مركز دراسات الوحدة العربية

التراث والحداثة

دراسات .. ومناقشات

Bibliotheca Alexandrina
0003071

الدكتور محمد عابد الجابري

التـراث والحداثة

دراسـات .. ومناقشـات

مركز دراسات الوحدة العربية

التراث والحداثة

دراسات .. ومناقشات

الدكتور محمد عابد الجابري

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، تموز/ يوليو ١٩٩١

المحتويات

مقدمة ٧

القسم الأول
مسألة المنهج والرؤية

استهلال : الحداثة والتراث ١٥
الفصل الأول : ما التراث؟... وأي منهج؟ ٢١
الفصل الثاني : في البحث عن رؤية جديدة:
التراث... والفكر العالمي المعاصر ٣٥
الفصل الثالث : «قراءة عصرية للتراث»، منهج وتطبيق ٤٥
الفصل الرابع : الاستشراق في الفلسفة، منهجاً ورؤية ٦٣
الفصل الخامس : التاريخ والفلسفة، ملاحظات حول
إشكالية الأصالة والمعاصرة ٩٥

القسم الثاني
دراسات تطبيقية

استهلال : توضيحات... ونقط على الحروف ١٢٥
الفصل السادس : خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر
في الثقافة العربية ١٤١

الفصل السابع : فكر الغزالي، مكوناته وتناقضاته ١٦١
الفصل الثامن : قرطبة ومدرستها الفكرية ١٧٥
الفصل التاسع : النزعة البرهانية في المغرب والأندلس ٢٠١
الفصل العاشر : نظرية ابن خلدون في الدولة العربية ٢١٧

القسم الثالث
مناقشات

الفصل الحادي عشر : لأن العقلانية ضرورة ٢٤١
الفصل الثاني عشر : نقد العقل العربي في مشروع الجابري ٢٦٥
الفصل الثالث عشر : وجهاً لوجه ٣٢٥
الفصل الرابع عشر : العقل السياسي العربي ٣٣٧

المراجع ٣٦١
فهرس ٣٦٧

مُقَدّمَة

يضم هذا المؤلف مجموعة من الدراسات والمناقشات أنجزت في أوقات متباعدة، وتتناول موضوعات مختلفة، ولكنها تدور كلها حول مسألة رئيسية واحدة، هي مسألة المنهج والرؤية في الدراسات التراثية. ولما كان الأمر كذلك، أي لما كانت تجمعها وحدة الموضوع، فقد ارتأينا ترتيبها على أساس نوع علاقتها به:

وهكذا أدرجنا في قسم أول مجموعة من الأبحاث يتناول بعضها مسألة المنهج والرؤية تناولاً مباشراً، تنظيراً وتطبيقاً، بينما يطرح بعضها الآخر ضرورة الانخراط الواعي في الفكر العالمي المعاصر للاستفادة من المناهج الحديثة والتفتح على الرؤى الجديدة. ثم أدرجنا في قسم ثان مجموعة أخرى هي عبارة عن دراسات قطاعية أو تطبيق ميداني للمنهج الذي اخترناه.

ولما كانت أعمالنا في هذا المجال قد حظيت بمناقشة عدد من الزملاء الأساتذة، في المغرب والمشرق، فقد رأينا من المفيد ادراج نصوص حوار ومناقشات جرت بيني وبين بعض الزملاء محتفظين بنصها كما نشرته مجلات فكرية. إن هذه النصوص التي جعلنا منها القسم الثالث من هذا الكتاب تكتسي أهمية خاصة لكونها تتضمن توضيحات لمسائل أثيرت على سبيل الاستفهام أو الاعتراض، فضلاً عن أنها تقدم وجهات نظر زملاء باحثين تختلف قليلاً أو كثيراً عن وجهة نظرنا، وهي بذلك تغني الموضوع وتفتح أمام القارىء آفاقاً جديدة.

هذا وقد صدّرنا كلاً من القسمين الأول والثاني بـ «استهلال» عرضنا فيه باختصار لمضمون الدراسات المدرجة فيهما، وتطرقنا بالمناسبة إلى ما راج من اعتراضات على منهجنا أو على المفاهيم التي استعملناها، فأدلينا بتوضيحات، ووضعنا

بعض النقط على بعض الحروف. أما نصوص القسم الثالث فهي مناقشات جادة هادفة ومثمرة جرت بمناسبة ظهور هذا الكتاب أو ذاك من كتبنا، ولذلك ارتأينا ادراجها مرتّبة حسب تواريخها.

* * *

وإذا نحن أردنا أن نحدد مكان هذا الكتاب على قائمة مؤلفاتنا فإنه يمكن القول إنه الكتاب الثالث في سلسلة، ظهر الأول منها عام ١٩٧٧ بعنوان: **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**[١]، وظهر الثاني عام ١٩٨٠ بعنوان: **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**[٢]. ومع أن هذه الكتب الثلاثة ليست أجزاء لمؤلف واحد، ومع أنها تضم دراسات وأبحاثاً أنجزت في حقب زمنية متباعدة، فإنها مسكونة بهاجس واحد، هاجس العمل على بلورة رؤية جديدة لتراثنا العربي الاسلامي باصطناع منهجية حديثة في البحث والفهم والافهام. وهكذا يمكن النظر إلى هذه الكتب الثلاثة كمصنّف واحد يضم دراسات وأبحاثاً قطاعية «تجريبية» قمنا بها على مدى ربع قرن؛ وقد مكنتنا هي ومواد أولية أخرى لم يكتب لها النشر، من وضع «خريطة» لكتاب مبوّب ممنهج يقدم قراءة جديدة لتراثنا العربي الاسلامي في كليته وعلى مدى زمانه، أقصد كتابنا نقد العقل العربي الذي يرى فيه بعض الزملاء من الباحثين والنقاد «مشروعاً متكاملاً» ينسبونه إلى كاتب هذه السطور.

وإذا كان من التواضع الكاذب اخفاء الاعتزاز وإظهار عدم الاكتراث بما ينطوي عليه هذا الوصف من تقدير، فإن الاخلاص للحقيقة يفرض عليّ التصريح بأنني لم أكن أفكر ولا كان يخطر ببالي ـ عندما بدأت خطواتي الأولى في البحث العلمي مع منتصف الستينيات حينما شرعت في إعداد أطروحتي عن ابن خلدون التي دافعت عنها في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٠ ونشرت في السنة التالية بعنوان **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي**[٣] ـ أقول لم أكن أفكر، لا أثناء إعدادي للأطروحة المذكورة ولا بعد نشرها، في انجاز «مشروع فكري» ما. لقد دخلت باب البحث العلمي سنة ١٩٦٧ مع بداية عملي في الجامعة (كلية الآداب، جامعة محمد الخامس ـ الرباط). ومن خلال البحث والتدريس والمناقشة مع الطلاب ومع الزملاء في الندوات العلمية وغيرها تولّدت لديّ الرغبة في حصر مجهودي العلمي المتواضع في

---

(١) محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٧).

(٢) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٣) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١).

«اختصاص» واحد، بعد أن كانت ظروف التدريس في جامعة فتيّة قد فرضت عليّ وعلى زملائي آنذاك الخوض في أكثر من اختصاص. وهكذا قررت الانصراف إلى الدراسات التراثية، العربية الاسلامية، بعد أن كنت طرقت أبواباً معرفية أخرى دراسة وتدريساً (فلسفة العلوم، تاريخ الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس والتحليل النفسي...)، هذا إضافة إلى ممارسة سياسية ومشاغل ايديولوجية كانت تستقطب معظم وقتي وجهدي خلال الستينيات والسبعينيات.

لقد انقطعت إذن منذ بداية الثمانينيات إلى الدراسات التراثية محاولاً بلورة منهج ورؤية يستجيبان لجانب من اهتماماتنا الفكرية المعاصرة، كان وما يزال يشكل همّاً فكرياً، وبكيفية خاصة للجيل الصاعد من الشباب المتعلم. وكان أحد طلبتي قد عبّر عن هذا الهَمّ حين سألني بعد الفراغ من الدرس في يوم ما من أوائل السبعينيات، قائلاً «كيف نتعامل مع التراث يا أستاذ؟» وكان الدرس حول الفارابي، وكنت أحاول شد اهتمام طلابي إلى فلسفته، ولكن من منظور لم يكونوا يجدون فيه ما يربطه باهتماماتهم آنذاك. لقد كانوا يومئذ مشدودين أكثر إلى ما كان يروج في الساحة الفكرية الفرنسية، وبالخصوص فلسفة باشلار العلمية وقراءة ألتوسير لرأس المال وما إلى ذلك. لقد وعيت في الحين أبعاد ذلك السؤال: فهذا شاب يعيش في عصر يختلف تماماً عن العصر الذي ينتمي إليه تراثنا الفكري، ولكنه يجد حاجة في نفسه، من أجل تأكيد ذاته وتعزيز هويته، إلى الارتباط بتراث أجداده، ارتباطاً لا ينقله إليهم مغترباً في عصرهم بل ينقل تراثهم إليه في لباس عصري، أعني بمنهجية حديثة ورؤية معاصرة. لقد أثار فيَّ ذلك السؤال نوعاً خاصاً من الدهشة أقرب إلى ذلك النوع الذي يقول عنه الفلاسفة انه أصل التفلسف والدافع إليه. لقد اندفعت بحماس وجدية، وبصبر وأناة، إلى الدراسة والبحث، في التراث والفكر المعاصر معاً، عسى أن أتمكن من المساهمة في تقديم جواب عن ذلك السؤال الذي أحسست منذ سماعه أنه سؤال جيل بأكمله، سؤال عصرنا الثقافي العربي الراهن. وبقدر ما كنت أعي، تدريجياً، إني أتقدم على طريق بلورة منهج ورؤية من خلال دراسات قطاعية ـ نشرت في ما بعد في كتابنا نحن والتراث ـ بقدر ما أخذ يتبلور في ذهني مشروع نقدي هو الذي أصبح الآن، بعد عشر سنوات من العمل المتواصل المجهد، مشخّصاً في كتاب من ثلاثة أجزاء (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، والعقل السياسي العربي)[1].

* * *

(٤) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، والعقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

وبعد، فلقد وجدنا أنفسنا ننساق إلى هذا النوع من الكلام الذي يختلط فيه الذاتي بالموضوعي لأننا أردنا أن نجعل القارىء الذي صاحبنا طوال العقود الثلاثة الماضية من خلال انتاجنا الفكري يشعر بما نشعر به اليوم من أنه رغم كل المجهود الذي بذله جيلنا والجيل السابق فنحن ما نزال في بداية الطريق. إن الجواب عن السؤال/ الهمّ الذي أشرنا إليه، سؤال «**كيف نتعامل مع التراث؟**»، لا يمكن تقديمه كتابة ومرة واحدة. إنه من تلك الأسئلة التي تحثّ على العمل لتجديد طرح السؤال كلما حصل تقدم على طريق الجواب. إنه سؤال «**الحداثة**»، سؤال يندرج تحت اشكالية «**الأصالة والمعاصرة**» التي تسكن الفكر العربي منذ قرن من الزمان ولم يتمكّن بعد من تجاوزها.

وإذا كنا قد خطونا خطوة، نعتقد أنها تأسيسية، على طريق الانتقال بالعلاقة بين «**التراث**» و «**الحداثة**» من مستوى العلاقة الاشكالية، المنضوية تحت اشكالية «**الأصالة والمعاصرة**»، إلى مستوى النظرية المطبقة، فيجب أن لا ننسى أننا لم نتحرك إلا على خط واحد، خط نقد العقل، النظري والسياسي، بينما ان «**تحديث كيفية تعاملنا مع التراث**» تطرح مهام مماثلة في مجالات أخرى عديدة من بينها، على سبيل المثال، مجال ما يعبّر عنه اليوم بـ «**تطبيق الشريعة**». ولعل العمل في هذا المجال أصبح يكتسي أولوية خاصة، فشعار «**تطبيق الشريعة**» قد تحول إلى شعار ايديولوجي يوظف في معارك ظرفية غير واضحة المنطلق والمبتغى، ولا يستبعد أن يكون كثير منها تحركه أيد غير نظيفة أو جهات مشبوهة تستغل تطلعات شبابنا وعواطف شعبنا. إن المناداة بـ «**تطبيق الشريعة**» كان دائماً شعار الحركات الاصلاحية في التاريخ الاسلامي، وكان يعبّر عنه بـ «**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**»، وهو مبدأ اسلامي أصيل. وإذا كانت حركات الاصلاح في الماضي قد مارست التجديد من خلال الدعوة إلى الرجوع الى ما كان عليه «**السلف الصالح**» فلأن المجتمع العربي كان إلى وقت قريب امتداداً تكرارياً لما كان عليه حال المجتمع والحضارة زمن «**السلف الصالح**»، ولذلك كان يكفي لـ «**كسر البدع**» وإدخال المستجدات تحت حكم القواعد والأحكام الفقهية البحث لها عن أشباه ونظائر في «**سيرة السلف**» ونوع قراءتهم للنصوص. ولما كانت وقائع الحياة منذ البعثة المحمدية إلى بدايات القرن الماضي متشابهة متناظرة فلم يكن هناك ما يدعو إلى طرح السؤال: **كيف نتعامل مع التراث؟** لم يكن في وقائع حياة الانسان العربي المسلم آنذاك ما يجعله يشعر بأنه منفصل عن «**التراث**». لقد كان حاضره امتداداً للماضي ونسخة منه.

أما اليوم فالأمر يختلف تماماً. إن الحياة المعاصرة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وبكلمة واحدة الحضارة الراهنة، تختلف اختلافاً جذرياً عن نمط حياة السلف، وبالتالي فالاحتكام إلى «**الأشباه والنظائر**» لا يكفي، بل ربما لا يجدي،

لأن معظم معطيات الحضارة المعاصرة لا أشباه لها ولا نظائر في الماضي. وإذن فالإصلاح أو «تطبيق الشريعة» أصبح يتطلب ليس فقط الرجوع إلى الأصول بل إعادة تأصيلها بفكر متفتح يجمع بين اعتبار المقاصد والاسترشاد بأسباب النزول وبين ضروريات وحاجيات وكماليات عصرنا، خصوصاً منها تلك التي لا بد منها لاكتساب المناعة والقوة والاسهام في تحرير الانسان وتقدم الحضارة. وهذا النوع الجديد من اعادة تأصيل الأصول الذي يجب الارتفاع به إلى مستوى متطلبات عصرنا يستلزم ليس فقط استيفاء الشروط التي اشترطها الأقدمون في «المجدد» بل يتطلب كذلك استيفاء الشروط التي يشترطها عصرنا في كل من يريد أن يتعامل معه من موقع الفاعل وليس من موقع المنفعل الهارب.

وإذن فالسؤال: «كيف نتعامل مع التراث؟» سؤال متعدد الأبعاد، وهو فضلاً عن ذلك يطرح سؤالاً آخر ملازماً له هو: «كيف نتعامل مع عصرنا؟»، وهو كالأول ذو بعدين: بعد فكري وبعد عملي. فهو من جهة يطرح مسألة الانخراط الواعي النقدي في الفكر العالمي المعاصر، وهو من جهة أخرى يطرح الشروط العملية التي يقتضيها الانخراط في الحضارة المعاصرة من إقامة مؤسسات ديمقراطية واعتماد تنمية مستقلة وغرس للعلم والتكنولوجيا... وفي ما يخص البعد الأول وهو المتصل مباشرة بالمجال الذي تندرج فيه الدراسات والمناقشات التي يضمها هذا الكتاب فإن السؤال: «كيف نتعامل مع الفكر العالمي المعاصر» ـ الوجه الآخر لسؤال: «كيف نتعامل مع التراث» ـ يطرح، في ما يخيل إلينا، مهمة شبيهة بتلك التي قمنا بها في كتابنا نقد العقل العربي، أعني بذلك انجاز «قراءة عربية» للفكر الأوروبي تجعل منه موضوعاً لذات تريد أن تحتويه بدل أن يحتويها هو: قراءة نقدية، متجددة ومتواصلة، تبرز تاريخيته ونسبيته وحدود العموم والخصوص فيه، وتفضح بالتالي ميوله إلى الهيمنة واختزال التاريخ القديم والحديث في التجربة الأوروبية وحدها.

من هنا شعورنا المتزايد بأن نقد العقل العربي لن يكتمل إلا بإنجاز «نقد العقل الأوروبي». ذلك لأن «العقل الأوروبي» بالنسبة إلينا ليس هو فقط ما يقوله عن نفسه بل هو أيضاً وبالدرجة الأولى ما ينتقل منه إلى أسماعنا وكيفية فهمنا له، وهي أمور تحتاج إلى مراجعة ونقد. إن نقد «الأنا» يتطلب نقد «الآخر»، ونقد «الآخر» لا يكون جذرياً إلا إذا كان أولاً وقبل كل شيء نقداً لصورته في «الأنا» الناقد.

سؤال «الحداثة» سؤال متعدد الأبعاد، سؤال موجه إلى التراث بجميع مجالاته وسؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها... إنه سؤال جيل بل أجيال... سؤال متجدد بتجدد الحياة.

الدار البيضاء، نيسان/ ابريل ١٩٩١

القِسْمُ الأولُ

مَسْألةُ المِنْهجِ وَالرؤيَة

استهلال:

الحداثة والتراث

نسمع من حين لآخر أصواتاً تضع، بصورة أو بأخرى، «الاشتغال بالتراث» موضع السؤال: «لماذا كل هذا الاهتمام بالتراث؟ ألا يتعلق الأمر بردة فكرية؟». بل هناك من يذهب إلى حد القول إن الأمر يتعلق بظاهرة مَرضية، بـ «عُصاب جماعي» أصاب المثقفين العرب بعد نكسة ١٩٦٧ فارتدوا ناكصين إلى الوراء، إلى «التراث». والذين يقولون هذا يشتكون من أن الاهتمام بـ «التراث» وقضاياه يصرف عن الاهتمام بـ «الحداثة» ومتطلباتها. إنهم يرون أو يتخيلون أن التراث العربي الاسلامي هو، ككل تراث، مجرد بضاعة تنتمي إلى الماضي ويجب أن تبقى في الماضي وبالتالي فلا يشتغل بها ـ إذا كان ولا بد ـ إلا المختصون الأكاديميون في دراسة شؤون الماضي، وفي هذه الحالة يجب أن ينحصر الاهتمام به في اطار قاعات الدرس الجامعي وصفحات المجلات العلمية المختصة وحدها. بعبارة أخرى ان هؤلاء المشتكين من اهتمام المفكرين العرب المعاصرين بالتراث، هذا الاهتمام «الزائد»، يعتقدون أن ذلك إنما يتم على حساب الاهتمام بـ «الحداثة».

ونحن نعتقد أن هذا الموقف ينم عن عدم تقدير كاف للمشكل المطروح في الثقافة العربية. ذلك أن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن «الحركة» داخلها لا تتجسم في انتاج الجديد، بل في إعادة انتاج القديم، وقد تطورت عملية الانتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلّس وتقوقع واجترار، فساد فيها ما سبق أن عبّرنا عنه بـ «الفهم التراثي للتراث» وهو الفهم الذي ما زال سائداً إلى اليوم. ومن هنا كان من متطلبات الحداثة، في نظرنا، تجاوز هذا «الفهم التراثي للتراث» إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له. فالحداثة، في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما

نسميه بـ «المعاصرة»، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي. صحيح أن من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب «المعاصرة» وليس في خطاب «الأصالة» الذي يُعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها، ولكن صحيح أيضاً أن الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى، فهي تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها «أصولاً» لها. وحتى إذا سلمنا بأن الحداثة الأوروبية هذه تمثل اليوم حداثة «عالمية» فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي، ولو على شكل التمرد عليه، يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها. إنها إذ تقع خارجها وخارج تاريخها لا تستطيع أن تحاورها حواراً يحرك فيها الحركة من داخلها، انها تهاجمها من خارجها مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص. وإذن فطريق الحداثة عندنا يجب، في نظرنا، أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف: تحرير تصورنا لـ «التراث» من البطانة الايديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا، طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية.

من هنا خصوصية الحداثة عندنا، أعني دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق «حداثة عربية». والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر. وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى. الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان... في أوروبا يتحدثون اليوم عن «ما بعد الحداثة» باعتبار أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب «عصر الأنوار» (القرن الثامن عشر) هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب «عصر النهضة» (القرن السادس عشر...).

أما في العالم العربي فالوضع يختلف: ان «النهضة» و «الأنوار» و «الحداثة» لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام، وبالتالي فنحن عندما نتحدث عن «الحداثة» فيجب أن لا نفهم منها ما يفهمه أدباء ومفكرو أوروبا، أعني أنها مرحلة تجاوزت مرحلة «الأنوار» ومرحلة «النهضة» التي تقوم أساساً على «الإحياء»، إحياء «التراث» والانتظام فيه نوعاً من الانتظام. إن

الحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معاً، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية. والعقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد بل هما ممارسة حسب قواعد. ونحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة «العالمية» كفاعلين وليس كمجرد منفعلين.

قد يكون هناك من بين دعاة الحداثة من يقول: أنا آخذ الحداثة «العالمية» كما هي، كحضور مستقل يكفي ذاته بذاته. ومع شكنا في امكانية قيام مثل هذه الوضعية، وضعية مثقف يعيش حداثة تكفي ذاتها بذاتها، فإننا قد نسلم، جدلاً، بهذه الأطروحة لو أن الأمر يتعلق بـ «حل مشكلة» أشخاص. إن من يقول بهذه الأطروحة يقيس الأمر بمقياسه ويحصر المشكلة في نطاق حالته وتجربته. قد يكون هذا موقفاً حداثياً في نظر البعض باعتبار أن الحداثة تكرس قيمة الفرد كفرد، فهي إذن موقف «فردي». ونحن نرى أن هذا الطرح خاطىء: ذلك لأنه لو كان الأمر بهذه الصورة لما وجد هؤلاء في أنفسهم حاجة إلى انتقاد اشتغال غيرهم بالتراث، إذ ما شأنهم وهذا «الغير» لو كانت الحداثة موقفاً فردياً بهذا المعنى؟

كلا، ليست الحداثة موقفاً فردياً إلا من حيث ارتباطها بانبثاق روح النقد والإبداع داخل ثقافة ما، باعتبار أن النقد والإبداع كلاهما عمل فردي، يقوم به أفراد بوصفهم أفراداً لا بوصفهم جماعة. ولكن، مع ذلك، فهي ليست موقفاً سلبياً انعزالياً، ليست انكفاء على الذات. إن الحداثة هي، على الرغم من الأهمية التي تعطيها للفرد كقيمة في ذاته، ليست من أجل ذاتها بل هي دوماً من أجل غيرها، من أجل عموم الثقافة التي تنبثق فيها. الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها. الحداثة رسالة ونزوع من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوجدانية. وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه، أولاً وقبل كل شيء إلى «التراث» بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه. واتجاه الحداثة بخطابها، بمنهجيتها ورؤاها، إلى «التراث» هو، في هذه الحالة، اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين، بل إلى عموم الشعب، وبذلك تؤدي رسالتها. أما التقوقع في فردية نرجيسية فإنه يؤدي حتماً إلى غربة انتحارية، إلى التهميش الذاتي.

بعض مدعي «الحداثة» عندنا يرفعون شعار الديمقراطية، التي يصرفون معناها إلى الحرية الفردية لا غير، وفي نفس الوقت يرفضون العقلانية بدعوى أنها تفرض «النظام» وتقيد «الحرية»، وهم في هذا يقلدون بعض فروع تيار الحداثة في الغرب

غافلين أو متغافلين عن الفارق الهائل بين وضعيتنا ووضعية الغرب. فعلاً، لقد عمت العقلانية في الغرب الصناعي مختلف مرافق الحياة، الجماعية والفردية، فهيمنت على العلاقات والتصورات، على الفكر والسلوك. إن التنظيم العقلاني للاقتصاد وللادارة وأجهزة الدولة ومؤسساتها قد انعكس أثره على الحياة بأسرها، الجماعية والفردية. وجاءت الثورة التكنولوجية والمعلوماتية لتفرض الطابع المنظومي على كل شيء في حياة الانسان مما مسَّ مسًّا خطيراً قيمته بل خصوصيته ككائن حر، أو من شروط اكتمال كينونته أن يكون حراً. ليس هذا وحسب بل لقد خرجت العقلانية الغربية عن طورها في كثير من المجالات فسخرت العلم والتكنولوجيا، اللذين يفرض الموقف العقلاني أن يكونا في خدمة حرية الانسان وحقوق الشعوب، سخرتهما في انتاج وسائل التدمير الجماعي والفردي والمضي في تنويعها وتطوير أدائها، فكان رد الفعل الانساني، الطبيعي والحداثي في آن واحد، هو التمرّد على هذا التتويج اللاعقلاني لهرم العقلانية الحديثة. وقد ذهب التمرد ببعضهم، لأسباب مختلفة، ذاتية في الغالب، كالفشل في تأكيد الذات اجتماعياً، إلى السقوط في مخالب نزعة صوفية دينية أو ملحدة، والوقوف بالتالي موقف العداء للعقلانية جملة وتفصيلاً.

هذا الموقف اللاعقلاني يتبناه بعض أدعياء «الحداثة» عندنا، لأسباب من جنس التي ذكرنا، مقلدين بذلك مواقف ليس في الواقع العربي ما يبررها. إن الواقع العربي الراهن يعاني من هيمنة نوع آخر من اللاعقلانية يختلف تماماً عن ذلك النوع الذي قام في أوروبا المعاصرة كتتويج لعقلانيتها، نوع ينتمي تاريخياً 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 تاريخياً تبرز ضرورة العقلانية كسلاح لا بديل عنه. وهل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟ هل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض؟ إن العداء للعقلانية أو الطعن فيها، في حال مثل حالنا، سلوك لا يمكن ايجاد مكان له خارج ظلامية اللاعقلانية، ومن يضع رجله فيها يحكم على نفسه بالعمى. والعقلانية مصباح يوقده الانسان ليس وسط الظلام وحسب بل قد يضطر إلى التجوال به في «واضحة» النهار.

تلك وجهة نظرنا في الحداثة كما يجب أن تتحدد على ضوء معطيات واقعنا الراهن، إنها قبل كل شيء: العقلانية والديمقراطية. والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا ـ والتراث من أشدها حضوراً ورسوخاً ـ هو الموقف الحداثي الصحيح. وإذن فـ «الحاجة إلى الاشتغال بالتراث» تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلاً لها. وهذه وجهة نظر عبَّرنا عنها منذ بداية اشتغالنا بالتراث مع منتصف السبعينيات. ومع اننا قد شرحنا هذه الوجهة من النظر بتفصيل

في المدخل العام الذي صدّرنا به كتابنا نحن والتراث[1] فإن النصوص المدرجة في هذا القسم من الكتاب الذي بين يدي القارىء، إذ تستعيد بتركيز جملة ما سبق أن قررناه، تقدم اضافات جديدة نظرية وتطبيقية: تحليل مفهوم «التراث» كما يتحدد في الوعي العربي الراهن[2]، ضرورة اعتماد رؤية جديدة للتراث والفكر المعاصر معاً[3]، تقديم طريقة لتفكيك النصوص وقراءتها قراءة عصرية[4]، نقد الرؤية الاستشراقية للفلسفة الاسلامية والكشف عن طبيعتها ومكوناتها الايديولوجية والمنهجية[5]، العلاقة بين التاريخ والفلسفة على ضوء اشكالية «الأصالة والمعاصرة»[6].

نأمل أن يجد القارىء في هذه النصوص ما يبرر جمعها ضمن كتاب.

---

(١) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(٢) نفس المرجع، الفصل الأول.

(٣) نفس المرجع، الفصل الثاني.

(٤) نفس المرجع، الفصل الثالث.

(٥) نفس المرجع، الفصل الرابع.

(٦) نفس المرجع، الفصل الخامس.

الفصل الأول

مَا التراث ؟ ... وَأيّ مِنهج ؟(*)

لقد صار مقبولاً منذ مدة، عند الباحثين الابستيمولوجيين والمهتمين بمناهج العلوم، القول بأن «طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج». وإذن فالخطوة الأولى في كل بحث علمي إهي تحديد الموضوع والتعرّف على طبيعته. وتكتسي هذه الخطوة أهمية قصوى عندما يتعلّق الأمر بموضوع كـ «التراث» ـ بالنسبة للفكر العربي الحديث ـ يخضع في تحديده ليس لمكوناته الخاصة وحسب بل أيضاً لموقف الناس منه وتصوراتهم عنه. لنبدأ إذن بالتساؤل: كيف يتحدد مفهوم «التراث» في خطابنا العربي المعاصر؟

ـ ١ ـ

لعل أول ما ينبغي إبرازه هنا هو أن تداول كلمة «تراث»، في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية، إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن نلاحظ أن «الإشباع» الذي يتميز به مفهوم «التراث» في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل، بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الايديولوجية، إلى أية لغة أخرى معاصرة. والبيانات التالية تؤيد هاتين الدعويين.

لفظ «التراث» في اللغة العربية من مادة (و. ر. ث)، وتجعله المعاجم القديمة

(*) مداخلة ألقيت في ندوة عقدتها باستنبول، جماعة الدراسات العربية للتاريخ والمجتمع، ٢٠ ـ ٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤، ونشرت في مجلة: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦).

مُرادفاً لـ «الإرث» و «الوِرث» و «الميراث»، وهي مصادر تدل، عندما تطلق اسماً، على ما يرثه الانسان من والديه من مال أو حَسَب. وقد فرّق بعض اللغويين القدامى بين «الورِث» و «الميراث» على أساس أنهما خاصان بالمال وبين «الإرث» على أساس أنه خاص بالحسب. ولعل لفظ «تراث» هو أقل هذه المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جُمعت منهم اللغة. ويَلْتَمِس اللغويون تفسيراً لحرف «التاء» في لفظ «تراث» فيقولون إن أصله «واو». وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصَّرْفي «وَرَاث»، ثم قُلِبَت الواو تاء لثقل الضمة على الواو كما جرى النحاة على القول...

وقد وردت كلمة «تراث» في القرآن مرة واحدة في سياق قوله تعالى: ﴿كلاَّ بل لا تُكرِمُون اليَتِيم، ولا تحاضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلاً لَمّاً، وتحبون المال حُبًّا جَمًّا﴾[1]. وقد فسَّر الزمخشري عبارة «أكلاً لَمّاً» بـ «الجمع بين الحلال والحرام»، وهذا هو معنى اللمّ، وبالتالي فمعنى «تأكلون التراث أكلاً لَمّاً» أنهم كانوا «يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم»، فـ «التراث» هنا هو المال الذي تركه الهالك وراءه. أما كلمة «ميراث» فقد وردت في القرآن مرتين في عبارة ﴿ولله ميراث السماوات والأرض﴾[2]، بمعنى أنه «يرث كل شيء فيهما لا يبقى منه باقٍ لأحد من مال أو غيره» (الزمخشري).

أما في الفقهَ الاسلامي حيث عُنِيَ الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن (بابَ الفرائض) فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة «ميراث» (بالإضافة طبعاً إلى: وَرِث، يرث، وِرْث، توريث، الوارث، الورثة... الخ). أما لفظ «تراث» فلا نكاد نعثُر له على أثرٍ في خطابهم... وأما في الحقول المعرفية العربية والاسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة «تراث» بأي وضع خاص، بل اننا لا نكاد نعثر لها على ذكر.

هذا ويمكن أن نلاحظ بالإضافة إلى ما تقدم أنه لا كلمة «تراث» ولا كلمة «ميراث» ولا أيًّا من المشتقات من مادة (و.ر.ث) قد استعمل قديماً في معنى الموروث الثقافي والفكري - حسب ما نعلم - وهو المعنى الذي يعطى لكلمة «تراث» في خطابنا المعاصر. إن الموضوع الذي تُحِيلُ إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً: المال، وبدرجة أقل: الحسب. أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماماً عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي، لكلمة «تراث» ومرادفاتها... فعندما

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الفجر،» الآية ١٧ - ٢٠.

(٢) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٨٠، و «سورة الحديد،» الآية ١٠.

يتحدث الكندي مثلاً، في مقدمة رسالته المعروفة بـ كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، عن فضل القدماء وواجب الشكر لهم وضرورة الأخذ عنهم ـ في مجال العلم والفلسفة ـ لا يستعمل العبارة الشائعة لدينا اليوم، عبارة «تراث الأقدمين» بل يستعمل تعابير أخرى مثل «ما أَفَادُونَا من ثمار فكرهم»[٣]، وبالمثل نجد ابن رشد في كتابه فصل المقال يستعمل في المعنى نفسه عبارات تخلو تماماً من كلمة «تراث» أو ما يرادفها. يقول مثلاً: «فَبَيِّنٌ أنه يجب علينا أن نَسْتَعِين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك»[٤].

هذا بالنسبة لنوع حضور لفظ «تراث» في الخطاب العربي القديم، خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية منذ بداية القرن الماضي. أما بالنسبة للغات الأجنبية المعاصرة التي «نستورد» منها، منذ بدء يقظتنا الحديثة تلك المصطلحات والمفاهيم الجديدة على لغتنا وفكرنا، ترجمة وتعريباً، وهي الفرنسية والانكليزية بصورة خاصة، فإن كلمتي Héritage وَ Patrimoine لا تحملان المضامين نفسها التي نُحمِّلُها نحن اليوم لكلمتنا العربية: «التراث». إن معناهما لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة والذي يُحيلُ أساساً إلى تركة الهالك إلى أبنائه. نعم لقد استعملت كلمة Héritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة «التراث الروحي»[٥]، ولكن، حتى في هذه الحالة، يظل معنى الكلمة فقيراً جداً بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة «تراث» في الخطاب العربي المعاصر. إن الشحنة الوجدانية والمضمون الايديولوجي المرافِقَيْن لمفهوم «التراث» كما نتداوله اليوم تخلو منهما تماماً مقابلات هذه الكلمة في اللغات الأجنبية المعاصرة التي نتعامل معها.

وإذن، فبإمكاننا أن نقرر، بناء على ما تقدم، أن «التراث» بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية ايديولوجية، لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحيَّة المعاصرة التي «نستورد» منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. إن

---

(٣) أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، حقّقها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨).

(٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران (القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨).

(٥) Paul Robert, *Le Petit Robert: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* (Paris: Société du nouveau littré, 1970).

هذا يعني أن مفهوم «التراث»، كما نتداوله اليوم، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجهما. فإلى هذا الإطار، وإليه وحده، يجب أن نتجه باهتمامنا الآن.

- ٢ -

الواقع أن لفظ «التراث» قد اكتسى في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلفاً مباينا، إن لم يكن مناقضاً، لمعنى مرادفه «الميراث» في الاصطلاح القديم. ذلك أنه بينما يفيد لفظ «الميراث» التركة التي تُوزَّعُ على الورثة، أو نصيب كل منهم فيها، أصبح لفظ «التراث» يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف. وهكذا فإذا كان «الإرث»، أو «الميراث»، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن «التراث» قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر... ذلك هو المضمون، الحي في النفوس الحاضر في الوعي، الذي يعطى للثقافة العربية الاسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوّماً من مقومات الذات العربية وعنصراً أساسياً ورئيسياً من عناصر وحدتها. ومن هنا ينظر إلى «التراث» لا على أنّه بقايا ثقافة الماضي، بل على انه «تَمَامُ» هذه الثقافة وكليتها: إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والايديولوجي وأساسها العقلي وبطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الاسلامية.

لقد عرّف أحد المؤرخين الألمان التاريخ بقوله: إنه «حاصل الممكنات التي تحققت». وإذا كان هذا التعريف ينطبق على التاريخ الفعلي الواقعي، سواء السياسي منه والفكري، فإن «التراث»، في الوعي العربي المعاصر، لا يعني فقط «حاصل الممكنات التي تحققت» بل يعني كذلك «حاصل» الممكنات التي لم تتحقق وكان يمكن أن تتحقق. إنه لا يعني «ما كان» وحسب، بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، ما كان ينبغي أن يكون. ومن هنا اندماج المعرفي والايديولوجي والوجداني في مفهوم «التراث» كما يوظف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

لماذا هذه الخصوصية، لماذا هذا الاندماج؟

لا بد من الاشارة مجدَّداً إلى أن استعمال لفظ «التراث» بهذا المعنى الذي أبرزناه الآن استعمال «نهضوي»، فهو من جملة المفاهيم الموظفة في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، وبالتالي فهو يستقي، كما قلنا، كل مضامينه من ذات الخطاب، أعني من ظروف النهضة العربية الحديثة، من طموحاتها وعوائق مسيرتها. ودون

الدخول في تفاصيل سبق أن أبرزناها في بحث سابق[٦]، نكتفي هنا بالقول إن التراث قد وظّف في الخطاب النهضوي العربي الحديث توظيفاً مضاعفاً: فمن جهة كانت الدعوة إلى الأخذ من «التراث» والرجوع إلى «الأصول» ميكانيزماً نهضوياً، عرفته اليقظة العربية الحديثة كما عرفته جميع اليقظات النهضوية المماثلة التي عرفها التاريخ، ميكانيزماً قوامُهُ الانطلاق، في العملية النهضوية، من الانتظام في «تراث» والعودة إلى «أصول» للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه الملتصق به، والقفز بالتالي إلى المستقبل. ومن جهة أخرى كانت الدعوة نفسها ردَّ فعلٍ ضد التهديد الخارجي الذي كانت تمثله، وما تزال، تحديات الغرب، العسكرية والصناعية والعلمية والمؤسساتية، للأمة العربية ومقومات وجودها، مما جعل تلك الدعوة إلى «التراث» و «الأصول» تتخذ صورة ميكانيزم للدفاع عن الذات. وهكذا فالظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من آلية النهضة فيها آلية للدفاع أيضاً، وبالتالي لعملية الرجوع إلى «الأصول» وإحياء «التراث» التي تتمُّ، في الحالة العادية للنهضة، ضمن اطار نقدي ومن أجل التجاوز. إن هذه العملية قد تشابكت، في حالة النهضة العربية الحديثة، فاندمجت مع عملية الاحتماء بالماضي والتمسُّك بالهوية تحت ضغط التحديات الخارجية، فأصبح «التراث» هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر: من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات.

من هنا تلك الشحنة الوجدانية والبطانة الايديولوجية، وأيضاً النظرة الضبابية والسحرية معاً، التي تُلابِس مفهوم «التراث» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر والتي تجعله، بالنسبة للذات العربية الراهنة، أقرب إليها من حاضرها: ليس موضوعاً لها، لا تمتلكه بل تَسْتَسْلِم له، على صعيد الوعي واللاوعي معاً، لتجعل نفسها موضوعاً له.

- ٣ -

كانت الملاحظات السابقة مركزة على شكل حضور «التراث» كمفهوم ايديولوجي في الخطاب العربي الحديث والمعاصر. وعلينا الآن أن نتعرف على شكل حضوره كـ «معرفة» في الثقافة العربية الراهنة.

---

(٦) محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟» ورقة قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، وقد نشرت أيضاً في: محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

يجب التمييز في هذا الصدد بين صورتين لـ «المعرفة» بالتراث:

- هناك الصورة «التقليدية» التي نجدها واضحة لدى المثقفين المتخرّجين من الجامعات والمعاهد «الأصلية» كالأزهر بمصر والقرويين بالمغرب والزيتونة بتونس. إن الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن «المعرفة» بالتراث بمختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية تقوم على منهج يعتمد ما سبق أن أسميناه بـ «الفهم التراثي للتراث»[٧]، الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبّرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يروون من خلالها أقوال من سبقوهم... والطابع العام الذي يميز هذا النوع من «المنهج» هو الاستنساخ والانخراط في اشكاليات المقروء والاستسلام لها. وهكذا فما يعاني منه هذا «المنهج» يتلخص في آفتين اثنتين: غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية. وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون انتاج هؤلاء هو «التراث يكرر نفسه»، وفي الغالب بصورة مجزأة ورديئة. ولا نحتاج إلى الوقوف هنا طويلاً مع هذه الصورة التقليدية من المعرفة بالتراث فهي معروفة جداً.

- وهناك إلى جانب هذه الصورة «التقليدية» صورة أخرى «عصرية» هي الصورة الاستشراقوية، نسبة إلى المستشرقين ومن سار ويسير على منوالهم من الباحثين والكتّاب العرب المعاصرين، وهي صورة تستحق أن نقف عندها قليلاً لجلاء مكوناتها والكشف عن اطارها المرجعي.

هناك جانبان في الاستشراق يجب استحضارهما معاً:

- الجانب الذي يتصل بالعلاقة، الصريحة حيناً الخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، والذي يمكن الذهاب به بعيداً إلى الرواسب الدفينة التي تعود في أصلها إلى الصراع التاريخي بين المسيحية والاسلام خلال القرون الوسطى والتي تؤسس كثيراً من المطاعن التي وجهها بعض المستشرقين إلى الفكر العربي الاسلامي، منكرين عليه كل أصالة بدعوى صدوره عن ما سموه بـ «العقلية الساميّة» التي حكموا عليها بالعقم في مجال العلم والفلسفة من جهة، واستسلامه للعقيدة الاسلامية التي تقوم عائقاً، حسب زعمهم، أمام التفكير الحر... الخ إلى غير ذلك من دعاويهم المزيفة المعروفة.

- والجانب الذي يتصل بالشروط الموضوعية، التاريخية والمنهجية التي كانت توجه من الداخل الباحثين الأوروبيين في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، مستشرقين وغير مستشرقين. لقد عرف الفكر الأوروبي خلال هذه الفترة - وهي ذات الفترة التي

---

(٧) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)؛ ط ٢ مزيدة ومنقحة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢).

نشطت فيها الحركة الاستشراقية ـ نشاطاً واسع النطاق يهدف إلى اعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة، وتجعل منه «التاريخ العام» للفكر الانساني بأجمعه من جهة أخرى. وهكذا فـ «إذا كان مفكرو القرن الثامن عشر قد عملوا من أجل إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة (= الغربية، والفكر الغربي عموماً) فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر كان مسرحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعدَّى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعالم العامة»[٨]. ومن دون شك فإن هذا الذي كان يتم في مجال تاريخ الفلسفة كان يحصل في المجالات الأخرى للفكر الأوروبي كالأدب والفن والتاريخ واللاهوت... الخ. هكذا أصبح التاريخ الثقافي الأوروبي الذي «تحققت فيه» أو بالأحرى حُقّقت له «الوحدة والاستمرارية» هو وحده التاريخ «العام» و«الرسمي» للفكر الانساني كله. أما ما عداه فهوامش، إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها عنصراً مقوماً لهذا التاريخ العام بل بوصفها «بِركاً» أشبه بـ «البحر الميت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان.

نعم لم يكن مؤرخو الفكر في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو القرن الحالي، يصدرون كلهم، مستشرقين وغير مستشرقين، عن رؤية واحدة ولا كانوا يعتمدون منهجاً واحداً بعينه. ومع ذلك فإنه لا اختلاف رؤاهم ولا تنوع مناهجهم ولا تضارب دوافعهم الشخصية، لا شيء من ذلك كان يخترق بهم الاطار الذي كانوا يتحركون داخله عاملين على تعزيزه وتقويته، اطار المركزية الأوروبية.

وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي الذي كان هدفه الأساسي هو بناء «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادراً في ذلك عن فكرة «التقدم» التي بلغت أوجها عند هيجل حينما عبّر عنها في مجال تاريخ الفلسفة بالقول «إن الفلسفة التي تكون آخر من يصل، هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها، ويجب أن تحتوي على المبادىء التي قامت هذه عليها»، إذا كان هذا المنهج التاريخي قد مارس بصراحة امبريالية وهيمنة على التاريخ بإبراز ما يريد والسكوت عما لا يريد، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه أو قامت كرد فعل ضد، لم تكن تمسُّ أبداً الإطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وترسيخه، اطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا.

فالمنهج الفيلولوجي الذي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي، في مجال تحقيق النصوص والكشف عما كان مغموراً منها ـ سواء النصوص

(٨) Emile Brehier, *Histoire de la philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1960), tome 1, fac. 1, p. 2.

اليونانية أو اللاتينية ـ مما كانت نتيجته ظهور معطيات جديدة فرضت تعديل الرؤى «الشمولية» أو التخلي عنها وتبني النظرة التجزيئية التي تجتهد من أجل رد كل فكرة إلى «أصل» سابق، ان هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث عن أصول للفكر الأوروبي خارج اطار المركزية الأوروبية. لقد كان المجال الوحيد الذي كان يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي راجت في أوروبا/ النهضة هو المجال الأوروبي ذاته: اليونان والرومان والقرون الوسطى المسيحية.

أما المنهج الفرداني أو الذاتوي الذي يرفض أصحابه، في آن واحد، الشمولية التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزيئية التي يكرّسها المنهج الفيلولوجي ويدعون إلى التعامل مع كل مفكر على حدة بوصفه شخصية مبدعة، وليس مجرد تعبير عن وسط اجتماعي أو لحظة تاريخية، فإنهم لم يكونوا يتعاملون هذا النوع من التعامل إلا مع أولئك المفكرين الذين كانوا ينظر إليهم كأعمدة في صرح المركزية الأوروبية ذاتها.

هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفكر الأوروبي طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن هي ذاتها التي تقاسمت المستشرقين: فكان منهم صاحب النظرة «الشمولية» التي تعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمّس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتوية الذي «يتعاطف» مع هذا المفكر أو ذاك، ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بذات الإطار الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفكر الأوروبي، اطار المركزية الأوروبية: يفكرون بوحي من معطياته، من حاجاته وانجازاته، من نجاحاته واخفاقاته، وبالتالي يربطون كل شيء في تراثنا به.

وهكذا فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر «شمولياً» في الفلسفة الاسلامية لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الاسلامية، بل بوصفها امتداداً منحرفاً أو مشوهاً للفلسفة اليونانية. وبالمثل يفكر في النحو العربي ومدارسه يُوجِّهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانية في الاسكندرية أو برغام، وبيان تأثرها بالمنطق الأرسطي، كما قد لا يتردد في ربط الفقه الاسلامي، نوعاً من الربط، بالقانون الروماني وما خلّفه في المنطقة العربية من آثار وأعراف. أما المستشرق المغرم بالتحليل الفيلولوجي، فهو عندما يتجه إلى الثقافة العربية الاسلامية، بنظرته التجزيئية، لا يعمل على رد فروعها وعناصرها إلى جذور وأصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد في رد تلك الفروع والعناصر إلى «أصول» يونانية أو، عندما تعوزه الحجة، إلى «أصول» هندوأوروبيّة، الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في نفس العملية، عملية خدمة «النهر الخالد»، نهر الفكر الأوروبي الذي نبع «أول مرة» من بلاد اليونان... وأما المستشرق

صاحب المنهج الذاتوي فإنه، على الرغم من تعاطفه مع بعض الشخصيات الاسلامية، كتعاطف ماسينيون مع الحلاج أو هنري كوربان مع السهروردي، فإنه يبقى مع ذلك موجهاً من داخل إطاره المرجعي الأصلي، اطار المركزية الأوروبية، مشدوداً إليه غير قادر ولا راغب في الخروج عنه أو القطيعة معه. إنه إذ يتمرد على حاضره الأوروبي يتمسك بماضيه فيعيشه، رُومَانسياً، عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الاسلامية. وقد يذهب إلى أبعد من هذا فيطالب، من خلال تلك التجربة، باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق.

وإذن فالصورة «العصرية» الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الاسلامي: سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صُنّف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتّاب العرب، صورة تابعة. إنها تعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية... ولكن ماذا يبقى بعد ذلك؟[٩].

هناك أخيراً صورة «عصرية» أخرى ماركساوية الادعاء أخذت تزاحم، منذ بضع سنين، الصورة الاستشراقوية لتراثنا. هذه الصورة الماركساوية تتميز عن سابقتها بكونها تعي تبعيتها لـ «الماركسية» وتفاخر بها. ولكنها لا تعي تبعيّتها الضمنية لذات الإطار الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقوية لتراثنا. إن «المادية التاريخية» التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبَّق وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل اطار المركزية الأوروبية: اطار «عالمية» تاريخ الفكر الأوروبي، بل التاريخ الأوروبي عامة، واحتوائه لكل ما عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركساوية لتراثنا العربي الاسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم «من خارج» لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقوية سواء بسواء.

