من وضعية الاغتراب اللاتاريخي عن الوجود والزمان، وتولد وضعية تستعيد فيها الكينونة حاضرها، ويستعيد فيه الحاضر التحامه بالزمان التاريخي، من خلال هذه الكينونة التي حازت استقلالها التاريخي، باكتشافها لذاتها في مجرى عالم صائر، ليس هو عالم الأعرابي وإنما هو كينونته الخاصة، عالم الوجود الإنساني بما هو ابتكار للزمانية المولدة لرغبة الالتحام بالحاضر، والمؤسسة لذاتية مغايرة تبدع فن الحياة، ولا تعيد إنتاج نمط زمن ثقافي مهيأ سلفا.

يطرح الجابري في سياق تحليله الأركيولوجي مسألة-قضية اللغة العربية بوصفها نظاما ثقافيا ورؤيا للعالم الذي أسسه الأعرابي، وبالتالي فإننا يمكن أن نستنتج من خلال حفريات الجابري بأن اللغة العربية هي مواطن اغتراب الحاضر الزماني، ومن ثمة فهي تظل رهينة لعالم الأعرابي كما تصوره وبناه عصر التدوين.

في لغة الأعرابي يمتنع الحاضر عن المثول، فيحتجب متواريا لصالح حاضر لازمني يتمثل في أثر الأعرابي، أي في ما خلفه من أقوال ثم تقعيدها في عصر التدوين بما يلائم عالمه الحسي وأفقه المحدود، ومن ثمة فإن الجابري يستنتج خاصيتين أساسيتين في اللغة العربية، وهما لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية، فلا تاريخيتها أو لا زمانيتها فتتمثل في بقاء هذه اللغة منذ زمن الخليل ممتنعة عن التغير لا في نحوها ولا في حرفها، ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة توالدها الذاتي، وهذا ما يقصده الجابري عندما يقول أنها لغة لا تاريخية، إنها تعلو على التاريخ ولا تستجيب لمتطلبات التطور. وأما طبيعتها الحسية فتتمثل في كون هذه اللغة محدودة بحدود العالم الحسي لأولئك الأعراب الذين يحيون حياة الفطرة

والطبع، أي يحيون حياة حسية ابتدائية تنعكس على تفكيرهم، وبالتالي على لغتهم التي جمعت منهم وقيست بمقاييسهم[18]، وهاتان الخاصيتان تقضان مضجع الفكر النقدي، وهذا ما يفصح عنه الجابري حين يرى بأن لاتاريخية اللغة العربية وحسيتها ليست فضيلة فيها على نحو هؤلاء الذين يقدسون هذه اللغة ويعتبرونها أفصح بل أفضل اللغات على الإطلاق، بل أنهم يصفون اللغات الأخرى بالقصور والعجز عن الفصاحة، يتجلى ذلك في تسميتهم لباقي لغات العالم الحية بأنها لغات أعجمية، كما لا تعد هاتان الخاصيتان مكمنا لفلسفة موهومة خاصة باللغة العربية وبأهلها، يجب استخراجها وإبراز أصالتها ... وهذا ما يرفضه الجابري بشكل حاسم وبالتالي فهو يؤكد بأن "لاتاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية معطى واقعي تاريخي يجب أن ننظر إليه بعين النقد وليس بعين الرضى والمدح. إن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لا تاريخي : عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمنا ممتدا كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكانا بل فضاء (طبيعيا وحضاريا وعقليا)، فارغا هادئا، كل شيء فيه صورة حسية، بصرية أو سمعية. هذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها، اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو مادامت هذه اللغة خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده"[19]. يتبادر هنا سؤال أساسي وهو كالتالي : ما الذي يحول دون أن يعيش العربي اليوم حاضره؟، أو ما الذي يجعل الحاضر مغتربا عن عالم العربي، وبالمقابل ما الذي يجعل العربي مغتربا عن حاضره؟.

