الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية

مشروع مقدم لنيل شهادة الماجستير بعنوان
منهجية محمد عبد الجابري في قراءة التراث
دراسة تحليلية نقدية

إعداد الطالب: محمد كعبش

إشراف اللجنة

أ.د/ سعيد عليوان	رئيسا
أ.د/ مسعود حايفي	مشرفا
أ.د/ صالح نعمان	عضوا
أ.د/ عبد الوهاب فرحات	عضوا

السنة الجامعية: 2013-2014

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهداء

إلـــى الـــوالدين الـكريميـن الـــذين سهـــرا علـــى تـــربيتي فارحمهـــما اللهـــم كمـــا ربيانـــي صغيـــرا.

إلـــى إخوتـــي الأعـــزاء حمـــزة، عـــادل و حسيـــن.

إلـــى الأصدقـــاء الأفـاضـــل، رفقـــاء الـــدرب فـي الـدراسـة، و أخـــص بالـذكـــر الـطيـبـب برغاشة و الـــزنـــاتي كـــعـبش.

إلـــى كل من وقف معـي من قـريب أو من بعيد أهدي ثمرة هذا العمل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شـــكر و تـقديـــر:

الشكـر ابتـــدءا لأستـــاذي الفاضـل و المشـرف عـلى رسـالـتي الـدكتور مســـعود حـــايفي، الـــذي لـم يـأل جهـدا بتوجيهاتـه المنهجيـة و النقديـة فـي سبيـــل إكمـــال الـرسالـة عـلى الـوجـه المطلـــوب.

الشكـر المـوصول للجنـة المنـاقشـة الأسـاتـذة الأفـاضل صـالح نعمان، عبـد الـوهـاب فـرحـات و اسعيـد علـوان.

كـمـا لا يفـوتنـي أن أتـقـدم بخـالـص الشـكـر و جـزيـل العـرفان لكـل عمـال و إطـارات جـامعـة الأميـر عبـد القـادر الإســلامية وعلـى رأسـهـم عمـــال مكتبـة أحمـد عـروة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

يشكل التراث أحد أهم المواضيع التي تم تداولها في الخطاب النهضوي العربي إن لم يكن أهمها، وهذا بعد حملة نابليون على مصر و التي حملت العربي على البحث عن هويته بين موروث يقدم نفسه على أنه ملك ذاتوي حضوري في النفس والوجدان، و بين حضارة غربية تشكل البديل المتسارع للأنا التوافقية أو الضمير الجمعي الواقعي .

في سياق البحث عن منهج للذات يتيح لها استقلاليتها وامتلاكها لوسائلها المنهجية في مقاربة تراثها و إعادة توجيهه يقف الباحث على منهجين كبيرين كلاهما يعطي صورة للشطط المعـرفي و المنهجي الذي كان العربي يعيشه آنئذ إن على مستوى التصور و إن على مستوى الرؤية .

الفريق الأول: التراثيين الذين اتخذوا من التراث الهدف و الغاية، بدءا بإعادة بعث مخطوطات التراث و تحقيقها وانتهاء بتبني مناهج أصحابها في معالجة النصوص و الشد على أيديهم و الذوبان في رؤاهم ، فتحولت قراءة التراث مع أصحاب هذه النزعة من وسيلة للبعث الحضاري إلى هدف في حد ذاته، وهذا ما يفسر عودة السجالات التراثية بمصطلحاتها و إشكالاتها إن على مستوى النظر أو التطبيق ما جعل من محاولة النهوض حلما محضا و غاية بعيدة.

الفريق الثاني : الحداثيين الذين يرون بأن أي أمل في النهضة لابد أن يمر عبر بوابة الآخر و الذي يمثل ذروة الاكتمال المنهجي ، فهو - أقصد الغرب - في تعامله مع تراث الأغيار يلغي مسافة الجنس و حاجز اللغة و خلفيات الدين و الأيديولوجيا ، لذلك وجب علينا الاستفادة من مناهجه في دراسة تراثنا .

نجد هذا النوع من الاستفادة مع أولئك الذين تأثروا بالمدرسة الماركسية في منهجها الجدلي و كذا المدرسة الاستشراقية بمنهجها الفلوجي .

يقف الجابري على نفس المسافة من الفريقين محاولا الاستفادة من كليهما بطريقة ما إيمانا منه بما لقراءة التراث من دور وظيفي يتيح للذات استكشاف المواقف الأيديولوجية الإيجابية لمواجهة الاستعمار - بكل ألوانه - من جهة ومحاربة التخلف من جهة ثانية وتقويض النزعة المركزية الأوربية من جهة ثالثة .