* * *

التوظيف الايديولوجي لمفهوم التراث، الفهم التراثي للتراث، الفهم «الخارجي» (الاستشراقي) للتراث... تلك أبرز العناصر الذاتوية التي تدخل في تشكيل حضور «التراث» كمفهوم ايديولوجي، في الساحة الفكرية العربية الراهنة. ونقصد بالعناصر الذاتوية، هنا، ما تضيفه الذات إلى الموضوع حينما تتخذه موضوع معرفة، حينما تريد أن تعطيه معنى يحوّله إلى كائن معرفي (وهذا انطلاقاً من الموضوعة

---

(٩) انظر لاحقاً، مزيداً من التفصيل حول الاستشراق في الفلسفة الاسلامية، بحث: «الاستشراق في الفلسفة منهجاً ورؤية».

القائلة ان موضوع المعرفة لا يصبح كائناً معرفياً إلا حينما تدخل معه الذات في حوار، في أخذ وعطاء. فالموضوع المستقل بنفسه الخالي من أي معنى تضفيه عليه الذات، موضوع غُفلٌ يدخل في دائرة المجهول).

يبقى بعد هذا أن نشير إلى العناصر الموضوعية التي تحدد وضع التراث ذاته.

- ٤ -

سبق أن أبرزنا قبلاً أن المقصود بـ «التراث» كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو، بصورة أساسية، الجانب الفكري في الحضارة العربية الاسلامية: العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف... وعلينا أن نضيف الآن عبارة «قبل عصر الانحطاط»، ولكن دون تحديد دقيق لبدايته. فمثل هذا التحديد يخضع في الخطاب العربي المعاصر لاعتبارات ايديولوجية. فالسلفي التقليدي يرى أن «الانحطاط» الذي يعني عنده «الانحراف عن سيرة السلف الصالح» بدأ «مع ظهور الخلاف»، أي في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان. وهناك من السلفيين المتشددين من يحصر فترة «السلف الصالح» في عهد النبوة وحدها، ومنهم من هو أكثر تفتحاً فيجعلها مرتبطة بالخلفاء «الصالحين» دون تقيد بعصر معين. أما السلفيون الجدد، أما العصرانيون والقوميون فقد يتفقون على أن عصر الانحطاط قد بدأ عملياً مع دخول الحضارة العربية الاسلامية في مرحلة التراجع، انطلاقاً من هجوم التتر ثم سقوط الأندلس ثم قيام الامبراطورية العثمانية...

ما يهمنا من كل ذلك هو اتفاق الجميع بأن «التراث» هو من انتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا وما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة. ومن هنا ينظر إلى «التراث» على أنه شيء يقع هناك. فعلاً ما يميز التراث العربي الاسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجسد إطارها المرجعي التاريخي والابستيمولوجي في عصر التدوين (في القرنين الثاني والثالث للهجرة) وامتداداته التي توقفت تموجاتها مع قيام الامبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد)، أي مع انطلاقة النهضة الأوروبية الحديثة. وإذن فالتراث العربي الاسلامي منظوراً إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نقط إسناد لها، هو انتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية... الخ تقع هناك فعلاً، أي خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية بل أيضاً بوصفها نظماً

معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية . . . الخ وبما أننا نعيش هذه الحضارة ـ على الأقل منفعلين إن لم نكن مُسْتَلِبين ـ ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنه لا بد أن نشعر، وهذا ما هو حاصل فعلاً، أننا نزداد بعداً عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة وأن المسافة بين «هناك» و«هنا» تزداد اتساعاً وعمقاً. وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحَنين الرومانسي إليه، وفي ذات الوقت يُنمّي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه والانفصال التام عنه (= عن التراث).

يمكن أن نلخِّص ما تقدم في القول إن حضور «التراث» كمفهوم نهضوي، في الساحة الايديولوجية العربية المعاصرة، يَحْكُمُه التناقض بين مكوناته الذاتوية ومكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي الراهن: **التناقض بين ثقل حضوره الايديولوجي على الوعي العربي وانغماس هذا الأخير فيه، وبين بُعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها. إن هذا يعني أنه «تراث» غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله.**

إنها نتيجة تضعنا مباشرة أمام مشكل المنهج في دراسة هذا التراث.

ـ ٥ ـ

لقد تعرفنا على طبيعة الموضوع. . فلنحدد، إذن، على ضوئها نوعية المنهج الذي نراه ملائماً للتعامل معه.

لنبادر إلى القول إن كون مفهوم «التراث» يتحَدَّدُ في التصور العربي الراهن بالتناقض بين مكوناته الذاتوية ومكوناته الموضوعية يطرح على صعيد المنهج مشكلتين أساسيتين: مشكلة الموضوعية ومشكلة الاستمرارية. وبما أنه قد سبق لنا أن حللنا بشيء من التفصيل وجهة نظرنا في الموضوع[١٠]، فسنقتصر هنا على استعادة خطوطها العامة.

مشكل الموضوعية بالنسبة لمنهجية البحث (العربي) في التراث تطرح نفسها على مستويين: مستوى العلاقة الذَّاهِبَةِ من الذات إلى الموضوع، وهي العلاقة التي تَنْسُجُهَا العناصر الذاتوية التي شرحناها ـ **والموضوعية على هذا المستوى تعني فصل الموضوع الذات** ـ ثم مستوى العلاقة الذَّاهِبة من الموضوع إلى الذات، وتتحكم فيها العناصر الموضوعية التي ذكرنا، **والموضوعية على هذا المستوى تعني فصل الذات عن الموضوع**. المستويان متداخلان تداخل العلاقات التي تنسج كلاً منهما، ولكن مع ذلك لا بد من الفصل، فصلاً منهجياً، بينهما وبالتالي لا بد من التمييز بين خطوات ثلاث

---

(١٠) انظر المقدمة في: الجابري، نفس المرجع.

في البحث، من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث:

الخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد. هذا يقتضي محورة فكر صاحب النص (مؤلف، فرقة، تيار...) حول اشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المُبَرِّر أو القابل للتبرير) داخل الكل. إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها): يجب **التَّحَرُّر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة**... يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

والخطوة الثانية هي **التحليل التاريخي**. ويتعلق الأمر أساساً بربط فكر صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية. إن هذا الربط ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم **تاريخية الفكر المدروس** وجينيالوجيته، وضروري **لاختبار صحة النموذج (البنيوي)** الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سَكَت عنه.

أما الخطوة الثالثة فهي **الطرح الايديولوجي**، ونقصد الكشف عن الوظيفة الايديولوجية، الاجتماعية السياسية، التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. إن الكشف عن المضمون الايديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، لإعادة التاريخية إليه.

ثلاث خطوات متداخلة، ولكننا نعتقد أنها يجب أن تتعاقب بهذا الترتيب حين ممارسة البحث. أما عند صياغة النتائج فإن بيداغوجية الكتابة تقتضي، في المرحلة الراهنة على الأقل، الأخذ بيد القارىء من باب التحليل التكويني والطرح الايديولوجي والانتهاء إلى الصرح البنيوي. تلك هي عناصر **اللحظة الأولى** من المنهج الذي نقترحه ونحاول تطبيقه: **لحظة الموضوعية أو تحقيق الانفصال عن الموضوع**. أما

اللحظة الثانية لحظة الاتصال به والتواصل معه فتعالج، كما أشرنا قبلاً، مشكل الاستمرارية.

ولكن لماذا الاستمرارية؟

أولاً لأن الأمر يتعلق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منا «أخرجناه» عن ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيداً عنا، لا لِنَتَفَرَّجَ فيه تفرج الانثروبولوجي في منشآته «الحضارية» و «البنيوية» ولا لِنَتَأَمَّلَهُ تأمل الفيلسوف لِصُرُوحه الفكرية المجردة... بل فصلناه عَنَّا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضاً على صعيد التوظيف الفكري والايديولوجي (وَلِمَ لَا إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ومن منظور عقلاني؟).

- ٦ -

اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث ما زالت لحظة نهضوية، ما زلنا نحلم بالنهضة... والنهضة لا تنطلق من فراغ بل لا بد فيها من الانتظام في تراث. والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي. تراث «الغير»، صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره، ضروري لنا فعلاً، ولكن لا كـ «تراث» نندمج فيه ونذوب في دروبه ومتعرجاته، بل كمكتسبات انسانية، علمية ومنهجية، متجددة ومتطورة، لا بد لنا منها في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا. إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معاً. وتجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها. وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحَفْرِ داخل ثقافة هذه الأمة، إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها.

إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة وعقلانية مطابقة: الشرطين الضروريين لكل نهضة.

«التراث ومشكلة المنهج»، في الفضاء الفكري العربي المعاصر مسألة تؤول عند نهاية التحليل إلى قضية «النهضة ومشكلة العقلانية».

الفصل الثاني

في البحث عن رؤية جديدة التراث ... والفكر العالمي المعاصر

المقالات والأبحاث التي يضمها هذا المؤلف(*) هي ـ على تباعد تواريخ كتابتها واختلاف موضوعاتها وتباين مستوياتها من حيث التحليل وعمق النظرة ـ محاولات ينتظمها ناظم واحد، هو الرغبة في اكتساب رؤية أكثر وضوحاً وأقوى تعبيراً عن مشاغلنا الفكرية والتربوية في المرحلة الراهنة من تطور وعينا. إنها تهدف أساساً إلى تعميق وعينا بالمشاكل النظرية والعملية التي تطرح نفسها على فكرنا العربي المعاصر.

تعميق الوعي بمشكل من المشاكل يتطلب منهجاً ورؤية. والمنهج والرؤية متلازمان. المنهج تؤطره وتوجهه دوماً رؤية ما، صريحة أو ضمنية. والرؤية ذاتها نتيجة منهج في التحليل وطريقة في المعالجة.

والفكر العربي الحديث والمعاصر ـ على اختلاف موضوعاته ونزعاته ـ عبارة عن محاولات مسترسلة تتأرجح بين اتخاذ موقف، وتحديد رؤية، واختيار منهج. إنه، في جملته، محاولة متواصلة للبحث عن الطريق. ولقد كان طبيعياً أن تتعدد المواقف والرؤى والمناهج بتعدد الاتجاهات الفكرية المتبناة، واختلاف المصالح والانتماءات السياسية والاجتماعية. غير أن الظاهرة البارزة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر، هي أنه لا تباين الاتجاهات الفكرية ولا اختلاف الانتماءات والمصالح الطبقية يتحكمان ـ وحدهما ـ في اتخاذ موقف، أو تحديد رؤية، أو اختيار منهج. إن العامل الذي يلعب دوراً حاسماً، في الأعم الأغلب، هو ردود الفعل الايجابية أو السلبية، التي يخلقها

(*) نص المقدمة في: محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٧). ونعيد نشرها هنا لأهميتها التاريخية بالنسبة لمسار فكر الكاتب، ولأن الكتاب الذي نشرت فيه لم يوزع خارج المغرب.

الاحتكاك مع الميدان الذي تنتمي إليه المشكلة موضوع البحث. إنه بعبارة أخرى التقوقع داخل حقل معرفي معين.

وإذا حصرنا قضايانا الفكرية في ميادين ثلاثة: التراث، الفكر العالمي المعاصر، القضايا الراهنة السياسية والاجتماعية والقومية، أمكن القول إن اتخاذ أحد هذه الميادين كحقل معرفي خاص وأساسي، هو الذي يحدد الموقف من قضايا الميدانين الآخرين. ومن هنا يكتسي كل من الموقف والرؤية والمنهج صورة آلية يطغى فيها طابع المطلق. ومن هنا أيضاً يمكن القول إن المشكل هو الذي يحتوي المفكر العربي لا العكس.

- المنشغلون بقضايا التراث يحتويهم التراث فيوجه رؤاهم ويفرض عليهم طريقة معينة في معالجة المشاكل ومناقشتها.

- والمهتمون بقضايا الفكر الأوروبي المعاصر - الليبرالي منه والاشتراكي - يحتويهم هذا الفكر فيوجه رؤاهم ويملي عليهم مناهج معينة في معالجة المشاكل ومناقشتها.

- والمستغرقون في القضايا الراهنة، السياسية والاجتماعية أو التربوية أو القومية، يحتويهم، بدورهم، مجال اهتمامهم فيحدد رؤاهم وطرائقهم في معالجة المشاكل على الصعيدين النظري والعملي.

هل يتعلق الأمر بإحدى نتائج «تقسيم العمل» أو عواقب «التخصص الضيق»؟ إن الأمر أعمق من ذلك بكثير. إن المسألة في ظاهرها وباطنها نوع من الاستلاب راجع إلى التقوقع أو الانغلاق داخل حقل معرفي معين.

نعم من السهل تبرير هذه الظاهرة حضارياً: فالفجوة قائمة وعميقة بين ماضينا ومستقبلنا المنشود، فما نسميه التراث يوجد «هناك» في فترة من فترات الماضي، انه تراث حضارة توقفت فيها جوانب التقدم والابداع منذ زمان، فأصبحت بعيدة عن واقع العصر الذي نعيش فيه. والفكر الأوروبي الذي أصبح اليوم فكراً عالمياً، يوجد هو الآخر «هناك» كحلقة في سلسلة من التطور لم نعش بدايتها، ولم نواكب، بالتالي، تطورها. أما حاضرنا بكل قضاياه ومعطياته التربوية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية فيشكل مزيجاً فريداً أو مجمعاً غريباً تتلاطم فيه بقايا أمواج ماضينا وامتدادات أمواج «حاضر» غير حاضرنا، حاضر الحضارة الأوروبية ذات الطابع العالمي.

هكذا نجد أنفسنا نعيش ثلاثة عوالم تحتوينا كلاً أو بعضاً دون أن نحتويها مجتمعة، عوالم مختلفة يشكل كل منها دائرة خاصة، ذات مناخ ثقافي وحقل معرفي

خاصين. والفكر العربي الحديث والمعاصر هو سلسلة من المحاولات الرامية إلى اقامة جسور بين هذه الدوائر الثلاث، والاختلاف بين منازعه واتجاهاته راجع في الغالب إلى الكيفية التي يجب أن يبنى بها الجسر، والدائرة التي يجب أن يمد منها، والدائرة التي يجب أن يتجه إليها: هل نمده من دائرة التراث إلى دائرة الحاضر، أم من دائرة «المستقبل» إلى دائرة الحاضر، أم من دائرة التراث إلى دائرة «المستقبل»؟ وكيف، وأي الجوانب نعتمد، وأي اتجاه نتجه؟. والغالب ما نطرح هذه الأسئلة ونسارع إلى الجواب دون تحليل لأسس ومعطيات هذه الدوائر. إن الموقف لدينا يسبق الرؤية والمنهج، النتيجة تسبق التحليل، أو على الأقل توجهه ضمنياً.

نحن إذن في حاجة إلى مراجعة مواقفنا، في حاجة إلى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة، وتتجاوز الدوائر الوهمية، وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل، رؤية يتحدد بها وفيها كل من الموقف والمنهج.

* * *

لننظر مثلا إلى «دائرة» التراث.

إن قضية التراث تطرح عادة طرحاً مضاعف الخطأ: فمن جهة يتضمن الطرح اتخاذ موقف من التراث ككل بصورة قبلية. ومن جهة ثانية تغفل فيه عند طرحه، بهذا الشكل، خاصيتاه الأساسيتان: عالميته وشموليته من ناحية، وتاريخيته من ناحية. هذا النوع من الطرح للقضية صادر عن رؤية جامدة ستاتيكية مغلقة.

من الناحية المبدئية لا يمكن تبني التراث ككل لأنه ينتمي إلى الماضي ولأن العناصر المقومة للماضي لا توجد كلها في الحاضر، وليس من الضروري أن يكون حضورها في المستقبل هو نفس حضورها في الحاضر. وبالمثل لا يمكن رفض التراث ككل للسبب نفسه، فهو شئنا أم كرهنا، مقوم أساسي من مقومات الحاضر. وتغيير الحاضر لا يعني البداية من الصفر. وهل هناك بداية من الصفر في أي مجال من المجالات؟

وعندما يتعلق الأمر بتراث كالتراث العربي الاسلامي لا بد من مراعاة كاملة لخصوصيته. وأحد عناصر هذه الخصوصية هو ـ كما قلنا ـ العالمية والشمولية. إن التراث العربي الاسلامي عالمي بمعنى أنه تراث حضارة عالمية، حضارة الانسانية في فترة من فترات تاريخها. إن الثقافة العربية الاسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي. فلم تكن محدودة ولا منغلقة كثقافة الهند أو الصين أو الفرس. بل بالعكس، كانت ثقافة متفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بها، ومن هنا عالميتها.

هل هناك من يستطيع أن يفصل ـ بطريقة علمية ـ في التراث العربي الاسلامي الذي بين أيدينا اليوم، بين ما هو عربي خالص، وما هو يوناني خالص، وما هو هندي خالص، وما هو فارسي خالص؟ وإذا كانت اللغة العربية هي الوعاء الذي حفظ لنا هذا التراث فهل نستطيع أن نسحب منها جميع الكلمات والتعابير والمفاهيم «الدخيلة» غير العربية الأصل؟ إننا إن فعلنا ذلك سنجد أنفسنا نشطب على كثير من الكلمات في القرآن نفسه، الكلمات التي عُني الأقدمون بحصرها وبيان أصلها غير العربي، في اطار معلوماتهم، والتي يمكن أن توسع دائرتها بالاستفادة من المعلومات المتوافرة لدينا عن الحضارات القديمة ولغاتها وثقافاتها. إن عالمية الثقافة تنعكس على اللغة. وإذا كانت عملية الفصل تلك مستحيلة على صعيد اللغة ـ وإلا أصبحت هذه عبارة عن أشلاء متناثرة ـ فهي مستحيلة كذلك على صعيد الفكر الذي حملته هذه اللغة، سواء تعلق الأمر بفكر الغزالي أو بفكر ابن رشد.

والتراث العربي الاسلامي، فضلاً عن طابعه العالمي الانساني، تراث يتصف بطابع الشمولية. فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية والفردية، الاجتماعية والفكرية. إنه تراث حضاري بأوسع معاني كلمة حضارة، ولذلك ما يزال يطبع جوانب أساسية وكثيرة من حياتنا كأفراد أو جماعات.

هاتان الخاصيتان تضفيان نوعاً من الخصوصية على تاريخيته. إن التراث العربي الاسلامي الذي بين أيدينا اليوم لم يكن فقط انعكاساً ايديولوجياً للواقع الاجتماعي الاقتصادي في الحضارة العربية الاسلامية. بل كان يضم إلى جانب ذلك رؤى ومفاهيم وتصورات دينية وفلسفية وأخلاقية و«علمية» انتقلت إليه من الحضارات القديمة، مما يجعل الجانب الانساني فيه ـ جانب الاستمرارية ـ يحتل مكانة بارزة، إلى جانب المكانة الأساسية التي يحتلها فيه الإسلام كدين. إن الفصل بين هذا الجانب وذاك في تراثنا العربي الاسلامي لشيء صعب حقاً، وأصعب منه الفصل فيه بين الدين والايديولوجيا الدينية، بين معاني القرآن والسنة والفهم الفقهي والكلامي والسياسي للآيات والأحاديث.

ومع ذلك لا بد من نظرة نقدية واعية للتراث تحترم عالميته في آن واحد وخصوصيته التاريخية. فلا يجوز مثلاً أن ننقل صراعات الماضي إلى الحاضر. إن الصراعات الفقهية والكلامية والفلسفية كانت لها مبرراتها في الماضي، ومن الغفلة نقلها إلى الحاضر. فالفكر الأشعري والفكر المعتزلي والفكر الشيعي والفكر الصوفي والفكر الفلسفي... كل ذلك يجب أن نتقبله كتراث من الجميع وإلى الجميع. ولا شك أن في هذا المجموع التراثي عناصر قابلة للحياة والتطوير، وأخرى انتهى أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطور. إن التراث خزان للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ

منه الأمة ما يفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم. لا بد إذن من الاختيار. ومعيار الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية. وحاضرنا ومستقبلنا يخضعان لتصنيف آخر غير التصنيف القديم. إننا نواجه تحدياً حضارياً يفرض علينا تصنيف الأشياء إلى صنفين: ما يساعد على التقدم ويدفع عجلة التطور إلى الأمام، وما يفعل العكس أو من شأنه أن يفعل ذلك. وعناصر التقدم، والعناصر المعاكسة له، موجودة في كل أصناف تراثنا، في الفكر الأشعري والفكر المعتزلي والفكر الشيعي والفكر الفلسفي وجميع المذاهب الفقهية ما كتب لها الانتشار وما بقي محصوراً في نطاق محدود. ولذلك فلا معنى للتشبث في الوقت الحاضر باتجاه من هذه الاتجاهات أو مذهب من هذه المذاهب وكأنه وحده الممثل «الحقيقي» للتراث. ولا معنى كذلك لتصنيف الإسلام إلى صنفين: «إسلام السنة» و«إسلام الشيعة»، كما يفعل بعض المستشرقين. فالإسلام واحد، عقيدة وشريعة وتاريخاً، والتعدد في المذاهب والاتجاهات والدول والامارات، سيفقد معناه إذا نظر إليه خارج الوحدة، وحدة الاسلام، وحدة التراث، ككل. إن التعدد نشأ داخل الوحدة، لا خارجها، وكانت اشكاليته هي تحقيق وحدة أمتن وأفضل لا تفتيت الوحدة.

ويجب أن نتجنب تلك النظرة التبسيطية التي تفصل في تراثنا بين ما هو «شعبي» وما هو «رسمي»، أو بين ما كان يمثل الاتجاه «المعارض» للحكم، وما كان يمثل «ايديولوجيا» الدولة الحاكمة، فليس صحيحاً أن كل ما هو «شعبي» أو «معارض» في تراثنا، هو تقدمي، وليس صحيحاً أن كل ما هو «رسمي» هو رجعي. إن ما نسميه الجانب «الشعبي» في تراثنا يضم أفكاراً أو تصورات تمجد الظلم والاستبداد وتكرس التواكل والاستسلام كما يضم أفكاراً وتصورات أخرى تعبّر عن تطلعات أجدادنا إلى حياة أفضل، مثله في ذلك مثل الجانب الذي نعتبره «رسمياً» أو «ايديولوجيا رسمية» في تراثنا، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتنوعة.

لقد سيطر الاهتمام في الآونة الأخيرة على بعض المثقفين والباحثين العرب ببعض «الثورات» و«الانتفاضات» و«الاتجاهات المعارضة» التي عرفها تاريخنا، كـ«ثورة الزنج» أو «حركة القرامطة» وغيرهما من الحركات والاتجاهات التي قامت ضد الدولة. ولا شك أن الاهتمام بهذه الجوانب «المغمورة» من تاريخنا ضرورة أكيدة، ولكن ليس من الضروري اعتبارها مسبقاً جوانب ثورية أو تقدمية، الشيء الذي يؤدي لا محالة إلى اعادة بنائها بالشكل الذي لم تكن عليه، فنسقط عليها ميولاتنا ورغباتنا الحاضرة. فقد عرف تاريخنا حركات اعتراضية وثورات مسلحة لم تكن دوماً ذات دوافع نظيفة، فلقد كانت هناك دوافع عرقية انفصالية وكانت هناك حركات معارضة لم تكن ذات أفق واضح، كما كانت هناك دوافع نبيلة وحركات هادفة. إن البحث التاريخي العلمي هو وحده القادر على إعطاء تقويم صحيح.

ومثل تراثنا في عالميته وشموليته وتاريخيته مثل الفكر الأوربي المعاصر. إن هذا الفكر يشكل «تراثاً» عالمياً معاصراً، وهو بجانبيه ـ الليبرالي والاشتراكي ـ ليس مجرد انعكاس ايديولوجي للأوضاع الاجتماعية التي تعيشها اليوم أقطار أوروبا الغربية أو الشرقية، بل هو فكر عالمي تمتزج فيه الايديولوجيات والمفاهيم والتصورات الدينية والفلسفية والأخلاقية إلى جانب العلم الذي يحتل فيه مكانة أساسية ورئيسية. وعلى الرغم من هيمنة المظاهر الأوروبية فيه، فإن الجوانب القديمة ـ الانسانية ـ اليونانية والرومانية والاسلامية والشرقية بكيفية عامة، ما زالت تلعب داخله دوراً هاماً سواء في المنطلقات أو الصياغة، كما أن مشاكل العالم غير الأوروبي تحتل فيه مكانة تزداد اتساعاً وبروزاً.

صحيح أن كثيراً من المفاهيم والمقولات والتصورات التي تؤسس الفكر الأوروبي المعاصر ذات طابع ايديولوجي واضح، وتصدر عن نزعة استعلائية أو ميول امبريالية، أو معطيات محلية خاصة، عرقية أو دينية، ولكن ذلك كله لا يؤثر بكيفية أساسية في طابع العالمية والشمولية في الفكر الأوروبي المعاصر، ولا يمنعنا من البحث فيه عن الأجوبة لكثير من الأسئلة التي يطرحها علينا واقعنا الراهن ومستقبلنا المنشود.

إن الفصل بين الفكر الغربي والفكر الشرقي في الثقافة المعاصرة، فصل تعسفي لا علمي، مثلما أن الفصل في تراثنا بين ما هو عربي وما هو اسلامي، أو بين ما هو عربي اسلامي وما هو غير عربي وغير اسلامي عملية تعسفية لا علمية. إن الفكر العالمي المعاصر يمكن ـ بل يجب ـ التمييز فيه فقط بين ما يخدم التقدم ويسير في اتجاه تطور التاريخ، وما يخدم الواقع الاستغلالي والهيمنة الامبريالية أو القومية العرقية. ذلك فقط هو معيار الاختيار في الثقافة المعاصرة والثقافات الماضية.

* * *

وإذن، فالطابع العالمي لتراثنا العربي الاسلامي والطابع العالمي للفكر «الأوروبي» المعاصر، يجعلان طرح الأصالة في مقابل المعاصرة بمثابة وضع الفكر الانساني في مقابل نفسه، تحت تأطيرات واهية قومية أو دينية أو «حضارية» مزعومة. ولعل الذين يضعون الأصالة في مقابل المعاصرة، يفهمون من الكلمتين شيئاً آخر غير معناهما الحقيقي. أما ما هو هذا «الشيء» فذلك ما يصعب التعبير عنه بكلمة، وبوضوح، لأنه ينطوي، أو ينطلق، من تصورات تحاول، بوعي أو بدون وعي، اخفاء دوافع وأهداف ايديولوجية مصلحية.

إن الأصالة ـ مثلها مثل المعاصرة ـ لا تدل على شيء، فهي ليست ذاتاً، ولا واقعاً، إنها صفة أو سمة لكل عمل يدوي أو فكري يبرز فيه جانب الإبداع بشكل من الأشكال. فالإنتاج الأصيل قد يكون قديماً وقد يكون معاصراً. والأصالة فوق

ذلك لا تعدم أصولاً. فليست خلقاً من لا شيء، بل هي في الغالب صياغة جديدة معبرة، لجملة من العناصر أو الأصول المعروفة، إنها عملية دمج تعطي كائناً أو بنية جديدين. وعملية الدمج، هذه الغنية المعقدة، التي تطبعها الذات الدامجة بطابعها، هي ما يميز الانتاج الأصيل من «الانتاج» المقتبس أو التوفيقي. والأصيل بعد ذلك لا يكون أصيلاً إلاّ إذا كان ذا دلالة في الحاضر. والجوانب الأصيلة في أية ثقافة، هي تلك التي نستطيع أن نتبين فيها، ليس فقط التعبير القوي المبدع عن بعض معطيات الماضي، بل أيضاً التي تستطيع أن توحي لنا بنوع من التعبير جديد عن معطيات الحاضر. الثقافة الأصيلة هي التي يجد فيها الحاضر مكاناً فيما تحكيه عن الماضي، دون أن تحجب آفاق المستقبل. إنها تساعد على تأسيس الحاضر في اتجاه المستقبل، لا في اتجاه الماضي.

وبالمثل، فالفكر العالمي المعاصر ليس كله «معاصراً» بالنسبة لنا. فالمعاصرة بالنسبة لنا يجب أن تتحدد، لا بالزمان، بل بالتعاطف والتواصل. هو معاصر لنا ما يمكن أن يساعدنا على حل مشاكلنا أو على اكتساب رؤية واعية صحيحة للقضايا التي تواجهنا اقليمياً وعربياً ودولياً. إن العالم اليوم منقسم إلى معسكرين: معسكر القوى الاشتراكية والقوى الوطنية التحريرية والقوى الديمقراطية (سواء داخل الغرب أو خارجه)، ومعسكر القوى الرأسمالية والامبريالية والذيول التابعة لها أو السائرة في ركابها (في الشرق أو في الغرب). والفكر العالمي المعاصر يعكس الصراع بين هذه القوى في نفس الوقت الذي يستعمل فيه كسلاح في هذا الصراع نفسه. فإذا حددنا موقعنا من هذا الصراع سهل علينا أن نتبين أي الجوانب هي أكثر «معاصرة»، لنا في الايديولوجيات وأنماط التفكير السائدة.

وهكذا، فموقفنا من التراث ومن الفكر العالمي المعاصر يجب أن يكون موقفاً واحداً يحدده ويوجهه الموقع الذي نحتله في حلبة الصراع كشعوب تناضل من أجل تركيز شخصيتها وبناء حاضرها ومستقبلها في اتجاه التطور التاريخي العام، اتجاه التحرير والديمقراطية والاشتراكية.

وإذن فعندما نتحدث عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل يجب أن نصدر في ذلك عن رؤية واضحة واعية: إن الماضي والمستقبل، هما كالحاضر، ليسا واقعين جامدين ولا شبحين ملفوفين في كتلة من الضباب، بل هما صيرورة وحركة، ونتيجة صيرورة وحركة. إن الأمر يتعلق بتاريخ هو أساساً تاريخ صراع يعكس ويخدم مصالح ومطامح فئات وطبقات مختلفة، سواء على المستوى القومي أو المستوى العالمي. وهذا يعني أن الرؤية الصحيحة لقضية الأصالة والمعاصرة، هي تلك التي تأخذ بحسبانها تاريخية الثقافة والفكر. إن الفكر العربي الاسلامي ـ وقد كان عالمياً في عصره ولا زال يحتفظ

ببعض عناصر عالميته ـ والفكر الأوروبي المعاصر ـ وهو عالمي في عصرنا ـ ينتظمهما قاسم مشترك ذو محورين متوازيين: محور العالمية، ومحور المصالح القومية والطبقية، سواء على المستوى الاقليمي أو الدولي. ونحن الذين نعيش مرحلة دقيقة من تاريخنا، مرحلة التحول المصحوب باهتزاز، لن نستطيع تثبيت كياننا وبناء مستقبلنا إلا إذا عالجنا العلاقة بين تراثنا وثقافة العصر معالجة فاعلة، لا انفعالية، أساسها نظرة جدلية واعية، ومن هنا ضرورة اعادة «قراءة» التراث والفكر المعاصر برؤية جديدة، رؤية شمولية، جدلية، تاريخية، لا تقتل الخاص في العام، ولا تتقوقع في الخاص على حساب العام.

* * *

إن قضايا التراث والفكر المعاصر، وقضايا التربية والتعليم، من أبرز القضايا التي تتطلب معالجتها وعياً ايديولوجياً عميقاً ومنهجية علمية سليمة. إن الطرح الايديولوجي لهذه القضايا، وهي قضايا ايديولوجية بطبيعتها، ضروري لفهمها والاستفادة منها، ولكن شريطة التزام المنهجية العلمية بكل ما تفرضه من موضوعية وتروٍ في إصدار الأحكام واتخاذ المواقف. ذلك وحده ما يمكننا من التعامل معها تعاملاً فاعلاً لا انفعالياً، ذلك وحده ما يجعلنا نحتويها بدل أن تحتوينا.

إن الأمر هنا، بالنسبة إلينا، لا يتعلق باصطناع منهج جاهز معين، ولا بتبني رؤية مسبقة جاهزة جامدة. إن المنهج، مهما كان، هو أداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها. يقال عادة إن الموضوع هو الذي يحدد نوعية المنهج، وهذا صحيح، ولكن يجب أن يضاف إلى ذلك أن المنهج، أي منهج، يؤثر بدوره في «طبيعة» الموضوع، بل يصنعها ويقدمها على صيغة أو صيغ دون أخرى. فليست هناك طبيعة جاهزة خاصة بأي موضوع، بل هناك «طبيعة» أو «طبائع» تصنع، هي عبارة عن الفهم الذي نكونه لأنفسنا عن الموضوع.

لقد عولج تراثنا، ويعالج، بمناهج مختلفة، وبالتالي انطلاقاً من رؤى معينة، صريحة أو ضمنية. ولكننا ـ رغم تعدد المناهج والرؤى ـ ما زلنا نحس بالحاجة تتزايد لقراءة تراثنا قراءة جديدة.

إن المنهج السلفي ـ بالمعنى الواسع لكلمة سلفية ـ منهج انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر. وهو في الأعم الأغلب منهج خطابي يمجد الماضي بمقدار ما يبكي الحاضر. ومن هنا تظل «الذات» التي يريد تأكيدها هي «ذات» الماضي الذي يعاد بناؤه بانفعال، تحت ضغط «ويلات» الحاضر و «انحرافاته».

ومناهج المستشرقين على تباين درجة «علميتها» تعالج تراثنا معالجة خارجية، تعالجه كموضوع، وليس كذات وموضوع، تضعه «هناك» لا هنا وهناك معاً. أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة ايديولوجياً برؤى تمليها نزعة «التمركز حول أوروبا» النزعة التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا ومعطيات حاضرها، مرتكزاً ومرجعاً.

والمحاولات القليلة التي تتبنى الرؤية الماركسية لا تسترشد بها كمنهج، بل تؤخذ الماركسية في غالب الأحيان كمقولات وقوالب جاهزة جامدة. فماذا يفيدنا تصنيف الفكر العربي القديم ـ أو الحديث ـ إلى اتجاهات «مثالية» وأخرى «مادية» إذا كنا سنقف «مستريحين» عند حدود هذا التصنيف. إن مثل هذه المحاولات لا تؤدي ـ في أحسن الأحوال ـ إلا إلى «البرهنة» على «صحة» هذه المقولة أو تلك، لا إلى فهم صحيح واعٍ للمسائل المعالجة وسياق تطورها واتجاهها.

هناك دعوات إلى تطبيق «البنيوية» والاستعانة بعلم اللسنيات المعاصر والانتروبولوجيا البنيوية، وهناك محاولات أولية في هذا الاتجاه. ونحن نعتقد أن مثل هذه المحاولات لا يمكن أن تؤدي إلا إلى طريق مسدود، إلا إلى تكريس الانحطاط والجمود بدعوى اخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها. إن النظرة البنيوية، باهتمامها بالكل أكثر من اهتمامها بالأجزاء، وبنظرتها إلى الأجزاء في اطار الكل الذي تنتمي إليه ضرورية لاكتساب رؤية أشمل وأعمق، ولكنها وحدها لا تكفي، بل لا بد من المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية، النظرة التي تتبع الصيرورة وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها.

هذه المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الايديولوجي ـ الواعي ـ هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية... ولا نحتاج هنا إلى التأكيد مرة أخرى على أن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً بمحاولات أولية، لا ندّعي لها النجاح ولا الكمال. ولكننا مقتنعون بأن محاولات تطبيقية من هذا النوع ـ على الرغم من كل نواقصها ـ أجدى كثيراً من مناقشات مجردة حول المنهج والطريقة، أو حول «النظرية» معزولة عن محتواها التاريخي ومضمونها الايديولوجي. إن الجدال «الفقهي» حول النصوص والدفاع «المستميت» ـ المصطنع في غالب الأحيان، عن النظرية ـ أية نظرية ـ وصلاحيتها الأبدية، لا يجدي فتيلاً. تحليل الواقع، وتطبيق المنهج على عينات من الواقع الحاضر منه والماضي، هو وحده يجدي. إن الخطأ الذي نرتكبه في تحليلنا للواقع يفتح أمامنا امكانية التصحيح، امكانية الصواب. ولكن الخطأ الذي نرتكبه في إطار مناقشات مجردة ضبابية لا يؤدي إلا إلى خطأ مركب.

الدار البيضاء ـ نيسان/ ابريل ١٩٧٧

الفصل الثالث

«قراءة عصرية للتراث»
منهج وتطبيق

أيها السادة(*).

سأقترح عليكم تعريفاً عاماً لـ «التراث» أعتقد أنه يصلح كمدخل جيد إلى موضوعنا. هذا التعريف يقول: **«التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد»**.

هذا التعريف عام كما تلاحظون، فهو يشمل التراث المعنوي، من فكر وسلوك، والتراث المادي، كالآثار وغيرها، ويشمل التراث القومي (ما هو حاضر فينا من ماضينا) والتراث الانساني (ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا)، كما يربط تراث الماضي بالحاضر مباشرة: فليس التراث هو ما ينتمي إلى الماضي البعيد وحسب بل هو أيضاً ما ينتمي إلى الماضي القريب. و«الماضي القريب» متصل بالحاضر، والحاضر مجاله ضيق فهو نقطة اتصال الماضي بالمستقبل. وإذن فما فينا أو معنا من حاضرنا، من جهة اتصاله بالماضي، هو تراث أيضاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالتعريف الذي نحن بصدده، تعريف اجرائي من عدة نواحٍ، وتكمن اجرائيته بصورة خاصة في كونه يجيب عن كثير من الأسئلة، أو بالأحرى هو يستبعدها ولا يترك مبرراً لطرحها. من ذلك مثلاً السؤال الذي يُطرح بصيغة: «ولماذا التراث؟»، قصد التشكيك في جدوى، بل في مشروعية الاشتغال بالتراث؛ ذلك لأنه ما دمنا نعرّف التراث بكونه «ما هو حاضر فينا أو معنا» فإن

(*) محاضرة ألقيت آخر مرة كدرس افتتاحي بكلية الآداب بجامعة تونس، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٠، وكانت الصيغة الأولى منها قد ألقيت بكلية الآداب بجامعة القاهرة، بدعوة من قسم الفلسفة عام ١٩٨٨.

الانشغال به، نوعاً من الانشغال، مشروع تماماً. إنه جزء من انشغال الانسان بذاته، بدراستها وبنائها... وكما يُجيب تعريفنا عن الاعتراض السابق يُجيب كذلك عن اعتراض آخر يحتج على «إهمال» تراث الانسانية أو التراث الشعبي أو «تراث» الحاضر الخ... كل هذه الاعتراضات يستبعدها تعريفنا لأنه يضم البدائل التي تطرحها صراحة أو ضمناً، ويجعل هذه الاعتراضات، بالتالي، غير ذات موضوع، وبذلك يحقق بيننا، فيما أعتقد، نوعاً من التواصل والتفاهم منذ البداية وهذا شيء في غاية الأهمية.

والمنهج الذي سأقترحه عليكم يصلح، فيما أعتقد، للتعامل مع التراث بهذا المعنى الواسع: يصلح للتعامل مع تراثنا العربي الاسلامي ومع التراث الانساني عامة، كما يصلح للتعامل مع التراث الفكري والمادي سواء تعلق الأمر بتراث ينتمي إلى الماضي البعيد أو إلى الماضي/ الحاضر. يتعلق الأمر إذن بطريقة علمية في التعامل مع الموضوعات المدروسة التي من نوع موضوعنا. وما يميز الطريقة العلمية بداية هو، كما تعرفون، اعتمادها الموضوعية، أي أنها تحقق قدراً كافياً من المسافة بين الذات والموضوع يسمح برؤية الأشياء كما هي، دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا، مما يفسح المجال لقيام رأي مشترك بيننا حولها. وهذا يكشف عمَّا فيها من المعقولية، إذ بدون حد أدنى من المعقولية لا يمكن قيام معرفة موضوعية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمنهج مهما كان علمياً، ومهما كانت درجة الضبط فيه، يتوقف النجاح في الاستفادة منه على مدى مطاوعته للموضوع ومدى قدرته على تطويعه. ومن هنا فليست جميع المناهج صالحة لجميع الموضوعات، بل قد يكون المنهج الواحد خصباً منتجاً في موضوع وعقيماً في موضوع آخر، والقول الفصل في هذا الشأن هو أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج. وإذن فإن اختيارنا لنوع «القراءة» التي نقترحها عليكم هنا ليس محكوماً برغبة ذاتية ولا بتحزب لنوع من المناهج دون غيره، بل هو اختيار تمليه علينا طبيعة موضوعنا: التراث.

والتراث كما قلنا هو شيء ينتمي إلى الماضي، القريب أو البعيد. ولذلك كان لا بد، للتعامل معه تعاملاً علمياً، من التزام أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية. وإذا كان هذان الشرطان مطلوبين في كل عمل علمي فهما مطلوبان هنا أكثر، ولذلك لا بد من الالحاح عليهما. ذلك لأن التراث بما أنه شيء «حاضر فينا ومعنا» فهو أقرب إلى أن يكون ذاتاً منه إلى أن يكون موضوعاً، وبالتالي فنحن معرّضون إلى أن يحتوينا بدل أن نحتويه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أن التراث ينتمي إلى الماضي فهو يمثل ذاكرتنا الثقافية، ذاكرة الوعي واللاوعي، ومن هنا وقوعه تحت نفوذ آليات التذكر والتخيل، آليات التفكير بالرموز والنماذج والقيم وكل

مكونات المخيال الاجتماعي، وهذا كله قد يقلص من امكانية التعامل العقلاني معه، امكانية إضفاء ما يكفي من المعقولية عليه.

تحقيق أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية هما معاً الهدف المنهجي لهذا النوع من القراءة التي أقترحها عليكم. ولذلك كان الهاجس الأول والأخير الذي يحكم هذه القراءة هو التالي: **كيف نتعامل مع تراثنا بموضوعية ومعقولية؟** ولكي نجعل هذا السؤال أكثر ارتباطاً بموضوعنا يجب أن نحدد بدقة ما نعنيه بـ «الموضوعية» و «المعقولية» عندما يكون موضوع الدراسة هو التراث. وحتى لا أطيل عليكم في مسألة سبق لي أن عالجتها بتفصيل في مدخل كتابي **نحن والتراث**، أكتفي بالتذكير بأننا نعني هنا بـ «الموضوعية» جعل التراث معاصراً لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا. وبالمقابل نعني بـ «المعقولية» جعله معاصراً لنا أي إعادة وصله بنا. وإذن فالهدف الذي نرمي إليه هو جعل التراث معاصراً لنفسه على صعيد الاشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي، الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص، المعرفي والاجتماعي والتاريخي، وهذا هو معنى الموضوعية، وفي الوقت نفسه جعله معاصراً لنا بنقله إلينا ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا، وهذا هو معنى المعقولية. وبهاتين العمليتين معاً يصبح التراث موضوعاً لنا بدل أن يبقى موضوعاً فينا يقدم نفسه ذاتاً لنا. إن ذلك ما يجعلنا قادرين على أن ننوب نحن عنه في فهم العالم بدل أن نتركه ينوب عنا. وبعبارة أخرى إننا بذلك نتحرر من سلطته علينا ونمارس نحن سلطتنا عليه.

كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟

تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا. إنه منهج تحليلي، ولكن لا بمعنى رد المركّب إلى البسيط أو البسائط التي يتألف منها، كما يفعل العالم الكيميائي حين يحلل الماء، وهو مركّب، إلى العنصرين البسيطين اللذين يتألف منهما: الأوكسجين والهيدروجين، لا. إن **التحليل** في المنهج الذي نمارسه شيء آخر مختلف تماماً: **إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركّبات بل بوصفها بنى.** وإذا كان صحيحاً أن لكل مركّب بنية فإن تحليل المركّب يختلف عن تحليل البنية: تحليل المركّب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات. **إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير**، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها. هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بـ «**التفكيك**»: تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات. وهذا يندرج تحته، كما هو

واضح، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسرٍّ مغلق، كميدان للامعقول مستغنٍ عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانيته وأسباب نزوله.

* * *

نعم، يتعلق الأمر في نهاية المطاف بـ «السلطة»: من سيمارس سلطته على الآخر، هل القارىء أم المقروء، هل نحن أم التراث؟ ولكي أبرز هذه المسألة بما يكفي من الوضوح سأنتقل من الشرح المجرد إلى التطبيق الملموس. وسأنطلق من تفكيك سلطة هذا القسم الذي استمعتم إليه لحد الآن من هذا المحاضرة، وذلك بالقيام بالكشف عما فعله المحاضر صاحب النص: الكشف عن الاستراتيجية التي اختارها والآليات و «المناورات»، التي استعملها من أجل جلب انتباهكم والتأثير عليكم.

لقد فضّلت أن أقدم للموضوع بمقدمة أطبّق فيها، نوعاً من التطبيق، المنهج نفسه موضوع هذا الحديث. لقد انطلقت من تعريف اقترحته عليكم وأردته أن يكون عقداً بيني وبينكم ـ والتعاريف أو التعريفات هي عبارة عن مقترحات عقود من هذا النوع ـ ثم عمدت بعد ذلك إلى القيام بنوع من التركيب والبناء (عكس التفكيك) فأبرزت ما يتّسم به هذا التعريف من الشمول والاجرائية بصورة تجعل الأسئلة الاعتراضية التي يمكن أن تثيروها ضده أسئلة غير ذات موضوع. وهكذا فبهذا النوع من البناء فككت سلطة الاعتراض لديكم وقمت بعملية تحييد لكل الاعتراضات الممكنة. ومن تفكيك سلطة الاعتراض لديكم على التعريف الذي اقترحته انتقلت إلى تفكيك سلطتكم في الاعتراض على المنهج المقترح عليكم، وذلك بأن أبرزت الطابع النسبي في المنهج، أياً كان المنهج، كخطوة أولى ثم أبرزت، كخطوة ثانية، طابعه الاجرائي حين جعلته يعدكم بتحقيق أكبر قدر من المعقولية وأوفر رصيد من الموضوعية.

ذلك ما فعلته فيما استمعتم إليه وهو شيء واضح. فلننتقل إلى ما هو أقل وضوحاً، لا بل إلى ما يبدو واضحاً جداً إلى درجة يخيل إلينا معها أنه لا يحتاج إلى توضيح. أقصد بذلك عنوان هذا الفصل: «قراءة عصرية للتراث».

نحن هنا أمام نص، إزاء جملة من كلام العرب، هي بنية خطابية. فلنعمل على تفكيكها مبتدئين بالتذكير بأن ما نفككه في الخطاب هو سلطته علينا، وهي سلطة ترجع إلى كونه بنية تُقدم نفسها كثابت، أو جملة من الثوابت، مُخْفِيَّة بذلك جملة التحولات التي تؤسسها.

لنلاحظ أولاً أن عبارة «قراءة عصرية للتراث» معطاة لنا هنا كعنوان. وللعنوان كما تعرفون سلطة خاصة راجعة إلى كونه في العادة عبارة قصيرة يراد منها أن تدل على معنى كثير: «العنوان»، هو عنوان محاضرة يكثر فيها الأخذ والرد، أو عنوان كتاب فيه تقرير ومناقشة وتبليغ وإقناع، ثم إن العنوان عنوان لمتجر ولسلعة . . .الخ أي هو رمز لأشياء كثيرة متنوعة ومختلفة. ومن خصائص الرمز أنه يمتلك قوة الاشتمال أو الاحتواء، قوة ينشر بها نفوذه إلى أوسع مدى.

فمن أين يستمد العنوان هذه القوة؟

يستمدها أولاً وقبل كل شيء من كونه، في الغالب، عبارةً عن مبتدأ دون خبر: إن عبارة «قراءة عصرية للتراث» مبتدأ، فأين «الخبر»[1]؟ إن غياب الخبر هنا جزء من سلطة العنوان، السلطة التي تأتي بالمستمعين إلى مكان المحاضرة يطلبون «الخبر». شأن العنوان في هذا شأن الاعلانات التجارية فهي أيضاً تقدم نفسها كمبتدأ فقط. وقد تقدمت تقنيات الاشهار اليوم فأصبحت تقدم لنا اعلانات على شكل خبر بدون مبتدأ، طلباً لسلطة أعمق وأشمل.