سيجيبنا الجابري بأن اللغة العربية هي السبب الرئيسي في إقصاء الحاضر والإنسان معا من بناء عالم مشترك هو عالم التحول التاريخي، ذلك لأن اللغة العربية "ظلت وما تزال تنقل إلى أهلها عالما يزداد بعدا عن عالمهم، عالما بدويا يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، عالم يتناقض مع العالم

الحضاري–التكنولوجي الذين يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيدا، فهل نبالغ إذا جنحنا إلى القول بأن الأعرابي هو فعلا صانع "العالم" العربي، العالم الذي يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال، بل على مستوى العقل والقيم والوجدان، وأن هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف، حسي–طبيعي، لا تاريخي، يعكس "ما قبل تاريخ العرب : العصر الجاهلي، عصر ما قبل "الفتح" وتأسيس الدولة"[20].

يمتنع الحاضر عن أن يغدو تجربة عينية، لأن العربي اليوم ما زال مقيما داخل لغة الأعرابي، منتميا لعالمه الحسي، رغم كونه يعيش على هامش الحاضر أي على هامش العالم الآن الذي يزداد تسارعا، ومن ثمة عجزه الواضح عن ابتكار الحاضر وإبداع الذات، ومن ثمة أيضا بدويته التي يكرسها سلوكه اليومي المزدوج في المجتمع الذي يظل بعيدا عن السلوك المدني. فهو في الوقت الذي ينشد فيه الحداثة فإنه يتصرف وفقا لعالم الأعرابي، أي انسجاما مع قيم البداوة الأشد محافظة وجمودا، وهو ما يجعل من الحداثة بالمعنى العربي نفسها تلاعبا لفظيا وليس تجربة حياة.

يمكن أن نقول بان حاضرنا هو ضحية لغة تهيمن على مصيرنا، لغة تعادي الحاضر ولا تعترف به، لغة يحيا من خلالها الأعرابي في وعينا، ونحيا بدورنا في عالم الأعرابي بلا وعينا، لغة تقصي الأنا بما هي تفكير في الوجود وبالوجود، وتصوره آخر متلقيا، لغة تتحلى إبداعيتها في تأصيل عدمي يحول الكوجيطو إلى "أنظر تجد"، لغة تترجم فكر الآخر، بإخضاعه لأفقها اللاتاريخي، وحسيتها المدققة التي تحول كل مفهوم إلى وعاء فارغ : فانظر تجد !. لغة لا يغدو فيها المفهوم العابر ممارسة لتحيين الحاضر، وإنما لاقتناص المفهوم وإرجاعه لفظا مسجونا خاضعا لأفق الأعرابي، لتأهيل وهمي يعيق انبثاق الكينونة وبعدمها، الكينونة بوصفها حاملا للخصوصية التي تستجيب للحدث أو الواقعة، أي جلب الإنسان إلى

ما يخصه أي أن يستقبل انكشاف الوجود حسب هيدغر، أي أن اللغة هي "بيت الكون" (الوجود)، فهي راعي الحضور، من حيث أن لمعانه يبقى موكولا لإبانة القولة التي تخص، فاللغة هي بيت الكون من حيث أن القولة هي لحن الخصوصية[21].

يتعلق الأمر إذن من خلال نقد الجابري بالشروع في تأسيس عصر تدوين جديد، يحدث تغيرا أساسيا يمس علاقتنا باللغة العربية ويستجيب لحاضرنا، فاللغة بما هي القولة التي تخص تجلب الحاضر انطلاقا مما يخصه إلى الظهور، ترحب به، أي تسمح به في ماهيته الخاصة ...، لكي نتأمل حدوث اللغة ونردد بعده ما يخصه، يحتاج الأمر إلى تغير للغة ... تغير يمس علاقتنا باللغة، وهذه العلاقة تتحدد تبعا للقدر الذي بمقتضاه يتحدد هل وكيف يتم الاحتفاظ بنا من قبل حدوث اللغة كخبر أصلي للخصوصية في هذه الأخيرة، ذلك لأن الخصوصية في خصها وحفظها وتحفظها هي علاقة كل العلاقات، ولهذا يبقى قولنا نحن كحواب قائما دائما فيما هو علائقي ... إن علاقتنا باللغة تتحدد انطلاقا من الكيفية التي بسببها ننتمي إلى الخصوصية من حيث إننا ما نحتاج إليه، وربما أمكننا حسب هيدغر أن نهيئ بدرجة قليلة تغير علاقتنا باللغة. ويمكن أن تنبعث تجربة يكون فيها كل تفكير متمعن شعرا، وفي الوقت نفسه كل شعرا تفكيرا ... وهنا يستشهد هيدغر بإعجاب ب "فيلهلم فون هومبولت" الذي يقول :