من هنا كان اهتمامي بالتراث وبقراءة الجابري له حصرا سببا كافيا ، فالرجل قضى في مذاكرة التراث ومدارسته تحقيقا ونقدا وإعادة توجيه لما يربو عن ثلاثين سنة تمخضت عنها ترسانة منهجية وكم معرفي يمكن اعتباره رائدا في الوطن العربي .

تتأسس فرادة هذا المشروع انطلاقا من نقد العقل ذاته ، متجاوزا بذلك فكر المصلحين النهضويين لتأسيس وعي نقدي قائم على الديمقراطية و الليبرالية

والحداثة، محاولا في الوقت نفسه إرساء دعائم الفكر التراثي الأكثر نضجا وعلمية وإعادة قراءته من منطلق حداثي مستثمرا بذلك المناهج الغربية لدراسته .

فكل قراءة جدية محكومة بالكشف عن خروقات التراث المعرفية ونتوءاته التنويرية وذلك بالاستفادة منها وإعادة صياغتها من جديد .

يرى الجابري أن هذه الإمكانية لا تتحقق بوسائل تراثية بحتة ، فنحن حينها لا نزيد على تلميع التراث لونا جديدا لذلك استحضر أطرا مرجعية مختلفة من الديكارتية إلى فلسفة الأنوار التي تظهر جليا في تركيزه على فكرة التقدم والعقلانية، كما نلمس حضورا متميزا لفلسفة فوكو و أ لتوسير و غرامشي والماركسية .

وهو بذلك يقول بفكرة عالمية الثقافة لكنها عالمية لا تنزع عن الآخر سياقه الثقافي وجذوره التاريخية بقدر ما تطوعه وتبيئه خارج تربته الثقافية ، فهي دعوة رصينة تحاول تأطير المناهج الغربية ضمن فضاء سياقها التاريخي وملابساتها السسيوثقافية ومن ثم استثمار إنجازاتها المعرفية والمادية بما يتماشى وخصوصية الواقع العربي.

يطرح الجابري العقلانية كرهان نقدي وفكري يساعد على تأصيل حداثة فكرية بدل حداثة عصر النهضة العربية المستلبة بين قطبين متعاكسين : إما شيعة للغرب ورفض للموروث مطلقا ، وإما الارتماء في محراب الماضي وتقديسه ورفض الفكر الغربي مطلقا .

إن هذا التشتت في المواقف - حسب الجابري - هو ما أفقد الساحة الفكرية عندنا للمنهج العلمي الدقيق الذي يتخذ من الإبستمولوجيا بديلا عن الأيديولوجيا ، ومن النقد والموضوعية متوسلا في المنهج والرؤية .

إن رهان العقلانية الذي طرحه الجابري يساعد حتما على التحرر من الصواب الموروث والقراءة المسطحة و ترميم الفجوة المعرفية العميقة التي خرقت العقل باسم الأنا / الماضي أو الآخر/ الحاضر وجعلته عاجزا عن استعمال أدواته فضلا عن صنعها ، لذلك يدعو الجابري إلى إحداث قطيعة إبستمولوجية مع بنية العقل العربي وأساسه القياس والدعوة إلى بناء فهم موضوعي للتراث خاصة وأن العربي مؤطر كليا بتراثه ومثقل بحاضره هذه الموضوعية التي تخضع بنى النص التراثي للتفكيك في إطار مجاله التاريخي ووظيفته الأيديولوجية التي كثيرا ما تتوارى خلف ظاهـره المعرفي البحث.

الإشكالية :
يتمحور الإشكال الرئيس حول الآتي :
ما هي المنهجية التي اعتمدها الجابري في قراءة التراث ؟
و إذا كان لكل قراءة وسائل و أدوات بها نفك مغاليق التراث و كان العقل هو المنتج لهذه الوسائل والأدوات ، فلماذا عجز العقل العربي أن يقدم طرحا بديلا عن طرحي المدرسة التقليدية و المدرسة الحداثية ؟
و أخيرا و ليس آخرا : هل حقق الجابري الغاية و تصالح مع فهمنا للتراث بالمنهج الذي دعا إليه ؟
أهداف الدراسة : يمكن اختصار أهداف الدراسة فيما يلي :
- ما للعودة للتراث من دور وظيفي يتمثل في الارتكاز على التراث لنقد الحاضر وتأسيس المستقبل ، أو بعبارة الجابري الانتظام في التراث لولوج عالم الحداثة .
- السعي إلى تملك قراءة أو نظرية أكثر استيعابا ونضجا لموضوع التراث ، فقد أشرت فيما سلف أن قراءة الجابري حرية بالتعريف والإشهار ، فهي تختصر في طياتها قراءات عدة و مناهج عدة ما يجعلها أولى القراءات بالدرس والتحليل .
- ترميم علاقتنا بالتراث والنحو بالذات من ذات تراثية إلى ذات لها تراث ، لا إفراط ولا تفريط ، وهذا يجعلها ـ أي الذات ـ أكثر حيادا في التعاطي مع موضوعي التراث والحداثة ، فمن دون الفكاك من سطوة التراث لا أمل في ولوج الحداثة .
- إعادة بناء الأسس والمقومات لتحرير الدرس العربي من التبعية للمنهج الغربي بخلق نظرية في التأويل ستكون دراسة الجابري أحد مداخلها .