كيف أمكن تقديم «مبتدأ» بدون خبر في عبارة «قراءة عصرية للتراث». الجواب عن هذا السؤال يتطلب تفكيك هذه العبارة، فلنبدأ ببنيتها السطحية أولاً التي تقوم على توظيف «النكرة»: «قراءة» بدل «القراءة». ولكن بما أن العرب لا تبتدىء بالنكرة، كما يقول النحاة، فقد جاءت كلمة «عصرية» كنوع من التخصيص والتحديد يسوّغ الابتداء بها، ثم جاء شبه الجملة المكوّن من الجار والمجرور «للتراث» ليزكي هذا الاستعمال للنكرة كمبتدأ لأنه زادها تحديداً. فالأمر لا يتعلق فقط بـ «قراءة عصرية» بل تحديداً: بـ «قراءة عصرية للتراث». وإذن فالشروط المطلوبة في الابتداء بالنكرة متوفرة وزيادة. وتوفرها بهذا الشكل هو الذي يمنح العبارة سلطة تقمع اتجاه السامع إلى طلب الخبر، أو على الأقل تدفعه إلى تأجيل هذا الطلب. ولكي ندرك هذا يكفي أن نقارن بين عبارتنا كما هي وبين نفس العبارة بعد ادخال «ال» التعريف عليها. فلو قلنا: «القراءة العصرية للتراث» وسكتنا لكان اتجاهنا إلى طلب الخبر قوياً وشديداً. أما مع حذف «ال» التعريف فإن هذا الاتجاه يخف، وبالمقابل نستسلم أكثر لعبارة العنوان إذ تشدنا إليها شداً.

هذا عن سلطة هذه العبارة بوصفها بنية سطحية للخطاب قوامها مبتدأ بدون

---

(١) جرت العادة على إعراب كلمة «قراءة» ـ أي العنوان ـ على أنها خبر لمبتدأ محذوف تقديره «هذه»، غير أننا نقصد بـ «المبتدأ» هنا ما يبتدىء به الكلام، وبما أن العنوان الذي من هذا النوع لا يفيد إفادة تامة فهو يحتاج إلى تتمة . . إلى «خبر». تماماً مثل قولنا: «القراءة العصرية للتراث».

خبر. أما عن سلطتها كبنية عميقة أي كمنظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات فيمكن الكشف عنها من خلال اخضاعها لجميع التحولات التي تقبلها، وهي كما يلي: تتكون هذه البنية من منظومة العلاقات القائمة بين العناصر الثلاثة: قراءة، عصرية، تراث. وإذن فالتحولات التي يمكن اجراؤها عليها تعطينا الصيغ الثلاث التالية: هناك أولاً الصيغة الأصل: «قراءة عصرية للتراث» وهي تنفي صيغة أخرى هي: «قراءة تراثية للتراث»، وهذه بدورها تنفي صيغة ثالثة هي: «قراءة تراثية للعصر». وإذا نظرنا إلى الصيغة الأولى الأصل في علاقتها بالصيغة الأخيرة التي انتهينا إليها لَوَجَدْنَا أن مهمتها، أي سلطتها، هي نفي الصيغة الأخيرة بتوسط الصيغة الوسطى: «قراءة عصرية للتراث» تنفي «قراءة تراثية للتراث» بهدف تجنب السقوط في «قراءة تراثية للعصر». وإذن، فإذا نحن أردنا إفراغ العنوان من سلطته فما علينا إلا أن نجمع «المبتدأ» المعطى لنا في العنوان مع «الخبر» المحذوف الذي هو الصيغة الأخيرة من التحولات فنقول: «نريد قراءة عصرية للتراث تجنبنا السقوط في قراءة تراثية للعصر». وبعبارة أخرى إن الهدف الكامن وراء أية قراءة تقدم نفسها على أنها «قراءة عصرية للتراث» هو تجنب الوقوع تحت سلطة التراث، سلطته التي تجرنا ليس فقط إلى قراءة تراثية للتراث، أي الفهم التراثي للتراث، بل أيضاً ـ وهذا أخطر ـ تجرنا إلى «قراءة تراثية للعصر»، أي إلى تمديد الماضي لجعله ينوب عن الحاضر والمستقبل...

ذلك هو معنى التفكيك، لقد أقمنا مسافة بيننا وبين «العنوان» ففصلناه عنا وبذلك تحررنا من البطانة الوجدانية، من الشحنة الانفعالية، التي يشعلها فينا كعنوان، كدعوة، كمبتدأ بدون خبر. إن التفكيك هنا لا يعني نفي الموضوع ولا الاعتداء عليه، وإنما يعني فقط التحرر من سلطته الخطابية، وهي سلطة ترجع في الغالب إلى الطابع البنيوي للغة الكلام، لغة البشر المثقلة بالرموز والمحمَّلة بشحنات من السحر والقداسة.

* * *

لننتقل الآن إلى مثال آخر وسيكون هذه المرة نصاً من تراثنا، هو حديث نبوي لعلنا نحفظه جميعاً، وقد جاء فيه: «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار».

لنبدأ أولاً بالنظر إلى بنيته السطحية، إلى سلطته البيانية البلاغية... في هذا النص ثلاث وحدات خطابية هي على التوالي: «كل محدثة بدعة»، «كل بدعة ضلالة»، «كل ضلالة في النار».

هناك على مستوى البنية السطحية للخطاب إشكال منطقي في الوحدة الثالثة

(كل ضلالة في النار)، وهو نوع من المزية البيانية. السؤال المطروح هنا هو: كيف يمكن أن تكون «الضلالة» في النار؟ واضح أن المقصود ليس الضلالة نفسها بل الشخص الذي يقترفها، وبذلك يكون معنى العبارة: الضلالة تقود مقترفها إلى النار. لنلاحظ الفرق بين: «كل ضلالة في النار» وبين «كل ضلالة تقود مقترفها إلى النار»: هنا في العبارة الثانية مسافة خطابية، وبالتالي فكرية ونفسية، بين كلمة «ضلالة» وكلمة «النار»، وهذه المسافة هي قولنا «تقود مقترفها». وإذا ترجمنا هذا الفَرْقَ إلى لغة الواقع أمكن أن نتصور شخصاً في بادية العرب يقود شخصاً آخر إلى مكروه... بعيد (لأن النار هنا تقع في الآخرة). هناك إذن مسافة نفسية تخفف في وجدان السامع من وقع الحكم (= تقود مقترفها إلى النار) ويأتي التعبير البلاغي ليحذف هذه المسافة وليجعل الضلالة نفسها في النار فيخلق بالتالي في نفس الشخص المقترف للضلالة شعوراً بأن النار مقترنة بالضلالة اقتران تزامن. هذا الجانب البياني البلاغي في الخطاب القرآني قد أبرزه كثير من القدماء. ويضرب الجرجاني صاحب **دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة** مثالاً على ذلك بالآية الكريمة التي ورد فيها ﴿... فما ربحت تجارتهم...﴾[٢] منبهاً إلى أن الصياغة العادية لهذه العبارة هي: «فما ربحوا في تجارتهم» لأن الذي يربح أو يخسر ليس التجارة بل أصحابها، فحذف الفاصل بين: «ما ربحوا» وبين «تجارتهم»، وهو واو الجماعة، فجاءت العبارة بدون مسافة تفصل بين الذين وجّه إليهم الخطاب وبين الخسارة، فوقع الحكم على التجارة نفسها تأكيداً لوقوع الخسارة فيها.

هذا عن الجانب البياني البلاغي في النص الذي بين أيدينا، وللبيان والبلاغة سلطة على النفوس، وقد قال الرسول ﷺ «إن من البيان لسحراً»، أي منه ما يسحر النفوس ويستولي عليها ويمارس سلطته فيها... لننظر إذن، بعد هذا، إلى العلاقة البنيوية التي تحكم الوحدات الخطابية في النص، وسنكون قد انتقلنا إلى تحليل بنيته العميقة: «كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار» عبارة تصاغ منطقياً كما يلي: كل «أ» هي «ب» وكل «ب» هي «ج» وكل «ج» هي «د». ومن هنا نستنتج مباشرة أن: كل «أ» هي «د» وهي نتيجة ضرورية منطقياً؛ غير أننا إذا طبقنا هذه النتيجة على النص الذي بين أيدينا وقلنا «كل محدثة في النار» فإننا لن نشعر بالضرورة المنطقية التي في القضية: كل «أ» هي «د» في المثال السابق. «كل محدثة في النار» قضية تنطوي على حكم نتردد في قبوله لأنه قد يعني أن كل جديد حرام، وهذا غير مقبول لا شرعاً ولا عقلاً. وإذن ففي العلاقات القائمة بين الوحدات الخطابية الثلاث التي يتكون منها النص شيء ما يجعل الحكم الذي ينطق به هذا النص بوحداته

---

(٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٦.

الثلاث تلك يمر مرور المقبول (كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار)، هذا بينما يصبح الحكم الذي تقرره النتيجة المنطقية اللازمة عن تلك الوحدات الخطابية الثلاث، النتيجة التي تقول «كل محدثة في النار»، موضوعاً للتساؤل والاستغراب. وإذا نحن بحثنا عن الشيء الذي يجعل الحكم الأول مقبولاً فإننا سنجده في الوحدة الخطابية الوسطى: «كل بدعة ضلالة»، فلا بد إذن أن تكون هذه الوحدة منطوية على قيد يفيد أن الأمر يتعلق لا بـ «المحدثة» بإطلاق ـ في قولنا: «كل محدثة بدعة» ـ بل بنوع خاص من المحدثات هي التي يحددها قولنا: «كل بدعة ضلالة». لنتساءل إذن: متى تكون البدعة ضلالة؟ وبعبارة أخرى ما هو نظام القيم الذي يصدق فيه مثل هذا الحكم: «كل بدعة ضلالة»؟ الجواب عن هذا السؤال تقودنا إليه كلمة «ضلالة». فـ «الضلال» ضد «الهدى». وبما أن النص الذي بين أيدينا هو حديث نبوي فإن المقصود بـ «الهدى» هو ذلك الذي جاء به النبي ﷺ أي الطريق الذي رسمه الدين، الطريق إلى الله (وقد نُصَّ على ذلك في مقدمة الحديث التي تقول: «إن أفضل الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى سيدنا محمد»). والطريق إلى الله هو العبادة. وإذن فالسياق، سياق العلاقات القائمة بين وحدات الخطاب في النص، يقتضي أن المقصود ليس «المحدثات» بإطلاق، بل فقط تلك التي تكون بدعة في الدين أي تلك التي تضيف جديداً إلى نظام العبادة في الاسلام، وهو نظام محدد مقرر كامل لا يجوز لأحد إضافة أي شيء إليه أو حذف أي شيء منه. نحن نعرف أن الصيام الذي هو فريضة في الإسلام هو صيام شهر رمضان، فإذا أراد شخص أن يتعبد بإضافة يوم أو أيام إليه فإنه يُحْدِثُ أمراً مبتدعاً في الدين، يُفْسِدُ نظام الدين، ومن هنا الضلال وبالتالي الوعيد بالنار كجزاء. ذلك لأنه لو جاز لكل واحد أن يزيد في الدين بِنِيَّة التعبد لَفَسَد الدين ولأصبح فوضى، لكل دينه الخاص.

من هنا عرَّف كثير من الفقهاء البدعة بأنها: «الأمر الذي يستحدثه الإنسان في الدين بِقَصْدِ التعبد»، ومن هنا أيضاً معنى «التجديد» في اصطلاح الفقهاء: فالتجديد هو «كسر البدع والرجوع إلى سيرة السلف الصالح». والمعنى محاربة البدع التي يحدثها الناس في صورة زيادات وإضافات يقصد بها التعبد، وهذا هو المعنى الفقهي لـ «السلفية» (= الرجوع إلى سيرة السلف الصالح). فليست السلفية في معناها الأصلي الفقهي نوعاً من الرجعية أو الماضوية بل هي الرجوع بالعبادات إلى بساطتها الأولى التي عُرِفَتْ عن النبي والصحابة. فزيارة القبور والتبرك بالأضرحة ووضع اليدين فوق الرأس مثلاً حين الصلاة وتأخير الفطور في رمضان إلى ما بعد صلاة العشاء وكذلك إرسال اللحية والإفراط في الحجاب... الخ، كل هذه الأمور إذا قُصِدَ بها زيادة التعبد فهي تدخل في معنى البدعة، لأن البدعة هي زيادة في الدين يقصد منها المبالغة في العبادة؛ وبما أنها تخرق نظام الدين فيجب كسرها أي محاربتها

بالدعوة إلى الرجوع إلى بساطة الدين الأولى. نعم هناك من الفقهاء من يوسّع من مفهوم البدعة فيجعلها تشمل ليس العبادة فقط بل العادات أيضاً أي السلوك الفردي والاجتماعي. غير أن المقياس عند جمهور الفقهاء هو القصد والنية. فإذا أتى الإنسان بعمل، كيفما كان، من أجل الزيادة في التعبد، وكان هذا العمل غير منصوص عليه في الشرع فهو بدعة، وبالتالي ضلالة. أما ما يأتيه الإنسان من أعمال بدون نيّة التعبد فلا يدخل في معنى البدعة ما دام ليس من المحرمات المنصوص عليها.

ذلك هو المعنى الفقهي الشرعي لـ «البدعة»، وهو المقصود أساساً في الحديث الشريف المذكور. غير أنه حدث أن وُسِّع استعمال كلمة «بدعة» لتحمل مضموناً ايديولوجياً، وذلك في المنازعات بين الفرق الكلامية (السياسية). فكل فرقة تصنف الفرقة المخالفة لها ضمن «المبتدعة»: أهل السنّة يعتبرون المعتزلة مبتدعة، وهؤلاء يسمّون جماعة من أهل السنّة بالمبتدعة الحشوية... وهكذا، مما جعل البدعة في علم الكلام تكاد تنصرف إلى رأي الخصم جملة، ومن هنا قلنا إنها كانت ذات مضمون ايديولوجي، باعتبار أن «الايديولوجيا هي الرأي الذي يقول به خصمي».

لقد قمنا لحد الآن بجعل النص، موضوع قراءتنا، معاصراً لنفسه فربطناه بمحيطه الخاص، بميدان العبادة والتعبد، وعلينا الآن أن ننقله إلينا لنجعله معاصراً لنا. إن الأمر يتعلق بـ «الابتداع»، بالحداثة والجدة. وبناء على ما تقدم يصح القول إن الذين يعتقدون أن الاسلام ضد الحداثة والتحديث والتجديد مخطئون، سواء أكانوا من أنصار الحداثة المعاصرة أم كانوا من الواقفين ضدها. إن ما يرفضه الإسلام، بنص الحديث المذكور، هي الأمور المحدثة في الدين بقصد التعبد، أما تلك التي يبتكرها الإنسان من أجل راحته ومنفعته وتسخير الطبيعة تسخيراً نافعاً للإنسان والانسانية فهي لا تدخل في مفهوم «البدعة» بالمعنى المشار إليه، بل منها ما هو مرغوب فيه، وقد سمى الفقهاء المحدثات النافعة بـ «البدع الحسنة». وهناك حديث نبوي يثني على كل «من سن سنّة حسنة». والسنّة الحسنة والبدعة الحسنة بمعنى واحد.

أعتقد الآن أن الحديث الشريف الذي يقول: «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار» قد أصبح بهذا النوع من التحليل معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في نفس الوقت: معاصراً لنفسه بمعنى أن مضمونه قد أصبح محدوداً بالميدان الذي يرتبط به، بنظام القيم الذي ينتمي إليه، ومعاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية. فمن المعقول جداً أن يحرّم الدين الزيادة فيه بعد أن أعْلَن اكتماله ﴿... اليوم أكملت لكم دينكم...﴾[٣]، ولكن من غير المعقول أن نعامل نظام الحياة بنفس

(٣) نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية ٣.

المقياس الذي نعامل به نظام الدين الذي اكتمل... فالحياة لم تكتمل بعد، ولن تكتمل إلا عند نهايتها.

* * *

نأتي الآن، إلى مثال آخر ينقلنا هذه المرة إلى دائرة الأحكام ومجالها التطبيقي، لنأخذ مثلاً نصيب البنت من الإرث في الإسلام وهو الثلث كما يتبين من قوله تعالى: ﴿... للذكر مثل حظ الانثيين...﴾[٤]. كيف نقرأ هذا الحكم قراءة تجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في نفس الوقت؟

نحن نعرف الآن أنه لكي نجعل هذا الحكم معاصراً لنفسه يجب أن نقرأه في محيطه الاجتماعي الخاص، أعني المجتمع الذي نزل فيه الإسلام وقد كان ذا بنية قبلية كما هو معروف. ومما يجب إبرازه في هذا الشأن أن الملكية في المجتمع القبلي الرعوي ملكية مشاعة أو تقوم على نوع من الشياع، فالأصل أن القبيلة هي التي تملك وليس الفرد. والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نزاع حول المراعي ووسائل العيش. هذه ملاحظة أولى. أما الملاحظة الثانية التي لا بد من ابرازها هنا فهي أن المصاهرة لدى القبائل العربية تقوم على تحريم الزواج بالمحارم وتفضيل الأباعد على الأقارب، والزواج من القبائل البعيدة مطلوب في إطار التحالفات التي يفرضها المجتمع القبلي: إن الحفاظ على العلاقات السلمية وتنميتها بين القبائل يقتضي نوعاً من «تبادل النساء» بعبارة كلود ليفي ستراوس، الشيء الذي يعني تزويج البنت خارج قبيلتها. **غير أن تزويج البنت لشخص من قبيلة غير قبيلتها كثيراً ما يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها.** ذلك لأنه إذا كان لها أن تأخذ نصيباً مما ترك فإن هذا النصيب، سواء أكان ماشية أو مجرد الحق في المرعى المشترك، سيؤول إلى زوجها، أي إلى قبيلته. وهذا شيء غير مقبول وكثيراً ما يؤدي إلى خصومات وحروب تهدد المجتمع القبلي بالفناء. أما الولد الذكر فمفهوم أن ما يَرِثُهُ من أبيه يبقى في قبيلته كما كان من قبل فكأنها هي التي ورثته. ومن هنا كان المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطي للبنت نفس الحق الذي للولد في الميراث، وكانت هناك قبائل تحرم البنت من الإرث تماماً اتقاء للمشاكل التي ذكرنا. وإذا أضفنا إلى ما تقدم محدودية المال المتداول في المجتمع العربي القبلي في الجاهلية سهل علينا إدراك كيف أن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن على المستوى الاقتصادي خصوصاً مع تعدد الزوجات، وهو شيء كان معمولاً به بكثرة في المجتمع العربي قبل الإسلام. **إن تعدد الزوجات يمكن أن يصبح، في حالة توريث البنت، وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي،** إذ قد يرث الرجل عن طريق زوجاته من قبائل متعددة ما قد يؤدي إلى تركيز الثروة لديه

(٤) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ١٧٦.

داخل القبيلة، أو تركيزها في قبيلته على حساب قبائل أخرى، فضلاً عما قد ينشأ من ذلك من منازعات ومشاكل في مجتمع لا دولة فيه ولا قانون، مجتمع يكون فيه الحق للأقوى دائماً. وإذن فحرمان البنت من الإرث كان تدبيراً يفرضه المحيط الاجتماعي.

وعندما جاء الإسلام، وكان يمثل زمن نزول القرآن التشريعي بالمدينة، مرحلة الانتقال من مجتمع اللادولة، مجتمع الجاهلية، إلى مجتمع الدولة، أقرَّ نوعاً من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة. وهكذا فبدلاً من حرمان البنت من الإرث جملة، منحها الثلث وأضاف إلى ذلك تدبيراً يقيم نوعاً من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها. وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار بساطة الاقتصاد آنذاك ومحدودية الملكية استطعنا أن ندرك بسهولة كيف أن توريث البنت الثلث فقط كان يجد تبريره ومصداقيته في المجتمع الاسلامي الناشىء، في خصوصياته ومتطلبات نوع العدالة التي تلائمه، العدالة التي تعني هنا «خير الأمور أوسطها»: لأن في الحل الوسط حفاظاً على التوازن الذي تستحيل الحياة بدونه في المجتمع القبلي.

ولا بأس من الإشارة هنا إلى «حل» طريف يذكره اخوان الصفا في رسائلهم لبيان أن في توريث البنت الثلث فقط تحقيق لنوع آخر من العدالة والمساواة. يقولون إن توريث البنت الثلث بدل النصف تدبير ينطوي على عدالة خفية، ذلك لأنه إذا فرضنا أن رجلين هلكا وخلّف كل منهما بنتاً وولداً وما قيمته ١٥٠ ديناراً على سبيل المثال، فإن التشريع الاسلامي يقضي بأن يأخذ الولدان الذكران ١٠٠ دينار لكل منهما وتأخذ البنتان ٥٠ ديناراً لكل منهما. فإذا تصاهر هؤلاء الورثة بأن تزوج ابن الأب الأول بنت الأب الثاني وتزوج ابن هذا الأخير بنت الأب الأول فإن النتيجة ستكون أسرتين لكل منهما ١٥٠ ديناراً، وبذلك تتحقق المساواة ويعود الأمر إلى ما كان عليه قبل وفاة الوالدين (أسرتان تملكان ١٥٠ ديناراً لكل منهما). وإذا عمَّمنا مضمون هذا المثال على المجتمع القبلي فإننا سنكون أمام عملية تفضي ـ نظرياً على الأقل ـ إلى النتيجة التالية، وهي أن ما ستفقده إحدى القبائل بتزويج بناتها إلى قبيلة أو قبائل أخرى ستسترده بالتزوج منها، وبذلك تخلو المصاهرة مما يضرُّ بالتوازن فيتحقق الهدف الأصلي منها وهو الترابط والتلاحم.

أعتقد أنه من خلال هذا النوع من التحليل يمكن للعقل المعاصر أن يفهم ويتفهم الحكم الشرعي الاسلامي بوصفه حكماً يستجيب تماماً لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة. إنه حكم جاء في إطار «معهود العرب» بتعبير الفقهاء. وأعتقد أن بعض الفقهاء المغاربة الذين أفتوا في وقت من الأوقات بعدم توريث البنت إنما صدروا في فتواهم هذه عن نفس المعطيات والمقاصد. ففي جبال الأطلس بالمغرب حيث الأرض مشاعة بين القبائل وحيث كانت النزاعات والحروب القبلية تندلع بأدنى

سبب، كان توريث البنت، في العصور الماضية، يثير المشاكل نفسها التي أشرنا إليها. كانت المرأة إذا مات أبوها قام زوجها بالمطالبة بنصيبها من المرعى في قبيلة أبيها فتمتنع هذه، ويتطور ذلك إلى صدام وحروب. وأمام هذه الوضعية اضطر بعض الفقهاء إلى الافتاء بما يفيد أن البنت إذا استغنت بزوجها فلا إرث لها. وهذه فتوى مخالفة لمنطوق الحكم الشرعي، ولكن اعتبرت فيها المصلحة، وهي هنا درء الفتنة. ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين من يرى أن النص إذا تعارض مع المصلحة أخذ بالمصلحة لأنها الهدف من النص.

* * *

ومن الشريعة ننتقل إلى العقيدة، ولنأخذ كمثال «أصول المعتزلة» وهي خمسة معروفة: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تبدو هذه «الأصول»، للوهلة الأولى، وكأنها مبادىء دينية عقدية ليس غير. لكن هذا ليس إلا مظهراً خارجياً مضللاً. إن هذه «الأصول» تعبّر عن «مذهب» عقدي فعلاً، ولكن بما أنها كذلك فهي لا بد أن تكون قد عبّرت أو تعبر عن مضمون اجتماعي أو سياسي. وللكشف عن هذا المضمون لا بد من تفكيك بنية هذه «الأصول» بإرجاعها إلى «الأساس» الذي قامت عليه أول مرة ثم الكشف بعد ذلك عن طبيعة هذا «الأساس».

المقصود بـ «التوحيد» عند المعتزلة ليس نفي الشريك عن الله وحسب بل أيضاً، وهذا في الحقيقة جوهر القضية عندهم، نفي الصفات عنه بإدماجها في الذات: فالله تعالى عندهم ليس ذاتاً وصفات زائدة على الذات، بل صفاته هي عين ذاته، فليس هناك ذات إلهية من جهة تضاف إليها الإرادة والقدرة والعلم... الخ من جهة أخرى كما هو حال البشر، بل إن الله عندهم منزّه من أن تفتقر ذاته إلى صفات تضاف إليها ليصير بها عالماً قادراً... الخ. وقد فسَّر المتأخرون منهم هذا بالقول إنه لو كان لله صفات زائدة عن الذات لوجب أن تكون قديمة مثله مما يؤدي إلى تعدد القدماء وبالتالي إلى الشرك. ولذلك قالوا بالتوحيد أي بأن الله واحد بذاته وصفاته فلا تعدد فيه من أي جهة كانت.

أما «العدل» فمعناه عندهم أن الله لا يفعل الظلم. ولما كان الإنسان يأتي أفعالاً فيها ظلم، إذ يسرق ويكذب ويقتل... الخ، فإن هذه الأفعال لا يمكن أن تنسب إلى الله، لا يمكن أن يكون هو خالقها، وإذن فيجب أن تنسب إلى الإنسان وحده. ومن هنا قالوا: إن الإنسان يخلق أفعاله. ومن هنا كان «العدل» عند المعتزلة يعني أساساً حرية الارادة البشرية وقدرة الإنسان على الفعل وبالتالي مسؤوليته عن ما يفعل.

والمبدأ الثالث في مذهبهم هو «المنزلة بين المنزلتين»، ويدعى أيضاً بـ «الأسماء والأحكام»، وهو يتعلق بـ «مرتكب الكبيرة» كالقاتل والزاني: هل نسميه مؤمناً فنحكم عليه بما نحكم به للمؤمن أم نسميه كافراً فنطبق عليه حكم الكافر؟ فالرأي الأول هو رأي أنصار الأمويين من أهل السنّة والجماعة، أما الرأي الثاني فهو رأي الخوارج الثائرين على الحكم الأموي. أما المنزلة بين المنزلتين فقد قال بها واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة (كما هو معروف).

أما الأصل الرابع وهو «الوعد والوعيد» فمعناه عندهم أن الله لا يخلف وعده ولا وعيده، فلا بد أن يَجْزِيَ المحسن بالثواب الذي وعده به وَيَجْزِيَ المسيء بالعقاب الذي نصّ عليه، فلا يعقل عندهم أن يدخل الله الكافر الجنة ولا المؤمن النار، بينما قال غيرهم من أهل السنّة إن الله يفعل ما يشاء.

والأصل الخامس، وهو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، مبدأ اسلامي معروف، وقد أكّده المعتزلة تأكيداً خاصاً فقالوا إنه من الواجب على المسلم أن يغير المنكر بالسيف واليد إذا كانت له قدرة على ذلك فإذا لم يقدر فليغيّره بلسانه وإذا لم يقدر فليغيّره بقلبه وذلك بأن يتجنب ارتكابه أولاً ويبقى مستنكراً له داخل نفسه بحيث كلما وجد قدرة على النهي عنه باللسان أو باليد فعل. وهذا واجب عليه وجوب الفرائض الدينية الأخرى.

نحن هنا إذن أمام أصول مذهب يخاصم أهله مذهباً آخر وبالتالي فلا بد أن يكون الخلاف ذا مضمون سياسي، خصوصاً والصراع حينما نشأ هذا المذهب كان يستقطبه الخلاف حول الحكم والإمامة.

في الظاهر يبدو الخلاف بين أهل السنّة والمعتزلة حول مضمون هذه الأصول وكأنه نقاش لاهوتي مجرد أو خلاف بين فريق يوسع من ميدان الحرية البشرية على حساب المشيئة الإلهية (المعتزلة) وفريق يفعل العكس (أهل السنّة) إذ يجعل المشيئة الإلهية مطلقة حتى ولو كان ذلك على حساب حرية الإنسان ومسؤوليته. إن طرح المسألة بهذا الشكل يخفي الأساس الذي تقوم عليه الأصول الخمسة المذكورة. وللكشف عنه يجب البحث في العلاقة التي تربط بين الأصلين الأولين والرئيسين من أصول المعتزلة وهما «العدل والتوحيد»، ذلك لأن باقي الأصول ترجع مباشرة إلى هذين الأصلين: فالوعد والوعيد يتصل مباشرة بالعدل إذ من العدل أن ينفّذ الله وعده ووعيده. أما المنزلة بين المنزلتين فأصل يرجع إلى العدل أيضاً إذ من العدل ألا يكون حكم المؤمن التقي وحكم المؤمن «الفاسق» حكماً واحداً ومن العدل كذلك أن لا يكون حكم هذا الأخير كحكم الكافر. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو من مقتضيات العدل أيضاً، لأنه إذا كان الله لا يفعل إلا الصلاح والأصلح كما يقول

المعتزلة فكل ما ليس بصلاح ولا أصلح فهو من البشر وبالتالي يجب النهي عنه. . . وإذن فالأصول الثلاثة الأخيرة تتفرع عن «العدل»، وتبقى العلاقة الأساسية التي يجب الكشف عنها هنا وهي تلك التي تقوم بين «العدل» و«التوحيد».

لنتساءل إذن: ما هي النتيجة، أو النتائج، التي تترتب على القول بـ«التوحيد»، بمعنى نفي الصفات، وتدخل في علاقة مباشرة مع القول بـ«العدل»؟ وبعبارة أخرى: إذا كان «العدل» المعتزلي يعني القول بأن الإنسان مختار مريد وقادر الخ. . . وبالتالي مسؤول عن أفعاله، فما علاقة هذا بنفي الصفات عن الله تعالى؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من البحث في «الصفات»: أيها يؤسس الأخرى وأيُّها كان موضوع خلاف في البداية؟ إن كتب الفرق تخبرنا أن النزاع ثار أول الأمر حول صفة «العلم» بين المتكلمين الأوائل. وإذن فإذا كانت صفة «العلم» هي التي ثار حولها النزاع أول مرة بين من يقول بحرية الاختيار للإنسان ومن ينفي عنه ذلك فما وجه التناقض بين القول بأن لله علماً قديماً وبين القول بحرية الإنسان واختياره؟ الجواب واضح. هناك فعلاً **تناقض**. ذلك لأن القول بأن لله علماً قديماً يلزم عنه إن الله يعلم منذ الأزل كل شيء بما في ذلك الأفعال التي سيأتيها الانسان. وإذا كان الله يعلم ذلك منذ الأزل فإن علمه يتحول في هذه الحالة إلى نوع من الجبرية، إذ سيؤول الأمر في النهاية إلى القول انه تعالى قدَّر بسابق علمه على الإنسان أفعاله. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يأمره بأشياء وينهاه عن أشياء وهو يعلم منذ الأزل ما سيفعل؟ **واضح إذن أن القول بـ«العلم» الأزلي في ميدان «الإلهي» يلزم عنه القول بالجبر والاضطرار في ميدان «البشري»**. وعندما نصل إلى طرح المسألة على هذه الصورة تتضح لنا أصول المسألة، أقصد النزاع الذي قام بين الأمويين وأنصارهم وبين معارضيهم من «القدريين» الأوائل القائلين بحرية الارادة. فالأمويون الذين استولوا على السلطة بالقوة لم يجدوا ما يبررون به سلطتهم وأعمالهم التي كانت مَوْسُومَة بالعَسْف والعنف إلا أن قالوا إن ما حدث كان قضاء وقدراً من الله، فهو الذي سَاق إلينا الخلافة وقدّر علينا بسابق علمه أن نأتي ما نفعل. وقد رتّبوا على هذا نتيجة أخرى فقالوا إن الله لا يحاسب الخلفاء لأنه هو الذي جعلهم أمراء على الناس وقد وضعوا لذلك حديثاً روّجوا له يقول: «إن الله تعالى إذا استرعى عبداً رعية كتب له الحسنات ولم يكتب عليه السيئات».

تلك هي ايديولوجيا الجبر الأموية التي قاومها «القدريون» الأوائل القائلون بقدرة الإنسان على الفعل والاستطاعة وبالتالي على تحمّل المسؤولية، لقد قالوا إن الإنسان مسؤول وسيحاسب على أفعاله، فقد أحدث الله فيه القدرة على الفعل وهداه النجدين فهو يختار هذا أو ذاك. أما علم الله فليس مرادفاً للقضاء ولا للقدر، فالله

يعلم كل شيء، ولكنه يعلم الأشياء عند حدوثها إما بقدرته هو وإما بالقدرة التي منحها للإنسان. وسيأتي تلميذهم واصل بن عطاء ليقول بـ «المنزلة بين المنزلتين» وليحكم على مرتكب الكبيرة ـ والمعني هنا هم الأمويون أساساً ـ بأنه ليس بمؤمن مطلقاً كما يقول هؤلاء عن أنفسهم وليس بكافر مطلقاً كما يصفه الخوارج، بل هو في منزلة بين الكفر والايمان، فإذا تاب صار مؤمناً وإذا لم يتب خلد في النار مع الكافرين...

وإذن فالأصول الخمسة عند المعتزلة كانت في ابتداء القول بها: **التعبير اللاهوتي عن المعارضة السياسية لدولة الجبر والطغيان. لقد تعالى الأمويون بالسياسة فجعلوا منها قضاء وقدراً، فكان رد الفعل الطبيعي هو تسييس المتعالي. ذلك ما فعله المعتزلة الأوائل والخوارج والشيعة وكل القوى المعارضة للأمويين.**

قد يقول قائل إن في القرآن آيات تفيد الجبر وأخرى تفيد الاختيار. وهذا صحيح. ولكن الفهم السليم لهذه الآيات يتطلب في نظرنا قراءة واعية تفهم منطوق الخطاب على ضوء «أسباب النزول» مع اعتبار قصد الشارع. إن ذلك هو ما يعنيه هنا ما نعبّر عنه بجعل المقروء معاصراً لنفسه. وإذا نحن فعلنا ذلك تبين لنا أن الآيات التي تفيد الجبر هي إما أنها تتعلق بالماضي، وفي هذه الحالة تفيد أن ما حدث في الماضي لا يمكن تغييره «سنّة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنّة الله تبديلاً»، وإما أنها نزلت في معرض الحث على الصبر والتضحية في الصراع الذي كان يخوضه المسلمون الأوائل في مكة ضد قريش أولاً، وحين الغزوات والحروب مع الكفار بعد ذلك ثانياً. إن الآيات التي تفيد «الجبر»، في هذا المقام لم تكن تدعو إلى الاستسلام بل بالعكس لقد كانت تحث على الصبر وتدعو إلى التضحية، ولكن السياسة فيما بعد، هي التي وظفت هذه الآيات في أغراضها بعد أن قطعتها عن سياقها وعزلتها عن أسباب نزولها، أي عن تاريخيتها.

التعالي بالسياسة، أعني توظيف الدين في الصراع من أجل الحكم والسلطة، **يؤدي دوماً إلى تسييس المتعالي** أي إلى إخضاع الدين للمقولات السياسية. وهكذا **فالنزاع في علم الكلام حول موضوع العلاقة بين ذات الله وصفاته إنما يجد أصله ومصدره في النزاع في عالم السياسة حول الكيفية التي يجب أن تكون عليها علاقة الحاكمين بالمحكومين.** إن القول بـ «الجبر» ليس من عقيدة الاسلام بل هو توظيف معيّن لظاهر بعض الآيات من أجل أغراض سياسية، وكان معاوية أول من فعل ذلك. وقد رد عليه «القدريون» وكانوا يمثلون المعارضة السياسية بأن قالوا بـ «القدر» أي بقدرة الإنسان وحرية ارادته واختياره. وعندما سقطت الدولة الأموية توارت معها المضامين السياسية لعقيدة الجبر من جهة ولعقيدة القدر من جهة أخرى ولم يبقَ منهما إلا الجانب العقدي فيهما فأخذتا كما تؤخذ العقائد الدينية.

وهذا حدث في حضارات أخرى وهو يشكل أحد مظاهر العلاقة بين السياسة والايديولوجيا الدينية. لقد شيّد اليونان مدينتهم الإلهية على غرار مدينتهم السياسية فقالوا بتعدد الآلهة وأضفوا عليها كثيراً من الصفات البشرية. أما في مصر الفراعنة وحضارات الشرق القديم عموماً فقد ماثل الناس، بل طابقوا، بين وحدانية الحاكم فرعون أو الطاغية ووحدانية الإله كما هو معروف. أما في الحضارة العربية الاسلامية، وفي مجال علم الكلام خاصة حيث ساد منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب، فقد خضعت وجهات نظر المتكلمين حول العلاقة بين ذات الله وصفاته لمواقفهم السياسية إزاء الحكام. وعندما تحولت وجهات النظر تلك من مواقف سياسية إلى مذاهب عقدية، بفعل التطور الذي حصل في العصر العباسي، انقلبت الآية فصار الفكر السياسي يلتمس سنداً له في البناء العقدي. وهكذا فبعد أن كانت المدينة السياسية هي الأصل الذي شيّدت عليه المدينة الإلهية، عند أوائل المتكلمين خاصة، باتت هذه الأخيرة هي النموذج والمثال للمدينة السياسية المنشودة (في العصر العباسي وما بعده).

* * *

القراءة العصرية للتراث التي نقترحها ونطبقها تهدف كما قلنا إلى جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الاشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصراً لنا، من جهة أخرى، على صعيد الفهم والمعقولية... وهذا فيما أعتقد هو المعنى الحقيقي والعميق لـ «الاجتهاد» كما مارسه كبار علماء الاسلام، ولكن مع تلوينات وتنويعات وتفريعات تختلف باختلاف الموضوعات. أما القوالب الجاهزة الجامدة، سواء أكانت قديمة أم حديثة، فهي لا تملك أن تقدم غير شيء واحد هو القراءة التراثية للتراث التي تجر حتماً إلى القراءة التراثية للعصر: قراءة عصرنا بنفس تراثنا أو بتراث آخر وثقافة أخرى.

وبعد، فالأصالة والمعاصرة لا تنفصلان: إن من ينشد الأصالة بدون المعاصرة كمن ينشد المعاصرة بدون الأصالة: الأول مقلد والثاني تابع، بل كلاهما تابع ومقلد. والشرط الضروري لتجديد العقل العربي وتحديث الفكر العربي وتغيير الوضع العربي هو كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية. إنه «الاستقلال التاريخي» الذي لا ينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات وللآخر، أياً كان هذا الآخر. **والنقد لا يعني الرفض الميكانيكي، بل هو أساساً تفكيك للسلطة التي يمارسها الخطاب على المخاطب.** الواعظ الديني والخطيب السياسي والمبشر الايديولوجي، هؤلاء جميعاً لا يقول أي منهم: «أنا أقول لكم...»، بل هو يقول دائماً: «قال فلان...» ممن يملكون سلطة

المعرفة. وقد يلجأ إلى التعميم قصد تعزيز سلطة كلامه فيستعمل الغائب أو يحيل على مجهول فيقول: «قالوا. . .» و«قيل. . .»، والنقد والتفكيك النقدي يبدآن، في هذه الحالة، بتحويل المبني للمجهول إلى المبني للمعلوم ورصد صيغة الغائب إلى صيغة المخاطب. لا بد إذن من الكشف عن المسميات التي يراد أن تنوب عنها أسماؤها، ولا بد من إعادة تسمية الأشياء، التي تقدم نفسها كمسميات مجردة، بأسمائها التي تكشف عن جانب الانحياز فيها. إنه بذلك نتمكن من جعل المقروء معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في آن واحد.

الفصل الرابع

الاستشراق في الفلسفة
منهجاً ورؤية(*)

ربما كان من المفيد قبل تحليل الرؤية الاستشراقية للفلسفة في الاسلام، ونحن في الثمانينيات من القرن العشرين، التذكير بالمحاولات التي سبق أن قام بها أساتذة عرب في الموضوع. وهذا ليس فقط من أجل الاعتراف بفضل السابقين، كما يقال وكما هو واجب دوماً، بل أيضاً من أجل التعرف على القضايا التي رَكَّزُوا عليها والحدود التي وقفوا عندها، وبالتالي إبراز الجوانب التي سكتوا عنها، إما لأنها لم تكن قد تبلورت بعد بصورة تثير حساسية المفكر العربي وردود فعله، وإما لأن هذا الأخير كان هو نفسه واقعاً تحت تأثيرها يفكر بواسطتها أو داخل الاشكالية العامة التي أملتها، هذا بالإضافة إلى التعرّف من خلال ردودهم على بعض مظاهر الرؤية الاستشراقية ومكوناتها، والخارجية منها على الأقل. وهذا سَيُجَنِّبُنا إعادة القول فيما سبق فيه القول.

وبما أننا سنقتصر في هذا البحث على تحليل الرؤية الاستشراقية للفكر الفلسفي في الاسلام دون غيره من فروع الثقافة العربية الاسلامية وفنونها، فإننا لن نتعرض هنا لا لظاهرة الاستشراق ككل ولا للردود العربية الاسلامية عليها، حتى ولو كانت هذه تتضمن بصورة صريحة أو ضمنية ردوداً تتعلق بالفكر الفلسفي في الاسلام أو بجانب من جوانبه، بل سنقتصر فقط على «الاستشراق الفلسفي»، إن صح هذا التعبير، من جهة، وعلى ردود المشتغلين بالفلسفة من المفكرين العرب من جهة ثانية. وفي هذا الجانب الثاني لن نتعرض لجميع ما كتب في الموضوع بل سنقتصر على محاولتين نعتبرهما من أهم المحاولات، إن لم تكونا أهمها على الاطلاق، ليس فقط لأنهما محاولتان

(*) نشر هذا البحث ضمن كتاب جماعي بعنوان: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، ٢ ج (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥).

رائدتان، بل أيضاً، وهذا هو المهم عندنا هنا، لأنهما تتناولان الموضوع بهدوء، ولأن كلاً منهما ـ وهذا أهم ـ أرادت أن تجعل من نقد بعض المطاعن الاستشراقية للفلسفة الاسلامية مقدمة لطرح بديل عنها والتبشير بمنهج جديد في التأريخ للفكر الفَلْسَفِي في الإسلام. وبدون شك فإنه سيكون من المفيد التعرّف على مدى تحرر البدائل المقترحة من هيمنة الرؤية الاستشراقية: هل تجاوزتها فعلاً وصَفَّتْ الحساب معها نهائياً، أم أنها وقعت هي نفسها من حيث لا تشعر تحت تأثير تلك الرؤية فصدرت عن توجيهها أو انخرطت في اشكالياتها وبالتالي أعادت انتاجها بصورة تختلف، قليلاً أو كثيراً، عنها مضموناً ومنهجاً. هاتان المحاولتان الرائدتان والطموحتان هما: محاولة الشيخ مصطفى عبد الرازق من جهة ومحاولة الدكتور ابراهيم مدكور من جهة ثانية، وهما من الأساتذة الذين ساهموا مساهمة كبيرة في اعادة بعث وإحياء الفلسفة في الفكر العربي الحديث بعد أن بقيت مخنوقة مقموعة طيلة عصر الانحطاط، بل منذ وفاة ابن رشد. وبطبيعة الحال فلن يكون تحليلنا لهاتين المحاولتين سوى مدخل، لا نريد أن نؤسس عليه بحثنا، بل نطمح بالعكس من ذلك إلى تجاوزه والقيام بتحليل نقدي أكثر جذرية للرؤية الاستشراقية للفلسفة الاسلامية، وذلك بربطها بمكوناتها الايديولوجية والمنهجية داخل الفكر الأوروبي من جهة، وبتحليل ثلاثة نماذج تمثل الاتجاهات الرئيسية في الاستشراق الفلسفي تحليلاً نقدياً يتوخى «فضح» الرؤية الاستشراقية من داخلها. أما خاتمة البحث فستكون قصيرة، لأن النتائج سنعرضها مع خطوات البحث.

* * *

عندما ظهر كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية** لأول مرة عام ١٩٤٤، وهو عبارة عن دروس ألقاها في الجامعة المصرية في أواخر الثلاثينيات من هذا القرن، كانت الدراسات الاستشراقية التي تهتم بالفلسفة الاسلامية وقضاياها قد بلغت أوجها، بحيث يمكن القول اجمالاً ـ ومع استثناءات قليلة ـ إن أهم عطاءات المستشرقين في مجال الفكر الفلسفي في الاسلام (فلسفة، علم الكلام، التصوف) قد أنجزت ونشرت قبل ذلك التاريخ[1]. ومع أن صاحب **«التمهيد»** يصرح بأنه يريد أن يتتبع «جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الاسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، أي منذ صدر القرن التاسع عشر» (إلى أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين) فإن اهتمامه بقي مركزاً، بل محصوراً، في عرض وتفنيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب على

---

(١) تكفي الاشارة هنا إلى مجموع الأبحاث والدراسات التي كتبها كبار المستشرقين حول قضايا الفكر الفلسفي في الاسلام والتي نقلها إلى العربية عبد الرحمن بدوي وأصدرها في كتاب: **التراث اليوناني في الحضارة العربية الاسلامية: دراسات لكبار المستشرقين** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠).

التفلسف والتي تنكر بالتالي وجود أية أصالة في الفلسفة الاسلامية، أو العربية، على اختلافهم في التسمية ـ وهذا موضوع انشغل به صاحب «التمهيد» وحاول الفصل فيه. وجميع تلك الآراء تنتمي إلى القرن التاسع عشر، وإن بقي بعضها رائجاً في العقود الأولى من هذا القرن. أما أهم المطاعن التي اهتم بها صاحب «التمهيد» وعرضها بنصوص أصحابها فهي ـ من جهة ـ ما ادعاه تنيمان (Tennemann) الألماني المتوفى سنة ١٨١٩ ـ أحد رواد تاريخ الفلسفة بالمفهوم الحديث في أوروبا ـ من أن العرب قد أعاقهم عن التفلسف عدة عقبات هي:

١ ـ كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.

٢ ـ حزب أهل السنة، وهو حزب مستمسك بالنصوص.

٣ ـ انهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم...

٤ ـ ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام.

بالإضافة إلى ما روج له رينان (Renan) الفيلسوف الفرنسي المتوفى سنة ١٨٩٢ من تصنيف البشر إلى ساميين وآريين، وتقرير تفوق الجنس الآري في مجال الفلسفة كما في مجالات أخرى، إذ يقول: «ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية. ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها لم يُثْمِر أدنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديباً وتقليدياً للفلسفة اليونانية»؛ ومن هنا يؤكد أنه «من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ «فلسفة عربية» مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات؛ فكل ما في الأمر أنها مكتوبة بحروف عربية، ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل اسبانيا ومراكش وسمرقند، وكان معظم أهلها من غير الساميين».

تلك هي المطاعن التي عرضها صاحب «التمهيد» وتصدى للرد عليها معتمداً آراء وأحكاماً أخرى للغربيين أنفسهم مفضلاً أسلوب «وشهد شاهد من أهلها»، لينتهي في الأخير إلى أن تلك المطاعن والاتهامات قد أصبحت غير ذات موضوع بعد أن تخلى عنها أو تراجع عن كثير منها المؤلفون الغربيون أنفسهم. وهكذا نجده ينتهي من مناقشة «مقالات المؤلفين الغربيين» في الفلسفة الاسلامية وقضاياها إلى النتيجة التالية، يقول: «ونعود إلى تقرير موقف الفلسفة الاسلامية عند الغربيين في القرن العشرين، مستندين إلى أقوال المؤلفين المعاصرين، فنجمل هذا الموقف في الوجوه التالية:

«أ ـ تلاشى القول بأن الفلسفة العربية أو الاسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى. . .».

«ب ـ تلاشى القول بأن الاسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سِجْناً لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى. . .».

«ج ـ أصبح لفظ الفلسفة الاسلامية أو العربية شاملاً، كما بيَّنه الأستاذ هرتن لما يُسَمَّى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام، وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة»[٢].

واضح من هذا أن صاحب «التمهيد» لم يتطرق للاستشراق في الفلسفة لا كرؤية ولا كمنهج، وإنما اقتصر على إبراز خطأ بعض الآراء والأحكام الصادرة عن بعض «الغربيين» لما «يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الاسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها»[٣]. إن ما كان يهمه هو اثبات أصالة الفلسفة الاسلامية، لا بوصفها «فلسفة» بالمعنى اليوناني للكلمة وحسب، بل أيضاً، وبالدرجة الأولى بوصفها القدرة على ممارسة «التفكير العقلي» في أي ميدان من ميادين المعرفة. وبعبارة أخرى إن ما كان يحرك الشيخ مصطفى عبد الرازق ليس هو «عقدة الاستشراق»، حسب تعبير بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين[٤]، بل «عقدة الأصالة» إن صح التعبير. إنه لم يقف موقفاً سلبياً من المستشرقين عامة، بل بالعكس لقد نوّه بهم تنويهاً كبيراً، فكتب في خاتمة الفصل الذي خصصه لـ «مقالاتهم» (الفصل الأول) يقول: «أما بعد فإن الناظر فيما بذله الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الاعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم. وإذا كنا أَلْمَعْنَا إلى نزوات من الضعف الانساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم، فإنا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يُخَالِطَ صفاءَهُ كدَر»[٥].