"... قد يمكن لشعب بفضل كشف داخلي ومساعدة ظروف خارجية أن يمنح اللغة الموروثة صورة أخرى بحيث تصبح بذلك لغة مغايرة وجديدة تماما"[22]. ويقول في موضع آخر :

"دون تغيير اللغة في أجراسها ولا بكيفية أقل في أشكالها وقوانينها. كثيرا ما يدخل الزمن إلى اللغة، بفضل تطور طبيعي في الأفكار وقوة متصاعدة في التفكير وقدرة للإحساس أكثر عمقا ونفاذا، أشياء لم تكن تمتلكها من قبل ذلك. حينئذ يتم وضع معنى آخر في الغلاف نفسه، إعطاء شيء مغاير تحت الطابع نفسه والإلماح إلى مسار للأفكار له تدرج مخالف حسب قوانين الربط نفسه. إن ذلك هو الثمرة الدائمة لأدب شعب، ولكن على أفضل وجه ضمنه للشعر والفلسفة"[23].

لن تغدو اللغة العربية إذن موطن وجود إلا بالقدر الذي تتغير فيه علاقتنا بهذه اللغة، على نحو تغدو وفيه أكثر استجابة لحاضرنا، أي أن تغدو مستجيبة لتجربة العيش، فتنفصل بذلك عن عالم الأعرابي، ونظامه المعياري، وتغير علاقتنا باللغة هو مدخل حداثتنا، ومعنى ذلك فالتفكير من خلال هذه اللغة لا يعني سوى التفكير من خلال لغات متعددة تعيش بحوارها مما يعني اختراق بنيتها النسقية، وتفكيك مجالها التداولي.

إن تحيين اللغة لا يتم من خلال بعث قواعدها من جديد، ولكنه يتم من خلال التكلم بها بطريقة مغايرة تستجيب للتحولات العميقة ولمجال الخصوصية، وهذه الطريقة المغايرة لممارسة اللغة ليست سوى تجربة الحاضر بما هي تجربة عيش في أفق الزمان، وليس خارجه. هذه التجربة تكاد تنحصر في الفن عموما والأدب خاصة في الرواية، الشعر، والمسرح ... وهذه الفنون تتعرض للهجوم من طرف فقهاء اللغة والأصول، الذين يعتبرون أنفسهم أوصياء على قدسية اللغة العربية، كما تكاد تنحصر في تجارب فكرية بعينها، طه حسين، الجابري، العروي، حسن حنفي ... وغيرهم ممن حاولوا أن يفكروا في بناء عالم مغاير انطلاقا من محاولة تطويع اللغة لمشاريعهم الفكرية. إن محيط اللغة العربية يبقى ضاجا بالأساطير المؤسسة لنزعة تعدتم الحاضر، وهو ما يتطلب تحرير اللغة العربية من النزعة اللاتاريخية ومن

الطبيعة الحسية باعتبارهما مسؤولان عن الفقر الفكري، والضحالة المفهومية، وعن غياب حياة فلسفية تستوطن الأرض المسماة عربية وتبتكر الحاضر، أي تعلم فن الحياة بما هي انبثاق للذاتية كتخارج مع العالم، كإرساء للغيرية التي تغدي الغيرية وتقود نحو حاضر زمني متحرر من نزعة إعادة إنتاج تجارب السلف، حاضر يدعو الكينونة إلى اختبار تجربتها المخصوصة في العالم، أي إلى تأسيس عالمها الخاص، عالم من غير أوهام تقيس عليه الذات خيبتها، وتنحسر فيه على رغبتها المؤجلة باستمرار.