أسباب اختيار الموضوع :

أ - أسباب ذاتية :

يعود اهتمامي بالجابري إلى زمن ليس بالقريب ، فعلاقتي بالرجل تقارب عامها السادس عرفت خلالها الذات القارئة تموجات أو قل تشظيات عدة ، كان لكتابات الجابري إسهام فاعل فيها ، فهي - أي الذات - أحوج ما تكون إلى اختزال الطريق لبسط رؤية موضوعية للتراث الذي أعتبره أحرى موضوع بالطرح والنقاش ولملمة الرؤى بطريقة أكثر موضوعية ونضجا ، فحتى الآن مازال التراث أحد أهم العقبات الفكرية التي تستدعي انتباه الذات بل وتشدها شدا محاولة لإصلاح العلاقة المتوترة و الحلول الجزئية التي إضافة لذلك تسعى هذه الذات لتملك أسلوب تعليمي في ظاهره مكثف في جوهره شبيه بذلك الذي كان يفتن به الجابري قراءه دون التماهي معه أو الذوبان فيه عساه يكون خيارا مبدئيا لا نهائيا.

ب - أسباب موضوعية:

- إن لصاحبها حضورا قويا في الندوات و المؤتمرات التي تتناول بالتحليل القضايا المتعلقة بالفكر العربي المعاصر و إشكالياته من ناحية و القضايا التي يطرحها علينا الباحث .
- الانحطاط الحضاري الذي عاشته الأمة العربية على امتداد قرون من الزمن .
- الصدمة الحضارية التي تجسدت في الغياب التام للممارسة المعرفية أو التقنية التي يمكن للإنسان العربي أن يقدمها، ما دفعه إلى القلق على موقعه الحضاري من خلال إعادة طرح قضية التراث.

الدراسات السابقة :

كأي بحث منهجي تشكل الدراسات السابقة ضرورة معرفية لابد منها، فبها و منها يمكن للباحث أن يدعي الفرادة في بحثه أو البناء، لذلك وجدتني مأخوذا بالاطلاع على أكبر قدر ممكن من الدراسات عسى ذلك يشفع في تقريب الرؤية واختصار شتات الموضوع قبل أي خطوة نقدية وأهم الدراسات التي تأتى لي النفع منها أذكر:

- التراث والمنهج بين أركون والجابري لنايلة أبي نادر، وهي رسالة دكتوراه نوقشت بلبنان عام 2008م، ومع الإفادة العلمية الكبيرة التي تقدمها الرسالة إلا أنها تحاكي في عرضها وتحليلها وحتى في صياغة عناوينها الطرح الجابري ، فهي أشبه بالخلاصة الوافية لفلسفة الرجل .

- الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي للجابري لأحمد بن شيخة وهي رسالة ماجستير تمت مناقشتها بجامعة منتوري بقسنطينة سنة 2005 م.

وهذه الرسالة ظلت وفية لعنوانها موعبة لجزئيات البحث السياسي لكن جانب النقد فيها لم يكن بمتانة التحليل و الشرح، وكثيرا من اعتراضات صاحبها جاءت

مكررة ومستهلكة سبق للجابري وأن أبدى وجهة نظره فيها وتوجيهه لها في كتاب " التراث والحداثة "، مثالا على ذلك مسألة تقسيم بنية العقل السياسي إلى ثلاثة، إضافة إلى بدائل التجربة السياسية كما حددها الجابري .

- القراءة الإبستمولوجية عند محمد عابد الجابري لمحمد خالد الشايب ، وهي منشورة بمجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية المجلد 39، العدد 3، السنة 2012 م، الأردن .

- قراءة في فكر الدكتور محمد عابد الجابري لعبد العزيز الوهيبي، وهي منشورة بمجلة البيان العدد 71 سنة 2010 وغيرها من الدراسات التي سيتم ذكرها آناء البحث .

ومع الإفادة العلمية والمنهجية الكبيرة التي تقدمها هكذا دراسات إلا أنها تكاد تشترك جميعا في طريقة العرض والتحليل، وقلما وقفت على قراءة متجاوزة فأكثرها واقع بين آفتي الإفراط والتفريط.

ولعل السبب الأكثر إقناعا في نظري يعود إلى عناية الجابري نفسه بكتاباته إن في شقها التحليلي وإن في جانبها النقدي .