---

(٢) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩)، ص ٢٦. هذا والمصادر التي يحيل إليها المؤلف هي على التوالي:

G.T. Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand par Victor Cousin, 2ème éd. (Paris: [s.n., s.a.]), tome 1, pp. 356-357; Ernest Renan: *Averroès et l'Averroïsme: Essai historique*, 8ème éd. (Paris: Calmann Lévy, 1925), et *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 6ème éd. (Paris: [s.n., s.a.]), p. 110.

(٣) عبد الرازق، نفس المرجع، ص ٩٨.

(٤) ماجد فخري، «الدراسات الفلسفية العربية،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر الفلسفي في مائة سنة (بيروت: الجامعة، ١٩٦٢)، ص ٢٥٥.

(٥) عبد الرازق، نفس المرجع، ص ٢٧.

لم يكن مصطفى عبد الرازق إذن يعاني «عقدة الاستشراق»، بل يمكن القول لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها، بل لعل مفهوم «الاستشراق» كما يتحدد مضمونه اليوم في الفكر العربي المعاصر لم يكن حاضراً في ذهنه، فهو لا يستعمل هذا المفهوم ولم يستعمل كلمة «المستشرقين»، هكذا معرفة محددة، بل استعمل بدلاً منها عبارة «المؤلفين الغربيين» أو «الباحثين الغربيين» ولم ترد كلمة «مستشرقين» لديه إلا في العبارة التالية: «فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة...»[٦]، الشيء الذي يوحي بأنه كان يفصل في ذهنه بين «المستشرقين» الذين تخصصوا في شؤون الشرق، ثقافته وتاريخه... الخ وبين «المشتغلين بتاريخ الفلسفة» الذين لا يهمهم من التراث العربي الاسلامي إلا «نصيب الفلسفة الاسلامية من التراث الفلسفي في العالم»[٧]. وما يؤاخذه على هؤلاء هو بالضبط عدم اعترافهم بهذا «النصيب» أو التقليل من أهميته إلى أقصى حدّ. فهم، في دراستهم للفلسفة الاسلامية وتاريخها، «كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفَلْسَفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا اسلامي، وَلِيَكْشِفُوا عن أثرها في توجيه الفكر الاسلامي»[٨].

من أجل هذا كان البديل الذي يقترحه صاحب «التمهيد» هو سلوك «منهج» يبرز قدرة المفكرين المسلمين على ممارسة التفكير العقلي المستقل ويثبت أسبقية البحث العقلي في الاسلام قبل تدخل «العوامل الأجنبية» التي لم ينتقل مفعولها إلى الفكر الاسلامي إلا مع الترجمة، وبالتالي فـ«هي أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتَّصَلَتْ به ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تَمْحُ جوهره مَحْواً»[٩]. أما «المنهج ـ البديل» الذي يقترحه صاحبنا فهو نفس منهج الغربيين في التأريخ للفلسفة كما تعرّف عليه من خلال كتاب اميل برهيه والذي يقوم على بناء هذا التاريخ، تاريخ «الفلسفة»، على «الوحدة والاطراد»[١٠]، إنه ذات المنهج منقولاً إلى التراث العربي الاسلامي، وميادين التفكير العقلي فيه بصورة خاصة، والهدف: ابراز «الوحدة والاطراد» في هذا التفكير. يقول: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يكون أدنى إلى المسْلك الطبيعي وأهْدَى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الاسلامي في سلامتها وخلوصها،

---

(٦) نفس المرجع، ص ٣.
(٧) نفس المرجع، ص ٤٥.
(٨) نفس المرجع، المقدمة، ص ط.
(٩) نفس المرجع، ص ٩٨.
(١٠) نفس المرجع، ص ٣.

ثم نُسَاير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً»[11].

أما أن يكون ظاهر هذه العبارات صريحاً في الدعوة إلى التحرر في مجال تاريخ الفلسفة مما ندعوه اليوم: «المركزية الأوروبية»، فهذا ما لا غبار عليه، واما أن تكون هذه العبارات قد صدرت عن وعي صحيح وعميق بإبعاد هذه الظاهرة، ظاهرة «المركزية الأوروبية» سواء في مجال «التأريخ» للفلسفة أو في المجالات الأخرى، فهذا ما نشك فيه، ليس فقط لأن الوعي بإبعاد هذه الظاهرة داخل الفكر العربي الحديث لم يبدأ يتبلور إلا بعد المرحلة التي ينتمي إليها مصطفى عبد الرازق، بل أيضاً لأن ما يقترحه صاحب «التمهيد»، في واقع الأمر، ليس أكثر من تطبيق منهج الأوروبيين في التأريخ للفلسفة الأوروبية، على التفكير العقلي في الاسلام. إن الأمر يتعلق بـ «استنساخ» منهج وليس بتقديم «بديل». وعلى كل حال فالهدف هو محاولة ابراز أصالة الفلسفة الاسلامية.

هل نجح الشيخ مصطفى عبد الرازق في تطبيق منهجه هذا: هل استطاع اقامة «مركزية عربية اسلامية» في تاريخ الفكر العربي الاسلامي بصورة تحقق له، أو فيه ما حققه الأوروبيون في تاريخ الفلسفة لديهم من «وحدة واطراد»؟

لا نعتقد. لقد انطلق صاحبنا من «الجدل الديني» الذي عرفته الساحة الفكرية عند عرب الجزيرة قبل ظهور الاسلام وعند ظهوره معتبراً ذلك أولى المراحل في تطور التفكير العقلي عند العرب. أما المرحلة الثانية فقوامها ما ظهر في صَدْرِ الاسلام من «الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية» وكان ذلك «أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين»، وتستمر هذه المرحلة «في رعاية القرآن وبسبب من الدين» إلى أن «نشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه... وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة». غير أن صاحب «التمهيد» لم يستطع أن يربط بعد ذلك بين هذا المسار المستقل لتاريخ التفكير العقلي في الإسلام، وبين المسار الآخر الذي تمثله الفلسفة الاسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... الخ، وذلك على الرغم من اضفائه الطابع «الفلسفي» على أصول الفقه. إنه لم يستطع، أو على الأقل لم يحاول، الربط بين علم أصول الفقه وبين علم الكلام على الرغم من أن هذا الأخير قد نشأ هو الآخر ضمن مسار اسلامي مستقل عن مسار الفلسفة، هو ذات المسار الذي نشأ فيه علم أصول الفقه، بل اكتفى بإضافة «ضميمة في علم الكلام وتاريخه» كملحق للكتاب.

---

(١١) نفس المرجع، ص ١٠١.

أما «الفلسفة الاسلامية»، فلسفة الكندي والفارابي... الخ، وما يرتبط بها من تصوف اشراقي فهو لم يتعرض لها إلا ضمن عرضه لـ «مقالات المؤلفين الاسلاميين» في الفلسفة الاسلامية؛ هذه المقالات التي ركز البحث فيها على بيان «وجهة نظرهم إلى الفلسفة الاسلامية»: مصادرها وسلطان الفلسفة اليونانية فيها، وتعريفها وتصنيفها من جهة، وعلى «الصلة بين الدين والفلسفة عند الاسلاميين» من جهة ثانية... وتلك كما هو واضح مسائل مستقلة بنفسها، وقد عرضها المؤلف نفسه بوصفها «مقالات» في الفلسفة الاسلامية صدرت من مفكرين اسلاميين، وذلك في مقابل «مقالات الغربيين» فيها.

هكذا نجد أنفسنا في نهاية الأمر أمام ميادين ثلاثة من «النظر العقلي» في الاسلام (أصول الفقه، علم الكلام، الفلسفة والتصوف)، ميادين، بل قطاعات أو جزر فكرية، لا تربط بينها رابطة لا على المستوى الأفقي، البنيوي، ولا على المستوى العمودي، التاريخي، وبالتالي فلا «وحدة» ولا «اطراد».

* * *

بعد ثلاث سنوات فقط من ظهور «التمهيد» نُشر للدكتور ابراهيم مدكور كتاب بعنوان: **في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق**[١٢]، وكما هو واضح من العنوان فالكتاب يقترح منهجاً لـ «التأريخ» للفلسفة الاسلامية ويقدم تطبيقاً له. فما نوع هذا المنهج؟

ينطلق هذا المشروع الجديد كسابِقِهِ من المنطلق ذاته: الرد على مُنْكِري الأصالة في الفلسفة الاسلامية، أولئك الذين بنوا آراءهم فيها على «مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة»[١٣]، فروض «وضعت الفلسفة الاسلامية موضع الشك زمناً، فأنكرها قوم وسلَّم بها آخرون، وكانت درجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر، فظنَّ ـ في تحامل ظاهر ـ أن تعاليم الاسلام تتنافى مع البحث والنظر الطليق، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ولم تنتج إلا انحلالاً موغلاً واستبداداً ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها»[١٤]. وقد وجدت مثل هذه الفروض سندها في نظرية رينان[١٥] وما بناه عليها

---

(١٢) ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٧، وسنحيل هنا إلى الطبعة الثانية: ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق، ط ٢، مكتبة الدراسات الفلسفية؛ ١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨).

(١٣) نفس المرجع، ص ٩.

(١٤) نفس المرجع، ص ١٥، والإحالة إلى:

Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie* (Paris: [s.n.], 1941), tome 1, pp. 48-49.

(١٥) نفس المرجع، ص ١٦. والإحالة إلى: =

غوتييه من ادعاءات في أوائل هذا القرن، مثل ادعائه «أن العقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، فهو عقل مباعدة وتفريق لا جمع وتأليف. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يُحَسُّ التنقل فيه فهو عقل جمع ومزج»[١٦]... وهكذا فلما كان العرب ينتمون إلى الجنس السامي المفطور على ادراك الجزئيات وحدها فإنه من «العبث أن نلتمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية، خصوصاً وقد ضيق الاسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة»[١٧].

كيف يصنف المؤلف هؤلاء المتحاملين على العقل العربي والاسلامي معاً؟ الواقع أنه يكتفي بذكر أسمائهم في الهوامش دون أن يدخلهم تحت مقولة معينة، إنه لا يطلق عليهم لا اسم «الغربيين» ولا اسم «المستشرقين» بل يتحدث عنهم ببناء الفعل للمجهول فيقول: «بلي تاريخ الحياة العقلية في الاسلام...» و«قيل...» وظُنَّ...» ورُتِّبَتْ...»[١٨] و«وُضِعَتْ الفلسفة الاسلامية موضع الشك فأنكرها قوم...»[١٩]... الخ.

ما نريد إبرازه هنا هو أن كلمة «استشراق» أو «مستشرق» لم تستعمل في هذا السياق، سياق الرد على الطاعنين في الفلسفة الاسلامية... الخ، وإنما استعملت اللفظتان معاً في سياق آخر وبصورة بارزة، هو السياق الذي تناول فيه المؤلف حظها من الدراسة في العصر الحديث ليلاحظ أن معرفة الغربيين بالثقافة العربية قبل النصف الأخير من القرن الماضي كانت هزيلة ناقصة ومستمدة «في الغالب من المصادر اللاتينية، وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم أن يُحيُوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم»[٢٠]. أما خلال النصف الأخير من القرن الماضي فقد بدأ الموقف يتغير مع اتجاه المستشرقين ـ وهنا يذكر هذا الاسم لأول مرة ـ

Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 2ème éd. (Paris: = Imprimerie impériale, 1858), pp. 15-16.

(١٦) نفس المرجع، ص ١٦. والإحالة إلى:

Léon Gautier, *L'Esprit sémitique et l'esprit aryen* (Paris: [s.n.], 1923), pp. 66-67.

(١٧) نفس المرجع، ص ١٦. والإحالة إلى:

Ernest Renan, *L'Islamisme et la science: Conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883* (Paris: Calmann Lévy, 1887), p. 377.

(١٨) نفس المرجع، ص ٩.

(١٩) نفس المرجع، ص ١٥.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢٥.

«في عناية نحو الدراسات الاسلامية... فإليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر إلى هذه الغاية، وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً...»[٢١] فـ «لم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الاسلام وأرّخوا لها جملة وتفصيلاً، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة والكلام والمتكلمين والتصوف والمتصوفين يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس...»[٢٢] ثم يضيف: «ولو لم يقيض الله لفلاسفة الاسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر»[٢٣].

«الاستشراق» هنا ليس موضوعاً في قفص الاتهام، بل بالعكس إن التّنويه بجهود رجاله يتعدى حدود «الموضوعية» و «الاعتراف بالجميل». وإذن فما الداعي إلى اقتراح منهج جديد ومحاولة تطبيقه؟

ويأتي الجواب ليقرر من جهة أن الفلسفة الاسلامية، رغم كل جهود المستشرقين، «لم تدرس بعد الدراسة اللائقة بها، لا من ناحية تاريخها ولا نظرياتها ولا رجالها، ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الانساني...»[٢٤]، وليلاحظ من جهة أخرى أن دراسات المستشرقين على أهميتها هي «في جملتها قد طال عليها العهد نوعاً، وأضحت في حاجة إلى التعديل والتجديد...»[٢٥].

ولكن كيف؟ هل نتابع طريق المستشرقين أم نشق لأنفسنا طريقاً آخر؟... ويأتي الجواب صريحاً واضحاً: «نحن في حاجة ماسة إلى متابعة السير واتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الانساني وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي. وإذا كان المستشرقون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم، فواجبنا أن نقف إلى جانبهم، إن لم نتقدمهم»[٢٦].

لا يتعلق الأمر، إذن بالخروج عن سبيل المستشرقين ولا بالطموح إلى تجاوزهم، بل يتعلق الأمر أولاً وأخيراً بـ «متابعة السير»، سيرهم، سواء على صعيد تحقيق المخطوطات ونشرها، أو على صعيد التأريخ للفلسفة الاسلامية ورجالها، ولكن مع هذا الفارق، وهو أنه إذا كان علينا أن نقلدهم في توخي الدقة العلمية على الصعيد

---

(٢١) نفس المرجع، ص ٢٥.
(٢٢) نفس المرجع، ص ٢٧.
(٢٣) نفس المرجع، ص ٢٨.
(٢٤) نفس المرجع، ص ٢٨.
(٢٥) نفس المرجع، ص ٢٨.
(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٩.

الأول، فإنه علينا أن نعتمد، على الصعيد الثاني، كلاً من «المنهج التاريخي» و «المنهج المقارن»: «المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى. . . وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن» و «المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة»[٢٧]، والهدف هو ما سبقت الإشارة إليه قبل، انه اعادة بناء تاريخ الفلسفة الاسلامية بصورة تمكّن من «إتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الانساني» حلقة «القرون الوسطى» وذلك بإبراز مكانة الفلسفة الاسلامية و «وضعها في مكانها الطبيعي من تلك الحلقة» وحينئذ ستصبح «الفلسفة العربية الاسلامية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب (. . .) ومن هاتين الفلسفتين ـ مضافاً إليهما الدراسات اليهودية ـ يتكون البحث النظري في القرون الوسطى». هذا من جهة، ومن جهة أخرى «لا بد أن نربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الانساني»[٢٨].

ليس ثمة شك، اطلاقاً في حسن نوايا مؤلف **الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيقه** إزاء هذه الفلسفة. ولكن مع ذلك فإن حُسن النية لا يكفي في هذا المجال، بل لا بد من نقد كل المفاهيم والتصورات التي جعلت تاريخ الفلسفة الحديث يحرم الفلسفة الاسلامية من «مكانها اللائق»، وعلى رأس تلك المفاهيم والتصورات مفهوم «الفكر الانساني». ذلك لأن هذا المفهوم الحديث، الذي صاغه الفكر الغربي تحكمه «المركزية الأوروبية»، إذ المقصود في الحقيقة هو الفكر الأوروبي منظوراً إليه كفِكْر للإنسانية جمعاء، وبالتالي فوضع الفلسفة الاسلامية في «مكانها اللائق في تاريخ الفكر الانساني» بهذا المفهوم، يعني جعلها تُرمِّم وتكمل تاريخ الفكر الأوروبي.

تلك هي النتيجة المنطقية، والعملية أيضاً، لمشروع صاحبنا. ذلك أن وضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب لتشكل معها، ومع الدراسات اليهودية، ما سماه صاحبنا «البحث النظري في القرون الوسطى» معناه توظيفها لتقوية خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، معناه تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الاسلامية، على حساب خصوصيتها وأصالتها، بل وعلى حساب تفوقها الكبير على الفلسفة اللاتينية في الغرب، التي لم تكن شيئاً مذكوراً بالقياس إليها[٢٩].

---

(٢٧) نفس المرجع، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٨) نفس المرجع، ص ٢٢.

(٢٩) انظر تحليلاً نقدياً مفصلاً لمشروع صاحب التمهيد والمشروع الذي نحن بصدده، وذلك في: محمد =

هكذا ينتهي بنا الأمر هنا كما انتهى بنا قبل مع مشروع صاحب «التمهيد» إلى عكس المطلوب... أما السبب فيرجع في نظرنا إلى أن المؤلفين المحترمين لم يكونا قد تحررا من هيمنة الرؤية الاستشراقية بل ربما لم يكونا على وعي كاف بطبيعتها ومكوناتها... إنهما لم ينطلقا من نقد الاستشراق، رؤية ومناهج، بل انطلقا من ردود فعل... من الرد على بعض المطاعن، وهذا إن كان واجباً من الناحية الوطنية والقومية فهو لا يكفي من الناحية العلمية

* * *

إذا كانت الردود التي استعدناها هنا سواء من صاحب التمهيد أو من صاحب المنهج وتطبيقه قد مكنتنا من تجنب الانشغال المباشر بدعاوى ومطاعن أصبحت الآن في ذمة التاريخ، فإنها قد جعلتنا نتبين من جهة أخرى ليس فقط هاجس البحث عن الأصالة الذي حرك تلك الردود، بل أيضاً الموقف الذي وقفه أصحابها من الاستشراق والمستشرقين.

لقد حرص رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي المعاصر على التمييز بين «بعض الباحثين الغربيين» الذين طعنوا صراحة في الفكر العربي ولم يروا في الفلسفة الاسلامية سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية من جهة، وبين «المستشرقين» الذين «خدموا» التراث العربي بما نشروه من مخطوطات وما كتبوه من أبحاث ودراسات. إن هذا يعني أن رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي الحديث لم يكن قد تكوَّن لديهم وعي كامل وصحيح عن طبيعة الرؤية الاستشراقية ولا عن مكوناتها الايديولوجية والمنهجية، بل بالعكس من ذلك، لقد كان النموذج الذي كانوا يطمحون إلى تحقيقه، من خلال ما يقترحونه من «مناهج» هو النموذج الاستشراقي ذاته، هذا النموذج الذي لم يكونوا يرون فيه إلا «النظرة التاريخية» و«المنهج العلمي»، وبعبارة أخرى لقد تعاملوا مع الرؤية الاستشراقية من «الخارج» ولم يهتموا بمحددات هذه الرؤية ومكوناتها الداخلية.

ولَسْنَا نقصد هنا تلك العلاقة الصريحة حيناً، والخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، ولا تلك الرواسب الدفينة التي كانت تؤسس بصورة أو بأخرى تلك المطاعن التي وجهت للإسلام والفكر العربي من طرف «بعض الباحثين الغربيين» والتي يعود أصلها إلى الصراع التاريخي بين المسيحية والاسلام خلال القرون الوسطى، وإنما نقصد الشروط الموضوعية، التاريخية والمنهجية، التي

= عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٣٧ وما بعدها.

كانت توجه من الداخل نظرة الأوروبيين إلى تاريخ الفلسفة، خلال القرن الماضي وبداية هذا القرن، وهي ذات الحقبة التي نشطت فيها الحركة الاستشراقية. ويهمنا هنا أن نُلِمَّ إلْمَامَةً سريعة بتلك الشروط قبل تحليل ثلاثة نماذج من «التاريخ» الاستشراقي للفلسفة الاسلامية يعكس كل منها منهجاً معيناً من المناهج الرئيسية السائدة في الأدبيات الاستشراقية.

وحتى لا نذهب بعيداً، في فصل محدود الحجم والمَدَى، سنكتفي بالرجوع إلى كتاب واحد كان المرجع الأساسي والرئيسي الذي استلهم منه ـ فيما يبدو ـ كل من صاحب التمهيد وصاحب المنهج وتطبيقه، مشروعها. إنه كتاب **تاريخ الفلسفة** لإميل برهيه، استاذ الفلسفة الشهير في جامعة السوربون بباريس في الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن.

خصص إميل برهيه مدخل كتابه الذي يقع في سبعة مجلدات لتحليل الظروف الفكرية العامة التي نشأ فيها ذلك النوع من البحث الذي يسمى الآن بـ «تاريخ الفلسفة» والتي عرفتها أوروبا في القرن الماضي خاصة. لقد حصر برهيه القضايا المنهجية والمشاكل الفكرية التي أثيرت خلال القرن الماضي في أوروبا حول موضوع التأريخ للفلسفة، في ثلاث رئيسية:

ـ الأولى تتعلق بتعيين البدايات والحدود: بدايات التفكير الفلسفي وحدود موطنه: «هل بدأت الفلسفة في القرن السادس ـ قبل الميلاد ـ في المدن الأيونية كما هو مسلم به منذ أرسطو، أم أن لها أصولاً أوغل في القدم، سواء في بلاد اليونان أو في البلدان الشرقية؟ ثم هل ينبغي على المؤرخ للفلسفة ـ هل يمكنه ويجب عليه في ذات الوقت ـ الوقوف عند تتبع تطور الفلسفة في اليونان وفي البلدان التي ترجع حضارتها إلى أصول يونانية ـ رومانية، أم أن عليه أن يوسع نظرته لتشمل الحضارات الشرقية؟».

ـ أما النقطة الثانية فتتعلق بمدى ما للفلسفة من استقلال عن بقية العلوم الأخرى: «إلى أي مدى وبأيّ مقدار يتوفر الفكر الفلسفي على تطور ذاتي مستقل يكفي ليجعل منه موضوعاً لتاريخ متميز عن تاريخ الفنون الفكرية الأخرى؟ أليس مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بكل من العلوم والفن والدين والحياة السياسية بصورة يصعب معها اتخاذ النظريات الفلسفية موضوعاً لبحث مستقل؟».

ـ وأما النقطة الثالثة والأخيرة فتتعلق بمسألة «التقدم»، في الفلسفة: «هل يمكن الحديث عن نمو مطرد، أي عن تقدم في الفلسفة، أم أن الفكر البشري يمتلك، منذ البداية، جميع الحلول الممكنة للمشاكل التي يطرحها، وأنه بالتالي، لا يعمل إلا على

تكرار نفسه بصورة أبدية، وأن المنظومات الفلسفية من جهة أخرى يحل بعضها محل بعض بصورة ترجع إلى مجرد الصدفة والاتفاق؟»[٣٠].

ما يهمنا نحن الآن من هذه الأسئلة التي كان يطرحها على أنفسهم أولئك الذين انصرفوا بتفكيرهم إلى البحث في الكيفية التي ينبغي أن يكتب عليها تاريخ الفلسفة، من المفكرين الأوروبيين خلال القرن الماضي وبدايات هذا القرن، ليس جانبها «العلمي» أو «المنهجي» بل ما يهمنا أساساً هو الخلفيات التي كانت تحركهم والإطار العام الذي كانوا يفكرون داخله، نقصد بذلك رغبتهم في اعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة وتجعل منه من جهة أخرى «التاريخ العام» للفلسفة كلها. وهذا وذاك ما حاول الأستاذ برهيه نفسه أن يحققه في كتابه.

وهكذا فعلى الرغم من اعترافه في مدخل كتابه بأسبقية بلدان الشرق الأدنى (مصر وبلاد ما بين النهرين) في مجالات التفكير الديني والعلمي وحتى الفلسفي، فإنه ينطلق في الفصل الأول من كتابه من فلاسفة اليونان الأولين «فلاسفة ما قبل سقراط» باعتبار أن الفلسفة كما يقول «ولدت في القرن السادس ـ قبل الميلاد ـ في بلدان أيونية، وفي المدن الساحلية التي كانت حينذاك مدناً تجارية غنية»[٣١]. ومن هنا، من المدن الأيونية اليونانية «نبع» نَهْرُ الفلسفة ليشق طريقه إلى أثينا ثم منها إلى رومة لينتشر بعد ذلك في أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى وفي أوروبا الحديثة إلى يومنا هذا. وخلال هذه المسيرة «التاريخية» الطويلة يحرص الأستاذ برهيه على إبراز «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الفلسفي في أوروبا، مُتَوِّجاً بذلك جهود الذين سبقوه في هذا الميدان منذ القرن الثامن عشر. وكما يقول هو نفسه: «لقد عمل مفكرو القرن الثامن عشر، إذن، على إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة، ومن ثم فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر كان مَسْرَحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعدى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعالم العامة»[٣٢]، إنه «بناء» تاريخ الفلسفة في أوروبا الذي هدف برهيه إلى تقديم صورة عنه أكثر تماسكاً وانسجاماً.

---

(٣٠) Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1960), tome 1, fac. 1, p. 2.

(٣١) نفس المرجع، ص ٤٢.

(٣٢) لعل مما له دلالة في هذا الصدد أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد استشهد في أول كتابه بهذه الفقرة، وذلك من أجل تبرير اقتصاره على تتبع «جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الاسلامية» منذ بداية القرن التاسع عشر وهي الفترة التي تبلور فيها منهج كتابة تاريخ الفلسفة في الغرب. انظر: عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٣.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن «تاريخ الفلسفة» هذا الذي «تحققت فيه» أو «حققت له» الوحدة والاستمرارية هو وحده التاريخ «العام» والرسمي للفلسفة. أما ما عداه فهوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها جزءاً مقوماً لهذا التاريخ «العام» بل بوصفها «بِرَكاً» أشْبَه بـ «البحر الميِّت» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان. ولذلك لم تجد مكاناً لها في المجلدات السبعة التي خصصها برهيه لهذا «النهر الخالد» نهر الفلسفة اليونانية ـ الأوروبية، وإنما أضيف بعضها كملاحق صدر منها فيما نعلم ملحقان: واحد خاص بـ «الفلسفة في الشرق» كتبه بول ماسون أورسيل[٣٣] والآخر خاص بـ «الفلسفة البيزنطية» كتبه بازيل طاطاليس[٣٤]. أما الفلسفة في الإسلام فلم تحظ في مشروع برهيه بملحق خاص وإنما وردت الإشارة إليها في سياق الكلام عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى أوروبا. وإذا كانت هناك اشارة خاصة إلى «الرشدية اللاتينية» فإن ابن رشد العربي الاسلامي لا يحظى بأي اهتمام يستحق الذكر.

يتعلق الأمر إذن بتاريخ للفلسفة مبني جملة وتفصيلاً على المركزية الأوروبية في أضيق صورها، إنه تاريخ للفلسفة في أوروبا من العصر الهيليني إلى العصر الحديث يُنَصِّبُ تنصيباً على أنه التاريخ «العام» للفلسفة متجاهلاً ليس فقط الفلسفة في الاسلام التي احتلت لمدة أربعة قرون مكاناً بارزاً في الثقافة العربية الاسلامية التي كانت ثقافة العالم في عصرها، بل ومتجاهلاً كذلك الفلسفة التي ازدهرت قبل الاسلام في البلدان التي ستصبح عربية اسلامية كمصر وسوريا والعراق (مدرسة الاسكندرية والمدارس السريانية... الخ).

في إطار هذه المركزية الأوروبية المفرطة تَمَّتْ، إذن، عملية اعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبية الذي أصبح يقدم على أنه تاريخ الفلسفة «العام» أو التاريخ العالمي للفلسفة. نعم لم يكن مؤرخو الفلسفة في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو في القرن الحالي يصدرون عن فلسفة واحدة في التفكير أو يستندون إلى منهج واحد. ولكن تنوع رؤاهم الفلسفية ومناهجهم واختلافها لم يكن أبداً خارج الإطار الذي كانوا يتحركون داخله والذي كانوا يعملون جميعاً على تقويته وتعزيزه، اطار المركزية الأوروبية.

وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي الذي كان هدفه الأساسي هو بناء «الوحدة

---

(٣٣) Paul Masson-Oursel, *La Philosophie en Orient* (Paris: Presses universitaires de France, 1945).

وقد ترجمه إلى العربية محمد يوسف موسى، بعنوان: الفلسفة في الشرق (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧).

(٣٤) Bacile Tatakis, *La Philosophie byzantine* (Paris: Presses universitaires de France, [s.a.]).

والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادراً في ذلك بصورة صريحة أو ضمنية عن فكرة «التقدم» التي بلغت أوجها عند هيغل الذي لم يتردد في التأكيد على أن «تاريخ الفلسفة يكشف بجلاء من خلال مختلف الفلسفات التي تظهر، أنه ليست هناك إلا فلسفة واحدة على درجات متفاوتة من النُّمُوّ وان المبادىء الخاصة التي ترتكز عليها منظومة فلسفية معينة ليست هي الأخرى سوى فروع لنفس الكيان الواحد. والفلسفة التي تكون آخر مَنْ وصل (= في كل عصر) هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها ويجب أن تحتوي على المبادىء التي قامت عليها هذه الفلسفات»[٣٥]، إذا كان هذا المنهج التاريخي يمارس بصراحة امبريالية على التاريخ، يبرز ما يريد ويقمع ما لا يريد، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه، أو قامت كردّ فعل ضده، لم تكن تمس أبداً الإطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتقويته، اطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا.

وهكذا، فالمنهج الفيلولوجي الذي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي، في مجال تحقيق النصوص ونقدها والكشف عما كان مغموراً منها ـ سواء النصوص اليونانية واللاتينية أو غيرها ـ مما كانت نتيجته ظهور معطيات جديدة تفرض تعديل الرؤى «الشمولية» أو التخلي عنها نهائياً وتبني النظرة الفيلولوجية التجزيئية التي تجتهد في رد كل فكرة إلى «أصل» سابق، إن هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث عن أصول للنظريات الفلسفية الأوروبية خارج اطار المركزية الأوروبية. لقد كان المجال الوحيد الذي كان يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوروبي ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوروبي لأية فلسفة أو فكرة قال بها فيلسوف أوروبي.

أما أصحاب المنهج «الفردي» أو «الذاتي» الذين يرفضون، في آن واحد، «الشمولية» التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزيئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي، ويدعون إلى التعامل مع كل فيلسوف على حدة، بوصفه مفكراً مبدعاً خلاقاً، وليس تعبيراً عن وسط اجتماعي ولا عن لحظة تاريخية[٣٦]، فإنهم لم يكونوا يفكرون إلا في الفلاسفة الذين ينتظمهم تاريخ الفلسفة الأوروباوي النزعة أمثال أفلاطون وديكارت وباسكال وكانط... الخ.

هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفلسفة في أوروبا طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن هي ذاتها المناهج التي تقاسمت المستشرقين:

---

(٣٥) Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 25.

(٣٦) نفس المرجع، ص ٣٠.

فكان منهم صاحب النظرة «الشمولية» الذي يعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتية الذي «يتعاطف» مع الفيلسوف وتجربته الفلسفية. ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بذات الإطار الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفلسفة، يفكرون بوحي من معطياته، من حاجاته وانجازاته، وبالتالي يربطون كل شيء به. وهكذا فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر «شمولياً» في الفلسفة الاسلامية، لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الاسلامية، بل بوصفها امتداداً محرفاً أو مشوهاً لـ «الفلسفة اليونانية». أما المستشرق المُغرَم بالمنهج الفيلولوجي فهو، على الرغم من اختلافه مع زميله «الشمولي» النظرة داخل الاطار الأوروبي، يتفق معه خارجه، لأنه عندما يتجه إلى الفلسفة الاسلامية بنظرته التجزيئية لا يعمل على رد أجزائها إلى أصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد في رد تلك الأجزاء إلى «أصول» يونانية، أي أوروبية، الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في نفس العملية، عملية خدمة «النهر الخالد» بتعميق مجراه وصيانة ضفافه، نهر الفكر الأوروبي الذي نبع أول مرة في بلاد اليونان وظل يشق طريقه غرباً إلى أوروبا الحديثة. وأما المستشرق صاحب المنهج الذاتي فإنه على الرغم من اعلان تمرده على التاريخ المبني على فكرة التقدم، وادعائه تعاطفه مع الأشخاص وتجاربهم حتى ولو كانوا يقعون خارج الثقافة الأوروبية، كالحلاج مثلاً الذي حاول ماسينيون تقمص تجربته الصوفية، فإنه يظل مع ذلك موجهاً من داخل ذات الإطار مشدوداً إليه غير قادر ولا راغب أبداً في الخروج عنه أو القطيعة معه. إنه إذ يتمرد على حاضر هذا الإطار ـ الأوروبي ـ يتمسك بماضيه فيعيشه رومانسياً عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الاسلامية التي يجد فيها تعويضاً عن الروحانية التي افتقدتها الثقافة الأوروبية المعاصرة. وقد يذهب إلى أبعد من ذلك فيطالب باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق.

لنقدم نموذجاً عن كل واحد من هذه الأصناف الثلاثة.

* * *

يعتبر كتاب المستشرق الألماني دي بور (T.J. De Bor) **تاريخ الفلسفة في الاسلام**[٣٧] أول كتاب يؤرخ للفلسفة الاسلامية ككل، يكتبه مستشرق. وقد أشار

(٣٧) ت.ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٤ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧)، وقد ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٨.

مؤلفه إلى ذلك في مستهل مقدمة الكتاب حيث يقول: «هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الاسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك في ذلك مختصره الجيد. فيمكن أن يعد كتابي هذا بدءاً جديداً لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات». بالفعل، فكتاب مونك (S. Munk) **أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية**[٣٨] الصادر بباريس عام ١٨٥٩، هو كما يدل عليه عنوانه مجموعة من الأبحاث تتناول آراء الفلاسفة اليهود الأندلسيين وبعض الفلاسفة المسلمين. وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب، إذ ما زال من المراجع الأساسية في موضوعه، فإنه لا يقدم تاريخاً للفلسفة في الاسلام ككل، بل يبقى مثله، مثل دراسات المستشرقين السابقين لدي بور، مجموعة أبحاث مستقلة. وبما أن كتاب دي بور صدر في أول هذا القرن قبل أن يبدأ التأليف العربي الحديث في الفلسفة الاسلامية فإنه، بدون منازع، أول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة[٣٩]. ومن هنا الأهمية الخاصة التي يكتسيها هذا الكتاب بالنسبة للمؤلفين العرب، خاصة بعد ترجمته إلى العربية، إذ سيغدو ليس فقط أحد المراجع الأساسية المعتمد عليها بل أيضاً، وهذا أهم، سيصبح النموذج والقدوة. وإذا أضفنا إلى ذلك محاولته تتبع منازع التفكير الفلسفي والعلمي في الاسلام منذ نشأته إلى ابن خلدون، ثم اعتماده الطريقة التركيبية القائمة على التركيز وتقديم تصورات وأحكام عامة، أدركنا سر الشهرة التي نالها هذا الكتاب، وما زال يحظى بها إلى اليوم، لدى المشتغلين بالفلسفة في الساحة الفكرية العربية المعاصرة. . .[٤٠] لنلق نظرة موجزة، ولكن فاحصة ونقدية، على هذا الكتاب القديم الذي ما زال «جديداً». . ولنبدأ بِبِنْيَتِهِ العامة.

يتألف الكتاب من سبعة أبواب: الأول عبارة عن مدخل من ثلاث فقرات رئيسية[٤١] تناول فيها المؤلف ما يمكن اعتباره بمثابة المكونات الرئيسية للتفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام:

١ ـ مسرح الحوادث: الدولة العربية الاسلامية منذ قيامها حتى سقوط الخلافة.

٢ ـ الحكمة الشرقية: النظر العقلي عند الساميين، الديانة الفارسية، الحكمة الهندية.

---

(٣٨) S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris: Vrin, 1859).

(٣٩) أما أول كتاب في الموضوع لمؤلف عربي فهو كتاب: محمد لطفي جمعة، فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب (القاهرة: دار المعارف، ١٩٢٧).

(٤٠) لا بد من تكرار التنويه هنا بالمجهود الذي بذله مترجم الكتاب سواء في الترجمة أو التعليق على بعض أحكامه أو تفصيل بعض القضايا التي يشير إليها.

(٤١) يستعمل المترجم كلمة فصل بالنسبة لكل فقرة وبالتالي سمّى فصول الكتاب أبواباً.

٣ ـ العلم اليوناني: المدارس السريانية، التراجم العربية، الكتب المنحولة على أرسطو. . .

أما الباب الثاني وعنوانه «**الفلسفة والعلوم العربية**» فيتألف من أربع فقرات رئيسية تتناول: علوم اللغة والفقه، وعلم الكلام، والأدب والتاريخ. يأتي بعد ذلك الباب الثالث بعنوان «**الفلسفة الفيثاغورية**» ويتألف من فقرتين رئيسيتين تتناول الأولى علوم الرياضيات والطبيعة والطب بينما تتناول الثانية فكر اخوان الصفا. أما الباب الرابع فموضوعه: «**الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة بالمشرق**» ويشتمل على خمس فقرات رئيسية تتناول على التوالي فلسفة **الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم**. أما الباب الخامس وعنوانه «**نهاية الفلسفة بالمشرق**» فيتألف من فقرتين رئيسيتين خصصت الأولى **للغزالي** والثانية لـ «**أصحاب المختصرات الجامعة**». ويأتي الباب السادس خاصاً بـ «**الفلسفة في المغرب**» ويضم أربع فقرات رئيسية تتناول الأولى بواكر الفلسفة في الأندلس والثلاث الباقيات تتناول بالترتيب **ابن باجة وابن طفيل وابن رشد**. وأخيراً يأتي الباب السابع عبارة عن خاتمة من فقرتين رئيسيتين: الأولى خاصة **بابن خلدون** والثانية بعنوان «**العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى**»، وبذلك ينتهي الكتاب.

لا شك أن الانطباع الأول الذي يتركه في نفس القارىء هذا المظهر الخارجي لبنية الكتاب سيكون انطباعاً ايجابياً تماماً: فالكتاب ينطلق من «مصادر» الفكر الفلسفي والعلمي في الاسلام، الذاتية منها والأجنبية، ليتناول بعد ذلك فروعه ومساراته داخل الثقافة العربية الاسلامية إلى سقوط الأندلس وانتقال الفلسفة والعلوم العربية إلى أوروبا، فهو من هذه الناحية يبدو وكأنه يريد بناء تاريخ «خاص» للفلسفة في الاسلام على غرار تاريخ الفلسفة «العام» كما شيّده مؤرخو الفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي، مطبقاً ذات «المنهج التاريخي»، إن لم يكن بصورة «تامة» فيمكن القول إنه فعل ذلك بـ «قدر الامكان».

غير أن هذا الانطباع الايجابي سيصيبه كثير من التشويش، وقد ينقلب إلى عكسه تماماً، عندما يبدأ القارىء في فحص مضمون الكتاب وبنيته الداخلية على ضوء ما قلناه قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها الخاصة. بل اننا نصطدم، أكثر من ذلك، بذات المطاعن والاتهامات التي وجهها «بعض الباحثين الغربيين» ـ حسب تعبير الشيخ **مصطفى عبد الرازق** ـ من أمثال **رينان وغوتييه** إلى العقل العربي والفلسفة الاسلامية.

لنذكر هذه المطاعن والاتهامات كما سجلها دي بور بقلمه لنرى بعد ذلك ما يترتب عليها من نتائج تكشف عن حقيقة تفكيره واتجاه رؤيته.

يقول دي بور في المدخل الذي خصصه لـ «مصادر» الفكر الفلسفي في الاسلام: «لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكمية. وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة متفرقة لا رابط بينها ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الانسان ومصيره. وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه لم يشق عليه أن يرده إلى ارادة الله التي لا يعجزها شيء والتي لا ندرك مداها ولا أسرارها...»[٤٢]. يتبنى دي بور إذن، بدون تردد ولا مواربة نظرية رينان بكل ما تحمله من مضامين عنصرية، وبالتالي فالحكم على الفلسفة العربية الاسلامية حكم مسبق: ذلك لأنه ما دامت تنتمي إلى شعب من «الجنس السامي» فهي لا يمكن أن تكون أصيلة ولا أن تشتمل على عناصر جديدة، لأن «الأصالة» و«الجدة» في الفكر والفلسفة مقصورتان على «الجنس الآري» وحده.

هذا الحكم المسبق الذي تتضمنه الفقرة السابقة يأتي صريحاً واضحاً عندما ينصرف الحديث مباشرة إلى «الفلسفة في الإسلام» حيث نقرأ: «وظلت الفلسفة الاسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرُّباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً. ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها».

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الاهتمام بها، ولماذا كل هذا العناء الذي يتكبده «المستشرق» في سبيل الاطلاع عليها ثم الكتابة فيها بلغته وداخل ثقافته؟

ويأتي الجواب صريحاً. يقول دي بور: «ومع هذا فشأن الفلسفة الاسلامية، من الوجهة التاريخية، أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وأن تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنية الشرق الكثيرة العناصر، هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الاسلامية بها» ثم يضيف أيضاً: «ولهذا البحث شأن عظيم إذا كان يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الاسلامية بغيرها من المدنيات. والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان حتى لقد يعدها الانسان غير خاضعة للظروف العامة التي نشأت فيها المدنيات وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها». ويضيف كذلك: «ولتاريخ الاسلام

---

(٤٢) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٣.

شأن أيضاً، لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين. وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى، ويجب أن نكون في هذا القياس على حذر ويجب أن لا نفرط في أمره الآن على الأقل. ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة»[٤٣].

واضح إذن أن الهدف، هدف دي بور وزملائه المستشرقين من دراسة الفلسفة الاسلامية ليس البحث فيها عن عناصر أصيلة ولا عن لون آخر من الفكر الانساني... كلا ان «التأريخ» لها ليس لذاتها ولا حتى بوصفها «واسطة» بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى، بل إن ما يهم المستشرق منها «أكبر كثيراً» بالنسبة لما يشغل اهتمامه: إنه العمل على تكملة وتتميم تاريخ «النهر الخالد»، نهر الفلسفة في أوروبا. وهكذا فالفلسفة الاسلامية تمكن ـ الباحثين الغربيين ـ من ثلاثة أمور أساسية بالنسبة لمشاكلهم الفكرية:

ـ هي تمكنهم من «تتبع دخول أفكار اليونان في مدنية الشرق...» الشيء الذي يعني مواصلة التأريخ للفلسفة اليونانية.

ـ وهي تمكنهم من مقارنة المدنية الاسلامية بالمدنية اليونانية، مقارنة ترمي إلى بيان أن الفلسفة لم تظهر في المدنية الاسلامية من داخلها وإنما نقلت إليها، وبالتالي البرهنة على أن الفلسفة «ظاهرة فريدة» خاصة باليونان «لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجية عنها»، وبالتالي فهي لا تدين بشيء للحضارات القديمة كالحضارة المصرية والحضارة البابلية تماماً مثلما أنها لا تدين بشيء للحضارة العربية!

ـ ودراسة الفلسفة الاسلامية تمكن الباحث الغربي، ثالثاً، من التعرّف على «أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني...» من جهة، ومن الوصول كذلك «بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى» مع التأكيد على ضرورة «التحفظ» في هذا «القياس» وعدم «الإفراط فيه» الشيء الذي يعني بالعربي الفصيح التحفظ حتى من أهمية الدور الذي قد تكون الفلسفة الاسلامية قد قامت به كـ «واسطة».

هل نحتاج بعد كل هذا الوضوح إلى تعليق؟ لنكتف بالتذكير بما سبق أن قلناه

---

(٤٣) نفس المرجع، ص ٥٠ ـ ٥١.

قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية في الفلسفة وأنها تصدر عن «المركزية الأوروبية» وتعمل على تعزيزها وتكريسها. إن الهدف عند دي بور كما عند غيره من المستشرقين ليس فهم الفلسفة الاسلامية لذاتها، بل استكمال فهمهم للفلسفة اليونانية وللفكر الأوروبي عامة. والنموذجان التاليان يؤكدان هذه الحقيقة من جوانب أخرى.

* * *

يقدم لنا كتاب الدكتور **بينس** (S. Pines) **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**[٤٤] الذي صدر في الثلاثينيات من هذا القرن مثالاً نموذجياً عن تطبيق المنهج الفيلولوجي في الدراسات الاسلامية من طرف المستشرقين. فهو من جهة يعتمد في بناء الموضوع على النصوص التي يحاول جاهداً جمعها من جميع المصادر المتوفرة، وهو من جهة أخرى يركز على جزئيات الموضوع إذا وجدها جاهزة أو يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء إن كان فيه تركيب، ثم يبحث لكل جزء عن «أصل» مقطوع به أو محتمل في هذه الثقافة أو تلك من الثقافات السابقة على الاسلام، ثم أخيراً: عندما يحين وقت استخلاص النتيجة العامة يتوقف أو يتردد خوفاً من أن تكون هناك نصوص لم تكتشف بعد قد لا تؤيد الحكم الذي يمكن إصداره. إن صاحب المنهج الفيلولوجي لا ينتهي إلى نتيجة نهائية صريحة بل يترك الباب مفتوحاً...

قد يبدو، من الناحية «العلمية» ان هذا المنهج منهج سليم لأنه «شديد الاحتياط» لا يستسلم للتخمينات ولا للفرضيات... ولكن هذه «المزايا» لا تلبث أن تتوارى أمام المساوىء المترتبة عنها، هذا فضلاً عن أن للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية ايديولوجية خاصة. لنؤكد أولاً أن النظرة التجزيئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج تمارس عدواناً خطيراً على النصوص وبالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما تفتّته وتقتل الحياة في سياقه وتنتزع منه ما تريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات. أما حرص هذا المنهج على رد كل فكرة إلى «أصل» سابق عليها فيعني، كما لاحظنا سابقاً، الصدور عن فكرة مسبقة، بل عن حكم عام مسبق قوامه انكار قدرة المفكر على الابداع والاتيان بجديد، لأنه ما دام الابداع لا يكون من الصفر فكل ما يعتبر جديداً يمكن إرجاعه إلى أصول قديمة. وإذا كان المنهج الفيلولوجي يطمس جوانب الابداع والخلق في المنظومات الفكرية عندما يحصر نطاق بحثه داخل ثقافة معينة كالثقافة الأوروبية مثلاً فإنه يبقى مع ذلك أن الابداع قائم داخل هذه الثقافة ولدى من يعتبرون «أصولاً» للأفكار والأنساق المجزأة. ولكن عندما

---

(٤٤) س. بينس، مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦).

يتعدى الأمر ذلك إلى الخروج بالأفكار والأنساق المجزأة من محيط الثقافة التي تنتمي إليها للبحث لها عن أصول خارج هذه الثقافة فإن ذلك يعني انكار الابداع ليس فقط على الأشخاص، بل أيضاً على الثقافة التي ينتمون إليها. وهكذا ينتهي المنهج الفيلولوجي إلى حكم عام أكثر تعسفاً وعدوانية من أي منهج آخر.

لننظر الآن على ضوء هذه المعطيات إلى كتاب بينس الذي يكشف عنوانه عن مضمونه وغايته: **مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود.** إن الأمر يتعلق إذن لا ببحث يتناول نظرية علماء الكلام المسلمين في الجوهر الفرد كما هي داخل الثقافة الاسلامية، أي بوصفها نظرية تستقي معناها ودلالتها من الكل الذي تنتمي إليه، وهو علم الكلام، في ذات الوقت الذي تؤدى داخله وظيفة معينة، بل يتعلق الأمر ببحث هدفه الأول والأخير «الكشف» عن الأصول اليونانية أو الهندية لجملة الآراء التي أدلى بها علماء الكلام والفلاسفة حول موضوع «الذرة». ومعنى هذا أن التفكير خلال البحث يتجه إلى خارج الثقافة العربية الاسلامية وليس إلى داخلها. وبعبارة أخرى أنه يريد أن يتعرّف على ما هو خارج عنها وليس على ما هو داخل فيها.

يتألف كتاب بينس من ثلاث فقرات رئيسية:

١ ـ مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام.

٢ ـ مذهب الرازي في الجوهر الفرد ومصادره.

٣ ـ مصادر مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام[٤٥].