تقودنا العلاقة باللغة من حيث هي لغة إلى اختبار هذه الغيرية التي جعلت لحسن الحظ هويتنا متعددة ليس لها منبع واحد أو بعد قومي وحيد، هوية يتشكل أفقها الحالي بمحاورة ما هو كوني، وهو ما يسمح لها بأن تصير في ذاتها آخر، وهذه الإمكانية هي مفتاح تطوع العربية وجعلها أكثر قربا من الحاضر، أكثر بعدا من عالم لاتاريخي يجرها دوما إلى الوراء، عالم تفتقد فيه الكينونة تجربة الحاضر، وليس العثور على الحاضر في هذه اللغة سوى انكشاف وبدء لمشروع الكينونة بما هو حدث مؤسس للتاريخ. نصل الآن على سؤال طرحناه بخصوص قراءة إدريس كثير للجابري، وذلك في كتابنا : "الفلسفة المغربية سؤال الكونية والمستقبل"، وهو التالي : كيف يغدو انبثاق فلسفة جديدة (أو فكر جديد) تتكلم اللغة العربية ممكنا؟[24].

إذا انطلقنا مما تمارسه اللغة العربية من إضمار الرابطة، رابطة الحمل Copule التي هي في نفس الآن الوجود، فإن ظهور فلسفة جديدة مشروط بإضمار كونها عربية، إن الأمر يستدعي أن تنطلق هذه الفلسفة على أرضية من النسيان الذي يتحقق من خلاله مكر مضاد للكائن تجاه هذه اللغة التي تمارس مكرها بإضمارها للوجود، من أجل أن تستعيد الكينونة حاضرها، فتنفلت عما وصف بالخصوصية أو حتى بالغنى والعبقرية (حسب صديقنا كثير لا حسب الجابري الذي يعتبر هاته

الخصوصية مدعاة للقلق باعتبارها مسؤولة عن العجز الفكري والفقر المفاهيمي)، ومعنى ذلك أن التخطي نحو الحاضر لن يتحقق على نحو تاريخي إلا بالانفلات والاحتماء باللغة بما هي لغة لا بما هي عربية أي بما هي أساس الوجود، بما هي مجاورة الكوني، وبما هي جلب للحاضر تجاه الكينونة.

إذن يتعلق الأمر باستعادة القول Le dire، ونسيان المقول Le dit، بتعبير لفناس أي باللغة كمبعث للوجود وليس كتنميط للكلام، كإكراه على التكلم وفق ما يسميه الجابري بسلطة اللفظ، الأثر الملفوظ، الذي غدا علة أساس لا يستهدف تأهيل القول بما هو لغة وإنما ترسيخ المقول أو الأثر الملفوظ الذي لا يقبل التجاوز.

لقد دشن الجابري بمشروعه النقدي الكبير عملا جبارا لا يقصد من خلاله الارتماء في التراث وإنما تملك هذا التراث من أجل فهمه وتحليله ونقده، ومن ثمة تجاوزه، وهو ما يعني استعادة مشروع الحاضر، فالجابري قد مهد الطريق لما بعد الجابري، أي للشروع في طريق بناء حياة فلسفية جديدة يمارس من خلالها الكائن الإنساني في العالم العربي فن وجوده أي في عالم يحاينه الحاضر، عالم يشكل الحاضر فيه نمطا مغايرا لتجربة العيش، نمطا من غير قيد أو شرط، سوى شرط الحرية.

إذن فمشروع الجابري هو نفسه مشروع ما بعد الجابري، الذي يضع الفكر أمام رهان استعادة الحاضر. فالحاضر هو الوجود في العالم، مادام يختبر تجربة الحياة.[25]

الهوامش:

[1] تكوين العقل العربي، دار الطليعة، الطبعة 1 بيروت 1984، من مقدمة الكتاب ص8.

[2] - Levinas Totalité et infinit, essai sur l'extériorité. Martinus riijhoff. Paris 1971 P21.

[3] محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت 1984 ص8.

[4] نفسه ص 32.

[5] نفسه ص34.

[6] نفسه ص 38-39.

[7] نفسه ص39.

[8] نفسه ص 39.

[9] نفسه ص 41.

[10] نفسه ص 42.

[11] نفسه ص 70.