- التراث بين مفهومي القراءة و الخطاب للأستاذ خالد سليكي ، وهي دراسة حاول صاحبها اختصار مشروع الجابري فأورد العناوين الكبرى و العلامات الفارقة في مشروعه ما جعلها أقل وفاء لمشروع الرجل الثر .

- القراءة الإبستمولوجية عند محمد عابد الجابري لمحمد خالد الشياب ، وهي دراسة لا تقل أهمية عن سابقتها عدا قلة الطابع النقدي في هذه الدراسات .

المنهج المتبع :

إن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوع المنهج المتبع ، وموضوعنا بعنوانه يكشف عن نوعي المناهج الذين اتخذتهما دليلا ومتوسلا لفك إسار مجاهيل التراث.

المنهج التحليلي : بالوقوف عند نصوص الجابري أو تلك التي ينقلها عن غيره ، وحتى تلك التي يستحضرها الباحث لإثبات رأي أو نفيه تحليلا وتفكيكا لكشف مضمراتها وأهدافها .

المنهج النقدي : وكان اعتمادي له فضلة منهجية وخيارا علميا في آن ، فرضته الرغبة الداعية دوما إلى التجاوز و الحوارية بغية وضع قراءة الجابري في سياقها النسبي الذي يحررها من سلطة المطلق والنهائي .

الخطة المتبعة:

أما الخطة التي اشتملت فصول الدراسة ومباحثها فكانت على النحو الآتي :

مقدمة.

الفصل الأول : الموضوع في سياقه المفاهيمي .وتحته أربعة مباحث .

المبحث الأول : الموضوع في سياقه المفاهيمي عرضت فيه للسيرة الذاتية للجابري و الدور الكبير الذي لعبته ميولاته السياسية و الأيديولوجية في تحديد قراءته للتراث ، أما المبحث الثاني فكان توطئة مفاهيمية لمعنى التراث و حدوده التاريخية مع الأخذ بعين الاعتبار مقاربات ورؤى الباحثين العرب و التي - المقاربات - ستتضح أكثر في المبحث الثالث الذي يعنى بالتراث في شقه الإشكالي من حيث قراءته و إعادة بناءه توجيهه بغية الربط البناء بينه و بين الحداثة المنشودة لتجاوز ثنائية التراث و الحداثة أو الأصالة و المعاصرة و التي يشكل التراث أحد مداخلها المشروعة و هذا ما تعرضت له بالتفصيل في المبحث الرابع.

أما **الفصل الثاني : مقومات منهج الجابري في قراءة التراث .**

فكان إجابة عن إشكال البحث و دليلا لعنوانه، ففي هذا الفصل نقف على الخطوات المنهجية التي حلل الجابري وفقها التراث، مفارقا بها القراءات الأخرى بدءا ببناء فهم موضوعي للتراث عبر القطيعة الإبستمولوجية و القراءة الموضوعية ومن ثم معالجته منهجيا وفق ثلاثية البنية و التاريخ و الأيديولوجيا وهذا ما عني به المبحث الثاني، أما المبحث الثالث فعرضت فيه للنقد الإبستمولوجي وانتهاء بتبيئة المفاهيم الغربية في المبحث الرابع .

الفصل الثالث : نقد العقل العربي / النظري .

تطرقت عبر مباحثه الأربعة لنقد العقل النظري باعتباره الآلة و الوسيلة التي تنتج قراءتنا للتراث فعرضت في المبحثين الأولين تحديدا للعقل العربي من حيث المفهوم و الخصوصية و المحضن الثقافي الذي أنتج هذا العقل، أما المبحث الثالث فكان عرضا و تفكيكا لبنى العقل العربي كونه بيانيا أو عرفانيا أو برهانيا تقسيم الجابري .

أما المبحث الرابع فخصصته لنقد البنية النظرية للعقل إن على مستوى الخطاب و إن على مستوى الممارسة مع كل من ابن سينا وابن رشد .

الفصل الرابع : نقد العقل العملي / السياسي .

عرضت فيه لماهية العقل السياسي و بنيته المكونة من ثلاثية القبيلة و الغنيمة و العقيدة و تجليات هذه الأقانيم في الخطاب و الحكم الأموي و العباسي خاصة لأخلص في المبحث الرابع إلى ما اعتبره الجابري تجديدا لبنية العقل السياسي العربي بتحويل القبيلة إلى مجتمع مدني و الغنيمة إلى اقتصاد ضريبي و العقيدة إلى مجرد رأي وانتهاء بتجديد الخطاب السياسي حيث يشكل كتاب السياسة الرشدية أحد المداخل المشروعة .