لا شك أن الانطباع الأول الذي يتركه كتاب بينس في نفس القارىء سيكون مشفوعاً بالتقدير والاعجاب لما بذله المؤلف من مجهود كبير لجمع المعلومات من مصادر متعددة جلها مخطوطات لم تكن قد نشرت قبل، هذا إلى جانب ذلك العدد العديد من المقارنات والإحالات والهوامش مما يدل على اطلاع واسع ورغبة في الدقة العلمية. ولكن هذا الانطباع سرعان ما يأخذ في التبخر بمجرد ما يعود القارىء إلى الكتاب ليعيد قراءته بعين فاحصة ناقدة. ولعل أول ما يمكن تسجيله في هذا الصدد هو أن ما هو حاضر في ذهن المؤلف ويتكرر باستمرار ليس فقط أسماء المفكرين المسلمين الذين ينقل عنهم، بل أيضاً وبالدرجة الأولى أسماء المفكرين اليونان والهنود. وبعبارة أخرى ان أفكار المؤلفين المسلمين تقرأ هنا، لا بواسطة معطيات الثقافة العربية الاسلامية وهمومها وتطلعاتها، بل بواسطة أفكار علماء اليونان والهنود.

---

(٤٥) يضم الكتاب ملحقاً بعنوان «جهم والمعتزلة» كما تضم الترجمة العربية بالكتاب مقالة المستشرق الألماني أوتو بريتزل المشار إليها أعلاه.

أما الأطروحة الرئيسية التي يريد الكتاب الدفاع عنها فهي ذات شقين: الأول هو التشكيك في كون آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد ذات أصول يونانية أو ترجع إلى مذاهب تشكل امتداداً للفلسفة اليونانية كما قال بذلك بريتزل[٤٦]، والقول بدلاً من ذلك بأنها أقرب إلى آراء الهنود في الذرة وأكثر شبهاً بها. ولإثبات هذه الدعوى عرض المؤلف بتفصيل لآراء الهنود في الموضوع. أما الشق الثاني من ذات الأطروحة فيتعلق بمصادر فلسفة الرازي وبكيفية خاصة نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ والتي يرجعها بينس بدون تردد إلى أفلاطون وديموقريطس.

قد يتساءل القارىء وما الفائدة من هذا وذاك؟ ماذا يفيدنا أن يكون هناك شبه قوي بين آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد أو الذرة وبين آراء علماء الهنود في نفس الموضوع، وأن يكون الرازي قد استقى آراءه من أفلاطون وديموقريطس؟

الواقع أن «الفائدة» هنا يجب أن ينظر إليها لا بالنسبة لنا نحن العرب الذين لم يكن خطاب بينس مُوجَّهاً لنا، بل بالنسبة للفكر الأوروبي الذي كان يفكر بواسطته ومن أجله. إن «الفائدة» في هذه الحالة هي، كما رأينا عند دي بور، تتميم تاريخ الفكر الأوروبي بالتعرّف على تأثير الفكر اليوناني هنا وهناك، وعلى تفوق العقل «الآري» على العقل «السامي». وهكذا يقرر بينس أن آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد لا يمكن أن تكون من انتاج الثقافة الاسلامية وحدها وأن «استقلال مذهب الاسلاميين عن التأثر بغيره أمر بعيد الاحتمال جداً». وإذا تقرر هذا ـ وهو مصادرة على المطلوب ـ فإن الشبه بين آراء المسلمين وآراء الهنود يرجح أن تكون الثقافة الهندية، وليس الفلسفة اليونانية، هي المنبع الذي استقى منه المسلمون آراءهم في هذا الموضوع، ذلك ـ وهذا تعليل عجيب ـ لأنه «لو أننا اعتبرنا هذا المذهب (مذهب الذرة عند المسلمين) كما اعتبره بريتزل، استمراراً لمذهب يوناني الأصل تطور واتخذ صورة أخرى في القرون الأخيرة قبل الإسلام، لوجب علينا أيضاً أن نعيد النظر في استدلال علماء الهنديات من حيث انهم يحاولون أن يثبتوا استقلال نشأة مذهب الهنود من غير تأثير أجنبي مستندين في ذلك إلى اختلافه عن مذهب الجزء القديم عند اليونان»[٤٧]. معنى هذا أن الرؤية الاستشراقية تقبل أن يكون للهنود مذهب مستقل في الذرة، وفي غيرها، ولا تقبل أن يكون للعرب مثل ذلك المذهب. هل يمكن أن نجد لهذا النوع من التحكم تفسيراً آخر غير التفسير الذي تمليه النظرية التي تصنف البشر إلى «آريين» و «ساميين؟

---

(٤٦) يختم بريتزل بحثه بالقول إن نظرية المسلمين في الجوهر الفرد ترجع إلى مذهب غنوصي أخذ عن اليونان، وأنها ليست من مصدر داخلي اسلامي. نفس المرجع، ص ١٤٧.

(٤٧) نفس المرجع، ص ١٢١.

هذا عن «الفائدة» من إرجاع مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين المسلمين إلى «أصل» هندي ـ آري. أما عن «الفائدة» من ارجاع آراء الرازي إلى أفلاطون، وبالضبط إلى ديموقريطس فيعبر عنها بينس كما يلي: «... وعلى هذا فلقد كان الرازي متمسكاً عن شعور منه بما أثر عن أفلاطون ويحاول أن يعارض به آراء أرسطو، وكان هو أو سلفه يحاول أن يدخل فيه آراء أخرى خصوصاً للفلاسفة الذين تقدموا سقراط. على أننا لو أردنا أن نقدر القيمة الحقيقية لما يتضمنه مذهب الرازي ونعين مكانه في تاريخ العلم، لكان من أهم ما يظهر لنا، ناحية أخرى وهي أن الرازي يبدو واحداً من الذين واصلوا حمل التراث المتصل بمذاهب الجوهر الفرد القديم (...). فيجب أن نعتبر الرازي منذ الآن علماً من أكبر الاعلام في تاريخ التراث الديمقريطي خلال مدة استمرت ما يقرب من ألف عام كاد أن يكون هذا التراث فيها نسياً منسياً»[٤٨].

«حفظ التراث الديمقريطي» ـ وهو جزء من التراث اليوناني الأوروبي ـ تلك هي القيمة الحقيقية لمذهب الرازي في نظر «الباحث الغربي»، وذلك هو «مكانه في تاريخ العلم»... الأوروبي، طبعاً.

هل نحتاج بعد هذا الوضوح إلى مزيد بيان؟

لننتقل إلى النموذج الثالث والأخير ولننظر كيف سيجتهد هو الآخر في خدمة الفكر الأوروبي... وتأكيد المركزية الأوروبية.

* * *

سبقت الإشارة إلى أن دي بور وصف كتابه تاريخ الفلسفة في الاسلام بأنه «أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الاسلامية في جملتها»، وقلنا آنذاك إن كتاب دي بور كان فعلاً أول كتاب من نوعه... وبالرغم من أن كتاب دي بور قد صدر في السنوات الأولى من هذا القرن. وبالرغم من سلسلة الكتب التي تؤرخ للفلسفة الاسلامية ككل أو كأجزاء والتي توالت منذ ذلك التاريخ سواء بأقلام مؤلفين عرب أو بأقلام مستشرقين، فإن هنري كوربان الذي أصدر عام ١٩٦٤ كتاباً بعنوان تاريخ الفلسفة الاسلامية[٤٩] لم يتردد في استهلال مقدمته بالقول: «ليس لنا سلف يمهد لنا

---

(٤٨) نفس المرجع، ص ٧٣ ـ ٧٦.

(٤٩) Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, collection Idée (Paris: Galli-mard, 1964).

هذا وكان المؤلف قد أنهى العمل في كتابه عام ١٩٦٢، وهو العام الذي أرّخ به مقدمة الكتاب. وسنحيل في هذه الدراسة إلى الطبعة العربية من هذا الكتاب: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي؛ مراجعة وتقديم الامام موسى الصدر وعارف تامر، ٢ ج (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦).

الطريق في هذه الدراسة». هكذا يشعر هنري كوربان قارئه منذ السطر الأول من كتابه بأن الأمر يتعلق بمشروع جديد للتأريخ لـ «الفلسفة الاسلامية» مشروع حدد كوربان نفسه «اسمه وبنيانه» في النقاط التالية:

- فمن جهة يتعلق الأمر بـ «فلسفة اسلامية» وليس بـ «فلسفة عربية». إن كوربان يستعيد مشكلة «التسمية» التي أثارها زملاؤه المستشرقون من قبل، ليقرر ان عبارة «الفلسفة العربية» تقصي فلاسفة اسلاميين ايرانيين «كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية الفصحى حيناً آخر». وبما أن هؤلاء قد ساهموا بقِسْطٍ وافر في بناء «العالمية الروحية لمفهوم اسلام»، حسب تعبير كوربان، وبما أن مشروعه يتناول «الفلسفة الاسلامية التي ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني الروحي والتي إنما وجدت لتشهد على أن الاسلام لا يعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده كما يشاع ذلك خطأ»، فإن الفلسفة موضوع البحث فلسفة «اسلامية» ليس فقط لأن معظم رجالها لم يكونوا عرباً بل أيضاً لأن موضوع البحث هو «العالمية الروحية للاسلام»، وسنبين فيما بعد ما تعنيه هذه العبارة في تفكير كوربان.

- ومن جهة ثانية فإن مشروع كوربان «لا سلف له» لأنه لا يقتصر على المخطط «التقليدي» الذي تتبعه كتب تاريخ الفلسفة الذي لا يهتم إلا ببعض الأسماء الكبيرة التي عرفتهم أوروبا في العصور الوسطى بواسطة الترجمات اللاتينية والذين تنتهي قائمتهم بابن رشد الذي أعطى لأوروبا «الرشدية اللاتينية».. بل إن «المشروع» يتجاوز هذا المخطط ويتعدى حدوده لينظر إلى «التأمل الفلسفي في الاسلام» في شموليته وخط تطوره العام الذي لم يتوقف مع موت ابن رشد بل استمر «في المشرق ولا سيما في ايران» إلى أيامنا هذه[٥٠].

- ومن جهة ثالثة فإن هذا المشروع الجديد لتاريخ «الفلسفة الاسلامية» لا يتقيد كما يقول صاحبه، بالمفهوم التقليدي الشائع لكلمة «فلسفة» والذي تحدد تاريخياً بذلك «التمييز الفيصل الواضح بين الفلسفة واللاهوت في الغرب»، الذي يعود إلى القرون الوسطى الأوروبية والذي يقوم على الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي حيث تمثل الفلسفة العقل (الدنيا) ويمثل اللاهوت (الدين) الشيء الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بظاهرة الكنيسة. وبما أن الاسلام لم يعرف الكنيسة ولا هذا الفصل بين الديني

---

(٥٠) نشير إلى أن كتاب هنري كوربان يتألف من جزأين، الأول بعنوان: تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ الأصول إلى وفاة ابن رشد، وهو الذي أشرنا إليه وإلى ترجمته في الهامش السابق. أما الجزء الثاني فقد ظهر بعنوان: تاريخ الفلسفة الاسلامية منذ ابن رشد إلى أيامنا، ولا نعلم له ترجمة عربية، وقد نشر في الموسوعة الفرنسية (La Pléiade)، قسم تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث سنة ١٩٧٤، وكان قد أعيد نشر الجزء الأول في الموسوعة نفسها عام ١٩٦٩.

والدنيوي فإن الفلسفة الاسلامية لم تكن تشكل «المقابل للاهوت» بل كانت فلسفة ولاهوتاً في نفس الوقت. وعلى الرغم من أنها قد عرفت «أكثر من موقف صعب» في التوفيق بين العقل والدين، فإنه «حيثما استقر المقام بالتحقيق الفلسفي في الاسلام كان التفكير عندها منصبّاً على أمر أساسي هو النبوة والوحي النبوي وعلى المشاكل والمواقف التفسيرية التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي، وعندها تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة لدنية». ومن هنا يعطي هنري كوربان أهمية بالغة لما يسميه بـ «الفلسفة النبوية عند الشيعة بشكليها الرئيسيين: الإمامية الاثني عشرية والاسماعيلية».

إذا نحن **أخذنا الأمور بظواهرها** أمكن القول بدون تردد إن هنري كوربان يمزق بمشروعه وبصورة علنية أهم الدعائم التي قام عليها تاريخ الفلسفة في الغرب كما يتمرد بصراحة على مكونات الرؤية الاستشراقية. فهو من جهة يلتمس لمفهوم الفلسفة في الاسلام مضموناً من داخل الاسلام نفسه، وهو من جهة ثانية يركز على ما تنفرد به عن الفلسفة في الغرب، بما في ذلك الفلسفة اليونانية، كما أنه يجعل بدايتها مع قيام الاسلام وبالضبط مع «التأمل الروحي في القرآن» الذي يقول عنه إنه «مسترسل إلى يومنا هذا»...

غير أن «**أخذ الأمور بظواهرها**» منهج يرفضه كوربان نفسه لأنه لا يعبر عن الدوافع والأهداف الحقيقية. فلنبحث إذن في «باطن» المشروع، ولكن قبل ذلك لا بد من التنويه بكون كوربان قد أبرز ما يهمله «تاريخ الفلسفة الاسلامية» عادة، نقصد بذلك الفكر الشيعي والفلسفة الاشراقية. لقد أرّخ كوربان فعلاً لما درج على اهماله تاريخ الفلسفة الاسلامية المستنسخ من تاريخ الفلسفة في الغرب.

بعد هذا التنويه المبدئي نعود لننظر إلى ما يؤسس «باطن» مشروع كوربان مقتصرين على مناقشة مسألتين اثنتين: تتعلق الأولى بالبنية الداخلية للمشروع بينما تتعلق الثانية بدوافعه وتطلعاته.

بخصوص النقطة الأولى يميز كوربان بين ثلاث حقب كبرى في «الفلسفة الاسلامية» كما يتصورها: **الأولى** تمتد منذ ظهور الاسلام إلى وفاة ابن رشد، **والثانية** تمتد على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في ايران بينما تمتد **الثالثة** ابتداء من القرن السادس عشر مع «تقدم النهضة الصفوية تقدماً مدهشاً للفكر وللمفكرين في ايران... حتى أيامنا هذه». الحقبة الأولى معروفة وهي تضم الفرق الكلامية الاسلامية والفلاسفة والمتصوفة، أما الحقبتان الثانية والثالثة فتشمل الفلسفة الاشراقية الايرانية، بدءاً من السهروردي.

نحن لا نطرح هنا هذا النوع من التحقيب للمناقشة، إذ يمكن تبريره على كل حال، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه، ويتعلق بمسألة المنهج، هو: كيف تأتى لكوربان الربط بين الحقبة الأولى والحقبتين التاليتين ليجعل من الحقب جميعاً خطاً واحداً، أو على الأصح «دائرة واحدة» باعتبار أن صاحبنا لا يؤمن بالتاريخ الخطي كما سنلاحظ بعد.

ويأتي الجواب من كوربان نفسه واضحاً إذ يقول: «يعود الفضل في القسم الأول من هذه الدراسة (= الحقبة الأولى)... إلى عدد من مفكري الحقبتين الثانية والثالثة» ثم يضيف مباشرة: «إذ كيف نوضح ما به جوهر الفكر الشيعي كما تعرضه تعاليم الأئمة الشيعة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة مثلاً، دون أن نحسب حساب الفلاسفة الذين شرحوا هذه التعاليم فيما بعد»[٥١]. ومعنى هذا أن كوربان يقيم مشروعه كله على قراءة، أو تأويل، تعاليم أئمة الشيعة في الحقبة الأولى بواسطة الفلسفة الاشراقية التي تشكل موضوع الحقبتين الثانية والثالثة. هذه القراءة ـ التأويل ـ قراءة ما قبل بواسطة ما بعد، هدفها جعل نقطة انطلاق الفلسفة الاسلامية ودائرة تحركها هو ما يسميه كوربان بـ «الفلسفة النبوية»، هذه الفلسفة التي يعلم الجميع، وفي مقدمتهم كوربان نفسه، إنها لم تتبلور إلا على يد الفلاسفة الاسماعيليين والمتصوفة الاشراقيين، وهي فلسفة يعلم كوربان وغيره من مؤرخي الأديان والفلسفات الدينية أنها ترجع في بنيتها واتجاهها ومضمونها العام إلى الفلسفة الدينية الهرمسية، فلسفة «العقل المستقيل» في الموروث الذي انتقل إلى الاسلام من العصر الهيلينستي[٥٢]. إن هنري كوربان يفسر إذن بدايات الفكر الشيعي بنهاياته، فيجعل النهاية هي البداية ثم يعمم هذه النهاية ـ البداية ـ على الفكر الفلسفي في الاسلام فيجعله فكراً باطنياً على النمط الاسماعيلي خاصة، مما يجعل من «تاريخ الفلسفة الاسلامية» تاريخاً «للعرفان الشيعي»، بل تجليات لهذا العرفان، لأن العرفان لا يؤمن بالزمن والتاريخ، لأن له زمنه الخاص. في هذه «التجليات» العرفانية المقروءة أوائلها بواسطة أواخرها، يتقلص بطبيعة الحال، إلى درجة الصفر، تاريخ التيارات العقلانية في الاسلام بمختلف منازعها ودرجاتها. هكذا يتقلص حجم المعتزلة (١٠ صفحات بدل ٥٦ صفحة للشيعة الاثني عشرية) وحجم الأشاعرة (١٦ صفحة بدل ٣٧ صفحة للاسماعيلية) بينما يلخص الكندي في بضع فقرات صغيرة. أما الفارابي فيبرز فيه الجانب الاشراقي الصوفي كما يقتصر الحديث بخصوص ابن سينا على مشروع فلسفته

---

(٥١) نفس المرجع، ص ٣٤.

(٥٢) انظر تفاصيل هذا الموضوع في: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤).

المشرقية. وأما ابن رشد المعروف برفضه للعرفان وتمسكه الشديد بالعقلانية فيؤول قوله بـ «الباطن» و «الظاهر»، تأويلاً باطنياً، وتنسب إليه «باطنية»[٥٣] خاصة به، ومع ذلك، وبسبب من هذه «الخصوصية» يقلص حجمه إلى أقصى حد ممكن (٩ صفحات مقابل ٢٥ صفحة للسهروردي مثلاً. هذا ومعروف أن ابن رشد إنما يعني بـ «ظاهر» النصوص المعنى النصي فيها بينما يقصد بالتأويل رد هذا الظاهر إلى المعنى المجازي حسب ما تقتضيه أساليب اللغة العربية، بعيداً عن كل عرفان باطني).

لماذا هذا «الانقلاب» في «التأريخ» للفلسفة في الاسلام؟ هل لأن هنري كوربان يريد أن يصحح «خطأ شائعاً» وينصف «مظلوماً» ويعيد الاعتبار لـ «ما أهمله التاريخ» الذي خط مساره أمثال المستشرق دي بور... أم أن وراء ذلك دوافع وحوافز أخرى أجنبية عن الاسلام والفكر الشيعي والفلسفة الاشراقية، دوافع وحوافز تحركها ـ مثلاً ـ المركزية الأوروبية وتناقضات الفكر الغربي؟

الواقع أن مشروع هنري كوربان هو كذلك بالفعل، إنه نتاج تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب وليس نتيجة الرغبة في خدمة جانب «مجهول» أو «مظلوم» في الفكر العربي الاسلامي. وهذا لا ندّعيه عليه ادعاء، بل إنه ما يميط اللثام عنه أحد تلامذته ومريديه من بني جلدته في كتاب صدر حديثاً بالفرنسية[٥٤] يبشر بالرؤية الغنوصية لهنري كوربان ويشرح اشكاليته الفكرية والدوافع التي جعلته يرى في الفلسفة الاشراقية في الاسلام معيناً له في خصوماته الفكرية في بلده. لنقتصر، نظراً لضيق المجال، على إبراز المعطيات التالية.

إذا كان دي بور ينتمي إلى المفكرين الغربيين الذين أنتجهم النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي بلغ فيها العقل الأوروبي أوج طموحاته فغدا يعتبر نفسه قادراً ليس فقط على السيطرة على الطبيعة بواسطة العلم والصناعة بل أيضاً، على حل مشاكل الانسانية كلها وتحقيق النصر النهائي للمعقولية في كافة المجالات، مما كان يشكل أبرز مظاهر المركزية الأوروبية في عالم الفكر والثقافة، فإن هنري كوربان ينتمي بالعكس من ذلك إلى فترة ما بين الحربين من هذا القرن، الفترة التي تميزت بوقوع الفكر الأوروبي تحت تأثير نتائج الحرب العالمية الأولى المدمرة، وكابوس الحرب العالمية الثانية قبل وقوعها ثم نتائجها الأكثر تدميراً بعد قيامها... في

---

(٥٣) كوربان، نفس المرجع، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٥٤) يتعلق الأمر بـ «كريستيان جامبيت» في كتاب صدر له حديثاً بعنوان: منطق المشرقيين: هنري كوربان وعلم الصور، والمقصود بالصور هنا التمثلات الخيالية التي شيّدتها الفلسفة الاشراقية من عالم الألوهية. انظر: Christian Jambet, *La Logique des orientaux: Henri Corbin et la science des formes* (Paris: Seuil, 1983).

هذه الفترة، فترة ما بين الحربين، عاشت أوروبا أزمات نفسية وقلقاً مصيرياً نتيجة ويلات الحرب وكابوس الحرب فقامت فلسفات لا عقلانية تهاجم عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي أرسى دعائمها كانط وبلغ بها أوجها هيغل كما اتجه الفكر الأوروبي إلى ابراز جوانب أخرى في الانسان غير جانب العقل وتضخيم دورها على حسابه، بل وضداً عليه: اللاشعور عند فرويد، معطيات الشعور عند برجسون وجودية هيدجر وياسبرز. . . الخ. ولم يسلم الاستشراق بدوره من تأثير هذه الظاهرة، ظاهرة «الثورة» على العقلانية، وكيف يمكن أن يسلم منها وهو ابن الحضارة التي أفرزت هذه الظاهرة.

لقد كان ماسينيون، المستشرق الفرنسي المعروف، من أبرز من مارسوا في ميدان الاستشراق هذا «الكفران» بالعقلانية والهروب إلى الذات و«مواجيدها»، وقد أتاحت له رحلته إلى المشرق - في إطار الدور الاستكشافي الاستعماري، وقد سبق له أن مارس الاستعمار مباشرة في المغرب العربي - فرصة مكنته من اكتشاف الحلاج المتصوف المشهور فيجد في تصوفه ومأساته ما جعله يعانق فيهما أزمته الروحية ويعيش داخلهما أزمة الفكر الأوروبي الذي ينتمي إليه ويقرأ فيهما بـ «تعاطف» رومانسي روحانية المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى.

وما يهمنا هنا ليس ماسينيون بذاته، وإن كانت تجربته الاستشراقية تستحق التحليل النقدي والتعرية الشاملة، الشيء الذي ليس ها هنا مجال الخوض فيه. . . وإنما يهمنا تلميذه هنري كوربان. فعلاً كان ماسينيون من أبرز الأساتذة الذين أثّروا في هنري كوربان الشاب ورسموا له خط سيره الثقافي، فهو الذي وجهه إلى دراسة ابن سينا والفلسفة الاشراقية في العشرينيات من هذا القرن، ولربما في أفق التخصص في الايرانيات ضمن مشروع استشراقي يصدر كغيره من المشاريع الاستشراقية عن خلفيات ودوافع ذات علاقة بالتوسع الاستعماري. اتجه هنري كوربان في دراسته ذلك الاتجاه فاكتشف شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي الحلبي الذي أغرم به وظل ملازماً له طول حياته. وفي الوقت ذاته، وطوال الثلاثينيات، أضاف هنري كوربان إلى اهتماماته الاشراقية «الاسلامية» اهتماماً آخر أوروبياً ولكن من نفس النوع. اهتم بفلسفة هيدغر أبي الوجودية وفيلسوفها الأكبر آنذاك كما اهتم أيضاً بكارل ياسبرز، أحد أقطاب الوجودية أيضاً، فدرسهما وترجم بعض كتبهما إلى الفرنسية. ولم يكن هنري كوربان مجرد قارىء ولا مجرد مترجم بل لقد انخرط في الصراعات الفكرية التي عرفتها فرنسا آنذاك، فاتخذ موقفاً معادياً من هيغل صاحب «ظاهريات العقل» و«فلسفة التاريخ» و«فلسفة الحق». . . هيغل قمة العقلانية في أوروبا القرن التاسع عشر الذي امتد تأثيره إلى العقود الأولى من القرن العشرين.

ولكي يقاوم هنري كوربان ـ على الأقل في ذات نفسه ـ هذا المارد الجبار، هيغل، اتجه كما يقول تلميذه المشار إليه آنفاً إلى السهروردي وبكيفية عامة إلى فلاسفة الاشراق في الاسلام «يبحث لديهم عن صور للذاتية غير قابلة للارتداد إلى العام المشخص»[٥٥] الذي يشكل حجر الزاوية في فلسفة هيغل. وعندما انتقل كوربان إلى تركيا ليتولى هناك في استنبول ادارة المعهد الأركيولوجي الفرنسي (١٩٤٠ ـ ١٩٤٥) انكب على دراسة مخطوطات فلاسفة الاسماعيلية والمتصوفة الاشراقيين. أما في ايران التي انتقل إليها عام ١٩٤٥ ليتولى في طهران، ولمدة ثلاثين سنة، إدارة قسم الدراسات الايرانية الذي أنشأه بنفسه داخل المعهد الفرنسي الايراني، فقد تمكّن من الغوص بعيداً في أعماق الفكر الشيعي والفلسفة الباطنية والفكر الايراني جملة قديمه وحديثه... كل ذلك دون أن ينسلخ أو يتحرر من اشكالية الفكر الأوروبي وأزمته، بل بالعكس من ذلك ظل يحتفظ بها في فكره محاولاً ايجاد حلول لها لدى «المستشرقين» وفلسفتهم «النورانية»، مما جعل «أفكاره ومنحنى حياته وانسجام الحقائق التي يؤمن بها تتبلور كلها في مطمح واحد: **التوفيق بين فلسفة مشرقيي الشرق وفلسفة مشرقيي الغرب**، والكشف عن الطريق المستقل الخاص بالمذاهب الغنوصية العرفانية المرتبطة بالديانات السماوية والعمل من خلال ذلك على جعل الصور الرمزية لـ «تاريخ آخر» حية في الحاضر»[٥٦]. (والمقصود: صور عالم الألوهية والملائكة كما رسمه وكتب «تاريخه» فلاسفة الاشراق في الاسلام من جهة، وحاضر أوروبا من جهة أخرى).

ماذا يريد هنري كوربان من وراء ذلك؟ ماذا ستستفيده أوروبا ـ الحاضر، من الصور الرمزية التي رسمها فلاسفة الاستشراق في الاسلام عن عالم ما وراء الطبيعة وما فوق التاريخ؟

يجيب تلميذ هنري كوربان على لسانه قائلاً: «**إن أوروبا لا يمكن أن تنقذ فكرها الخاص إلا إذا التقت، خارجها، بمن يكشفون لها ما هو موجود فيها**. إنه لا حياة للروح إلا في الوحدة اللامحدودة للحقيقة، إلا في طرح حدود العقل طرحاً فعالاً من طرف العقل ذاته. إن تسليط الضوء على المفكرين الاشراقيين ليس الهدف منه إضافة نظرية جديدة في «الخيال» إلى النظريات الغربية في المعرفة، بل إن الهدف منه هو مساءلة تصورنا للعالم (= نحن الغربيين) ومناقشة بديهياته ومقدماته: لماذا هو واقعي بالنسبة إلينا ما يبدو لنا أنه الواقع؟ لماذا نتعقل الضرورة حسب منطق هو منطقنا؟ لماذا كان ما هو تاريخي وما هو لا تاريخي لا يشكلان وحدة واحدة بل يتمايزان كما يبدوان لنا؟».

---

(٥٥) نفس المرجع، ص ١٩.

(٥٦) نفس المرجع، ص ٢٠.

ويضيف التلميذ المريد الذي ينطق باسم استاذه فيقول: **«إن إحياء فلاسفة اصفهان عمل يهدف إلى جعل القضايا التي طرحوها تعيش بدورها من جديد في قلب العقل الأوروبي. إن الرحلة إلى المشرق تهيىء، حسب هنري كوربان، لعملية تحويل وتغيير في الغرب.** وللفلسفة دور يجب أن تقوم به في هذا التحول التاريخي، بل هذا الخلق الجديد، الذي ينتظر أوروبا. ذلك لأنه إذا كان صحيحاً أن الفلسفة في تاريخ الدول تعمل دوماً على صبغ «الرمادي بالرمادي» ولا تأتي إلا متأخرة[٥٧]، فإنها تستطيع مع ذلك أن تمنح الحاضر (= الأوروبي) الوعي بصور عالم ما فوق التاريخ، إنها تستطيع أن تجعل من نفسها البلورة التي ينعكس فيها حاضر أبدي يجد فيه الحاضر التاريخي (= القائم) أصله ومنبعه. لقد وجد هنري كوربان نفسه أمام مهمة أخذت تتسع لتتخذ حجم فينومينولوجيا عامة. وإذن فالأمر يتعلق بالكشف عن تمثلات فكر الشرق (Les noèmes de l'Orient)[٥٨] من أجل تعميم العقل الذي كان هوسيرل ومن قبله كانط ونيتشه، قد بدأ في الكشف فيه عن «القارة الغربية» (= العقل الأوروبي). وهنا أيضاً كان الطموح ـ طموح هنري كوربان ـ هو تطويق هيغل، ليس على مستوى فلسفة الحق عنده، التي لا يمكن تجاوزها بل على مستوى فلسفة الروح[٥٩].

من أجل الغرب إذن وبوحي، بل وبضغط، من أزمته الفكرية في فترة ما بين الحربين انصرف هنري كوربان يبحث في «الفلسفة الاسلامية» عن حلول لانعكاسات تلك الأزمة في نفسه. لقد ذهب إلى الشرق يحمل معه أزمة الغرب الروحية وصراعاته الفكرية، فراح يبحث في الفكر الاشراقي في الإسلام عن عزاء يقاوم به خصومه في الغرب، وبالذات العقلانية الهيغلية التي وحدت ما بين الفكر والتاريخ ونظرت إليهما في صيرورتهما على أنهما تجسيد للمطلق. وقد وجد في فلسفة الاشراق، فلسفة السهروردي وتلامذته، الفلسفة النقيض لفكر هيغل فتمسك بها وانغمس في خيالاتها وشطحاتها. ولو وقف هنري كوربان عند هذه النقطة لكان الأمر يخصه وحده، ولما كان يجوز لنا أن نؤاخذه، على شيء من ذلك. ولكن هنري كوربان تخطى هذه النقطة وانطلق «يؤرخ» للفكر الاسلامي من منظور غنوصي اشراقي وبطريقة تجعل فلسفة الاشراق السهروردية، الهرمسية الطابع والأصول، هي التجلي

---

(٥٧) اشارة إلى فكرة هيغل المعروفة. واللون الرمادي هو لون الفلسفة نسبة إلى المادة الرمادية في الدماغ.

(٥٨) تميز الفلسفة الفينومينولوجية (الظاهرتية) بين (noèse) وهو فعل التفكير وبين (noèmes) وهو التمثلات الناجمة عن فعل التفكير أو هي موضوع التفكير ذاته.

(٥٩) نفس المرجع، ص ٢٢.

الأسمى لحقائق النبوة في الاسلام مقلداً في ذلك هيغل الذي جعل فلسفته هي التجلي الأسمى لحقائق كل من الفلسفة والدين في الغرب. وهكذا فإذا كان هيغل قد مارس امبريالية على تاريخ الفكر الغربي الذي تعامل معه كفكر للعالم كله فإن هنري كوربان قد مارس عدواناً وامبريالية، على النمط الهيغلي، ولكن لا على الفكر الغربي بل على الفكر العربي ـ الاسلامي . . . وذلك هو حقيقة «التعاطف الاستشراقي» مع الروحانية الاشراقية في الاسلام.

* * *

وبعد فما هي الخلاصة العامة التي يجب أن نخرج بها من هذه الجولة السريعة التي حللنا فيها طبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها، في ميدان كان ينظر إليه لحد الساعة على أنه أقل الميادين تعرضا للعدوان الاستشراقي، ميدان الفلسفة.

نحن لا ننكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهم جداً من كتب التراث العربي الاسلامي، والذين سلطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه. . . ولكن يجب أن نكون واعين في ذات الوقت بأن اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر أو على مستوى الدراسة والبحث لم يكن في أية حال من الأحوال، ولا في أي وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم. وإذن فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس. وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الرد عليهم فيجب أن يكون ذلك لا بصبّ اللعنات عليهم من الخارج بل بتحليل فكرهم من داخله والكشف عن دوافعه وأهدافه. . . يبقى بعد ذلك كله أن تاريخ الثقافة العربية، بما في ذلك تاريخ الفلسفة في الاسلام، لم يكتب بعد. إن جميع ما كتب في هذا الموضوع هو إما تكرار لطريقة مفكرينا القدماء وإما استنساخ لطريقة المستشرقين وبالتالي تبنٍّ لا واعٍ لأهدافهم وإشكالياتهم[٦٠].

---

(٦٠) انظر مساهماتنا من أجل اعادة كتابة تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، في: محمد عابد الجابري: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)؛ ونقد العقل العربي بأجزائه الثلاثة: تكوين العقل العربي؛ نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)؛ العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، وهذا الكتاب.

الفصل الخامس

التاريخ والفلسفة
ملاحظات حول إشكالية الأصالة والمعاصرة

من النادر أن يستدعي المؤرخون فيلسوفاً ليحدثهم عن العلاقة بين التاريخ والفلسفة[1]، فالمؤرخون يشتكون، عادة، من تدخل الفلاسفة في شؤونهم، وهم لا يعترفون، في الغالب، بوجود أية علاقة بين التاريخ والفلسفة، متذرعين بأن التاريخ أصبح علماً له تقنياته الخاصة، لا تهم الفيلسوف في شيء.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة يرحبون بالمؤرخ عندما يبدي اهتماماً بقضايا الفلسفة عموماً، وبكيفية خاصة عندما يحاول الاستنجاد برؤى فلسفية لفهم التاريخ، فإنهم مع ذلك ينزعجون من «ضيق أفقه» وانشغاله بجزئيات الأحداث وتفاصيلها، وتفكيكه لما يرونه يشكل كلاً واحداً متلاحم الأجزاء إلى قطع متناثرة عبر الزمان والمكان. ويرد المؤرخون على هذه الدعوى بدعوى مضادة فيقولون: «إن التاريخ الفلسفي يعاني من الأمراض التي تنتاب كل تأمل، إذ يعمم بسرعة ويجسم الفكرة ويغالي في تصورها، ويصوغ في قانون واحد، أو عبارة واحدة، الماضي كله».

وإذا رد الفيلسوف بأنه لا ينوي بناء التاريخ بناء تأملياً، بل يريد فقط أن يفحص ما يصطنعه المؤرخون من أساليب ومناهج في البحث، وما يقررونه من نتائج

---

(١) محاضرة ألقيت في الدار البيضاء يوم ٤ حزيران/ يونيو ١٩٧٦، بدعوة من جمعية مدرّسي التاريخ والجغرافيا في المدارس الثانوية (فرع الدار البيضاء)، وقد نشرت في: محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٧). ولما كان الكتاب لم يوزع خارج المغرب فقد رأينا من المفيد إعادة نشرها هنا، فعلاوة على أنها تطرح الرؤية العامة التي أسست مشروعنا الفكري، فإنها تجيب كذلك وبشكل مسبق على الانتقادات التي وجهها إلينا بعض «الماركسيين» و«الاجتماعيين» العرب...

وحقائق، مثلما يفعل بالنسبة للعلوم الأخرى كالرياضيات والعلوم التجريبية التي قامت إلى جانبها فلسفة العلوم، أجاب المؤرخ قائلاً: «إن التاريخ فن لا علم» وبالتالي فإن فلسفة التاريخ ـ بمعناها النقدي ـ ستكون غير ذات موضوع. غير أن الفيلسوف الملحاح يعقب قائلاً: «ليس من الضروري أن يكون التاريخ علماً لكي تكون هناك فلسفة للتاريخ. هناك فلسفة للفن دون أن يكون الفن علماً. إن موضوع فلسفة الفن هو موضوع الفن، مع الفارق التالي، وهو أن نظرة الفلسفة إلى الفن نظرة فلسفية وعلى ضوء فلسفي».

وأمام هذا «التدخل السافر» لا يتمالك المؤرخ من القول: «إن التاريخ لا يعني الفيلسوف في شيء، إنه فقط علم تداول النصوص واستعمالها»، ويرد الفيلسوف الملحاح بكل برودة قائلاً: «إن التاريخ محاولة، كثيراً ما تكون غير موفقة، للتقريب بين وجهات نظر واضعي النصوص والوثائق والآثار وهو لا يصبح معرفة إلا إذا تزود بروح فلسفية».

وإلى جانب هذين الموقفين المتجابهين اللذين اختزلنا فيهما اتجاهات فلسفية في التاريخ ومدارس تاريخية متباينة، بل متعارضة، يقوم موقف آخر يحاول أن يحل الوئام محل الخصام، مبرزا توقف التاريخ على الفلسفة والفلسفة على التاريخ، قائلاً: «لولا الفلسفة لكان التاريخ مجرد نبش عن الوقائع يدس أنفه في الماضي، ولولا التاريخ لأصبحت الفلسفة ابستيمولوجيا، أي قصراً يبنى في الهواء»[٢]. وعلى الرغم مما في هذه العبارة الأخيرة من مبالغة، يمكن القول، مع الأسف، إن هذا المحظور الذي نبّه إليه صاحبنا هذا، قد أصبح موضة العصر. فالفلسفة اليوم تميل لتصبح مجرد ابستيمولوجيا، أي تفكيراً منطقياً في المعرفة مقطوع الصلة بالفعل والممارسة، أي بالتاريخ. لقد أصبحت الاتجاهات البنيوية المتطرفة فعلاً «قصوراً تبنى في الهواء» لا يستطيع صاحبها أن يتخطاها إلى ما قبل ولا إلى ما بعد، مما جعل التاريخ يصبح ـ أو هو مهدد بأن يصبح ـ إما ايديولوجيا سافرة، واما «مجرد نبش عن الوثائق يدس أنفه في الماضي» هارباً من الحاضر والمستقبل[٣].

* * *

لماذا هذا النزاع بين الفلسفة والتاريخ؟

سؤال لا نستطيع الاجابة عنه، مع الأسف ـ إلا بالاستعانة بالفلسفة والتاريخ

---

(٢) المقصود: تحليلاً منطقياً صورياً، وهذا ما جنحت إليه بالفعل الوضعية المنطقية.

(٣) اقتطفنا هذه الاستشهادات من كتاب: ول ديورانت، مناهج الفلسفة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦)، الكتاب الثاني، ج ٦.

معاً. إن موقف الفيلسوف من التاريخ، أو موقف المؤرخ من الفلسفة، ليس موقفا مطلقاً، خارج التاريخ، بل هو موقف لا يمكن أن يفهم إلا بالنظر إليه من داخل التاريخ نفسه، فلا بد من ربطه بالصراعات الايديولوجية التي أوحت به وأمدته بالمناخ الذي يتنفس فيه.

لقد طرحت العلاقة بين الفلسفة والتاريخ طرحاً حاداً بعد أن نشر هردر سنة ١٧٨٤ الجزء الأول من كتابه **أفكار في التاريخ الفلسفي للانسانية**، فكان ذلك بمثابة عقد الميلاد الرسمي ـ في الفكر الغربي ـ لما يدعى بفلسفة التاريخ. ولكن هذا المولود الجديد سرعان ما انتابه مرض الشيخوخة، وخاصة بعد فترة وجيزة من ظهور كتاب هيغل الذي نشر، بعد وفاته سنة ١٨٣٧، بعنوان **محاضرات في فلسفة التاريخ**. أما بعد ذلك فلقد تحول الاهتمام من فلسفة التاريخ بمعنى «فهم سير التاريخ ككل لاثبات أن للتاريخ وحدة، وأنه يمثل خطة كلية بالرغم من التفكك والانحرافات الظاهرة» إلى «فلسفة التاريخ» بمعنى «البحث النقدي في خصائص التفكير التاريخي وتحليل الوسائل التي يستعملها المؤرخون» في بناء المعرفة التاريخية وعرضها. وبعبارة قصيرة تحول الاهتمام من التاريخ كأحداث واقعية وصيرورة فعلية، إلى التاريخ كمعرفة بهذه الأحداث والصيرورة.

لماذا هذا التحول؟ بل لماذا عاشت فلسفة التاريخ بمعناها التأملي، الأصلي، تلك الحقبة القصيرة من الزمان: من هردر إلى هيغل، **من ثمانينات القرن الثامن عشر إلى أربعينات القرن التاسع عشر**.

لا شك أنكم كمؤرخين تستطيعون بسهولة ربط **بداية فلسفة التاريخ** في الغرب، مع هردر، بحادث عظيم الشأن هز أركان أوروبا الغربية، ونقصد به **الثورة الفرنسية** بالذات. ولا شك أنكم تستطيعون كذلك ربط **شيخوخة** فلسفة التاريخ التأملية وشيخوخة الفلسفة الهيغلية معاً، بظهور الماركسية. وإذا عرفنا أن هردر، منشىء فلسفة التاريخ بمعناها الرسمي، كان ألمانياً، وان مشاهير فلاسفة التاريخ الذين جاؤوا بعده كانوا أيضاً من ألمانيا، (كانط، هيغل) أو متأثرين، فيما بعد، بالفلسفة الألمانية، أدركنا بسهولة أن موطن فلسفة التاريخ كان ألمانيا. واذن، لقد ظهرت فلسفة التاريخ كقمة للتفكير الفلسفي في المانيا ما بين الثورة الفرنسية وقيام الماركسية. فلماذا ألمانيا بالذات، ولماذا هذه الحقبة من التاريخ بالذات؟

نستطيع أن نتلمس الجواب عن هذا السؤال من خلال البحث في الفكرة العامة التي وجهت فلاسفة التاريخ الألمان يومئذ. إنها فكرة تدور حول قطبين: **الوحدة والتقدم**. لقد نادى هردر بأن الشعوب هي، على الرغم من اختلاف الأجناس والأمم والعصور، أعضاء في مجموعة أكبر. فهي ليست سوى لحظات في تطور العنصر

الانساني نحو هدفه الأعلى. وليس هذا الهدف بعيد المنال، بل موجود هنا، بالفعل، في كل لحظة، ويبرز واضحاً عندما تشرق أية روحانية حقة أو حياة انسانية كاملة. إن فكرة هردر، هذه الملفوفة في ركام من التجريد الواهي تصبح ذات دلالة مشخصة بمجرد ما نستحضر في أذهاننا واقع المانيا المتخلف في عصره، والتقدم الذي كان يشق طريقه صعداً أمام عينيه في فرنسا الثورة خاصة. ونفس هذا المعنى عبّر عنه كانط بقوله: «إن التاريخ يصبح ذا معنى إذا نظر إليه كتقدم مستمر». فإذا اكتفينا بالنظر إلى الأحداث التاريخية من وجهة نظر الأفراد المعنيين فقط فلن يصادفنا سوى جمع مضطرب من الوقائع غير المرتبطة والتي لا تعني شيئاً في ظاهرها. ولكن الأمر يختلف إذا حولنا انتباهنا إلى أحداث النوع الانساني بأسره. وفي هذه الحالة فإن ما يبدو من وجهة نظر الفرد فوضى وبلا قانون قد يبدو بالرغم من ذلك ذا نظام وقابلاً للتعقل إذا نظر إليه من زاوية الكل. فلذلك علينا أن نتخيل أن للطبيعة وسيلة ما للتأكد من تحقيق تقدم ما في فترة زمنية طويلة. ومن السهل إدراك ذلك إذا نظرنا إلى الأنواع بأسرها، ولم ننظر إلى حالة الأفراد منفصلين. قد يكون الأفراد الذين يتحدث عنهم كانط أفراداً بشريين بالمعنى العادي للفرد، وقد يكون هؤلاء الأفراد هم الأمم الأوروبية بوصفها تشكل أعضاء في مجموعة واحدة. ومهما كان الأمر فإن هردر الذي لا يخفي تأثره بروسو، وكانط الذي لا يخفي اعجابه بالثورة الفرنسية ورجالاتها، يفكرون بعدياً، أي يعبّرون عن الرغبة في وقوف المانيا مع فرنسا وانكلترا المتقدمتين على درجة واحدة من التطور والتقدم. ويتجلى هذا، بشكل أكثر تجريداً وطموحاً لدى هيغل الذي يرى «ان تاريخ العالم بجميع مشاهده المتغيرة التي تسجلها حولياته هو عملية تقدم الفكر وتميزه». إن التاريخ في نظره عبارة عن كل يتحرك حركة تصاعدية نامية. والقوة المحركة له هي الفكر. وهذا يعني «ان العملية التاريخية تتألف من أعمال الإنسان، وان ارادة الانسان ليست سوى تفكيره الذي يبدو بصورة عملية فيما يعمل». ولما كان التاريخ هو تاريخ العقل أو «الفكر»، فإن العملية التاريخية في صميمها عملية منطقية. والانتقال من عملية تاريخية إلى أخرى هو انتقال من مرحلة منطقية إلى أخرى في سياق الزمن. وإذن، فالأحداث التاريخية لا تحدث صدفة، بل تخضع لحتمية منطقية، ومن هنا فإن كل ما هو واقعي فهو عقلي، وكل ما هو عقلي فهو واقعي. هناك منطق يحفظ للتاريخ وحدته ويضمن له تقدمه. وليس هذا المنطق متعالياً على التاريخ، بل هو مباطن له، إنه الحقيقة المطلقة التي يصنعها التاريخ بصيرورته، والتي تتشخص في المانيا بالذات، كما حلم بها هيغل. وهكذا، ففلسفة هيغل المجردة إنما نجد مفتاحها في تصوره البعدي لواقع المانيا الواقفة موقف الند للند من فرنسا.

وبالجملة لقد كانت فلسفة التاريخ في المانيا اطاراً ايديولوجياً تنعكس فيه بقوة

رغبة الألمان في الوحدة والتقدم: وحدة الشعب الألماني المفكك، والتقدم للحاق بركب الدول الأوروبية المتقدمة. وهكذا كانت المانيا الاقطاعية تعيش آنذاك على صعيد الحلم، ما كانت تعيشه فرنسا وانكلترا على صعيد الواقع. لقد كانت نظرة فلاسفتها إلى التاريخ مستوحاة ـ بل موجهة ـ من مشاكلهم في الحاضر وآمالهم في المستقبل. لقد نظروا إلى تطور التاريخ بالشكل الذي يمكنهم من تبرير غياب حضارة المانية في الماضي وغياب المانيا عن الثورة الصناعية في «الحاضر»، فجعلوا من الحضارات القديمة طفولة الانسانية، ومن الحضارة الاغريقية الرومانية شباب الانسانية، ليجعلوا من الحضارة الجرمانية المنشودة كهولة الانسانية ونضجها. لقد عرَّف أحد المفكرين الألمان التاريخ بأنه: «حاصل الممكنات التي تحققت». وهذا يعني أن هناك ممكنات أخرى في طريق التحقيق، وعلى رأسها المانيا المستقبل.