[12] نفسه ص 71.

[13] عبد العزيز بومسهولي : الفلسفة ورهان الحاضر، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة 2010 ص 91.

[14] محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي ط 1، البيضاء 1986، ص 582.

[15] الجابري : تكوين العقل العربي، ص 61

[16] نفسه ص 62.

[17] نفسه ص62.

[18] نفسه ص86.

[19] نفسه ص87.

[20] نفسه ص88.

[21] مارتن هيدغر : كتابات أساسية، الجزء الثاني، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2003 ص282.

[22] المرجع السابق ص283.

[23] نفسه ص284.

[24] بومسهولي : الفلسفة المغربية، سؤال الكونية والمستقبل، مركز الأبحاث الفلسفية، مراكش 2007، ص91.

الفهـــرس

تقديم: قطوف دانية: محمد الداهي..... 05

الباب الأول: مسارات وجبهات متعددة 11

الفصل الأول: جبهات ومعارك: كمال عبد اللطيف. 13

الفصل الثاني: ما بين العقل وتعقل النقد أو رهان المتخيل عند الجابري: محمد نور الدين أفاية 21

الفصل الثالث: نيتشه والجابر: عبد الرزاق بلعقروز 29

الفصل الرابع: محمد عابد الجابرى وتصورات مهمة فى فلسفة العلوم: ماهر عبد القادر محمد علي 37

الفصل الخامس: صورة المفكر محمد عابد الجابري في طفولته وشبابه: عبد المالك أشهبون 53

الباب الثاني: الفاعلية الحضارية والثقافية للتراث 71

الفصل الأول: من أجل "عصر تدوين عربي جديد": محمد المصباحي 73

الفصل الثاني: التراث في فكر الجابري الإشكال والمنهج: محمد وقيدي 89

الفصل الثالث: سياسة التراث: عبد السلام بنعبد العالي 109

الفصل الرابع: مفهوم القطيعة مع التراث في فكر الجابري: علي القاسمي 115

الفصل الخامس: كيف نفهم القرآن الحكيم ؟ نورالدين الزاهي 129

الباب الثالث: التناظر والتحاجّ 137

الفصل الاول: محمد عابد الجابريو بروز المثقف النقدي في مغرب السبعينات: عثمان أشقرا 139

الفصل الثاني: الحوار المعطل والنقد المعطوب: إدريس جبري 147

الفصل الثالث: في نقد القراءات المعاصرة للتراث: عبد الغني بارة 173

الفصل الرابع: محمد عابد الجابري وإعادة بناء القول الديني: يحيى بن الوليد 185

الفصل الخامس: استعادة الحاضر في المشروع الفلسفي عند الجابري: عبد العزيز بومسهولي 201

بمشاركة الأساتذة :

- كمال عبد اللطيف
- نور الدين أفاية
- عبد الرزاق بلعكروز
- ماهر عبد القادر محمد على
- عبد المالك أشهبون
- محمد المصباحي
- محمد وقيدي
- عبد السلام بنعبد العالي
- علي القاسمي
- نور الدين الزاهي
- عثمان أشقرا
- إدريس جبري
- عبد الغني بارة
- يحيى بن الوليد
- عبد العزيز بومسهولي

لم يكن الراحل المفكر محمد عابد الجابري من طينة المثقفين الذين ينظرون إلى المجتمع من عل أومن برج عاج، وإنما اهتدى بقبس المثقف العضوي الذي يجمع بين العمل الفكري والنضال السياسي لكونهما يشكلان، في نظره، لبنة أساسية لدمقْرطة المجتمع وتنميته ورقيه. وهكذا ظل بعد أن اتخذ مسافة اضطرارية (التفرغ أكثر للعلم) من الواجهة السياسية وفيا لنحيزته النضالية المتأصلة والراسخة في وجدانه، وحريصا، في مختلف الظروف السياسية الحرجة ، على مناهضة أشكال الحيف والظلم والاستبداد [illegible] كل ما يسعف الشعوب [illegible] يل الحرية والكرامة والاستمتا

Bibliotheca Alexandrina
1212489

منشورات دار التوحيدي الرباط