المصادر المعتمدة:

أما المصادر فكان لمؤلفات الجابري الحظ الأفر سواء كتبه التي عنيت بموضوع التراث بصفة مباشرة أو تلك التي طرقت مواضيع متاخمة للتراث وفي الختام تخدم الهدف ذاته، وهو الخروج بنظرية متماسكة حول قراءة التراث، فمثالا للأولى أذكر كتابه - أقصد الجابري - " نحن والتراث " و للثانية مشروعه في نقد العقل العربي بدءا بتكوين هذا العقل مرورا ببنيته وانتهاء بتجلياته .

إنها الضرورة العلمية وسلطة الموضوع التي فرضت علي الرجوع لأكثر من نصف مؤلفات الرجل حتى المتأخرة منها و محاولة ربط المتأخر منها بالمتقدم كما أراد الجابري لمشروعه أن يكون .

كما تأتى لي الإفادة من عديد المراجع ذات القيمة البحثية في الموضوع من قبيل: التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري وهو عبارة عن ندوة لعديد الفاعليين النهضويين العرب عقدت بالمغرب العام الفائت، إضافة لكتاب " إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر " لمجموعة من المؤلفين صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية سنة 1987م، التراث والاختلاف لعبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة المغربية، سؤال الكينونة والمستقبل لعبد العزيز بومسهولي .

وهي جزء يسير من الكتب التي اضطلعت بتحليل رؤية الجابري للتراث .

أما في جانب الدراسة النقدي فأذكر:

نقد النص والممنوع والممتنع لعلي حرب ونقد نقد العقل العربي لجورج طرابيشي وتجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبد الرحمان، نقد العقل العربي في الميزان ليحي محمد، وهذا جزء يسير من الكتب التي سيرد ذكرها تباعا في هذه الرسالة والتي لا تقل قيمة عما تم ذكره .

الصعوبات:

كأي بحث منهجي تشكل معوقات الطرح أحد بداهات الحفر فيه للوصول إلى الأهداف التي تم تسطيرها مسبقا، ولعل أهم عقبة حالت دون الترسل في البحث، وفرضت قطائع وانقطاعات متكررة أن العنوان بانفتاحه يشكل متاهة حقة ؛كيف وكل كتاب خطه الجابري يسلمك إلى كتاب بعده، وهو الذي ابتدأ مشروعه بـ نحن والتراث ليختمه بتفسير القرآن مرورا بنقده للعقل العربي بشقيه العلمي والعملي باعتباره آلة البحث في التراث والمنتج لوسائل البحث، لذلك حاولت الإقلال دون الإخلال لأمد بيدي عبر زمن البحث إلى جزء هام من مشروعه وكتاباته، وهو جهد ليس باليسير .

أما الخاتمة فكانت حوصلة لما تم عرضه في الرسالة وهذا جهد المقل وعلى الله التكلان .

الفصل الأول: الموضوع في سياقه المفاهيمي.

المبحث الأول : ترجمة الجابري .

المبحث الثاني: في معنى التراث.

المبحث الثالث: إشكالية قراءة التراث.

المبحث الرابع: بين التراث و الحداثة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول : الموضوع في سياقه المفاهيمي.

المبحث الأول : ترجمة الجابري.

المطلب الأول: المولد و النشأة.

ولد الجابري بمدينة سيدي لحسن في شوال 1354ه/1936م بمدينة "فجيج" الواقعة في شرق المغرب على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون مع الجزائر، و تتألف "فجيج" من سبعة قصور من بينها قلعة "زناكة" التي ولد فيها الجابري، بعد أن انفصلت والدته عن والده نشأ نشأته الأولى عند أخواله، وكان يلقى عناية فائقة من أهله سواء من جهة أبيه أو أمه[1].

كان جده لأمه يحرص على تلقينه بعض السور القصيرة من القرآن و بعض الأدعية، و ما لبث أن ألحقه بالكتاب فتعلم القراءة و الكتابة و حفظ ما يقرب من ثلث القرآن، و ما إن أتم السابعة من عمره حتى التحق بكتاب آخر، وتزوجت أمه من شيخ الكتاب ذاك، فتلقى الجابري تعليمه على يد زوج والدته لفترة قصيرة ثم ألحقه عمه بالمدرسة الفرنسية فقضى عامين بالمستوى الأول يدرس بالفرنسية[2].

بدأت أمارات التفوق على الجابري حين برع في الحساب، وكان يجيد القراءة في كتاب التلاوة الفرنسية، وقتها كان الانتساب للمدرسة الفرنسية ينطوي على نوع من العقوق للوطن و الدين.

فكان الآباء يخفون أبناءهم و لا يسمحون بتسجيلهم في هذه المدرسة إلا تحت ضغط السلطة الفرنسية[3].

أتيحت للجابري فرصة الالتقاء بالحاج محمد فرج، و هو من رجال السلفية بالمغرب الذين جمعوا بين الإصلاح الديني والكفاح الوطني و التمدين الاجتماعي و الثقافي.