ولكن هذا الوعي الالماني الحالم الذي بلغ ذروته مع هيغل سيوقظه من غفوته شاب ألماني درس الثورة الصناعية الانكليزية عن كثب وانغمس في احداث الثورة الفرنسية السياسية والاجتماعية، بعدما تشبع بالحلم الفلسفي الهيغلي. فقد استيقظ ماركس من الحلم الهيغلي لأنه عاش في الواقع ما عاشه هيغل من قبل في الخيال، فوجه معولاً نقدياً حاداً إلى الايديولوجيا الألمانية، منادياً بأن مرحلة الحلم قد انتهت وأن المهمة الآن هي العمل والتغيير: «لم يفعل الفلاسفة سوى تأويل العالم بطرق مختلفة، والمهم الآن هو تغييره». ويقول ماركس أيضاً: «نحن الألمان عشنا ما بعد تاريخنا في الفكر، أي في الفلسفة، نحن معاصرون فلسفيون للحاضر دون أن نكون معاصريه التاريخيين... إن الفلسفة الالمانية للحقوق والدولة هي التاريخ الألماني الوحيد الذي هو في مستوى التاريخ الراهن والرسمي. وهكذا فالشعب الألماني مقاد إلى ربط «تاريخه ـ في شكل الحلم» بشروط وجوده الحالية، وإلى تسليط النقد، لا على هذه الشروط الواقعية وحسب، بل على شكلها التجريدي أيضاً. إن مستقبله لا يمكن أن يقتصر على النقد المباشر لهذه الشروط الواقعية، ولا يمكن أن يقتصر على التحقيق المباشر للشروط السياسية والقانونية المثالية. فهو بالحقيقة يملك منذ الآن النفي المباشر لشرطه المثالي، يتخطى منذ الآن أو يكاد يتخطى تحقيق شرطه المثالي في تأمل الشعوب المجاورة». «إن بذرة الحياة الواقعية عند الشعب الألماني لم تتكون حتى الآن إلا في دماغه» ولذلك فأنتم ـ أعضاء الحزب السياسي **العملي** في المانيا ـ «**لا تستطيعون أن تلغوا الفلسفة ما لم تحققوها**». أما الحزب السياسي **النظري** الذي «لا يرى في الصراع الحاضر سوى صراع الفلسفة النقدي ضد العالم الألماني، وانها، ولو بشكل مثالي فقط تكمله، فقد التزم موقفاً نقدياً ازاء خصمه، ولكن لم يلتزم موقفاً نقدياً ازاء نفسه... لقد تصور هذا الحزب أن بإمكانه أن **يحقق الفلسفة دون أن يلغيها**». ويتساءل ماركس: «هل تستطيع المانيا أن تصل إلى ممارسة تكون في مستوى المبادىء أي إلى

ثورة لا ترفعها إلى المستوى الرسمي للأمم العصرية وحسب، بل أيضاً إلى قمة الانسانية التي ستكوّن المستقبل القريب لهذه الأمم؟» ويجيب: «إن سلاح النقد لا يستطيع بالطبع أن ينوب عن نقد السلاح. فالقوة المادية لا تطيح بها إلا القوة المادية. ولكن النظرية تصبح قوة مادية متى استولت على الجماهير، والنظرية تستولي على الجماهير متى أقامت البرهان برد حجة الخصم إليه. وهي تقيم البرهان برد حجة الخصم إليه متى أصبحت جذرية. وأن تكون جذرية هو أن تمسك بجذر القضية. وبالنسبة للإنسان الجذر هو الانسان نفسه»، ولكن لا الانسان الخيالي المجرد، بل الانسان الواقعي المشخص، الانسان الذي يصنع تاريخه، ويطور وعيه بالعمل والممارسة «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم».

هكذا، إذن، قلب ماركس الوعي الالماني وصححه. إن فلسفة التاريخ الحالمة التائهة في متاهات الميتافيزيقيا، أصبحت فلسفة البراكسيس، فلسفة الممارسة الاجتماعية الواعية الهادفة. لقد انتهت فلسفة التاريخ بمعناها الميتافيزيقي، وبدأ التحليل العلمي للتاريخ، التحليل الذي ينظر إلى التاريخ الموضوعي الواقعي كما هو ليكشف عن قوانين تطوره واتجاه صيرورته، وينير الطريق أمام الإنسان ليصنع تاريخه بنفسه، بنضاله وكفاحه.

قامت الماركسية، إذن، كعلم للتاريخ ولتطور المجتمعات، فألغت بذلك فلسفة التاريخ بمعناها التقليدي الميتافيزيقي. وعلى الرغم من أن الماركسية لم تجد ترحيباً واسعاً لدى الأوساط الغربية المفكرة، فإن التصور المادي للتاريخ ـ مع اختلاف هذا التصور من مفكر لآخر ـ أصبح رائجاً في الفكر الغربي. بل إن كثيراً من المؤرخين اللاماركسيين يدخلون في حسابهم دور العامل الاقتصادي، بل حتى الصراع الطبقي، في الأحداث التاريخية. ولكن هذا يجب أن لا يخفى علينا عداء الفكر الغربي البورجوازي للمادية التاريخية كنظرية متكاملة في تطور التاريخ والمجتمعات، لأن المادية التاريخية لا تتناول الماضي وحسب، بل الحاضر والمستقبل كذلك. إنها نظرية في الممارسة الثورية بقدر ما هي نظرية ثورية في تفسير التاريخ.

من هنا جنح الفكر الغربي إلى الاهتمام بنوع اخر من فلسفة التاريخ. لقد نقلوا التفلسف في التاريخ من ميدان التاريخ الفعلي إلى ميدان التاريخ المعرفي، فكان ما يسمى بـ«الفلسفة النقدية للتاريخ»، الفلسفة التي تناقش المعرفة التاريخية ذاتها: الموضوعية في التاريخ، السببية في التاريخ، نوع الحقيقة التاريخية، إلى غير ذلك من القضايا الابستيمولوجية التي إذا نُظر إليها في ذاتها ظهرت كقضايا بريئة تمليها الرغبة في بناء المعرفة التاريخية على أسس صلبة، أما إذا نُظر إليها من خلال خلفياتها

الايديولوجية الصريحة أو المضمرة، تبين أنها تحاول أن تنسف، بطريقة غير مباشرة، القول بوجود قوانين في التاريخ، وبالتالي الطعن في المادية التاريخية بالذات. وهكذا، فعلى الرغم من الجوانب الايجابية في هذا النوع من «فلسفة التاريخ» ـ وتتعلق خاصة بمنهجية البحث التاريخي ـ فإن الاتجاه العام السائد في الفكر الغربي البورجوازي اتجاه وضعي ينادي بعدم «مشروعية» التفسير في التاريخ ومن ثمة يطالب بحصر العمل التاريخي في دراسة النصوص والوثائق والتقيّد بها، متذرعاً بـ «الموضوعية العلمية». وهناك من ذهب في هذا الاتجاه مذهباً متطرفاً فقال باستحالة تفسير التاريخ، لأن الأحداث التاريخية هي أعمال الناس، وأعمال الناس هي نتيجة لما يفكرون فيه. وبما أنه يستحيل معرفة ما كان يفكر فيه هؤلاء الموتى، فإنه من المستحيل تفسير الأحداث التاريخية جملة (بوبر) والذين أرادوا منهم أن يجنبوا هذا المصير العدمي للتاريخ، قالوا: «إن مهمة المؤرخ تنحصر في فهم تفكير الناس، ويجب أن لا يتناول ما عمله الناس» (كولنغوود). وهكذا يبدو واضحاً أن التشكيك في المعرفة التاريخية والإلحاح على عدم «مشروعية» تفسير التاريخ، مرتبط بايديولوجيا معينة: الايديولوجيا الليبرالية الوضعية المعاصرة.

لماذا تلجأ الايديولوجيا البورجوازية إلى الطعن في المادية التاريخية بكيفية خاصة مع أنها تسكت أو تتبنى جوانب من الفلسفة المادية عقيدة وسلوكاً؟ بل لماذا تعارض أي «تدخل» من جانب الفلسفة في التاريخ، بكيفية عامة؟ ولماذا تلجأ الوضعية الجديدة التي تمثلها البنيوية والوظيفية في العلوم الانسانية إلى الغاء التاريخ، أو على الأقل إلى «تجميد» حركته؟

يعتقد بعض الناس أن الايديولوجيا البورجوازية الغربية ـ أو ما يسمى بالفكر الغربي «المسيحي» ـ ترفض المادية التاريخية لأنها تلغي دور الفكر وتستخف بالقيم الروحية، أو لأنها مبنية على الإلحاد واللادينية، وتلك إحدى الدعايات التي رسخها الاستعمار في نفوس الشعوب المستعمرة. لقد نقل الاستعمار إلى البلدان المستعمرة الايديولوجيا البورجوازية الرأسمالية، ليستعملها كسلاح لإخضاع هذه الشعوب وتخديرها. إنه نفس السلاح الذي تحارب به الطبقة الرأسمالية البورجوازية في بلدانها الأصلية الطبقات الكادحة المستغلة المضطهدة. أما الحقيقة، الحقيقة التاريخية التي لا ينكرها المؤرخون البورجوازيون أنفسهم، فهي أن الفكر البورجوازي الغربي نفسه هو الذي قام في بداية أمره على الاستخفاف بالقيم الروحية والتقليل من دور العقل، والاشادة بالتجربة، بل إنه المنشىء والمروج للفلسفات المادية اللادينية في العصر الحديث.

وكذلك الشأن بالنسبة للتاريخ. لقد مجدت البورجوازية الغربية التاريخ حتى

العبادة يوم كانت يافعة تستعجل المستقبل، مستقبل سيادتها وتعميم سلطتها، يوم كان التاريخ تاريخها هي. بل وأكثر من ذلك ربطت الايديولوجية البورجوازية آنذاك بين الفلسفة ـ فلسفتها هي ـ وبين التاريخ ربطاً جعل كلاً منهما يؤدي إلى الآخر ويعتمد عليه. يقول كوندورسي: «يكفي لكتابة تاريخ الأفراد جمع الحوادث، أما لكتابة تاريخ المجموعات البشرية فلا بد من الاعتماد على الملاحظة، ولاختيار الملاحظة وتقديرها لا بد من النور العقلي إن لم نقل الفلسفة». ويقول دالامبير «إن علم التاريخ عندما لا يكون مضاء بنور الفلسفة ـ يكون في مؤخرة المعارف الانسانية». وقال نابليون يوماً: «إني لأرجو أن يتعلم ابني التاريخ، لأنه الفلسفة الوحيدة».

ذلكم باختصار رأي الايديولوجيا البورجوازية في التاريخ والفلسفة أيام انطلاقة البورجوازية الغربية، أيام صراعها مع الفكر الاقطاعي. أما اليوم، وهي تعيش مرحلة التقوقع، فإنها ترى رأياً آخر. إن الايديولوجيين البورجوازيين يتحدثون اليوم لا عن التطور بل عن الثبات، لا عن الصيرورة بل عن البنى، لا عن الاتصال بل عن القطيعة والانفصال(٤). إنهم الآن يهربون من التاريخ بأساليب ملتوية، تارة باسم «الموضوعية العلمية»، وتارة باسم «الصرامة المنطقية»... إن البورجوازية الغربية التي بلغت قمة تطورها تريد أن تقف عند هذه القمة، تريد أن تجمد التاريخ، ولذلك فهي تبعده وتلغيه.

هكذا ترون أنه لا بد من الفلسفة والتاريخ معاً، لفهم العلاقة بين التاريخ والفلسفة، أي لا بد من تحديد الإطار الايديولوجي الذي تطرح فيه هذه العلاقة. والمواقف المتعارضة التي افتتحت بها هذا العرض ستظل كلاماً فارغاً، لا معنى له تماماً، إذا لم ننظر إليها على ضوء الخلفيات الايديولوجية التي أملتها. إن «النزاع» بين المؤرخ والفيلسوف ـ كما أشرنا إليه في مستهل هذا الحديث ـ ليس نزاعاً حول الاختصاص، ولا حول مناطق النفوذ، كما قد يبدو لمن ينظر إلى الأمور نظرة سطحية، بل هو صراع ايديولوجي يتخذ في كل مرحلة تاريخية لوناً معيناً ويخدم، بكيفية واعية أو لاواعية، أهدافاً معينة.

* * *

والآن وقد طرحنا العلاقة بين الفلسفة والتاريخ في الفكر الغربي في اطارها الايديولوجي، وألمحنا إلى الملابسات التاريخية التي أعطت لهذه العلاقة شكلها

---

(٤) للتذكير فقط نشير إلى أننا نعتمد المعالجة البنيوية كلحظة من لحظات المنهج الذي نتبناه وهي لحظة متداخلة ومتكاملة مع لحظة التحليل التاريخي والطرح الايديولوجي. ومعلوم أن البنيوية نظرية ومنهج ونحن نتعامل معها كمنهج فقط.

ومضمونها، يمكننا أن نطرح العلاقة بين الفلسفة والتاريخ في الفكر العربي الاسلامي المعاصر، وفي اطار المرحلة التي يجتازها هذا الفكر من التطور.

إننا هنا في المغرب، وفي العالم العربي، نفكر في الحاضر والمستقبل بواسطة الماضي. فنحن نربط، صراحة أو ضمناً، بين الفلسفة والتاريخ. لكن أي تاريخ وأية فلسفة؟

من المفكرين العرب من يفكرون في حاضر الأمة العربية ومستقبلها بواسطة ماضي الغرب وحاضره. منهم من يدعون إلى «الليبرالية الأصلية ـ أو الأصيلة»، ومنهم من ينادي بالليبرالية المعاصرة ملفوفة في الدعوة إلى الأخذ «بالعلم والتكنولوجيا» وكأن العلم والتكنولوجيا يوجدان خارج التاريخ وفوق المجتمعات وقوانين تطورها، ومنهم من يتبنى ماركسية عقدية جامدة مختزلة في شعارات عامة تتخذ مفتاحاً سحرياً لحل جميع المشاكل!

ومن المفكرين العرب من يفكرون في حاضر الأمة العربية ومستقبلها بواسطة الماضي العربي الاسلامي. هؤلاء يعيشون المستقبل في التراث. هذا التراث الذي يكتشفون فيه كل يوم، كل علوم الغرب وكل تقدمه، دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة تحديد مضمون هذا التراث، ولا حتى ربطه بالزمان والمكان.

لقد توقفت قصداً في القسم الأول من هذا العرض عند ألمانيا القرن الثامن عشر. لقد كانت ألمانيا آنذاك متخلفة عن جاراتها، فكانت تعيش مستقبلها في فلسفتها... ونحن اليوم، المتخلفون عن جيراننا شمال البحر الأبيض المتوسط فريقان: فريق يعيش المستقبل في تراث الغرب وفلسفته، وفريق يعيش المستقبل في ماضي العرب وتراثهم. ان هذا يعني أننا نعيش مثل ألمانيا القرن الثامن عشر وعياً مقلوباً (مع الاعتبار الكامل لاختلاف الظروف والاشكاليات). والمسألة المطروحة علينا هي: كيف نصحح هذا الوعي؟

نعم لا بد من سلاح النقد، ولكن لا بد، في نفس الوقت، من نقد السلاح. سلاح النقد تمدنا به الفلسفة، أما نقد السلاح فيمدنا به التاريخ. لا بد من الفلسفة والتاريخ معاً لفهم الاشكالية المطروحة وتجاوزها.

لقد بدأت اشكاليتنا الفكرية التي عبّر عنها رواد الفكر العربي الحديث بمشكل «النهضة» مع بداية التوسع الاستعماري، أي انطلاقاً من أوائل القرن التاسع عشر (غزو نابليون لمصر). ومنذ ذلك الوقت والتحدي الاستعماري الغربي يشكل احدى المحددات الرئيسية لاشكالياتنا الفكرية. فلا بد، إذن، من استحضار هذا المحدد الرئيسي عند بحث **اشكالية الفكر العربي منذ أوائل عصر النهضة إلى اليوم.** ودون

أن ندخل في التفاصيل التاريخية المعروفة يمكننا أن نقفز إلى النتيجة التي يكاد يقوم عليها اجماع الباحثين وهي أن الاستعمار بكل مظاهره وأشكاله قد أحدث تمزقاً في وعي الضمير العربي. لقد أيقظ التحدي الاستعماري الغربي الأمة العربية من غفوتها، فرأت في علوم الغرب وتقنياته ومؤسساته الاجتماعية والسياسية مثال التقدم ونموذجه. ولكنها رأت في ذات الوقت أن حامل هذا النموذج هو المستعمر ذاته، المستعمر الذي يسلبها حريتها وخيراتها ويطعن في هويتها وأصالتها ويهددها في وجودها. وعبثاً حاول مفكرو النهضة **التوفيق بين الماضي والمستقبل: الماضي العربي الاسلامي الذي يقرؤون صورته النموذجية في التراث، والمستقبل العربي الذي يقرؤون صورته النموذجية في علوم الغرب وتقنياته ومؤسساته**. لقد ركدت هذه المحاولات التوفيقية في النقطة التي بدأت فيها. وما كان لها إلا أن تركد، لأن التوفيق يوقف التاريخ ويلغي التطور. فكان لا بد للتاريخ أن يتجاوزها. ومن هنا انقسم الوعي العربي ـ وما يزال مقلوباً ـ إلى نوعين من الوعي: الوعي المؤسس على «الاغتراب» الرافض للتراث، نتيجة الاستلاب الثقافي الحضاري الذي رسخه الغرب المتقدم ـ والمستعمر ـ في مجتمعنا، والوعي المؤسس على «الاغتراب» الذي يقرأ في التراث العربي الاسلامي كل ايجابيات الحضارة الغربية الحديثة من علوم وتقنيات ومؤسسات سياسية واجتماعية. وفي هذا الإطار تطرح اشكالية «**الأصالة والمعاصرة**» في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

فكيف نعالج هذه الاشكالية؟

لنبدأ بالنقد، ولنقل باختصار: إن الذين يلغون التراث، هكذا بجرة قلم أو بشطحة فكرية، واهمون. **لأن الغاء التراث لا يمكن أن يتم إلا بتحقيقه**. والذين يطالبون بتحقيق التراث، هكذا بجرة قلم أو بموعظة حسنة واهمون أيضاً، **لأن تحقيق التراث لا يتم إلا بإلغائه**.

لنوضح هذه الدعوى.

إن التراث ـ في هذا الإطار ـ هو ضمير الأمة. إنه المرآة التي ترى فيه الأمة تحقُّق الممكن. وبعبارة أخرى أنه تصور ارتدادي لما ينبغي أن يكون. المتمسكون بالتراث لا يتمسكون به لمجرد أنه تراث الآباء والأجداد، بل لأنهم يقرأون فيه ما ينبغي أن يكون. إنه قراءة للمستقبل في صورة الماضي. إنه طموح لتحقيق ما أخفق الآباء والأجداد في تحقيقه كلاً أو بعضاً، مع تصور أنهم حققوا ذلك فعلاً على أحسن صورة. إن الذين يدعون مثلاً إلى الأخذ بتعاليم الإسلام يستحضرون في أذهانهم المرامي والأهداف والمثل العليا التي طمحت الأمة العربية الاسلامية دوماً إلى تحقيقها، كالشورى والعدالة الاجتماعية والتقدم الحضاري بمختلف مظاهره، والتي جاءت الدعوة المحمديَّة لتبشر بها في وسط «الملأ» كفار قريش وارستقراطيتها التجارية

والـدينية، والتي رددهـا المصلحون والمتحـدثون بـاسم الجماهـير المحرومـة في كل وقت وبأشكال مختلفة، متخذين من الاسلام ـ اسلام السلف، اسـلام الثورة ضـد الملأ من قريش ـ منظومتهم المرجعية ـ وهنا لا يهمنا إن كانت الصورة النموذجية حقيقية مائة في المائة أو أنها صورة ممجدة إلى أبعد حد، فالتاريـخ هكذا دومـاً، هو اعـادة بناء للماضي على ضوء مشاغل الحاضر، وإنما المهم هو أن الصورة الـتراثية ـ إذا جـاز هذا التعبـير ـ تقدم دوماً في صورة الممكن الذي تحقق، من أجل الاقتناع والاقناع بإمكـانية تحقيقهـا في الحاضر والمستقبل. والمؤشر الأسـاسي في كل ذلـك هو بنـاء الحاضر والمستقبـل على أساس ما تحقق في الماضي أو ما نسقطه عليه من مثل عليا وأهداف انسانيـة واجتماعيـة تعبّر على طـريقتها الخـاصة عن آمـال الطبقـات المحـرومـة في مجتمـع متخلف يعـاني الاستغلال الاستعماري في عـلاقاتـه الخارجيـة، ورواسب هذا الاستغـلال وروافده في علاقاتها الاجتماعية الداخلية.

وإذن فـالذين يلغـون التراث، أو ينـادون بإلغـائـه، إنمـا يلغـون هـذه الصـورة النموذجية التـي يعـبّر فيها قسم من الأمـة عن مـطامـح الأمـة ككـل، الأمـة المتخلفـة المستغلة داخلياً وخارجياً. وهنا يكمن الخطأ. فإلغاء هذه الصورة النموذجيـة، وبعبارة أخرى إلغاء نوع من التعبير عن مـطامح الأمـة في النهضة والتقـدم لا يمكن أن يتم إلا بتحقيقها. إن إلغاء المطالبة بالشورى والعدالة الاجتـماعية وشجب الـربا والمضـاربات الاقتصادية المحـرمة ـ أي التي تـرسخ الحيف الاجتماعي... الخ، لا يمكن أن يتم إلا بـالتحقيق الفعلي لهـذه المطالب. ذلـك ما نعنيـه بضرورة تحقيق التراث قبـل الغـائـه. التراث عندما يحقق لا يبقى تراثاً ـ أي صورة نموذجية ممجدة ـ بل يصبح واقعاً متنـامياً يتأسس عليه وعي جديد ينظر إلى الماضي والحاضر والمستقبل بمنظور جديد.

ولكن تحقيق التراث لا يمكن أن يتم إلا بإلغائه، أي بتجاوزه. والتجاوز هنـا لا يعني التخـطي أو القفز من فـوق. بـل الاحتفـاظ والنفي، وبعبـارة أخـرى ان تحقيق التراث يتطلب عدم التقوقع فيه والوقوف عنده، بل تـطويره وتـطويعه بـالشكل الـذي يسمح بتحقيقه على ضوء متطلبات العصر وظروفه. إنه النزول به من «ميدان العقـل» إلى «ميـدان الواقـع»، من التصور النمـوذجي المثـالي إلى التـطور التـاريخي. والخـطوة الأولى في هذه الطريق هي اعادة قراءة التراث نفسه، اعـادة تقييمه عـلى ضوء الـواقع الذي أنتجه. لا بد إذن من التاريخ، بل لا بد من اعادة بناء التاريخ. وبعبارة أخرى لا بد من تصحيح وعينا بتاريخنا.

فكيف نصحح هذا الوعي؟ كيف نفهم تاريخنا ـ ماضينا وحاضرنـا ـ على ضـوء رؤيـة صحيحة؟ وأين نجـد هذه الـرؤية الصحيحـة، أفي تـراثنـا نفسـه أم في الفكـر الغربي؟

لنبادر إلى القول إن الرؤية الصحيحة لا توجد جاهزة، لا هنا ولا هناك، فالممارسة هي التي تكشف عن جوانب الصحة والخطأ في كل رؤية مسبقة. إذا كنا ندعو إلى ربط التراث بالواقع الذي انتجه، وإلى ربط الايديولوجيا الليبرالية الغربية بظروف وجود الطبقة البورجوازية في الغرب، فيجب كذلك أن نربط مقولات الماركسية بتاريخ تشكلها، أي بالتطور الذي عبّرت عنه. إن ربط النظرية ـ أية نظرية ـ بالتاريخ هو وحده الذي يجنبنا الدوجماتية والانتقائية(٥).

إن الذين يقولون: يجب أن نأخذ الماركسية ككل «وإلا سقطنا في الانتقائية» يقدمون الماركسية لأنفسهم وللناس، بوعي أو بغير وعي، كعقيدة جاهزة مكتملة، مطلقة الكمال. إنهم ينفون عنها صبغتها التاريخية ويقتلون فيها عناصر الحيوية. إن موقف هؤلاء لا يختلف في شيء عن الذين يرفضون كل شيء ما عدا التراث كما يتصورونه خزانة تشتمل صناديقها ودرجها على جميع أنواع الحلول، متناسين أن التراث هو ما تراكم عبر التاريخ الفعلي للأمة العربية الاسلامية، هو مجموع أنواع الفهم الذي كونه المسلمون لأنفسهم عن عقيدتهم وواقعهم وتاريخهم.

لا بد من ربط الفلسفة ـ الرؤية بالتاريخ، سواء كانت هذه الفلسفة مؤسسة على «الأصالة» أو كانت مرتكزة على «المعاصرة»، لا بد من الفهم المادي الجدلي للتراث سواء كان التراث تراثنا نحن، أو كان تراث غيرنا، تراث الغرب بالذات بما فيه الماركسية نفسها، فبالأحرى الايديولوجيات البورجوازية.

لعلكم لا تعترضون على تطبيق المادية التاريخية على الايديولوجيات البورجوازية، ولكنكم قد تتساءلون كيف نطبق المادية التاريخية على الماركسية، وهي جزء منها؟ كيف نخضع الجزء للكل؟ ولعلكم تتساءلون أيضاً ـ مع روندسون ـ إلى أي مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية على الاسلام؟ بل قد يتساءل بعضكم إلى أي مدى يقبل الاسلام، كعقيدة، التفسير المادي الجدلي للتاريخ؟

أسئلة ثلاثة لا بد من طرحها صراحة حتى نتمكن من النفاذ إلى عمق اشكالية الفكر العربي المعاصر، اشكالية الأصالة والمعاصرة، أو اشكالية العلاقة بين التاريخ والفلسفة في اطار اهتماماتنا الراهنة.

لنبدأ بالسؤال الأول. كيف يمكن، أو كيف يجوز، تطبيق المادية التاريخية على الماركسية نفسها. إن الغرابة التي قد يثيرها هذا السؤال في أذهان بعض الناس راجعة

---

(٥) للتذكير نشير إلى أننا كتبنا هذا عام ١٩٧٦، حين كان المد «الماركسي»، المقياس الذي شهدته السبعينيات عندنا، في أوجه.

فقط إلى أن الناس عندما يتبنون نظرية ما، ينسون أو يتغافلون عن منشأ هذه النظرية، عن الظروف والملابسات التي أوحت بها. ومن ثمة يستريحون عندها، بل قد يتجمدون عندها، مضفين عليها طابع المطلق.

الماركسية فلسفة وعلم. المادية الجدلية فلسفة، والمادية التاريخية علم. والعلم أسبق زمنياً، وأسبق منطقياً من الفلسفة المؤسسة عليه. وكل فلسفة مؤسسة على علم. المادية التاريخية أسبق زمنياً وأسبق منطقياً من المادية الجدلية. أما القول بأن المادية التاريخية تطبيق للمادية الجدلية على التاريخ، فهذا قول جاء متأخراً، أي عند اعادة «بناء» الماركسية واعطائها طابع المنظومة المنطقية. وهذا ما حدث في الفترة الستالينية، الفترة التي جمدت فيها الماركسية وقدمت للناس كعقيدة كاملة ومطلقة، بل وضرورية ضرورة المعادلات الرياضية.

انطلق ماركس من الحاضر، ومنه أخذ يبني الماضي القريب ثم البعيد. لقد انطلق من النتائج إلى المقدمات: حلل النظام الرأسمالي فاكتشف قوانينه التركيبية (العلاقة بين الرأسمال الثابت والرأسمال المتغير، **فضل القيمة**)، وقوانينه الدينامية (**الصراع الطبقي** والنمو المتزايد للبروليتاريا كماً وكيفاً)، وهذا قاده إلى البحث في أصول هذا النظام، إلى تحليل النظام السابق له، النظام الاقطاعي، ومن هذا الأخير تأدى إلى النظام العبودي... ثم أخيراً أضاف نظام المشاعة البدائية. كان ميدان البحث هو المجتمع الأوروبي وحده. وإذن فالسلسلة التي ركبت حلقاتها بناء على التحليل السابق والمؤلفة من أساليب الانتاج الخمسة المعروفة (المشاعة البدائية، النظام العبودي، النظام الاقطاعي، النظام الرأسمالي ثم النظام الاشتراكي) هي سلسلة خاصة بتطور المجتمعات الأوروبية. وعندما انتبه ماركس إلى أن هذه السلسلة لا تنطبق على بعض الحضارات التي قامت على ضفاف الأنهار في افريقيا وآسيا (مصر القديمة، الهند، الصين) أضاف أسلوباً آخر للانتاج سماه: الأسلوب الآسيوي للانتاج.

ماذا يمثل هذا التحليل التاريخي الذي قام به ماركس من الناحية العلمية؟

لقد اتبع ماركس المنهاج العلمي حقاً. لقد انطلق من الواقع المشخص، من مرحلة من التطور هي نتيجة للمرحلة السابقة لها، أي من النتائج إلى الأسباب. وهذا هو نفسه المنهاج المتبع في العلوم التجريبية، ولذلك كانت المادية التاريخية علماً. ولكن يجب أن لا نغفل ملاحظة منهجية منطقية أساسية. وهي أنه إذا كان فساد النتائج يلزم عنه فساد المقدمات، فإن صحة النتائج لا تلزم عنها ضرورة صحة المقدمات. ومعنى هذا بالنسبة لموضوعنا:

١ ـ انه إذا كان تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالي تحليلاً علمياً صحيحاً فإن ذلك لا يلزم عنه ضرورة صحة تحليله للمراحل التاريخية السابقة للمجتمع الرأسمالي حتى في أوروبا نفسها أي أنه يجب أن نأخذ ما قاله ماركس عن المجتمع الاقطاعي والمجتمع العبودي والمجتمع البدائي لا كحقيقة علمية في مثل صلابة نتائج تحليله للنظام الرأسمالي، بل يجب أن ننظر إليها كنوع من التمديد والتمطيط للقانون العلمي، أي كتعميم يقبل التعديل والمراجعة والتكملة.

٢ ـ إن النتائج التي توصل إليها ماركس بواسطة التحليل العلمي للمجتمع الرأسمالي وتمديد هذا التحليل إلى المراحل التاريخية السابقة له في أوروبا، لا تعفينا من القيام بتحليل علمي مماثل للمجتمعات الأخرى غير الأوروبية، لأساليب الانتاج فيها، ونوعية هذه الأساليب. ومن ثم فإن النتائج التي نتوصل إليها بخصوص المجتمعات غير الأوروبية ـ بعد تحليل علمي صارم ـ ستكون هي وحدها الصحيحة علمياً، حتى ولو كانت مخالفة أو مناقضة للنتائج التي توصل إليها ماركس.

٣ ـ وبناء على ذلك فإن المادية التاريخية كنظرية، خاصة فقط، وصالحة فقط، في المجتمعات الرأسمالية. وهذا ما سبق أن نبّه إليه جورج لوكاتش. إن حصر حركة التاريخ في الصراع بين البروليتاريا والطبقة الرأسمالية لا يكون عملاً علمياً إلا إذا كان المجتمع المتحدث عنه يتألف أساساً من طبقتين أساسيتين تستقطبان أفراد المجتمع وجماعاته، وتحددان بكيفية أساسية ورئيسية العلاقات الاجتماعية السائدة فيه. أما عندما تكون هناك إلى جانب هاتين الطبقتين (البروليتاريا والطبقة الرأسمالية) تشكيلات اجتماعية أخرى، أو علاقات اجتماعية لا تتحكم فيها بشكل أساسي هاتان الطبقتان، تشكيلات وعلاقات (داخلية أو خارجية) تؤثر بشكل واضح في البنية الاجتماعية القائمة وتشكل أحد عناصرها الأساسية، أما عندما يكون الأمر على هذه الصورة فإن الموقف يتطلب، ضرورة، تحليلاً جديداً، قد يؤدي إلى نتائج مخالفة لا بد من قبولها. وبعبارة أخرى لا بد «من التحليل الملموس ـ لا التحليل التأملي الخيالي ـ للواقع الملموس» الواقع كما هو، لا كما نتخيله أو «نريده» أن يكون.

ومعنى ذلك أنه علينا أن نميز في المادية التاريخية نفسها بين العام والخاص:

ـ **العام في المادية التاريخية هو المنهج**: تحليل المجتمعات على أساس أن حركة التاريخ والتطور هي نتيجة صراع بين طبقات، على أساس أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس، وأن الوعي بدوره يؤثر ـ ويغير ـ الوجود الاجتماعي.

ـ **أما الخاص في المادية التاريخية فهو النتائج** التي يسفر عنها التحليل المذكور والتي قد تختلف ـ بل يجب أن تختلف ـ باختلاف نوعية المجتمعات ومراحل التطور.

الخاص هو الذي يحدد نوعية الطبقات المتصارعة وأهمية الدور الذي يلعبه الصراع الطبقي نفسه، سواء على المستوى الاجتماعي ـ الاقتصادي، أو على المستوى الفكري ـ الايديولوجي.

ولذلك فعندما نحلل مجتمعاً، كالمجتمع الغربي، أو المجتمع العربي، فإنه من الواجب التقيد بخصوصية هذا المجتمع، حتى لو أدى ذلك إلى نتائج مخالفة لتلك التي توصل إليها ماركس عند تحليله المجتمع الرأسمالي في أوروبا. يجب أن نخضع النظرية للواقع، لا أن نخضع الواقع للنظرية. هذا مبدأ منهجي يجب التقيّد به في كافة الميادين، سواء تعلق الأمر بالبحث في الواقع الطبيعي أو في الواقع الاجتماعي والتاريخي.

هذا هو الفهم المادي التاريخي للمادية التاريخية نفسها. أما عن المادية الجدلية، أي تطبيق قوانين الجدل المستخلصة من التحليل التاريخي على الطبيعة ومن ثمة صياغة مقولات منطق عام ونظرية عامة في الكون والانسان، فذلك ما تم في فترة لاحقة وعلى يد انجلز بالخصوص. وهنا أيضاً لا بد من ربط الفلسفة بالتاريخ، لا بد من فهم المادية الجدلية كما صاغها انجلز فهماً مادياً تاريخياً. لقد سادت في أوروبا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر نزعة علموية دوجماتية ميكانيكية مادية. كان علم نيوتن في قمة أوجه، كان الاعتقاد السائد هو أن كل شيء ـ مهما كان هذا الشيء مادياً أو روحياً ـ يمكن تفسيره «علمياً» بالمادة والحركة. («الدماغ يفرز التفكير مثلما تفرز الكبد المادة الصفراء» و «أكبر النجوم وأصغر الذرات يخضعان حتماً لقوانين الميكانيك، قوانين الجذب والنبذ») وكانت البورجوازية الأوروبية أيضاً في قمة أوجها. لقد انتصرت نهائياً على الاقطاع فعممت سلطتها وايديولوجيتها على المجتمع كله، بل على التاريخ كله. لقد تبنت التجريبية ضداً على العقلانية (وكانت قد تبنت العقلانية في بداية نهضتها ضداً على سلطة النصوص وسلطة «النقل» ـ في مقابل العقل) لأن العقلانية يومئذ كانت سلاح الطبقات المناوئة لها، وتبنت المادية الميكانيكية ضداً على المثالية «والغيبية»، ضداً على كل الماورائيات.

في هذا الإطار التاريخي صاغ انجلز المادية الجدلية (جدل الطبيعة)، وكان طبيعياً أن يتأثر بهذه المعطيات التي كانت تشكل حقل تفكيره. والشيء الذي أضافه انجلز إلى هذه المعطيات هو أنه نقل نوعية الحركة الاجتماعية التاريخية القائمة على صراع الطبقات (صراع الأضداد) إلى مجال الطبيعة[٦]، فقال هناك إلى جانب الحركة

---

(٦) يرى جاك مونود أن ماركس نقل بدوره نوعية حركة الفكر الديالكتيكية التي قال بها هيغل، إلى الواقع الاجتماعي والمادي، وان في هذا نوع من الإحيائية. وهذا صحيح إذا نظرنا إلى الفكر نظرة مثالية، أي =

الميكانيكية (حركة الانتقال في المكان) حركة أخرى داخل المادة نفسها، هي الحركة الناتجة عن صراع الأضداد. ولقد غيّر هذا العنصر الجديد الذي أدخله انجلز إلى المعطيات المذكورة، بنية التصور المؤسس عليها، فأصبح التصور جدلياً بعد أن كان ميكانيكياً. وتلك خطوة مهمة نحو التحرر من التصور الايديولوجي البورجوازي المؤسس على المادية الميكانيكية المتطرفة الساذجة. ولم يأت انجلز بهذا الفهم الجديد من دماغه، ولا كانت المسألة مجرد نقل ميكانيكي من الميدان الاجتماعي إلى الميدان الطبيعي، بل إن مسار تطور العلوم الطبيعية، والفكر العلمي ذاته، كان يوحي بذلك. كان هناك نوع من السبق، ولكنه سبق مستوحى من اتجاه تطور البحث العلمي ذاته.

كانت المادية الجدلية، إذن، كما صاغها انجلز تجاوزاً للمادية الميكانيكية وللاتجاهات العلموية، ولكنها ـ بما أنها تجاوز لها ـ كانت امتداداً لها، ومؤسسة عليها. فماذا حدث من تطور؟

ـ **على الصعيد العلمي ـ صعيد الفيزياء ـ** قامت مع بداية هذا القرن «الثورة الكوانتية» التي غيّرت من التصور الكلاسيكي للمادة والحتمية. لم تعد المادة على المستوى الذري ـ شيئاً مجسماً ملموساً. فالشيء المادي لم يعد جسماً صغيراً كحبة الرمل، بل أصبح نشاطاً وطاقة، وبعبارة أخرى شحنة من الطاقة (الالكترون مثلاً)، واستتبع ذلك تغير في مفهوم الحتمية ذاته، نظراً لتداخل الزمان والمكان، وعدم توفر امكانية التحديد المتزامن للموقع والسرعة. لقد غيّرت هذه المعطيات الجديدة صرح العلم النيوتوني كله، وهو الصرح الذي شيّد انجلز على قمته المادية الجدلية[٧].

ـ **على الصعيد الاجتماعي ـ الايديولوجي،** أصبحت المادية التاريخية والمادية الجدلية ايديولوجيا للطبقة العاملة. فكان من «المفهوم» أن تغير البورجوازية الأوروبية، من جديد أسس ايديولوجيتها ـ كما فعلت قبل وتفعل دوماً ـ وقد وجدت في التطورات العلمية الآنفة الذكر مبرراً لها في تخليها عن المادية التي جعلت منها قبل فلسفتها الرسمية. ومن هنا قامت صيحات تنادي بتلاشي المادة وتنكر الوجود المستقل للمادة. هكذا إذن تبنت البورجوازية نفس الفلسفة التي حاربتها قبل، الفلسفة

=إذا اعتبرناه كياناً مستقلاً بنفسه. أما إذا نظرنا إليه كنتاج وانعكاس للحياة الواقعية، الاجتماعية منها خاصة، فإن الاعتراض يصبح غير ذي موضوع، بل يصبح عمل ماركس تصحيحاً لا مجرد نقل. انظر: جاك مونود، **الصدفة والضرورة** (بالفرنسية).

(٧) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الايبستيمولوجيا المعاصرة**، ٢ ج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ج ٢.

المعروفة بلامادية باركلي التي تربط وجود الموجود بالإدراك. «الموجود هو أن يدرك أو يدرك».

لقد كان الهدف الايديولوجي من ذلك واضحاً: إن التشكيك في وجود المادة كشيء مستقل معناه نسف المادية وبالأساس المادية الجدلية وبالتالي المادية التاريخية، أي تقويض دعائم ايديولوجيا الطبقة العاملة. هذا فقط على المستوى النظري، المستوى الفلسفي، أما على المستوى الواقعي، مستوى السلوك والمعاملات فقد بقيت البورجوازية مادية كعادتها لا تؤمن بأية قيمة غير القيمة المادية. كل شيء سلعة للتبادل، حتى الأفكار والقيم الروحية والمثل الأخلاقية.

وهنا تصدى لينين للرد على هذه التزييفات الايديولوجية البورجوازية. فقال إن المادة مقولة فلسفية. والتصور المادي في المنظور الماركسي معناه التسليم بوجود الطبيعة والأشياء الخارجية كلها وجوداً مستقلاً عن الانسان وادراكه ومعرفته. وبعبارة أخرى أسبقية الوجود المادي على الوعي البشري. (ليس آدم هو الذي أوجد الطين، بل هو نفسه من طين). أما القول بأسبقية المادة على الصعيد الأنطولوجي العام أو وجود روح مطلقة سابقة للمادة، فتلك ـ يقول لينين ـ مسألة افتراض ـ أي فرضية. (فرضية فلسفية، لا فرضية علمية، لأنه لا يمكن التأكد منها بالتجربة). المسألة إذن مسألة ميتافيزيقية، مسألة قدم العالم أو حدوثه التي شغلت المفكرين المسلمين إثر احتكاكهم بالفلسفة اليونانية. ولقد كان «الحل» الذي قدمه ابن رشد لهذه المسألة أشبه ما يكون بـ «الحل» الذي قدمه لينين ـ والاختلاف في التعبير فقط. قال ابن رشد إن العالم فيه شبه من القدم وشبه من الحدوث. فمن غلب عليه شبه القدم اعتبره قديماً، ومن غلب عليه شبه الحدوث اعتبره حديثاً، فلا داعي لتكفير القائلين بالقول الأول لأن المسألة في نهاية الأمر مسألة اجتهاد وبحث عن الحقيقة. هذا ما قاله ابن رشد. وبلغة العصر إن المسألة مسألة فرضية (والإسلام يدرج هذه المسألة في نطاق الايمان لا في نطاق العقل: آمنوا...). والمهم في مثل هذه المسائل هو النتائج التي تبنى عليها. فالمسألة الواحدة يمكن أن تستغل بصورتين متناقضتين.

النتيجة التي أريد أن أخرج بها من هذا العرض التاريخي لظروف صياغة النظرية الماركسية بشقيها: المادية التاريخية والمادية الجدلية، هي:

١ ـ إن ربط ظهور الماركسية كعلم وفلسفة بالتاريخ الاجتماعي والفكري لأوروبا يدعونا إلى عدم الأخذ بها كعقيدة منزلة. بل فقط كمحاولة انسانية لفهم الواقع الاجتماعي ـ التاريخي والواقع الطبيعي على ضوء مرحلة معينة من تطور المعرفة البشرية. وبالتالي فإن النتائج التي يقررها التحليل المادي الجدلي للتاريخ أو للطبيعة ستبقى صحيحة بالنسبة للواقع الذي كان موضوع التحليل وبالنسبة كذلك لدرجة

التقدم التي بلغها الفكر البشري أثناء ذلك التحليل. إن عدم التقيد بهذا المبدأ المنهجي يؤدي حتماً إلى تجميد الفكر، وقتل عناصر الحياة في الماركسية نفسها.

٢ ـ إن التصنيف المشهور الذي ألحّ عليه انجلز والذي يقسم الآراء والنظريات إلى مثالية ومادية صحيح إذا أخذناه كأداة منهجية. ولكن اعطاء مضمون ما للمثالية أو للمادية يجب أن نعتمد فيه على المرحلة التاريخية والأهداف الايديولوجية. فما نسميه بالنزعة المثالية قد يكون تقدمية تخدم أهداف المستقبل والطبقات المحرومة، وقد يكون رجعية تخدم الايديولوجية الاستغلالية، وذلك حسب اختلاف الظروف والملابسات التاريخية والاجتماعية. وكذلك الشأن بالنسبة للنزعة المادية. وأنا أعتقد أنه لا بد من قدر كبير من التحفظ والحيطة عند تطبيق هذا النوع من التصنيف على اتجاهات الفكر العربي الاسلامي القديم والحديث. إن الاشكالية الأساسية التي أوحت بهذا التصنيف في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث غير موجودة بتمامها في الفكر العربي الاسلامي قديمه وحديثه. فربط العالم الخارجي بالذات، أي القول بأسبقية الوعي على الوجود ـ على المستوى البشري ـ مقولة لا يستسيغها الفكر العربي الاسلامي، لأن الاشكالية التي أوحت بهذه المقولة لم يعرفها تراثنا في يوم من الأيام. وأنا هنا لا أوافق الأستاذ طيب تيزيني على دراسته للفكر العربي في العصر الوسيط، تلك الدراسة التي اعتمد فيها بصورة ميكانيكية تصنيف آراء المفكرين المسلمين إلى مثالية ومادية.

بعد هذه الملاحظات، وعلى ضوئها، يمكن أن ننتقل إلى الجواب عن السؤالين الأخيرين اللذين طرحناهما آنفاً وهما: **إلى أي مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية على التاريخ الاسلامي؟ وهل يقبل الاسلام، كعقيدة، التفسير المادي للتاريخ؟** السؤال الأول يطرح قضية منهجية، أما الثاني فيطرح قضية نظرية.

بالنسبة للسؤال الأول يجب أن نؤكد ـ إذا كان هذا يحتاج إلى تأكيد ـ ان التاريخ الاسلامي لا يشكل حالة شاذة في التاريخ البشري، بل هو جزء منه. والمسلمون لا يعتبرون أنفسهم «شعب الله المختار». فالخطاب الاسلامي خطاب إلى الناس كافة، وتاريخ الاسلام هو تاريخ شعوب وقبائل وطوائف وطبقات انتظمت في سلك الدولة أو الدول الاسلامية. ولقد عرف التاريخ الاسلامي منذ قيام الاسلام صراعات داخلية وحروباً مع الدول المجاورة القريبة من مركز الخلافة والبعيدة منها، ربطت تاريخه بتاريخ تلك الدول، بل بتاريخ البشرية جمعاء. وكان العامل الاقتصادي يلعب في هذه الصراعات والحروب دوراً بارزاً، تارة بشكل واضح، وتارة بشكل خفي. لقد رفض تجار قريش وارستقراطيوها الدعوة الاسلامية وقاوموها لأنها كانت تهددهم في مصالحهم الاقتصادية، وحاولوا اغراء النبي ﷺ بالمال والجاه لأنهم كانوا يفكرون تفكيراً تجارياً، كل شيء يمكن أن يباع ويشترى حتى الأفكار والعقائد. ولما رفض

الرسول ﷺ هذا العرض التجاري وأصرّ على نشر الدعوة التي التف حولها في البداية الفقراء والمستضعفون اضطهدوه فهاجر إلى المدينة، ومن هناك نظم المسلمون أنفسهم وبدأت غزوات النبي ﷺ التي استهدفت أول ما استهدفت ضرب المصالح الاقتصادية لكفار قريش، فكانت الكمائن على القوافل التجارية القريشية. وعندئذ أحس كفار قريش وارستقراطيوها أنهم أصبحوا فعلاً مهددين بجد في مصالحهم الاقتصادية وأحسوا أنهم أمام اختيارين لا ثالث لهما: اما الإسلام واما فقدان السيطرة الاقتصادية المتمثلة يومئذ في التجارة. فاختاروا الاسلام، بعضهم بحسن نية، وبعضهم بنفاق، فكان منهم المؤمنون وكان منهم المؤلفة قلوبهم. كانت هناك قوة مادية (قوة قريش الاقتصادية) لم تهزمها غير القوة المادية (العقيدة الاسلامية التي تغلغلت في صفوف الجماهير فأصبحت قوة مادية ومعنوية لا تقهر). وبعد وفاة النبي ﷺ كانت أول حرب خاضها المسلمون هي حروب الردة. أي تلك الحملات التي نظمها أبو بكر الصديق ضد الاعراب مانعي الزكاة. الزكاة قدر معلوم من المال يدفعه الناس لبيت المال والفقراء والمساكين، فهي ضريبة من أجل التضامن الاجتماعي، «ضريبة» على الربح ورأس المال معاً، ومنعها تمليه مصالح اقتصادية، والقيام بأخذها بالقوة تمليه أيضاً المصلحة الاقتصادية للدولة والمجتمع، علاوة على أنها جزء من التشريع العام الذي تسير وفقه الدولة والذي يعتبر ركناً أساسياً من أركان الاسلام الخمسة. وحدثت الفتنة الكبرى في أواخر عهد عثمان وكان المحرك لها اقتصادياً كما سنرى على لسان أحد كبار رجالات الاسلام في العصر الحديث. وتوالت الصراعات والنزاعات في عهد الأمويين وعهد العباسيين وفي العصور التالية، وكان العامل الاقتصادي يلعب دوره في هذه الصراعات تارة بشكل مكشوف وتارة بشكل خفي.

تاريخ الاسلام منذ قيام الاسلام إلى اليوم تاريخ صراع بين الطبقات، تارة يكتسي هذا الصراع صبغة اقتصادية اجتماعية وتارة يظهر بمظهر الصراع الايديولوجي والنزاع بين الفِرَق. والمهم ليس هذا المبدأ المنهجي، بل المهم تطبيقه على الواقع المشخص والتقيد بمعطيات هذا الواقع المشخص. والسلسلة التي استخلصها ماركس من تاريخ أوروبا وانطلاقاً من المرحلة الرأسمالية لا تنطبق على التاريخ العربي الاسلامي، فلم يعرف هذا التاريخ عصر عبودية كما عرفته اليونان أو الرومان، ولا عصر اقطاع بنفس الشكل الذي عرفته به أوروبا، ولا النظام الرأسمالي بنفس الشكل الذي عرفته به أوروبا. أما الأسلوب الآسيوي للانتاج فلم يعرفه التاريخ العربي ولا التاريخ الاسلامي، إذا صح الفصل بينهما. إذن هناك خصوصية، هناك نوع من التطور خاص يجب الكشف عن قوانينه. يجب أن نعطي للطبقات في التاريخ الاسلامي مضمونها الحقيقي الفعلي ونزن دور الصراع الطبقي طبقاً للواقع التاريخي لا طبقاً لهذه النظرية أو تلك. وفي هذا المجال يجب أن نعطي للدين كعقيدة تغلغلت في

صفوف الجماهير حتى أصبحت قوة مادية مكتسحة الدور الذي يستحقه في احداث التاريخ الاسلامي ومسلسل تطوره. ويجب أن لا نغفل دور الدين بدعوى «تجنب السقوط في المثالية» فهذا كلام فارغ وشعار أجوف. لقد امتزج الدين الاسلامي بالواقع التاريخي للشعوب الاسلامية في مختلف العصور، وأصبح مؤشراً من المؤشرات الأساسية في هذا الواقع ـ وسيكون التحليل مبتوراً وخاطئاً إن نحن أغفلنا دوره، تماماً مثلما يكون التحليل مبتوراً خاطئاً إن نحن أغفلنا دور النظرية الماركسية في الثورة الروسية أو الصينية.

وإذن فالسؤال عما إذا كان التاريخ الاسلامي يقبل التفسير المادي الجدلي سؤال لا معنى له، والشيء الوحيد الذي له معنى هو كيف نحلّل التاريخ الاسلامي تحليلاً مادياً جدلياً، دون أن نمس خصوصية هذا التاريخ، ودون أن نسقط عليه معطيات تاريخ مجتمعات أخرى؟ ذلك هو السؤال الذي يطرح نفسه دوماً على الذي يمارس البحث العلمي. إن من قواعد البحث العلمي التقيد بالمنهجية العلمية (وهي هنا المادية التاريخية كما شرحناها قبل) وبالمعطيات الواقعية كما هي (وهي هنا معطيات الواقع التاريخي الاسلامي وخصوصيته)... إن مقولات المادية التاريخية أطر فكرية صورية فارغة، هي فقط أدوات منهجية، ويجب أن تملأ هذه الأطر وتعدل بالمضامين التي يجب أن نستقيها من الواقع وخصوصية هذا الواقع. هذه ألف باء المنهجية العلمية.

أما السؤال الثالث فهو يطرح كما قلنا مسألة نظرية: هل يقبل الاسلام، كعقيدة، التفسير المادي الجدلي للتاريخ؟ وبعبارة أوضح: ألا يتعارض التفسير المادي الجدلي للتاريخ مع العقيدة الاسلامية؟ المسألة هنا نظرية لأنها تتعلق بنوع التصور الذي يقره الاسلام للتاريخ. فما هو هذا التصور؟ وهل يتنافى مع التصور الذي تنطلق منه المادية الجدلية؟

تنطلق المادية التاريخية في تفسيرها للتاريخ من هذا التصور العام وهو: أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، وان القوي منهم يظلم الضعيف ويستغله، وان هذا الضعيف يثور لرفع الظلم عنه وجعل حد للاَستغلال الذي يتعرض له. هذا الصراع بين الأغنياء والفقراء هو أصل السلطة السياسية. ويتبع هذا الصراع الاجتماعي ـ الاقتصادي أو يرافقه، أو يحجبه أحياناً، صراع على صعيد الفكر، صراع بين المذاهب والنحل والفِرَق.

ولكي نعطي لهذه المسألة جواباً من العقيدة الاسلامية يجب أن ننقلها إلى المستوى الفلسفي الذي طرحت فيه داخل الاسلام نفسه. إن عبارة «الناس هم الذين يصنعون تاريخهم»، تعني على هذا المستوى «أن الإنسان مسؤول عن أفعاله». وهذا

مبدأ إسلامي صريح لا غبار عليه. وفي القرآن آيات كثيرة تقرر ذلك. والإسلام جاء دعوة إلى الناس كافة، ولولا انطلاقه من أن الانسان مسؤول عن أفعاله لانتفت الدعوة وفقدت حجتها ومبررها. وسواء قلنا مع المعتزلة إن الإنسان «يخلق أفعاله» أو قلنا مع الأشاعرة إن الإنسان «يكسب نتائج أفعاله» فالمسؤولية قائمة ثابتة. وما دام الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، كبيرها وصغيرها، فإنه يصنع بنفسه مصيره أي تاريخه. بل إنه في المنظور الاسلامي يختار حتى «ما بعد تاريخه» أي مصيره في الآخرة. والأوامر والنواهي، والجزاء والعقاب، والمبدأ الاسلامي الشهير: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**... كل ذلك لا يمكن أن يفهم إلا على ضوء الآية الكريمة ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبينْ أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان...﴾[8]، الأمانة تعني المسؤولية. إن ما يميز الإنسان عن الجماد هو أنه يتحمل أمانة أي مسؤولية، الأمانة التي تجعله يصنع تاريخه بنفسه، في حين أن الجمادات والحيوانات لا تاريخ لها لأنها لا أمانة لديها، أي لا مسؤولية عليها.

نعم قد يعترض بعض الناس بأن التفسير المادي الجدلي للتاريخ يقتضي القول بقانون عام تسري وفقه الأحداث التاريخية، وهذا في نظرهم لا يتفق مع القول بإرادة الله. ولكن هؤلاء ينسون أن إرادة الله في هذا المجال تعني «سنة الله التي خلت من قبل» أي وجود قانون ونظام أقرهما الله تجري وفقهما الأمور في هذه الحياة الدنيا. والقرآن لا يخصص هذا القانون أو السنة الإلهية لا بالجانب الجغرافي الطبيعي ولا بالجانب الاقتصادي ولا بالجانب الروحي. لقد ترك الباب مفتوحاً للمسلمين ليجتهدوا في فهم سنة الله هذه. ولا حرج عليهم ان فهموها على هذا الشكل أو ذاك، لأن الأمر يتعلق بقصد الله، ونحن كما يقول الأصوليون لا نعرف حكمة الله ولا قصده إلا معرفة ظنية تتطور بتطور فهمنا وبنمو معرفتنا، وهذا هو أساس الاجتهاد الذي يعتبر أحد مصادر التشريع الاسلامي.

ومَنْ من المسلمين لا يفسّر الخلاف الذي حدث بعد وفاة الرسول ﷺ حول من سيتولى خلافته بالنزاع بين الأنصار والمهاجرين؟ ومن منهم لا يفسّر تاريخ الاسلام بعد مقتل عثمان بالنزاع بين الأحزاب والفرق السياسية؟ ألم يربط الغزالي الصراع الاجتماعي والعقائدي بالشوكة والقوة؟ ألم يجعل أساس الإمامة والخلافة العصبية والشوكة؟ وابن خلدون الفقيه المالكي والمفكر الأشعري ألم يتصور فلسفة مادية للتاريخ؟ ألم يقل بقانون ـ أو قوانين ـ تتحكم في سير التاريخ عبر عنه بـ «طبائع العمران»، «طبائع تخصه في ذاته». ألم يقل كغيره من الأشاعرة بـ «مستقر العادة» وهو

---

(٨) القرآن الكريم، «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢.

يعني بها أن الكيفية التي أجرى الله بها أمور الطبيعة والتاريخ قد استقرت وأصبحت عبارة عن قانون عام بعد انتهاء المعجزات والرسالات السماوية[٩]؟ وأبو ذر الغفاري ألم يستنهض الفقراء لأخذ حقهم من الأغنياء؟ ألم يثر على الحكام لأنهم يستغلون الفقراء باسم الخلافة والدين؟ ولنلتفت قريباً منا، ولنقرأ هذا التفسير المادي التاريخي لأدق فترة من فترات التاريخ الاسلامي، للداعية الاسلامي، **جمال الدين الافغاني**. يقول: «في زمن قصير من خلافة عثمان تغيرت الحالة الروحية في الأمة تغيراً محسوساً، وأشد ما كان منها ظهوراً في سيرة وسير العمال والأمراء وذوي القربى من الخليفة وأرباب الثروة بصورة صار معها الحس بوجود طبقة تدعى أمراء وطبقة أشراف وأخرى أهل ثروة وثراء وبذخ. وانفصل عن تلك الطبقة العمال وأبناء المجاهدين ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحمية والسابقة في تأسيس الملك الاسلامي وفتوحاته ونشر الدعوة، وصار يعوزهم المال الذي يتطلبه طراز الحياة والذي أحدثته الحضارة الاسلامية، إذ كانوا مع جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال (الولاة) ورجال الدولة. وقد فشت العزة والأثرة والاستطاعة وتوفرت مهيئات الترف في حاشية الأمراء وأهل عصبيتهم، وفي العمال وبمن استعملوه وولوه من الأعمال... الخ. فنتج عن مجموع ذلك تلك المظاهر التي أحدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين في المسلمين، تكون طبقة أخرى أخذت تتحسس بشيء من الظلم وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب من مورد النص ومن سيرتي الخليفة الأول والثاني أبي بكر وعمر، وكان أول من تنبّه لهذا الخطر الذي يتهدد الملك والجامعة الاسلامية الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري»[١٠] فهل أحس جمال الدين الأفغاني بأي حرج عندما فسّر أدق فترة من التاريخ الاسلامي بصراع الطبقات، الصراع بين الفقراء والأغنياء؟

* * *

لقد كان لا بد من هذا الاستطراد لأن الحديث عن التاريخ والفلسفة سيظل حديثاً فارغاً مجرداً ما لم نربطه بواقعنا، باهتماماتنا وتطلعاتنا. إن العلاقة بين التاريخ والفلسفة تطرح اليوم بالنسبة إلينا العلاقة بين تراثنا وفلسفة العصر الذي نعيش فيه، وبالتالي مشكل الأصالة والمعاصرة. إن الإسلام كعقيدة وشريعة يشكل مقوماً أساسياً

---

(٩) لمزيد من التفاصيل حول نظرية ابن خلدون في التاريخ الاسلامي، انظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١).

(١٠) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ٤٢١.

لوجودنا وعنصراً أساسيا في هـويتنا القـومية. وهـذا واقع لا يجـوز تجاهله أو انكـاره أو التغـاضي عنـه وإلا كنـا حـالمين نبني القصـور في الهـواء. والمـوقف العلمي يتـطلب الاعتراف بالواقع كما هو والانطلاق منه. إنه لا بد من تغيـير الواقـع الراهن من أجـل واقـع أفضل. ولكن تغيـير أي واقع، طبيعيـاً كان أو اجتـماعياً أو فكـريـاً، لا يتم إلا بالانطلاق من هذا الواقع نفسه، بـالاحتفاظ بـه ونفيه في آن واحـد، بتحقيق ممكناتـه وفتح المجال لظهور ممكنات جديدة. إن مجتمعنا مـطالب بالتـطور والتقدم، ولكنـه لن يتطور ولن يتقدم إلا من داخله. نحن مطالبون بخلق ثقافة جديدة، ولكن الثقـافة لا تستورد كما تستورد البضائع الأجنبية، بل تنبت من أحضان الثقـافة القـديمة والتـلاقح مع ثقافة العصر، وكما قال اوغيست كونت: إن العقـائد لا تمـوت بمجرد شن هجـوم عليها، وإنما تموت العقائد عندما تبرهن عن عدم صلاحيتها. يصدق هذا على الـتراث كما يصدق على النظريـات والفلسفات المعـاصرة بما فيهـا الماركسيـة نفسها. وستمـوت الماركسية يـوم تتجمد وتتقـوقع، ولم يمت الاسـلام كعقيدة وشريعـة لأنه بـرهن خلال تاريخه المديد عن قدرته على التفتح والتعامل مع الأفكار الجديدة حتى ولو كانت أجنبية عنه. إننا نوجد اليوم، ونحن نواجـه الفكر الأوروبي الحـديث، في مثل الـوضعية التي وجد فيها أجدادنا أمـام الفكر اليـوناني وثقـافة الحضـارات القديمـة. ولقد استـطاعت الحضارة العربية أن تستوعب وتهضم ذلك الفكر وتلك الثقافة دون أن تفقد هويتهـا. ونحن مـطالبون اليـوم بإعـادة الكرّة من جـديد، أي ببنـاء حضارة جـديدة، حضـارة العـرب في المستقبل. نحن مـطالبون بتـأسيس تاريـخ جديـد، فلا بـد إذن من رؤيـة جديدة لحاضرنا وماضينا تحث توجيه مستقبلنا المنشود.

لا بد من رؤية صحيحة للإنسان، والفلسفة الصحيحة هي التي تجعل مـوضوع رؤيتها هذه، الإنسان الواقعي المشخص. الإنسان ابن آدم المخلوق من تراب أي من المادة، الإنسان التاريخي الذي يقتل أخاه كما قتل قابيل أخاه هابيل حسداً، وهو بذلك «كأنما قتل الناس جميعاً» والـذي ينقـذ أخاه وهـو بذلـك «كأنمـا أحيى الناس جميعـاً»، الانسان المسؤول عن أعماله، الإنسان الذي يصنع تاريخه من خـلال كفاحـه من أجل قوت يومه. ومن خلال علاقات الانتاج التي يقيمها مع غيره من بني جنسه. والتاريـخ محاولة علمية لفهم الحياة الجماعية لبني الانسان في الماضي وتقديم صورة عنها أقرب مـا تكون إلى الحقيقة والـواقع. فهـل يمكن فهم أحداث المـاضي البشري، بل هـل يمكن تصورها، ولو بشكل أولي، بدون نظرة فلسفية، صريحة أو مضمـرة؟ إنه بـدون تصور معين للإنسان وعلاقاته مع الطبيعة والمجتمع لا يمكن اعادة بناء التـاريخ كـماض، ولا بناء التاريخ كمستقبل. وها هنا ينقسم الناس فريقين: فريق يحـاول أن يطمس معـالم النضال الذي خاضته الشعـوب ضد مستغليهـا لأنه يخشى عـلى مصالحـه من الدروس النضالية في الماضي، وفريق يحاول أن يبرز معالم هذا النضال نفسه ربطاً لنضال الحاضر

بنضال الماضي في اتجاه المستقبل، في اتجاه التقدم والتحرر. ومن هنا كان التاريخ الذي يكتبه المؤرخ والفلسفة التي يتضمنها ضرورة هو نفسه «صراع طبقي على الصعيد النظري». وإذا أضفنا إلى ذلك أن الوثائق والنصوص التي يعتمد عليها المؤرخ في عمله تحمل هي الأخرى ايديولوجية واضعيها وتعكس الصراع الطبقي في عصرهم، أمكن القول: إن التاريخ المكتوب هو الملتقى الايديولوجي للصراع الطبقي ماضياً وحاضراً. ولذلك كان التاريخ ـ المكتوب ـ سلاحاً ايديولوجياً في يد الطبقات المستغلة المسيطرة.

يكفي دليلاً على ذلك ما نشاهده اليوم. ويكفي دليلاً على ذلك حرص الدول في مختلف العصور على توظيف مؤرخين رسميين لكتابة تاريخها. ومجتمعنا العربي الاسلامي لم يشذ، ولا يشذ عن ذلك. فمعظم المؤرخين كانوا موظفين أو أعضاء في حاشية الدولة. وكثير منهم كان يشعر أنه لا يكتب التاريخ كما هو، بل كما يريده ـ أو على الأقل يرضى عنه ـ حكام العصر. سئل المؤرخ الرسمي للدولة البويهية ابراهيم الصابيء أثناء كتابته لتاريخ بني بويه، سئل عما يفعل فقال: «أباطيل أنمقها وأكاذيب ألفقها». وبطبيعة الحال لم يكن جميع المؤرخين يكذبون على الناس بهذا الشكل، بل لعل أكثرهم كان يعتقد أنه يكتب «الحقيقة»، وهو في ذلك مؤطر بايديولوجية معينة، ايديولوجية الطبقة الحاكمة التي يعتقد ـ صادقاً مع نفسه ـ انها تمثل وجهة النظر «الحقيقية».

التاريخ ـ المكتوب ـ ايديولوجيا. وهو لا يمكن أن يكون إلا كذلك. إن كتابة التاريخ بدأت ـ وتبدأ دوماً ـ مع قيام الدولة، أي مع انقسام المجتمع إلى طبقة حاكمة وأخرى محكومة. ونحن اليوم نقول إن الشعوب البدائية لا تاريخ لها، فقط لأنه لا دولة لها. والمجتمع العربي في الجاهلية لم يكن له تاريخ مكتوب لأنه كان مجتمعاً بدون دولة. إن التاريخ عند العرب يبدأ مع الإسلام، أي مع قيام الدولة الاسلامية التي بدأ تشييدها بعد الهجرة النبوية إلى المدينة. أما ما قبل الاسلام فكان جاهلية، أي ما قبل التاريخ.

يبدأ التاريخ كأحداث مع قيام الدولة، ويبدأ التاريخ كمعرفة مع قيام الدولة أيضاً. والدولة تنشأ بانقسام المجتمع إلى حاكمين ومحكومين، فهي تعبير مشخص عن الصراع الطبقي. والتاريخ المكتوب تعبير ايديولوجي عن هذا الصراع نفسه. التاريخ أساساً ايديولوجيا، وهو لا يتحول إلى علم إلا بالتحليل العلمي لهذه الايديولوجيا. والتحليل العلمي للايديولوجيا يتطلب ايديولوجيا علمية. أي فلسفة صحيحة، وإلا كان تحليلاً ايديولوجياً للايديولوجيا، أي ايديولوجيا مركبة مزيفة. فمن أين يستقي المؤرخ الفلسفة الصحيحة التي تمكّنه من فهم علمي للتاريخ، من كتابة التاريخ العلمي؟

الفلسفة الصحيحة تستقى من التاريخ نفسه، لا من خارجه. مثلما أن الفيزياء الصحيحة تستقى من الطبيعة نفسها لا من خارجها. قد تقولون إن ههنا دورا: **التاريخ العلمي يتوقف على الفلسفة الصحيحة، والفلسفة الصحيحة مصدرها التاريخ نفسه!** والواقع أن المسألة ليست مسألة دور، بل هي مسألة فهم جدلي لطبيعة المعرفة. نحن لا نعرف الأشياء معرفة قبلية، بل الاحتكاك بها والدخول معها في علاقات. فبواسطة هذا الاحتكاك وهذه العلاقات بين الذات والموضوع يتشكل الفكر وينمو. وبواسطة الفكر نفسه، خلال تشكله ونموه، نبني علاقاتنا بالأشياء بناء موضوعياً، أي ننشىء علماً. بواسطة الموضوع تبني الذات نفسها لتعود هي لبناء الموضوع من جديد، وهكذا دواليك. وبالمثل، فمن خلال التاريخ ـ التاريخ كأحداث والتاريخ كمعرفة ـ ننشىء لأنفسنا فلسفة، أي رؤية معينة، ثم نعود لإعادة بناء التاريخ على ضوء هذه الفلسفة.

المسألة الأساسية هي: هل هذه الفلسفة واعية أم غير واعية؟ الفلسفة الواعية لا تنشأ بمجرد تأمل الوعي لذاته ومنتجاته، بل تنشأ بالممارسة العملية للحياة، والممارسة النظرية لمشاكل الحياة. يقول ماركس: «إن مسألة معرفة ما إذا كان للفكر الانساني صفة الحقيقة الموضوعية ليست مسألة نظرية، بل هي مسألة عملية. ففي الممارسة ينبغي للإنسان أن يقيم الدليل على حقيقة فكره أي على واقعه وقوته ودقته وشموله». وبالنسبة للمعرفة التاريخية يجب أن نضيف: إن الكيفية التي يمارس بها المؤرخ الحياة، والطبقة التي ينتمي إليها ـ اجتماعياً أو فكرياً ـ هي التي تحدد نوع «الحقيقة الموضوعية» التي يستخلصها من الحياة. إن هذا يعني أن الوعي بالتاريخ يبدأ وينطلق من وعي الحاضر، ليس فقط لأن «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء» كما يقول ابن خلدون، بل أيضاً لأن رؤية الحاضر هي التي تحدد ـ في الغالب ـ رؤية الماضي، وفهم الحاضر هو مفتاح فهم الماضي.

لقد مارس ماركس الحياة الاجتماعية في عصره بكل أبعادها ممارسة نضالية فمكّنه ذلك من اعطاء «الحلم الألماني» معناه المشخص، من تحليل بنية المجتمع الرأسمالي في عصره واكتشاف قوانين تركيبها وقوانين تطورها، أي اكتسب وعياً صحيحاً مكّنه من النظر إلى التاريخ نظرة علمية. ومثل ذلك فعل ابن خلدون قبله بقرون. لقد عاش معترك الحياة في عصره، فتعرف على دقائق مجتمعه واكتشف قوانين تركيبه وتطوره ـ بالقدر الذي كان يسمح به تقدم المعرفة البشرية آنئذ ـ فمكنه ذلك من اكتساب رؤية جديدة للتاريخ الاسلامي، رؤية علمية أصيلة، قوامها أن «للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار... والحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية

فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونها». أما المبدأ المفسر، في هذه الرؤية الخلدونية العلمية الأصيلة، للتاريخ البشري، فهو: «إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش». لقد نظر ابن خلدون إلى التاريخ لا بوصفه أحداثاً ووقائع تتوالى عبر الزمن، دون قانون يضبطها وأسباب تحرّكها، بل نظر إلى التاريخ جملة على أنه تاريخ صراع تتحكم فيه وتوجهه قوانين موضوعية، اجتماعية وسياسية واقتصادية وطبيعية سماها بـ «طبائع العمران». ولذلك أكد بقوة أن «صاحب هذا الفن ـ أي التاريخ ـ يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من خلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول»[11].

هذا التصور الجديد للتاريخ كـ «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة (= في الفلسفة) عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»، أقول: هذا التصور الجديد للتاريخ كمعرفة علمية، وللتاريخ كصراع من أجل السلطة بين فئات اجتماعية تختلف باختلاف «نحلتها من المعاش» أي باختلاف طريقة انتاجها وأسلوب عيشها، ما كان ليكتسبه ابن خلدون لولا ممارسته الفعلية للتاريخ الواقعي أي انخراطه بعنف في الحياة الاجتماعية الواقعية المشخصة قصد تغييرها، لا الانسياق معها والاندماج فيها. ونحن لا يهمنا هنا نوع التغيير الذي كان ابن خلدون يريد احداثه، وإن كان نقده الشديد لحياة الترف والبذخ واتهامها مراراً «بأنها تفسد العمران» قد يكون ذا دلالة ما في هذا الصدد. المهم بالنسبة إلينا هو ان النظرة الفلسفية الواعية التي نظر بها ابن خلدون إلى التاريخ قد استقاها بالممارسة ومن خلال الممارسة، أي من التاريخ نفسه، التاريخ الذي كان يعيش فيه ويشارك في صنعه. ومثل ذلك فعل ماركس، مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية.

وإذا كنا نربط اليوم بين ابن خلدون وماركس، فما ذلك إلا لأن الماركسية ما زالت تشكل فلسفة العصر، الفلسفة التي لم تتجاوز بعد، ولأن النظرة الخلدونية للتاريخ الاسلامي ما زالت تعبّر عن جانب هام من حقيقة هذا التاريخ، ولأنها لم

---

(١١) الجابري، نفس المرجع.

تتجاوز بعد في المناخ الثقافي العربي الاسلامي. إن هذا الربط يشكل في نظرنا شكلاً من أشكال الربط بين تراثنا والفكر المعاصر، بين الأصالة والمعاصرة. ولكن هذا الربط سيبقى ميكانيكياً وسطحياً ما لم نقم بدمج التراث في ثقافة العصر، وثقافة العصر في التراث. نقصد بذلك التعامل مع ثقافة العصر بوصفنا، نحن، شخصية لها منظومتها المرجعية الخاصة تستند إليها بوعي وتعدلها بوعي، والتعامل مع التراث، كأشخاص معاصرين مسلحين بثقافة العصر. التراث سيظل جثة هامدة إن لم تكن هناك مباضع علمية تقوم بتشريحها، والمباضع العلمية ستشوه الجثة إن لم تمسك بها أيد وطنية واعية. إن الممارسة النظرية الواعية للتراث ولثقافة العصر معاً، والممارسة العملية للحياة النضالية التي تخوضها شعوبنا من أجل الازدهار والتقدم، هما السبيل الوحيد لخلق ثقافة وطنية صحيحة شعبية ومستقبلية، ثقافة يصنعها التاريخ وتصنع التاريخ، ثقافة أصيلة ومعاصرة معاً.

* * *

نحن نعيش اليوم صراعاً ايديولوجياً حاداً يستغل فيه التاريخ والتراث أبشع استغلال من طرف القوات الرجعية والمستغلة. وأنتم كمدرسين للتاريخ، أي كمروجين لـ «أخطر العقاقير التي استحضرتها كيمياء العقل» ـ كما يقول بول فاليري، مطالبون بفحص «عقاقيركم»، فإما أن تصنعوا منها قوى محركة للأجيال الصاعدة في معركتها من أجل التقدم والانعتاق، وإما أن تبثوها سموماً قاتلة، من حيث تشعرون أو لا تشعرون. إن أعظم مسؤولية تاريخية هي تلك التي يتحملها كاتب التاريخ ومدرس التاريخ.

القِسمُ الثَّانِي

دراساتٌ تطبيقيّة

استهلال

توضيحات.. ونقط على الحروف

تتناول الدراسات المدرجة في هذا القسم موضوعات بعضها نشر قبل صدور كتابنا «**نقد العقل العربي**»[1] بأجزائه الثلاثة وبعضها نشر بعد صدوره، وهي جميعاً تنتظم في سلك الأبحاث والدراسات التي وظفت موادها الأولية في كتابنا المذكور، خصوصاً الجزئين الأول والثاني منه. وان نظرة سريعة إلى عناوين هذه الدراسات تذكرنا بالتصنيف الثلاثي الذي بنينا عليه تحليلنا الابستيمولوجي لـ «**العقل العربي**». فالدراسة الأولى وعنوانها «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية» تتناول الجانب الأساسي والرئيسي في النظام المعرفي البياني العربي بينما تناقش الدراسة الثانية، بطريقة تركيبية مركزة، مكونات فكر **الغزالي** وتناقضاته وهو الفكر الذي رسم، كما نعرف، النظام العرفاني في عموم الثقافة العربية. أما الدراسات الثلاث التالية فهي تتحرك في فضاء النظام المعرفي البرهاني كما عرفته الثقافة العربية في المغرب والأندلس. ومع أن جل الاعتراضات التي وجهت من طرف الكتّاب والنقاد، مختصين وغير مختصين، لهذا التصنيف الثلاثي هي في نظرنا غير ذات موضوع لأنها تجد تبريرها الكافي والوافي في ثنايا كتابنا؛ ومع أن كثيراً من الأسئلة التي طرحت حول قضايا ومسائل، استند فيها أصحابها إلى الصورة الاجمالية التي قدمناها في الجزء الأول، تجد هي الأخرى جوابها بتفصيل ودقة في الجزء الثاني (**بنية العقل العربي**)، ونظراً لأن هذا الجزء لم يستوعب، فيما يخيل إلينا، إلا من قبل أقلية من المختصين، مثله في ذلك مثل

---

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، والعقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

الجزء الثالث (العقل السياسي العربي)، فإننا نأمل أن يكون في الدراسات «القطاعية» التي أدرجناها في هذا القسم وفي البيانات والملاحظات الواردة في هذا الاستهلال ما يساعد القارىء على فهم أفضل لما قصدنا، واقتراب أكثر مما أردنا تقريبه.

لقد أثار كتابنا، بل أعمالنا كلها، نقاشاً واسعاً في الصحف والمجلات وعلى أمواج الاذاعات. وهناك كتب ورسائل جامعية حول ما قدمناه من آراء وأطروحات. إن هذا شيء نعتز به لأنه يدل فعلاً على أن الساحة الثقافية العربية تزخر بعروق الحياة التي تنتظر من يحرك نبضها، وان هناك عروقاً نابضة بالفعل، بل متدفقة وملتزمة، لم ينل منها لا كبر السن ولا توالي النكسات، وأخرى مثلها لا تقل عنها تدفقاً والتزاماً رغم صغر السن وقصر التجربة. الجميع يتطلع إلى الجديد ويقدر العمل الجاد ويحتضنه وينافح عنه سواء معارضاً أو مؤيداً. وهذه ظاهرة صحية بل دليل على أن الذات العربية المعاصرة تتوافر لديها مقومات النهوض ومتطلبات تحقيق طفرات تنتقل بها إلى الصفوف الأولى من الركب العالمي المتقدم.

ومع ذلك فالطريق ما زالت طويلة ليس فقط لأن الالتحاق بالركب يستلزم حرق المراحل بل أيضاً لأنه يتطلب مواكبة حركة الركب المتسارعة، حتى قبل الالتحاق به. ومن هنا أهمية الحوار والنقاش. إن الإبداع في الثقافة عملية يقوم بها الفرد وليس الجماعة أو الفريق. فإذا كان التقدم العلمي يتم اليوم على يد علماء يعملون جماعياً وليس على يد عالم فرد فإن الإبداع في الثقافة، سواء في الجانب النظري أو الجانب الفني، سيبقى عملاً فردياً. غير أن الفرد لا يبدع بالغريزة، فهو ليس كالدجاجة تبيض لأن من طبيعتها أن تفعل. كلا، إن الابداع هو بالتعريف خلق جديد، خروج عما هو غريزي ومألوف وسائد وتمرد عليه أو تجاوز له وسموّ به، وهو في جميع الأحوال نتيجة عملية جدلية تحتدم في ذات المبدع تحركها أسئلة أو انفعالات أو تطلعات. وإذا كان الفنان يعيش هذه العملية الجدلية على مستوى إحساسه المرهف في صورة معاناة داخلية تعبر عن نفسها في قصيدة أو لوحة أو لحن، فإن المفكر إذ يتلقى الأسئلة التي تطرح عليه أو يطرحها على نفسه يعيشها هو الآخر، على مستوى عقله الناقد المتشكك، في شكل معاناة داخلية قوامها جدل صاخب لا تخف وطأته إلا إذا انتهى إلى رأي. وواضح أنه كلما تعددت الأسئلة وتنوعت اغتنى الرأي وتنوع، وليس هناك كالحوار وسيلة للتقريب بين الآراء والاقتراب من الحقيقة.

نحن، إذن، نرحب بالحوار، بل نطلبه ونسعى إليه. وإذا كنا لم نتردد في الادلاء برأينا دون مواربة أو تهيب مقتحمين المسائل الشائكة بهدوء، طارقين القضايا الصعبة بثقة ـ الشيء الذي أبرزه كثير من النقاد واعتبروه جرأة فكرية محمودة ـ فإننا لم نفعل ذلك إلا من أجل تحريك السؤال والاعتراض في فكر القارىء. ولقد كانت

هناك بالفعل أسئلة واعتراضات بعضها وجهه القارىء إلى نفسه فصاغ جوابه على شكل تنويه بالمقروء، الشيء الذي يعني أنه استوعبه وتبناه وصار شريكاً للمؤلف فيه، والشراكة في الرأي لحظة ضرورية للتقدم، وبعضها الآخر وجهة القارىء إلى المؤلف مستوضحاً أو معترضاً مما يعني أنه يختلف معه نوعاً من الاختلاف، والاختلاف في الرأي هو الآخر لحظة ضرورية للتقدم. غير أن الاشتراك في الرأي والاختلاف فيه لا يكونان دافعين للتقدم إلا إذا كانا صادرين عن حسن تفاهم، ولا يحصل حسن التفاهم إلا إذا كان هناك حسن فهم وحسن تفهم.

أما حسن الفهم فيتحقق أكثر فأكثر كلما غاص القارىء فيما غاص فيه المؤلف ولا يتحقق كاملاً إلا إذا كان القارىء والمؤلف على درجة واحدة من المعرفة بالموضوع وكانا ينظران إليه من موقع واحد وزاوية واحدة، وهنا تحصل عملية «التذاوت» فيجد القارىء مقروءه ينطق بلسانه. ومع أن حالة «التذاوت» هذه لا تتحقق إلا في حدود فإننا نحسُّ مع ذلك أنها سارية ومتنامية بيننا وبين قطاع واسع من المثقفين وقطاع أوسع من الشباب والطلبة، وهذا أعزُّ مطلب وخير ثواب: إنه دليل على أن الصيحة لم تكن في واد، وان الآذان سليمة والعقول متوقدة والنفوس متوثبة طموحة. إن المستقبل الزاهر للثقافة العربية على الأبواب، فالجيل الصاعد يتحرك ويشرئب...

وأما حسن التفهم فيتحقق أكثر فأكثر كلما استطاع القارىء وضع مسبقاته بين قوسين فلا يحاكم مقروءه بها أو تحت توجيهها. إن ذلك ما يجعل اتفاقه أو اختلافه معه يأتي بعد تقليب نظر وليس نتيجة سبق نظر. نحن نتفهم الآراء والاعتراضات التي تصدر مثلاً عن ناقد ماركسي أو من مفكر شيعي أو من محاور «سلفي» إذا كانت تحمل وجهة نظر، موافقة أو مخالفة لا فرق، يؤسسها شيء آخر غير مبادىء مذهبه ومسلّماته. أما إذا كانت آراؤه محكومة بما يؤسس مذهبه ولا شيء غيره فإن أحسن موقف متفهم يمكن أن نقفه ازاء آرائه هو أن نسكت عنها. ذلك لأن الكلام معه، في هذه الحالة، سيكون غير ذي موضوع إذا لم يبدأ أولاً وقبل كل شيء بنقد المسلمات. ونقد المسلمات التي من هذا النوع، أعني التي تتأسس عليها المذاهب الدينية والايديولوجية، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى سجال عقيم، سجال لا يهتم ببناء الحقيقة وإنما كل همه فرض «حقيقة» بعينها، «الحقيقة» التي تتمثل في إبطال رأي الخصم وإفساد مذهبه. ونحن أحرص ما نكون على تجنّب هذا المنزلق. إن هدفنا هو تقديم نوع من النقد نعتقد أن من شأنه أن يضع الجميع أمام ضرورة مراجعة مسبقاته ومسلماته. فمن وعى هذه الضرورة واعترض علينا انطلاقاً من هذا الوعي نفسه فإن اعتراضه سيكون رأياً مخالفاً نحترمه ونرحب به. أما من لا يعي هذه الضرورة ـ ضرورة مراجعة المسلمات ـ فإن اعتراضه سيكون مجرد رد فعل. ونحن قد قررنا منذ بدء انصرافنا إلى هذا النوع من

النقد الذي نشتغل به، عدم الرد على ردود الأفعال، فليس بمقدور أحد منع الأجسام من التصبب عرقاً، وكل ينضح بما فيه. ومع ذلك فقد رأينا من واجبنا تقديم توضيحات تشرح قصدنا وتنبه إلى مواطن اللبس، وتضع، إن لزم الأمر، بعض النقط على بعض الحروف. عسى أن ينصرف النقاش بعد هذا إلى ما هو أجدى من مجرد الادلاء بالدلو بدون حبل، إلى تصحيح خطأ أو اقتراح بديل.

* * *

١ ـ من الاعتراضات التي وجهت إلى تصنيفنا الثلاثي لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيان، عرفان، برهان) أنه تصنيف «مصطنع». والحق أننا لا ندري ماذا يقصد الناقد عندما يصف تصنيفاً ما بأنه «تصنيف مصطنع». أليست جميع التصنيفات مصطنعة؟ إن التصنيف في الأبحاث العلمية وسيلة منهجية للسيطرة على الموضوع المدروس لا غير. وإنما تقاس أهمية التصنيف، أي تصنيف، بقدر ما يعكس واقع الموضوع المدروس بكيفية عامة ـ ولا نقول دقيقة دقة مطلقة ـ ويساعد بالتالي على فهم الموضوع والإمساك بتلابيبه. أما عندما تكون للتصنيف المقترح سوابق وأصول في المادة المدروسة نفسها فإنه في هذه الحالة تصنيف يحمل معه مصداقيته ويفرض نفسه بنفسه.

والتصنيف الثلاثي الذي تبنّيناه هو من هذا النوع الأخير. ومع أننا كنا قد أخذنا به في الجزء الأول من كتابنا استناداً إلى ملاحظات ومقارنات واجتهادات شخصية فإن تقدمنا في البحث قد جعلنا نكتشف أن الأمر يتعلق في الحقيقة بتصنيف كان حاضراً في وعي وكتابات المفكرين القدماء، وقد أوضحنا ذلك في الجزء الثاني بما لا يدع مجالاً للشك أو الجدال حول مصداقيته[٢]. إن تصنيف المعرفة في الثقافة العربية إلى بيان وعرفان وبرهان تصنيف يعبر عن واقع ملموس وقد استعمله المفكرون القدماء في غير ما مجال. فهل يجوز بعد هذا التشكيك في هذا التصنيف والقول إنه «مصطنع» فرضه الباحث على الثقافة العربية وفصّل معطياتها على مقاسه؟

على أن المهم في الأمر، عندما يكون المجال الذي يطرح فيه التصنيف هو مجال البحث العلمي، ليس ما قد يكون هناك من شهادات تاريخية تزكي واقعية هذا التصنيف بل المهم هو مدى اجرائيته، أي مدى مساعدته على التقدم في البحث والتعرّف على الموضوع بصورة أفضل. وفي هذه الحالة فإن أي اعتراض على أي تصنيف علمي اجرائي من هذا النوع لا يكون مشروعاً إلا إذا قدم المعترض تصنيفاً آخر، أو وجهة نظر أخرى، وبرهن على أنها أكثر اجرائية وأدق دلالة وتعبيراً. أما

---

(٢) انظر: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مدخل القسم الثاني والفقرة الثالثة من الفصل الأول منه.

الاعتراض الذي لا يساهم أية مساهمة فعلية في الدفع بالبحث العلمي خطوات إلى الأمام فهو اعتراض سفسطائي لا قيمة له.

ومن الاعتراضات التي تدخل في هذا الباب ما قيل من أن «العقل العربي ليس واحداً» وأن هناك إلى جانب العقل البياني والعقل العرفاني والعقل البرهاني «عقل طبقي» به تفكر كل طبقة... وواضح أن هذا الاعتراض يخلط بين التحليل الابستيمولوجي والايديولوجيا: فـ«العقل الطبقي» ليس عقلاً بالمعنى الابستيمولوجي للكلمة بل هو ايديولوجيا هذه الطبقة أو تلك. أما البيان والعرفان والبرهان فهي نظم معرفية ـ حسب اصطلاحنا ـ تؤسس عملية انتاج المعرفة، وتأتي الايديولوجيا لتوظف هذه العملية بالشكل الذي يخدم مصالح هذه الطبقة أو تلك. على أن تصنيف النظم المعرفية في الثقافة العربية إلى بيان وعرفان وبرهان هو بمعنى ما من المعاني تصنيف لـ«العقل العربي» إلى عقل بياني وعقل برهاني و«عقل» عرفاني. وهكذا فعندما نتحدث عن «العقل البياني» (أو العقل السني) ونحن نحلل النظام العرفي البياني فإن ذلك لا يتناقض قط مع القول بـ«عقل عربي». فالعقل البياني أو البرهاني أو «العقل» العرفاني ليس عقلاً مغايراً لما ندعوه «العقل العربي»، بل إنه هو ذاته باعتبار أن الوصف «عربي» يحيل[3]، إلى الثقافة العربية وليس إلى شيء آخر. فـ«العقل العربي» في اصطلاحنا ليس جوهراً ولا طبعاً أو طبيعة ولا «عقلية». إنه فقط جملة المفاهيم والآليات الذهنية التي يتم بها انتاج المعرفة داخل هذه الثقافة. فإذا كان المفكر يعتمد في تفكيره المفاهيم والآليات التي يتكوّن منها النظام البياني فهو ذو «عقل بياني»، وإذا اعتمد تلك التي يقوم بها النظام البرهاني فهو ذو «عقل برهاني»... أما «العقل العربي» هكذا بالإجمال فهو شيء تجريدي وقد قلنا عنه إنه «البنية المحصلة من النظم المعرفية الثلاثة»، وهو ليس مجرد تركيب صوري لتلك النظم بل هو طريقة في انتاج المعرفة عرفتها الثقافة العربية بعد عملية التداخل بين النظم المذكورة، العملية التي دشنها الغزالي[4].

٢ ـ ومن الاعتراضات التي بنى عليها أحد النقاد مناقشته للجزء الأول من كتابنا **تكوين العقل العربي** كوننا أخذنا بمفهوم معين لـ«العقل» هو ذلك الذي تقول به النظرة العلمية المعاصرة، أي بوصفه فعالية يمارسها الانسان حسب قواعد[5]، في حين أنه كان علينا، في نظره، أن لا نتقيد بأي تصور مسبق لـ«العقل» وأن نعمل على

---

(٣) بيّنا ذلك بوضوح وتفصيل في: الجابري، **تكوين العقل العربي**، الفصل الأول.

(٤) شرحنا ذلك بتفصيل في: الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، القسم الرابع من الفصل الأول، ثم الخاتمة بالخصوص.

(٥) الجابري، **تكوين العقل العربي**، الفصل الأول.

الكشف عن «العقل العربي»، كما تقدمه لنا الثقافة العربية. ونحن نرى أن هذا الاعتراض يتجاهل طبيعة عملنا: لقد اخترنا ممارسة النقد الابستيمولوجي وليس القيام ببحث انتروبولوجي. والنقد الابستيمولوجي ـ بالمعنى المعاصر للكلمة ـ يفحص أسس المعرفة العلمية، سواء التي تنتجها العلوم الدقيقة أو التي تقدمها العلوم الأخرى التي لم تبلغ مستوى الدقة التي تتصف بها الرياضيات والعلوم الطبيعية. وإذن فالتحليل الابستيمولوجي يتناول الثقافة العالمة وحدها بهدف الكشف عن الآليات والمفاهيم التي تعتمدها في انتاج المعرفة ونقدها، أي الكشف عن جملة «قواعد اللعب» المستعملة في تلك الثقافة لانتاج المعرفة. ذلك ما فعلناه بخصوص الثقافة العربية العالمة، فقد صنفنا قواعد انتاج المعرفة فيها إلى ثلاثة أصناف: القياس البياني والمماثلة العرفانية والقياس البرهاني. ثم ربطنا كل واحدة من هذه القواعد بالمبادىء والمفاهيم التي تؤسسها وتشكل معها نظاماً معرفياً واحداً، فكانت لدينا ثلاثة نظم معرفية.

وهكذا نكون، فعلاً، قد نظرنا إلى العقل العربي على أنه فعالية تمارس حسب قواعد، وتلك نظرة علمية معاصرة. وهل كان يمكن أو يجوز للناقد الابستيمولوجي أن يتبنى تصوراً آخر؟ هل كان يجوز له أن يعتبر العقل جوهراً مفارقاً أو روحاً كونية كما تصور الفلاسفة القدماء؟ هل يجوز له أن يعتبره «نوراً فطرياً» أو «مبادىء فطرية» كما قال بذلك ديكارت، أو مجرد «صفحة بيضاء» ترتسم عليها الانطباعات الحسية وما تركب منها كما قال لوك، أو جماع الصور التي تمدنا بها الحساسية والتجربة والقوالب التي يمدنا بها «الفهم» كما قال كانط؟ أم أنه كان عليه أن يتبنى تصور هيغل؟ إن هذه التصورات فضلاً عن أنها متجاوزة هي تصورات فلسفية تخص العقل بإطلاق دون اعتبار للثقافة التي ينتمي إليها ولا للكيفية التي يتكون بها، علمياً، داخلها. إذن ليس هناك إلا التصور العلمي الذي اعتمدناه، وهو لم يتجاوز بعد. أما القول بأنه كان علينا أن نكتشف «العقل العربي» في الثقافة العربية دون تقيّد سابق بمفهوم لـ «العقل» فهذا يقتضي إما سلوك مسلك الباحث الانتروبولوجي وهذا، كما قلنا، ليس مسلكنا ولا اختصاصنا، وإما البحث عن التصور أو التصورات التي راجت في الثقافة العربية عن «العقل» دون التقيد بتصور فلسفي معين والنظر إليه كفعالية لا غير، وقد فعلنا هذا فوجدنا من يتصور «العقل» على أنه «قوة تمييز» ووجدنا من يتصوره على أنه «نور يقذف في الصدور» إلى جانب من يتصوره «جوهراً» مفارقاً أو من شأنه أن يكون مفارقاً، ثم نظرنا إلى هذه التصورات من زاوية أن العقل فعالية لانتاج المعرفة فوجدناها تتطابق مع التصنيف الثلاثي الذي تبنيناه وكان رائجاً معمولاً به في الثقافة العربية، التصنيف إلى بيان وعرفان وبرهان.

يبقى بعد هذا السؤال الأساسي في الموضوع وهو: كيف نقوم بنقد هذه

التصورات ومن أي موقع؟ هل ننخرط في صراع القدماء فنحاكم بعضها ببعضها الآخر؟ لقد تبنينا التصور العلمي المعاصر لأنه هو وحده الذي بإمكانه أن يجعل موضوعنا هذا معاصراً لنفسه، أي كشيء مضى كانت له ظروفه وشروطه وفي ذات الوقت معاصراً لنا أي قابلاً لأن يكون مفهوماً لنا وداخلاً ضمن اطار المعقولية التي يقبلها التفكير العلمي المعاصر. وتبقى بعد هذا مسألة أخرى، وهي بيت القصيد عند هذا الناقد المحترم. لقد عاتبنا بل لامنا لكوننا استبعدنا العرفان ولم نعقله، حسب تعبيره. والواقع أن هذا المأخذ كان سابقاً لأوانه إذ كان عليه أن ينتظر الجزء الثاني (**بنية العقل العربي**)، ففي هذا الجزء استعدنا العرفان بأصوله وفصوله وعقلناه بتفصيل، ولكن لا من موقع المُتَمَذْهِب به لا في شكله الصوفي ولا في شكله الاشراقي أو الشيعي، كما يريدنا صاحب «المداخلات» أن نفعل رُبَّما، بل من موقع المحايد على صعيد التمذهب، الملتزم بالعقلانية كاختيار استراتيجي. وهذا من حقنا، وليس لأحد أن يفرض على غيره استراتيجية معينة.

٣ ـ ومع أننا كنا قد أكَّدنا بصراحة ووضوح منذ أن أعلنّا عن عزمنا على الاشتغال بـ «نقد العقل العربي» اننا قد اخترنا القيام بالنقد الابستيمولوجي، نقد آليات المعرفة وأسسها، وليس بالنقد اللاهوتي الذي يتعرض لقضايا الدين، واننا بسبب ذلك نفضل عبارة «العقل العربي» على «العقل الاسلامي»، لما كان للغة العربية وعلومها من دور كبير وحاسم في تشكيل تلك الآليات وبناء تلك الأسس، ولأن عبارة «العقل الاسلامي» لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية إلا على مثل ما تدل عليه عبارة «العقل المسيحي» في الثقافة الأوروبية، ونحن ليس من اهتمامنا ولا من اختصاصنا التحرك في اطار «العقل الديني»، اسلامياً كان أو مسيحياً، ومع أننا أكدنا غير ما مرة التزامنا بهذا الاختيار واقتناعنا بجدواه بل بضرورته فإن بعض «العارفين» ممن ينتسبون إلى «الحداثة»، من منطلق لاعقلاني، يأبى إلا أن يتفضل مؤخراً باتهامنا مرتين (١٩٩٠ ـ ١٩٩١) بكل إصرار وتكرار بأننا نصطنع «التقية» من وراء استعمالنا عبارة «العقل العربي» بدل عبارة «العقل الاسلامي». إنه اتهام رخيص فعلاً، بل دنيء لأنه لا يمكن ارجاعه إلى شيء آخر غير سوء النية، ذلك لأن هذا «العارف» لا بد أنه قرأ النصوص التالية وقد نشرت في مجلات تصدر بالقرب منه وهو بدون شك يمتلكها. لقد قلت في حوار نشر سنة ١٩٨١ بمجلة مغربية يعرفها جيداً انني اشتغل بالنقد الابستيمولوجي وليس بالنقد اللاهوتي لأني «لا أرى أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي. يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، أعني أن نستعيد، بشكل أو بآخر، الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض وما بينهم وبين الفلاسفة ونوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة الضباب عنها وجعلها محل حوار. . .» ثم أضفت قائلاً:

«أنا لا أقول هذا تقية بل اقتناعاً بأن المسألة مسألة تطور وان النقد اللاهوتي يجب أن يمارس داخل كل شخص منا، أي أن يتسلح كل فرد بما يكفي من النظرة العلمية والروح النقدية حتى يمارس داخله، في ذاته، هذا النقد اللاهوتي، لأن النقد اللاهوتي ليس فقط نقداً دينياً، لأن هناك لاهوتاً حتى في الفلسفة، حتى في العلم»[٦]. لقد قلنا هذا سنة ١٩٨١ كما ذكرنا، ثم عدنا في حوار آخر جرى سنة ١٩٨٦ بيني وبين زملاء ونشر في نفس السنة في مجلة معروفة على نطاق الوطن العربي وتصدر في المغرب، عُدْنا إلى تأكيد اختيارنا فقلنا ما نصه: «أريد أن أشير، بادىء ذي بدء إلى أن اختياري لعبارة «العقل العربي» بدل عبارة «العقل الاسلامي» اختيار لم تملّه علي اعتبارات تكتيكية كما قد يتوهم البعض، فأنا لا أستعمل التقية ولم أتعود عليها وليس من طبعي الهروب من الموضوع بمثل هذه الآليات. إن اختيار عبارة «العقل العربي» هي بالنسبة لي اختيار استراتيجي مبدئي ومنهجي، وذلك من ناحيتين أو لاعتبارين. . .» شرحتهما في نص طويل[٧].