وكان محمد فرج إماما بمسجد زناكة الجامع، فكان الجابري و هولا يتجاوز العاشرة يواظب على حضور دروسه بعد صلاة العصر.

في هذه الأثناء راودت شيخه فكرة إنشاء مدرسة وطنية حرة بفجيج ، و بالفعل حصل على رخصة من وزارة المعارف لإنشاء مدرسة "النهضة المحمدية" كمدرسة وطنية لا تخضع للسلطات الفرنسية ولا تطبق برامجها، بل يشرف عليها رجال الحركة الوطنية، حيث جعلوا منها مدارس عصرية معربة

---

[1]- محمد عبد الجابري، حفريات في الذاكرة . من بعيد ، ط 1 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1997 ، ص 17 .

[2] - المصدر نفسه ص 45 – 50 . 2

[3]- عبد العزيز الوهيبي ، قراءة في فكر الدكتور محمد عابد الجابري ، مجلة البيان ، العدد 71 ، سنة 2010 ، ص 50 . 3

لتصبح بديلا عن التعليم الفرنسي، فالتحق الجابري بالم ـدرسة وتخرج منها سنة 1368هـ /1947 م بعد أن حصل على الابتدائية.

المطلب الثاني: مساره الفكري:

كان خيارا أن نقتفي التقسيم الذي ارتآه كمال عبد اللطي ف[1] للسيرة الفكرية للدكتور محمد عابد الجابري ، فهو تقسيم يختصر بمنهجيته مراحل عدة في تاريخ الرجل الفكري و المهني خلال ما يقرب من خمسة عقود دون انقطاع .

أولا ـ جبهة الفلسفة و الدفاع عن العقلانية :

مارس الجابري الفلسفة تعليما وتعميما للوعي الفلسفي و العقلاني منذ منتصف الستينات حيث أصدر صحبة زميليه المرحوم أحمد السلطاني والأستاذ مصطفى العمري سنة 1966م كتاب "دروس في الفلسفة"، وقتها كان الجابري مشرفا تربويا بمؤسسة التعليم المغربية، و قد شكل الكتاب المذكور قفزة نوعية نحو الانفتاح على الثقافات الأخرى و بناء وعي متجدد بقيم الفلسفة والعقلانية...

يأتي هذا الكتاب ـ كما قلنا ـ في وقت لا زالت فيه المدرسة المغربية بعيدة عن الوعي بقيم العصرنة والحداثة وأكثر تعلقا بالتراث و قيمه ، هذا الانغلاق على الآخر جعل الطرح الجابري للفلسفة يواجه بالنقد هنا وهناك ، فكان لزاما على الرجل تحصين درس الفلسفة بالشروط التي تتيح إمكانية تعليمها و جعلها قادرة على أن تكون عنصر إخصاب في تربة المدرسة و المجتمع المغربي .

قدم الجابري في هذا الكتاب مداخل مفيدة في مجال المفاهيم و القضايا الفلسفية الكبرى كما حاول بناء بعض قواعد النظر في معالجة بعض المظاهر النفسية و الاجتماعية و ذلك بالصورة التي ساهمت بجوانب مختلفة في بناء وعي جديد يروم توسيع مجالات العقلانية والفكر التاريخي في ثقافتنا المعاصرة.

سنة 1967 م أصبح الجابري أستاذا للفلسفة بالجامعة المغربية ، وهي في بدايتها كان عليه أن يستوعب مخاضات الولادة العسيرة للرؤية التي كان يرجوها في تدريسه لأغلب الم ـواد الفلسفيـة " وقد كان الهدف من طريقة عمله في الجامعة هو إتاحة الفرصة لمجموعة من الأجيال (طلبة شعبة الفلسفة في العقود الأربعة الأخيرة من القرن الماضي) من أجل أن يكون للفلسفة مسكن كبير في الثقافة المغربية في الفكر العربي المعاصر " [2] درس الجابري في الجامعة تاريخ الفلسفة ، كما درس الماركسية و التحليل النفسي و علم الكلام و ابن خلدون في

---

[1] الجابري ، حفريات في الذاكرة . من بعيد ، ص 72

[2] محمد الدهي، " جبهات و معارك في المسار الفكري لمحمد عابد الجابري "، ضمن كتاب " التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري" . كتاب جماعي، ط1 ، الرباط ، دار التوحيدي ، 2012 ، ص13

الفكر العربي الإسلامي، ثم ترجم في مجال نظرية المعرفة و الإبستمولوجيا ونشر جملة من النصوص المعربة لرواد فلسفة العلوم في الفكر الفرنسي المعاصر، كما أشرف على الأطروحات الجامعية داخل قسم الفلسفة بكلية الآداب بالرباط .

كما كان مشرفا على الندوات التي عقدت في العقدين اللاحقين في الجامعة المغربية، والتي شهدت ميلاد طلائع تعليم الفلسفة في المغرب.

و بغض النظر عن أطروحاته المثيرة للجدل وقتها حول ابن خلدون، ابن رشد ... وقف الرجل بالمرصاد لأولئك الذين اختاروا الطريق الذي يتراجع ، و كان سجاله لهم سجالا حضاريا ينم عن مستوى الوعي الذي بلغه الجابري إذ ذاك، فبعيدا عن لغة الهجاء و الاتهام كان يودع خلاصة أفكاره في المؤلفات التي ستحمل رؤيته الفلسفية و مقاربته لإشكال النهضة، ومما لا شك فيه أن الجامعة المغربية مدينة له بالكثير من الفضل في تحريك مياه الفكر الراكدة وفتح آفاق أرحب للفكر.

" يصعب حصر الجهد الفلسفي في الآثار التى أنتج الجابري، ذلك أنه خارج المستويات التعليمية و المدرسية التى كان يحرص فيها على العناية بمكاسب تاريخ الفلسفة مستعيرا المناهج والمفاهيم ومحاولا تبيئتها في فضاء الفكر العربي، نستطيع أن نتبين في مشاريعه الفكرية نوعية المفاهيم الفلسفية التي أعاد إنتاجها في نصوصه بطرق مبدعة ومنحته إمكانية بنائها في ضوء الخصوصيات المطابقة لآفاق الفكر العربي و لنزوعاته الرامية إلى الإبداع والتجاوز، منحته جدارة بناء نصوص نظرية قوية في الفكر العربي المعاصر"[1].

لقد كانت الفلسفة في أعم ال الجابـري مجتمعة ترادف العقلانية ؛ ذلك أن حضور الفلسفة في تاريخ الفك ـر البشري كان خيارا ي ـروم تحرير الفكر من هيمنة كل صور التفكير السلبية/تقليد.قياس.... والتي تقلل من دور العقـل وفعالية الإنسان في مواجهة مصيره داخل المجتمع.

[1] - المصدر السابق ، ص 15 .

ثانيا - جبهة التراث ونقد العقل العربي:

شغلت عناية الجابري بالتراث قطعا كبيرا في فسيفساء مشروعه النهضوي، يكفي - تدليلا - أن نعرف أن أطروحته للدكتوراه كانت في موضوع العصبية و الدولة في فكر ابن خلدون 1970 م وهذه الجبهة - دراسة التراث- كانت جبهة مفتوحة على معارك عديدة بحكم أن الحدوس الأولى لمشروعه الفكري كانت تسترعي انتباهه إلى خطورة هذه الجبهة ، لأن الموروث التراثي كان في نظره سجين آليات تكرارية في النظر، وكان لهذا الأمر أثره في الحياة المجتمعية و في ثقافته السائدة داخل بنية المجتمع العربي والتي ظلت لقرون حبسية قراءتنا التراثية للتراث.

بدأ الجابري مشروعه في شكل أبحاث متفرقة عرضت لفلسفة الفارابي، الغزالي، ابن رشد، ابن خلدون، وقد تكشفت هذه المقالات والأبحاث عن عدة منهجية ومفاهيمية تنتمي إلى درس الفلسفة المعاصرة، توج المسار المذكور بكتاب نشر فيه الجابري أبحاثه الأولى في مراجعة المتون الفلسفية التراثية، يتعلق الأمر بكتاب " نحن و التراث" الصادر سنة 1980م، والذي عرض في مقدمته مقاربته المفارقة في قراءة التراث وعيب القراءة الأخرى و طرق التحرر منها، ليطبق بعدها هذه العدة المنهجية في أعمال الفلاسفة الذي ذكرناهم آنفا .

ففي هذا النص سيصبح الجابري مالكا لرؤية أولية في النظر للتراث، رؤية وضع ملامحها الأولى فيما أطلق عليه " نقد القراءة التراثية للتراث" ، وبديلها ما أنتجه طيلة عقدين من الزمن، يتعلق الأمر برباعيته في نقد العقل العربي، سعى فيها إلى طريق الخلاص من أسر التراث وسجن الحداثة .

لقد سعى الجابري إلى طرح موضوع طال التغافل عنه والاطمئنان إليه، فبدل من أن يعود التراث فكاكا بات سجنا، وبدل من أن يكون ساحة للتجديد بات ميدانا للتقليد ، وبدل من أن يكون باعثا للنهضة بات سببا في التخلف ... هدف الجابري بلغته تلك إلى التحرر من كل ما هو متخشب في إرثنا الثقافي من أجل فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها.