ورغم هذا كله يأبى صاحبنا «العرفاني» إلا أن «تَنْكَشِفَ» له «النوايا الخفية» التي تسكن «قلب» مؤلف «نقد العقل العربي» فيقول عنه إن أمره آل إلى «إعمال غير خفي للتقية وحتى للكفارة. فالتقية تلوح بدءاً على عتبة مؤلفه ذي الجزئين[٨] «نقد العقل العربي»، إذ إن صاحبه المتعبد، حسب الظاهر، بمفهوم النقد، اتخذ كل الحيل والاحتياطات لابدال اسم الموضوع المنتقد: «العقل الاسلامي» بـ «العقل العربي»، فكان كما قال الشاعر «كالمستجير من الرمضاء بالنار»». ثم يضيف: «ولو أن باحثاً تكلف مشقة وضع فهرس أعلام مؤلفه الضخم لرأينا توافي ترتيبه الهجائي أن معظم الأسماء المتعامل معها ليست عربية الأصل، بل فارسية وتركية في غالبيتها، وان اسهاماتها مكثفة وقوية سواء تعلق الأمر بالبيان أو العرفان أو البرهان، أي بهذه الأنظمة التي أجهد المؤلف نفسه في تجريدها من التاريخ ليخضعها للابستيمولوجيا (الثقيلة في اللسان الخفيفة في الميزان) حيث يقيم بينها مفاضلات عكاظية غير مبررة ولا معقولة ويشعل بين منشطيها نيران حرب مفهومية وهمية، مع ما تقتضيه فنون الحرب من هجمات ودفاعات ومن ضربات قاضية وتحالفات أو مصالحات. . .».

هذا النوع من الكلام لا يستحق الرد عليه، ونحن إنما أثبتناه لنرفع لبساً قد يقع فيه من يقرأه. لقد أكدنا مراراً في مختلف أعمالنا أننا نعني بـ «العقل العربي» ذلك

---

(٦) انظر الفصل الحادي عشر المنشور في القسم الثالث من هذا الكتاب.

(٧) انظر الفصل الثاني عشر المنشور في القسم الثالث من هذا الكتاب: التدخل الأخير للمؤلف.

(٨) الغريب أنه نشر هذا الكلام بعد مضي سنة كاملة على صدور الجزء الثالث: **العقل السياسي العربي**.

الذي تكوّن داخل الثقافة العربية، وإذن فهو بصورة أو بأخرى عقل جميع من ينتمي إلى هذه الثقافة ويفكر بلغتها في الاشكاليات المطروحة داخلها. وكنا قد أوضحنا في الجزء الأول من كتابنا أننا نستعمل عبارة «العقل العربي» في موازاة مع عبارة «العقل اليوناني» وعبارة «العقل الأوروبي». فهل نشطب على هاتين العبارتين ونضع بدلهما على التوالي عبارة «العقل الوثني» باعتبار أن المفكرين اليونانيين كانوا جميعاً وثنيين، وعبارة «العقل المسيحي» باعتبار أن المفكرين الأوروبيين كانوا جميعاً مسيحيين؟ هل نتهم بـ «التقية» كل من يستعمل عبارة «العقل اليوناني» وعبارة «العقل الأوروبي»؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هل كان الجدال والخصام بين الفقهاء (وهم بيانيون) والمتصوفة (وهم عرفانيون) من ناحية، وبين متكلمي أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة (وهم بيانيون) ومتكلمي الشيعة وأهل التعليم (وهم عرفانيون) من ناحية ثانية، وبين النحاة (وهم بيانيون) والمناطقة (وهم برهانيون) من ناحية ثالثة، وبين المتكلمين عموماً (وهم بيانيون) والفلاسفة عموماً (وهم برهانيون) من ناحية رابعة، وبين الاشراقيين (وهم عرفانيون) والمشائيين (وهم برهانيون) من ناحية خامسة... هل كان الجدال والخصام بل والصراع بين هذه الأطراف مجرد «حرب وهمية»؟ وهل التمييز بين هذه الأطراف مجرد «مفاضلات عكاظية غير مبررة ولا معقولة»؟ هل كانت ردود الغزالي على الفارابي وابن سينا وعلى أهل التعليم من جهة، وردود ابن رشد على الغزالي وردود أبي سليمان المنطقي على اخوان الصفا من جهة أخرى، والمناظرة بين السيرافي النحوي ومتّى المنطقي، وغير هذه وتلك من الردود والمناظرات التي تزخر بها الثقافة العربية، هل كانت مجرد «حرب وهمية»؟

الواقع أن الكلام غير المسؤول لا يستحق الذكر ولا الرد. ولكن بما أن السكوت عنه قد يحسبه صاحبنا «تقية»[9] فقد آثرنا وضع بعض النقط على بعض الحروف.

٤ ـ هناك اعتراض آخر لم أجد له من تفسير سوى كونه صادراً عن سوء التفاهم ـ حتى لا نقول سوء الفهم. لقد ادعى علينا بعض الكتاب أننا بانحيازنا إلى «البرهان» ضداً على «العرفان» نكون قد أهملنا وأقصينا الإبداع الجمالي من أدب وفن ورسم الخ، باعتبار أن الابداع يرتبط بـ «الحدس» وليس بـ «العقل». وهذا في نظرنا اعتراض غير ذي موضوع. ذلك لأنه إذا كان الإبداع فعلاً من عمل الحدس فليس

(٩) «التقية» مفهوم غائب عن فضاء الفكر والثقافة في المغرب لأسباب يعرفها صاحبنا ـ ربما ـ لأنه مغربي. غير أن العامية المغربية احتفظت بما يمكن أن يكون أصله «التقية» وهو لفظ «طكية» (بالكاف المعقوفة أو الجيم المصرية)، وهي غطاء يوضع على الرأس، خصوصاً ممن فيه قرع أو صلع. غير أن الأساليب الحديثة في «التقية» استبدلت بـ «الطكية» الشعر المصطنع الملصق أو المغروس.. فتأمل!

كل حدث يغاير العقل أو يتناقض معه. هناك الحدس في الرياضيات وفي البحث العلمي عموماً وهو جزء لا يتجزأ من فعاليات العقل، ويسميه بعضهم «الحدس العقلي»، فهو إذن ليس من «العرفان» في شيء، العرفان الذي كان موضوع تحليلنا أعني العرفان الصوفي والعرفان الشيعي. والحدس الذي يقع في صميم هذا النوع من «العرفان» هو ذلك الذي يسميه المتصوفة بالكشف والالهام ويضعونه بديلاً عن العقل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فحديثنا عن البيان والعرفان والبرهان ينصرف إلى الثقافة العربية وليس إلى غيرها من الثقافات. والإبداع الجمالي في الثقافة العربية كان يقع داخل دائرة «البيان». ومعلوم أن أهم مجالات الابداع في الثقافة العربية القديمة كان الشعر (والأدب عموماً)، والشعر يقوم على التشبيه والاستعارة والمجاز فهو «بيان»[١٠]. وإذن فالانحياز إلى البرهان ضداً على العرفان، في مجال كسب المعرفة وتنظيمها لا يلزم عنه «اقصاء الابداع الجمالي» لأن هذا الأخير كان يقع كما قلنا في دائرة البيان.

ومن الاعتراضات التي من هذا القبيل ـ أي المبنية على سوء التفاهم أو سوء الفهم ـ ما قيل من أننا اختصرنا العقل العربي في «عقل الاعرابي» أو أننا حصرنا البيان في مجال حياة الاعرابي. وهذا غير صحيح. لقد استعملنا عبارة «الاعرابي صانع العالم العربي» عنواناً للفصل الذي تناولنا فيه الدور الكبير جداً الذي كان للغة العربية في تكوين العقل العربي[١١]. لقد أوضحنا كيف أن اللغة عموماً، اللغة الطبيعية التي يتكلمها الناس فيما بينهم، هي بمثابة الوعاء لعالمهم الفكري والخيالي. وهذه حقيقة لم يعد يجادل فيها اليوم أحد. وبما أن اللغة العربية قد جمعت من الاعراب وحفظت كما هي لتكون لغة الثقافة العالمة فإن العالم الذي تقدمه هذه اللغة لأهلها سيكون بالضرورة هو عالم الاعرابي، العالم الذي كان يعيشه ذهنياً وواقعياً اعراب الجزيرة العربية بكل ما فيه من هيمنة الطابع الحسي التجزيئي[١٢]. وإذن فعندما نقول إن «الاعرابي صانع العالم العربي» فليس المقصود بذلك العالم العربي الراهن ولا العالم العربي أيام العباسيين، بل المقصود العالم المنتقل مع اللغة العربية عبر العصور والأجيال، عالم اعراب الجزيرة العربية في الجاهلية الذي نجد تأثيره في فكر وخيال وذوق كل من ينتمي إلى الثقافة العربية حتى يومنا هذا.

---

(١٠) انظر تفصيل ذلك في: الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية**، مدخل القسم الأول، والفصل الثاني منه.

(١١) الجابري، **تكوين العقل العربي**، القسم الثاني، الفصل الرابع.

(١٢) انظر: الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، خاتمة القسم الأول.

٥ ـ ومن الاعتراضات التي تتصل بموضوع «البيان»، ذلك الذي وجهه بعض الكتاب إلى ما اعتبره انتقاصاً من جانبنا لأهمية «القياس البياني»، محتجاً بكون المنهج العلمي المعاصر يعتمد المماثلة والقياس. وهذه دعوى أخرى غير ذات موضوع، فقد نبهنا على ذلك بأنفسنا وقلنا إن «المماثلة وسيلة للاكتشاف في الرياضيات كما في الطبيعيات كما في العلوم الانسانية، إنها عبارة عن رصد للممكنات والفرضيات. . .»، وقد نبهنا في الوقت نفسه على أنها «ليست سوى الخطوة الأولى الابتدائية في عملية المعرفة. ذلك أن المعرفة الصحيحة لا تحصل إلا بإجراء سلسلة من عمليات التحقق والاختبار قصد التعرّف على الممكنات والفرضيات، وبعبارة أخرى على أي البنيات المماثلة لبنية أخرى هي المساوية لها، وهذا لا يتم التحقق منه إلا بوسائل التجربة. . .»[١٣]. وهذا يصدق على المماثلة عموماً بما فيها القياس البياني، قياس فرع على أصل لوجود شبه بينهما يسميه الفقهاء «علة». وكنا قد أوضحنا أن القياس البياني يؤول في نهاية الأمر إلى قياس الشبه، كما أكد القدماء ذلك. والحكم على شيئين حكماً واحداً لمجرد وجود شبه بينهما أو تماثل بين عناصرهما لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية.

ومثل هذه الدعوى المردودة اعتراض آخر يعترض على ما أبرزناه من ضعف القياس البياني كأداة لانتاج المعرفة لكونه ينتمي إلى نظام معرفي يعتمد مبدأ «التجويز»، أي عدم التمسك الصارم بمبدأ السببية الذي يقوم عليه العلم. ويعتمد هذا الاعتراض على القول بأن العلم الحديث لم يعد يتمسك بالحتمية بل هو يقول باللاحتمية والاحتمال، خصوصاً في ميدان الفيزياء الذرية. وهذه أيضاً دعوى مردودة، فالفيزياء الحديثة إذ تقول باللاحتمية لا تلغي السببية بل تحتفظ بها وتعبر عنها بمعادلة رياضية تسمى «علاقات الارتياب». وبعبارة أخرى ان «اللاحتمية» هي التعبير العلمي عن السببية في ميدان الميكروفيزياء تماماً مثلما أن «الاحتمال» هو التعبير العلمي عن السببية في الظواهر الاجتماعية. وفرق هائل كبير بين اللاحتمية والاحتمال في العلم وبين التجويز البياني الذي يجد أصله وفصله في علم الكلام. التجويز في علم الكلام هو الغاء الأسباب وتأثيرها الضروري ليس فقط بهدف إثبات المعجزة للأنبياء، لأنه لو وقف الأمر في هذا الميدان لما كانت له انعكاسات على المعرفة عموماً، بل ان التجويز يقرر امكانية خرق العادة بقوى غير طبيعية، ومعلوم أن مرتكز السحر والشعوذة هو هذا النوع من التجويز. أما اللاحتمية والاحتمال في العلم فلا يلغيان السببية ولا يشككان في الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات وإنما يعبران عن نسبة الخطأ

---

(١٣) نفس المرجع، القسم الثاني، الفصل الثاني، الفقرة الخامسة.

الذي يقع فيه الملاحظ لهذا الترابط نتيجة عوامل مفهومة ومعقولة لا مكان فيها لمظهر من مظاهر «خرق العادة»[١٤].

٦ ـ ونأتي الآن إلى ما قيل حول موقفنا من «البرهان». قيل إننا نتعصب لأرسطو وأن «البرهان» الأرسطي يقوم على منطق صوري عقيم. وتساءل بعضهم عما إذا لم يكن «إحياء» أرسطو من طرف فلاسفة العرب وابن رشد خاصة هو الذي منع قيام المنهاج التجريبي في الثقافة العربية وأن استعادة أرسطو ربما تكون هي المسؤولة عن عدم تطور القياس البياني الذي يعتمد «السبر والتقسيم» إلى منهج تجريبي حقيقي. هذه الاعتراضات، هي كسابقاتها، غير ذات موضوع. فنحن لم نتعصب لأرسطو ضد أفلاطون أو غيره وإنما ننحاز للعقلانية والتفكير العلمي، وفي القرون القديمة والوسطى، كان أرسطو هو الذي تجسمت في تفكيره أعلى مراحل العقلانية. ويجب ألا نحكم على أرسطو وعقلانيته بمقاييس عصرنا. فإذا كان كاتب هذه السطور ينحاز هو أو غيره للعقلانية الرياضية التجريبية ـ وهي عقلانية زماننا ـ ضداً على طرق التفكير الأخرى العرفانية والاحيائية وما أشبه، فإن هذا لا يمنع من النظر إلى عقلانية أرسطو في زمانه ـ وزمان أرسطو يمتد إلى القرن السادس عشر الميلادي ـ بوصفها قمة التفكير العقلاني في ذلك الوقت.

فعلاً، المنطق الصوري الأرسطي منطق «عقيم» إذا ما حاكمناه من المنظور المعاصر للمعرفة. إن المعرفة في منظورنا اليوم هي عملية اكتشاف تقوم على الملاحظة والتجربة، وعلى الصياغة القانونية حيث ما أمكن. والمنهج العلمي بهذا المعنى يقف في الطرف المقابل للمنطق الأرسطي. ولكن المعرفة في الماضي لم تكن على هذا النحو. لقد كانت المعرفة آراء ونظريات وتأملات، قد تكون مبنية على الملاحظة والاستقراء، ولكنها لم تكن تعتمد التجربة ولا تطمح إلى اكتشاف شيء جديد، لقد كانت موضوعاتها الرئيسية معطاة سلفاً، وكان المنهج العلمي في هذه الحالة هو الذي يعرض الآراء والنظريات في صورة استدلالات منطقية منظمة يمسك بعضها برقاب بعض. والمنطق الأرسطي كان يؤدي هذه الوظيفة وبالخصوص منه القياس البرهاني. وإذن فالمنطق الأرسطي «عقيم» فعلاً، وغير صارم، إذا قيس بمقاييس انتاج المعرفة واختبارها في زماننا. ولكنه لم يكن كذلك في زمانه، لقد كان سلاحاً عقلياً ضد أشكال الممارسات اللاعقلية والسوفسطائية.

أما القول بأن استعادة أرسطو من طرف ابن رشد ربما كان من نتائجها عرقلة

---

(١٤) انظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الابيستيمولوجيا المعاصرة، ٢ ج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ج ٢، القسم الثاني، الفقرة السابعة.

عملية تجاوز أرسطو وتطور القياس البياني إلى منهج تجريبي علمي، فقول لا يعطي لمفهوم «التجاوز» معناه الصحيح عندما يستعمل في مثل هذا السياق. إن تجاوز شيء من الأشياء يتطلب أن يكون هذا الشيء حاضراً، وتجاوز أرسطو لم يكن من الممكن تحقيقه بدون استعادته وإحضاره. وهل يمكن تجاوز الغائب؟ التجاوز عملية تجعل الشيء المتجاوز غير ممكن عودته ولا استعادته، وذلك باستنفاد كل ممكناته التي تسمح له بالحياة وهذا شيء لا يتحقق إلا إذا كان حاضراً، أما «الغائب» فهو، بعدم حضوره، في منأى عن عملية التجاوز وبالتالي فإمكانية عودته تبقى قائمة دوماً... وهكذا فإذا كان لا بد من ربط قيام المنهج التجريبي العلمي بعملية معرفية سابقة فإن الصحيح أن يقال إنه لولا استعادة ابن رشد للأرسطية والذهاب بها إلى أقصى حدودها وامكاناتها وانتقالها إلى أوروبا لما كان في الامكان تجاوز أرسطو بقيام المنهجية العلمية الحديثة. هذا هو المسار الذي حدث فعلاً وهو وحده موضوع المعرفة التاريخية. أما الاحتمالات الأخرى التي تبدأ بـ «لو» فهي مجرد فرضيات يستبعدها المؤرخ استبعاداً.

هذا وقد لاحظنا باستغراب شديد أن معظم الذين طرحوا مثل هذه الاعتراضات الخاصة بـ «البرهان» لم يستحضروا في أذهانهم بما يكفي من الوضوح ما عنيناه بـ «البرهان»، مع أننا عبرنا عن مقصودنا بوضوح. لقد قلنا: «... وواضح أننا لا نستعمل الكلمة (= البرهان) بمعناها الاصطلاحي المنطقي، ولا بمعناها العام، بل اننا نضعها علماً على نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم لا تعتمد سلطة معرفية أخرى غير ذلك المنهج، نظام معرفي... يرجع أساساً، إن لم نقل كلية، إلى أرسطو»[١٥]. فالمقصود إذن هو منظومة أرسطو التي يشكل كتابه «الطبيعة» (وباصطلاح الفلاسفة العرب: «السماع الطبيعي») عمودها الفقري. ومعلوم أن أرسطو بنى منظومته تلك انطلاقاً من دراسة الظواهر الطبيعية التي أرجعها جميعاً إلى ظاهرة التغير والحركة. وإذن فالنظام المعرفي البرهاني في القرون الوسطى كان هو ذلك التصور «العلمي» الفلسفي الذي تقدمه المنظومة الأرسطية عن العالم، ولم يكن هناك تصور آخر يرقى إلى مستواه العقلي. لقد كان يمثل قمة العقلانية[١٦].

٧ ـ لنشر أخيراً إلى اعتراض يتعلق بتصورنا لمكانة العلم في الثقافة العربية. لقد شرحنا في خاتمة الجزء الأول من كتابنا «تكوين العقل العربي» كيف أن الصراع في الفكر العربي الاسلامي لم يكن بين الدين والعلم كما كان الشأن في أوروبا (حيث

---

(١٥) نفس المرجع، ج ٢، مدخل القسم الثالث.

(١٦) انظر تفاصيل حول هذا النظام كما قرّره ابن رشد في الدراسة المدرجة في هذا القسم، الفصل التاسع، بعنوان: «النزعة البرهانية في المغرب والأندلس».

وقفت الكنيسة موقفاً عدائياً قمعياً ضد النظريات العلمية الجديدة)، بل كان صراعاً سياسياً تمارس فيه السياسة بواسطة الدين، وقلنا إن غياب العلم في الصراع الذي شهدته الثقافة العربية الاسلامية وحلول «السياسة» محله هو الذي حال دون تطور الفكر العربي الوسطوي إلى فكر «حديث» على غرار ما جرى في أوروبا. لقد انتصر العلم في أوروبا لأنه كان طرفاً في الصراع وما كان له أن ينتصر لو كان غائباً عن الصراع كما كان الشأن في الثقافة العربية.

تلك هي، بالإجمال، وجهة نظرنا. وقد اعترض علينا أحد الزملاء بالقول إننا نستعيد في هذه الوجهة من النظر رأي المستشرق الفرنسي روجي ارناندیز الذي ذهب هو و ماسينيون، المستشرق المعروف، إلى القول بأنه «إذا كان العلم والفلسفة قد ارتبطا في الحضارة اليونانية والغربية فيما بينهما ارتباطاً وثيقاً وعاشا في وئام وانسجام فإنهما في الحضارة العربية الاسلامية عاشا في طلاق بائن. ذلك أن الطابع «الضيق» و «المغلق» لتفكير أهل تلك الحضارة أوقعهم فريسة الاعتقاد أن العلوم يجب أن توجه من طرف الفلسفة توجيهاً يجعل هذه الأخيرة تتحكم في العلم دون أن تستفيد هي منه». ونحن نستغرب كيف أجاز هذا الزميل لنفسه المطابقة بين هذه الوجهة من النظر ـ التي نقلناها بعباراته ـ وبين وجهة نظرنا التي تقول، وقد أوردها هو نفسه بالحرف: «أما في الاسلام حيث لا كنيسة فلم يكن العلم خصماً مباشراً، وبالتالي لم يكن طرفاً في الصراع، إن الصراع كان يجري بين الاسلام/ الدولة والاسلام/ المعارضة، فكان صراعاً يكتسي صورة ممارسة السياسة في الدين والدين في السياسة». إن المستشرقين المذكورين يفسران عدم قيام العلم في الفكر الاسلامي بدوره التحريضي التجديدي بسبب ما يدعيانه من «ضيق» تفكير أهل الحضارة العربية واعتقادهم ان «العلم يجب أن يوجه من طرف الفلسفة». أما نحن فنفسر عدم قيام العلم بذلك الدور بكون الصراع كان في الفكر العربي صراعاً سياسياً يوظف فيه الدين وليس العلم. أضف إلى ذلك أننا قد نبهنا إلى أن العلماء العرب من أمثال ابن الهيثم وابن النفيس والبطروجي وغيرهم ممن كانت لهم آراء علمية متقدمة لم يكونوا فلاسفة ولا واقعين تحت هيمنة الفلسفة. إن الذين كانوا من هذا النوع الذي تحدث عنه المستشرقان هم أمثال الرازي الطبيب وابن سينا اللذين صنفناهما داخل دائرة العرفان. فكيف تستقيم إذن تلك المطابقة التي أقامها هذا الزميل بين وجهة نظرنا ووجهة نظر المستشرقين المذكورين إلى درجة الايحاء بأننا نقلنا عنهما؟ إننا لا نريد أن نحاكم النوايا، ولكن رغم ذلك فإن هذه المطابقة التعسفية تدفع إلى الشك فيما إذا كان صاحبها قد التزم الحد الأدنى من الموضوعية والاخلاص للحقيقة.

أما ما ذهب إليه هذا الزميل من أن تاريخ العلم «أثبت» أن العلم قد تطور

داخل بنية فكرية مكونة من الوحدة الصميمة بين الدين والفلسفة والعلم، وهو في ذلك يعترض على وجهة نظرنا بخصوص مكانة العلم في الثقافة العربية، فإن الأمانة العلمية تقتضي، أولاً وقبل كل شيء، نسبة وجهة النظر التي ذكرها إلى صاحبها وهو الكسندر كواري الذي درس تاريخ العلم الحديث في أوروبا منذ غاليلو. وهو عندما يقول إن العلم قد تطور داخل وحدة الفكر وفي تزامن وارتباط مع كل من الدين والفلسفة فهو إنما كان يفند نظرية أوغيست كانط الوضعية القائلة بتطور الفكر الانساني عبر ثلاث حالات متعاقبة على الجملة هي الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية والحالة الوضعية. فالمسألة إذن تتعلق بتاريخ العلم الحديث في أوروبا وبالنقاش حول تطور الفكر الأوروبي عموماً، وبالتالي فلا يجوز تعميم وجهة نظر كواري أو غيره على تاريخ العلم في الثقافة العربية الاسلامية. إن البحث في معطيات هذه الثقافة هو وحده السبيل إلى تكوين رأي في الموضوع. والاعتراض على وجهة نظرنا التي استقيناها من دراسة معطيات هذه الثقافة ـ ثقافتنا العربية الاسلامية ـ لن يكون ذا شأن إلا إذا احتكم إلى نفس هذه المعطيات. أما تعميم نظريات صيغت لتفسير تطور الفكر في أوروبا، تعميمها على تاريخ الفكر في الحضارة العربية الاسلامية، فعمل غير علمي، وهو «استغراب» في «الشرق» أعني تفكير تحكمه، بوعي أو بدون وعي، المركزية الأوروبية.

تلك هي الاعتراضات التي وجهت إلينا وقد رأينا من الضروري توضيح مواطن اللبس فيها ووضع بعض النقط على الحروف فيما يستلزم ذلك. أما الاعتراض الذي تكرر توجيهه إلينا من طرف بعض الماركسيين وبعض الاجتماعيين والذي أخذ علينا «اهمال» الربط بين الفكر والواقع فقد أجبنا عنه مراراً بالتنبيه إلى أننا نمارس النقد الابستيمولوجي وهو نقد نضع خلاله بين قوسين مسألة العلاقة بين الفكر والواقع. هذا وقد خصصنا فقرة طويلة لهذه المسألة في المدخل الذي صدّرنا به الجزء الثالث من كتابنا الصادر بعنوان «**العقل السياسي العربي**»، فليرجع إليه من يريد الاطلاع على وجهة نظرنا في الموضوع.

الفصل السادس

خصوصيّة العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربيّة(*)

لا يتعلق الأمر هنا بتناول العلاقة بين اللغة والفكر من الناحية الفلسفية ـ المنطقية العامة، ولا من الناحية السيكولوجية، ولا من الناحية اللسانية السيميائية. . . وإنما نطمح إلى طرح المسألة في إطار ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الابستيمولوجيا الثقافية»، نقصد بذلك البحث في أساسيات المعرفة، أي في نظامها وآليات انتاجها داخل ثقافة معينة. ونحن في هذا نصدر عن أطروحة تقول بتعدد الثقافات كواقعة أساسية، وتؤكد على أن كل ثقافة تحمل جنسية اللغة التي تنتجها، وأن نظام المعرفة العام في كل ثقافة لا بد أن يختلف، قليلاً أو كثيراً، عن نظام المعرفة في الثقافات الأخرى، وأن للغة دوراً أساسياً في هذا الاختلاف.

وعلى الرغم من أننا لا نصدر عن الدوافع والاهتمامات التي وجهت بعض المفكرين الألمان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، سواء منهم الذين اتجهوا بتأملاتهم إلى صياغة نظرية قومية في اللغة أو الذين عالجوا مسألة العلاقة بين اللغة والفكر في اطار الفلسفة الكانطية وامتداداتها، وعلى الرغم كذلك من أن موضوعنا يختلف تماماً عن موضوع الاثنولوجيا اللسانية التي تدرس العلاقة بين اللغة والفكر لدى الشعوب المسماة «بدائية»، فإننا نتبنى الأطروحة العامة التي يشترك فيها هؤلاء وأولئك، والقائلة: «**إن منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها بل**

(*) ساهم الكاتب بهذا البحث في ندوة «البحث اللساني والسيميائي» التي انعقدت في كلية الآداب بالرباط، ٧ ـ ٩ أيار/ مايو ١٩٨١. وقد نشر في مجلة: دراسات عربية، السنة ١٨، العدد ٦ (نيسان/ ابريل ١٩٨٢).

نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم»[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فعلى الرغم من الأهمية الكبرى التي نوليها لدور اللغة العربية في تشكيل الفكر العربي وتوجيه آلياته فإننا لا نعتبرها العنصر الوحيد المؤسس له. إننا ننظر إلى «العقل العربي» بوصفه نتاج الثقافة العربية الاسلامية التي تأسست على نظم معرفية ثلاثة: نظام معرفي **لغوي** عربي الأصل، ونظام معرفي غنوصي فارسي هرمسي الأصل، ونظام معرفي **عقلاني** يوناني الأصل.

وإذن، فنحن عندما نطرح هنا العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية إنما نرمي إلى تسليط الأضواء على أحد النظم المعرفية التي أسست الفكر العربي، النظام الذي تحمله اللغة التي يمارس هذا الفكر فيها وبواسطتها فعاليته.

ولكن ماذا نعني بـ «**الثقافة العربية**»؟

إننا نعني بها مجموع التراث الفكري المنحدر إلينا من الحضارة العربية الاسلامية في القرون الوسطى. هذه الثقافة التي تسجل بنفسها بدايتها ومنطلق تشكلها. وليس هذا المنطلق ولا تلك البداية شيئاً آخر غير ما اصطلح على تسميته بـ «**عصر التدوين**»، عصر البناء الثقافي العام في التجربة الحضارية العربية الاسلامية، العصر الذي يمتد زمنياً ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة ليشكل **الإطار المرجعي للفكر العربي بمختلف ميادينه**. وإذا كان هذا واضحاً بالنسبة لعصر التدوين وما بعده فهو أوضح بالنسبة لما قبله، لأننا لا نعرف شيئاً عن الثقافة العربية، قبل «عصر التدوين»، إلا ما تم تدوينه في هذا العصر نفسه.

ويجب أن نفهم من «التدوين» هنا ليس مجرد التسجيل والتقييد، الشيء الذي كان قائماً من قبل، بل يجب أن نفهم منه: **اعادة البناء الثقافي العام**، بكل ما تنطوي عليه هذه العملية من حذف وزيادة وإبراز وإخفاء وتلوين وتأويل... بفعل عوامل ايديولوجية أو سوسيوثقافية مختلفة. ففي هذا العصر دُوِّنت اللغة وشُيِّدت العلوم العربية الاسلامية وترجمت الفلسفة و«علوم الأوائل» إلى العربية. وقد تم ذلك في تداخل وتشابك مما أضفى على العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية الاسلامية خصوصية متميزة. وإبراز هذه الخصوصية هو موضوع بحثنا.

* * *

يمكن رصد **خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية** على عدة

---

(١) Adam Schaff, *Langage et connaissance* (Paris: Anthropos, 1967), pp. 292-293.

مستويات أهمها: مستوى المادة اللغوية ونوع الرؤية التي تقدمها عن العالم، ومستوى القوالب النحوية وطبيعتها المنطقية، ومستوى أساليب البيان العربي وطبيعتها الاستدلالية، وأخيراً مستوى منهجية البحث العلمي وآلياته الذهنية.

أولاً ـ المادة اللغوية: الاعرابي صانع «عالم» العربي

انطلقت عملية جمع اللغة العربية، كما هو معروف، في عصر التدوين بعد أن بدأ اللحن يتفشّى فيها وسط مجتمع أصبح فيه غير العرب أكثرية كاثرة. ومهما يكن الدافع الحقيقي والحاسم لهذه العملية فإن النتيجة هي أن جمع اللغة العربية بالشكل الذي تمّ به قد ساعد على استمرار التعامل مع القرآن بكيفية مباشرة فهماً وتفسيراً، فضلاً عن تزويد المجتمع الاسلامي بلغة ثقافية واحدة قابلة لأن تُتعلّم بطريقة علمية.

وبما أن سبب اللحن كان هو الاختلاط الذي حصل في الحواضر فلقد كان طبيعياً أن تطلب اللغة «الصحيحة» في البوادي ومن القبائل التي بقيت منعزلة وبقي رجالها «الأعراب» محافظين على «الفطرة» و«السليقة» و«سلامة» النطق. وإذا كان جامعو اللغة لم يعتمدوا القرآن أساساً لإحصاء اللغة العربية وتحديد قوالبها واستخراج قواعدها، فليس ذلك بسبب «التحرز الديني» وحده بل أيضاً لأن المطلوب من عملية جمع اللغة كان هو تحصينه من الخارج، الشيء الذي يقتضي ايجاد لغة «ماورائية» تكون إطاراً مرجعياً له سواء على مستوى اللفظ أو التعبير أو المعنى. فكيف تم تشييد هذا الإطار المرجعي... كيف جمعت اللغة العربية؟ وما علاقة ذلك بنوع النظرة إلى العالم التي تقدمها لأهلها منذ أربعة عشر قرناً؟

لا شك في أن عملية حفظ اللغة هي عملية تلقائية تواكب حياة اللغة، أية لغة. غير أن التجنيد لإحصاء كلمات اللغة لوضع قواميس لها وتحديد قوالبها واستخراج قواعدها هو شيء آخر تماماً، إنه «صناعة» حسب القدماء. إن الأمر في هذه الحالة يحتاج إلى وضع مقاييس، وسلوك طريقة منظمة، أو من شأنها أن تصبح منظمة مقننة.

بالفعل لقد تحولت رواية اللغة إلى صناعة واحتراف مع بداية القرن الثاني للهجرة حيث ظهر رجال جندوا طاقاتهم المادية والفكرية لهذا الغرض. ومن أبرز هؤلاء **أبو عمرو بن العلاء** (ت ١٥٤هـ) **وحماد الراوية** (ت ١٥٥هـ) **والخليل بن أحمد** (ت ١٧٠هـ). وكان في مقدمة الشروط التي وضعوها في من تؤخذ منه اللغة أن يكون «خشن الجلد» أي اعرابياً صميماً لم يعرف حياة المدينة ولم «تُفْسِده» الحضارة. وكما كان التنافس شديداً من أجل العثور على أكثر الاعراب ايغالاً في القفر والعزلة، كان

التنافس أشد على الحصول منهم على الغريب النادر من اللغة، الشيء الذي أدى، مع مرور بعض الوقت، إلى لجوء هؤلاء الاعراب الذين أصبحوا يملكون بضاعة مطلوبة، وبثمن، إلى الوضع والكذب، وهي الظاهرة التي تفشت كثيراً حتى أصبحت مقبولة ما دام الأمر يتعلق بألفاظ بدوية في مبناها ومعناها، ألفاظ لا تشم فيها رائحة الحضارة[٢].

ما نريد لفت الانتباه إليه هو أن جمع اللغة من الاعراب، دون غيرهم معناه جعل «عالم» هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الاعراب. ولما كان هؤلاء يعيشون حياة حسية بدائية فلقد كان لا بد أن ينعكس كل ذلك على لغتهم وبالتالي على «العالم» الذي تقدمه اللغة التي جُمعت منهم وقيست بمقاييسهم. ومن هنا لاتاريخية اللغة العربية وطبيعتها الحسية. إن «العالم» الذي فيه نشأت هو عالم حسي لاتاريخي، عالم البدو من العرب الذين يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكاناً بل فضاء فارغاً هادئاً، كل شيء فيه «ينطق» و «يسمع»، كل شيء فيه صورة حسية، بصرية أو سمعية. هذا العالم هو كل، أو أهم، ما تنقله اللغة العربية المعجمية إلى أهلها.

يمكن أن نلمس ذلك بسهولة في المعاجم العربية العامة أو المتخصصة حيث يسود عالم «الاعرابي» سيادة مطلقة. إن الألفاظ والمعاني والاستشهادات والاستطرادات، كل ذلك ينقل إلينا حياة الاعراب الحسية البسيطة البدائية. ولقد بلغ تقيد واضعي القواميس بعالم «الاعرابي» ان اعتبروا كل كلمة لا ترجع إلى أصل حسي بدوي كلمة «دخيلة» تهمل إذا لم تكن معرَّبة، أو تذكر، في الحالة المخالفة، مع التنصيص على أنها من «الدخيل». إن معجم «لسان العرب»، وهو أكبر وأضخم معجم عربي، يكاد يكون، بالثمانين ألف مادة التي يضمها، مدونة بل موسوعة لحياة البدوي، حياة الاعرابي خاصة. وأن المرء لا يملك إلا أن تأخذ منه الدهشة كل مأخذ حينما يلاحظ أن اللغة العربية الراهنة لا تنقل إلينا، عبر المعاجم القديمة، أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها المجتمع المدني والمكي على عهد الرسول ﷺ والخلفاء الأربعة وعرفها مجتمع دمشق ثم بغداد ثم القاهرة... الخ وهي مجتمعات كانت حضرية راقية تستعمل من الآلات والأدوات ما لا يحصى، هذا في حين نجد المادة اللغوية البدوية متراكمة، مع كثرة المترادفات، إلى درجة جعلت اللغة العربية المعجمية تتوفر على فائض ضخم من الألفاظ بالنسبة للمعنى، ولكن فقط بالنسبة لعالم دون عالم، عالم البدو دون عالم الحضر.

---

(٢) انظر تفصيل ذلك في: محمد عيد، الرواية والاستشهاد باللغة (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٦).

والنتيجة هي أن اللغة العربية الفصحى، لغة المعاجم والشعر والآداب قد ظلت، ولا زالت، تنقل إلى أهلها عالماً يزداد بعداً عن عالمهم، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، يتناقض تماماً مع العالم الحضاري ـ الآلي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيداً. فهل نبالغ إذا جنحنا إلى القول بأن الاعرابي هو فعلاً صانع «عالم» العربي، العالم الذي كان يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال، بل على مستوى العقل والوجدان، وان هذا العالم ناقص فقير ضحل جاف... تماماً كالعالم الذي استنسخته اللغة العربية في العصر «الجاهلي»... عصر «ما قبل التاريخ» العربي؟

ثانياً: القوالب النحوية، قوالب منطقية

إذا كان «السماع» من الاعرابي قد رسم حدود «العالم» الذي تنقله اللغة العربية لأهلها، فإن «صناعة» اللغويين والنحاة قد قولبت بدورها «العقل» الذي يمارس فعاليته في هذه اللغة وبواسطتها، العقل العربي الذي تغرسه الثقافة العربية في المنتمين إليها، وإليها وحدها. والواقع أن «السماع» من الاعرابي لم يكن دوماً من أجل «أخذ» اللغة، وإنما كان أيضاً من أجل «تحقيق» فروض نظرية في اللغة أو النحو. وإذا كانت طريقة الخليل في جمع اللغة ووضع معجم لها، وهي الطريقة التي تبنتها المعاجم العربية كلها مع تعديلات طفيفة، تقوم فعلاً على مبدأ منهجي سليم يكشف عن عبقرية فذة وعقلية رياضية، فإن النتائج العملية التي أسفر عنها تطبيقه في مجال اللغة كانت لها جوانب سلبية تماماً. لقد انطلق الخليل في جمع اللغة وتنظيمها من «الإمكان الذهني» لا من المعطى اللغوي، ففَسَح بذلك المجال لصنع اللغة بدل جمعها. بل إن طريقته تنطلق أساساً من وضع اللغة: إن تركيب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض لصياغة جميع الكلمات الممكنة، ثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية، يمكن أن ينظر إليه على أنه وضع بالجملة للغة العربية. وعلى الرغم من الجهود الجبارة التي بذلها هو وزملاؤه اللغويون من أجل التمييز في هذه المجموعات اللغوية النظرية، بين المستعمل والمهمل فلقد كان من الصعب، بل من المستحيل، وضع خط فاصل ونهائي بين ما نطقت به العرب وما لم تنطق به، خصوصاً في جو ساد فيه الولعُ بالغريب. لقد كان من الطبيعي، والحالة هذه أن ينتهي الأمر إلى تحكيم «القياس» بدل السماع، الشيء الذي جعل اللغة المعجمية لغة الإمكان لا لغة الواقع: فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية، وهي ممكنة ما دام هناك أصل يمكن أن تردّ إليه أو نظير تقاس عليه، وهي ليست واقعية لأن «الفرع» هنا هو، في الغالب، فرض نظري وليس معطى من معطيات الاستقراء أو التجربة الاجتماعية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اعتماد الاشتقاق وخاصة ما سمي بـ «الاشتقاق الكبير» قد نتج عنه تكريس النظرة التي تنطلق من اللفظ إلى المعنى، وإذا لاحظنا أن الألفاظ التي تنطلق منها عملية الاشتقاق هي أفعال أدركنا كيف أن هذه النظرة التي تنطلق من اللفظ إلى المعنى ستنطلق كذلك من الفعل «الأصل» إلى المشتقات. والأسماء المشتقة هذه لا تخضع في عملية اشتقاقها للسماع بل لقد تمّ وضع أوزان لها هي في الواقع قوالب منطقية.

هذا والجدير بالملاحظة أن هذه الأسماء المشتقة ـ أو مقولات النحاة ـ تتمايز فيما بينها بالإصاتة: وهكذا فـ «فاعل» (الألف) للفعل كقاتل، و «مفعول» (الواو) للانفعال كمقتول، و «فعيل» (الياء) للفعل كرضيع أو للانفعال كقتيل، و «فعّال» (الشدّة والألف) للفعل مع الكثرة كقتّال و «أفعل» (الهمزة) للتفضيل كأحسن... الخ. وهكذا يمكن القول إن الصورة الصوتية هي التي تعطي لهذه المشتقات دلالتها المنطقية. فالسامع يحدس من خلال الصورة الصوتية هذه، هيكل المعنى حتى ولو كان يجهل معنى اللفظ جهلاً تاماً. إن قالب اسم الفاعل مثلاً يعطيك معنى الفاعلية في كلمة «لازم» دون أن تكون على معرفة سابقة بمعنى مادة «لزم» وهو لفظ لا معنى له في العربية، أي لم يسجل في القاموس لكونه اعتبر من المهمل. ومع ذلك فهو يحمل شيئاً من المعنى، وفي العربية بالذات، لأنه يدل على من فعل «الزم» (؟) أو قام به، تماماً مثلما تدل كلمة «ضارب» على من فعل «الضرب» وكلمة «جائع» على من قام به الجوع. فاسم الفاعل إذن مقولة منطقية إلى جانب كونه قالباً نحوياً، ومثله في ذلك جميع الأسماء المشتقة من الفعل وهي المصدر واسم المرة واسم الهيئة واسم المكان واسم الزمان واسم الآلة واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضيل وأمثلة المبالغة.

وإنه لما قد لا يخلو من فائدة أن يعمد المرء إلى مقارنة هذه القوالب النحوية المنطقية العربية بمقولات أرسطو التي يمكن اعتبارها، على الأقل من وجهة نظر بعض الباحثين القدماء والمعاصرين، مرتبطة باللغة اليونانية إن لم تكن قد استخلصت منها. وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار كون الجملة ـ وبالتالي التفكير ـ في اللغة اليونانية واللغات الآرية عموماً، تنطلق من الاسم، وان اللغة العربية، واللغات السامية بكيفية عامة، تنطلق، على العكس من ذلك، من الفعل، أمكن وضع الجدول التالي على أساس التقابل بين «الجوهر» وما يحمل عليه في منطق أرسطو وبين «الفعل» وما يشتق منه في النحو العربي[٣]:

---

(٣) هناك من يقارن بين مقولات أرسطو وصيغ الفعل في اللغة العربية كفعل وانفعل وتفاعل. انظر =

عند أرسطو		عند النحاة العرب
الجوهر	.....	الفعل
الكم	.....	اسم المرة أمثلة المبالغة
الكيف	.....	اسم الهيئة الصفة المشبهة افعل التفضيل
الاضافة	.....	؟
المكان	.....	اسم المكان
الزمان	.....	اسم الزمان
الوضع	.....	؟
الملكية	.....	؟
الفعل	.....	اسم الفاعل
الانفعال	.....	اسم المفعول
؟	.....	المصدر
؟	.....	اسم الآلة

من تأمل هذا الجدول نسجل الملاحظات التالية:

١ ـ إن خلو لائحة المشتقات العربية (مقولات النحاة) من مقابل لمقولات الاضافة والوضع والملكية يمكن تفسيره بكون الأصل الذي وقع منه الاشتقاق هو الفعل، والمقولات المذكورة لا تتعلق بالفعل ولا يمكن تعليقها به، وبالتالي فلا معنى لها إلا إذا وضعنا الاسم ـ الجوهر ـ كمعطى أول، ولكن ألا يمكن ربط هذا بمجال التفكير المجرد؟ لنكتفِ بالاشارة هنا إلى أن كثيراً من القضايا الميتافيزيقية التي كانت موضوع نزاع بين المتكلمين والفلاسفة لها علاقة بغياب مقولات الاضافة والوضع والملكية من المشتقات النحوية العربية. إن المتكلمين الذين كانوا يصدرون عن تفكير يتخذ اللغة العربية سلطة مرجعية وحيدة لم يستسيغوا قط حمل هذه المقولات على الانسان لأن النصوص الدينية، في نظرهم، تمنع عن ذلك. إن مقولات الاضافة والوضع والملكية لا تحمل، في نظرهم، على الانسان إلا على سبيل المجاز، فالإنسان لا يملك وإنما المالك هو الله، وما يضاف إلى الإنسان ليس له على الحقيقة، لأن الفاعل على الحقيقة هو الله وحده، وكذلك الشأن في الوضع فهو من عند الله.

= بحث: Taha Abderrahmane, *Langage et philosophie* (Rabat: Publications de la faculté des lettres, 1979), p. 46.

٢ ـ وبالمثل فخلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر واسم الآلة في لائحة المشتقات العربية يمكن تفسيره بكون اسم الآلة يدل على آلة الفعل، والمصدر على الحدث: أي الفعل بدون زمان، وبالتالي فلا معنى لحملهما على الجوهر. ولكننا إذا ربطنا هذا بمجال الفكر المجرد وجدنا أن خلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر في لائحة المشتقات النحوية العربية له دلالة خاصة. ذلك أن المصدر عند النحاة هو ما يدل على فعل بدون زمان، هذا في حين أن العقلية اليونانية لا تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان، فالزمان والفعل متلازمان ومن هنا قدم العالم وقدم الزمان. أما التصور العربي فهو يقبل الفصل بين الفعل والزمان ومن هنا القول بحدوث العالم وأن الله خلقه «لا في زمان». هذا ولا بد من الاشارة قبل ذلك وبعده إلى أن الانطلاق من «الجوهر» في لائحة المقولات اليونانية يعكس القول بقدم العالم، بينما يعكس الانطلاق من الفعل في اللغة العربية القول بالخلق: خلق العالم من لا شيء.

٣ ـ إن اشتقاق اسم الزمان واسم المكان، في لائحة النحاة، من الفعل يشير إلى ارتباطهما به، فالزمان زمن الفعل والمكان مكان وقوعه، وبالتالي فهما يقومان، كالفعل تماماً، على الانفصال، لا على الاتصال. ومن هنا فكرة الخلق المستمر عند المتكلمين، ومن هنا أيضاً تصورهم للزمان والمكان على أنهما أجزاء (قارن فكرة «الجوهر الفرد» بالنسبة للمكان، وفكرة: «الحركة لا تبقى زمانين» بالنسبة للزمان).

٤ ـ وأخيراً، وليس آخراً يمكن القول إن الانطلاق من «الجوهر» وحمل باقي المقولات عليه يجعل الجملة، وبالتالي التفكير، تنطق بحكم في حين أن الانطلاق من «الفعل» واشتقاق الأسماء منه يجعل الجملة تُبَيِّنُ من صدر الفعل منه أو قام به أو ارتبط معه نوعاً من الارتباط. ويجب أن لا يلتبس علينا هنا كون البصريين يقولون بأن أصل المشتقات هو المصدر لا الفعل كما يقول الكوفيون. فعلاوة على أن الكوفيين كانوا المعبّرين الحقيقيين عن طبيعة اللغة العربية، فإن المصدر «النحوي» لا يعادل بحال من الأحوال الجوهر «المنطقي». إن المصدر عند النحاة هو فعل، ولكنه فعل بدون زمان، أي مجرد حدث. ويجب ألا يلتبس علينا كذلك أمر الجملة الاسمية في العربية فهي ليست عبارة عن موضوع ومحمول، كما في المنطق الأرسطي، بل هي عند النحاة العرب مبتدأ وخبر، فالأمر لا يتعلق هنا بحمل معنى من المعاني على موضوع أي بإصدار حكم، بل يتعلق الأمر فقط بالإخبار عن اسم وقع الابتداء به في الكلام وهو في الأصل فاعل صدر منه الفعل أو قام به، فهو متأخر عنه أصالة (محمد قائم = قام محمد)، وبعبارة أخرى إن الأمر يتعلق في الجملة العربية، اسمية كانت أو فعلية، بإصدار بيان، لا بإصدار حكم كما هو الحال في الجملة اليونانية وفي اللغات الآرية بكيفية عامة.