شكلت رباعية الجابري في نقد العقل العربي ما يمكن أن نسميه بقضية جيل بأكمله .

تنبئ مقدمة المشروع عن وعي نقدي جديد بالتراث يعد أولوية ملازمة لكل انفصال تاريخي عنه، إنه يذكرنا دائما بإرهاصات النهضة في أوربا و كتابات عصر الأنوار، فحسب الجابري إن أي مطمح للمعاصرة لا يتم إلا بإعادة بناء مقومات الذات.

إن قراءة التراث هنا أشبه ما تكون بعملية الحفر التي تبحث لمقومات الحداثة عن تاريخ آخر، سياق مختلف عن سياقها، لغة أخرى ولو في بيئة

صحراوية، لكن هذا السياق يمتلك في نظر الجابري كل العناصر التي تحوله إلى جذر آخر لها وسياق آخر من سياقاتها .

ثالثا - جبهة العمل السياسي دفاعا عن الحرية والتحديث السياسي:

ارتبط الجابري بالحركة السياسية منذ خمسينات القرن الماضي، وكان ناشطا مبرزا في الحركة التقدمية واليسار المغربي، اتسم فعله السياسي المتنوع بفضائل العمل السياسي الذي يرعى قوة المبادئ، وكان دائما يعلن عدم اقتناعه بجدوى العمل السياسي الذي يقلل عن قيمة المبادئ والقيم.

لقد كان رجلا يساهم في المجال الثقافي انطلاقا من مقدمات سياسية محددة، و يمارس في السياسة أدوار المثقفين و هو عمل قل نظيره في الساحة الفكرية والسياسية العربية.

مثل الجابري في غمرة نشاطه السياسي الصورة الواضحة للفعل السياسي الموسوم بالنزاهة والاستقامة، ومع المعطيات الجديدة لعالم السياسية التي تقلل من قيمة المبادئ توقف الجابري عن العمل السياسي المباشر منسحبا من المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية سنة 1981 م.

و ظل حاضرا في قلب المشهد السياسي، إذ تكشف مختلف مؤلفاته المرتبطة بأشكال النهضة ونقد التراث اصطفافه في العمل السياسي من منظور ثقافي.

لم ينسحب الجابري إذن من العمل السياسي حتى عندما قرر وقف أنشطته السياسية، إن أفعاله في الفكر والثقافة كانت أفعالا سياسية بامتياز، فظل حاضرا في الجبهة السياسية متحصنا ببلورة الموقف الفكري والجهد النظري الذي يضيء أفعال وتفاعلات المشهد السياسي و يتوخى بلوغ أفعال معينة.

تكشف نصوصه التي نشرت في سلسلة الكتاب الشهري " مواقف " محاولته الساعية إلى رسم معالم الحياة السياسة المغربية منذ انخراطه فيها يافعا في نهاية الخمسينات إلى مطالع الألفية الثالثة وقد أصدر خلال العقد الأول من الألفية الثالثة ما يزيد عن سبعين عددا من هذه الكتب الصغيرة الحجم و المستوعبة لمواقفه وآراءه ونصوصه القديمة والجديدة في الشأن السياسي المغربي، كما أن أطروحته في" نقد العقل العربي" تعد بدورها بمثابة جواب على انخراطه السياسي في العمل الفكري.

ولعل نقده للعقل السياسي العربي أوضح دليل على ذلك، فهي تواجه في أحد أبعادها احتكار بعض التيارات السياسية للإسلام وتراثه، كما أنه مشروع يسهم في بلورة مواقفه من التيارات السياسية المعادية للغة العقل و التاريخ و بمصالحة في العمل السياسي.

يمكن أن نضيف إلى حضوره السياسي ونقده لآليات عمل العقل العربي أدواره التربوية في المدرسة والجامعة ومراكز البحث بهدف تعميم مكاسب الفلسفة في الفكر العربي وإبراز العقلانية والفكر التاريخي.

لقد تممت أدواره في المجال التعليمي حضوره السياسي، فقد بدأ الجابري معلما في الابتدائي ثم أستاذا، ثم مراقبا تربويا، ثم باحثا مهتما بشؤون التربية والكتاب المدرسي ، ثم جامعيا وباحثا أكاديميا من طراز عال.

عندما نجمع الحضور السياسي بالحضور الأكاديمي بالحضور التربوي بالإشعاع والإنتاج المتواصل الإنتاج الفكري بهدف أن يصبح في متناول الجميع، ونعرف أن حضوره السياسي ظل قائما ونعرف أن خياراته التى أعلن عنها وهو ينسحب من الحياة السياسة المباشرة تعد اليوم في قلب أسئلة المشهد السياسي العربي.

المطلب الثالث: مؤلفاته ووفاته[1].

ترك الجابري ما يربو عن ثلاثين كتابا. نذكرها حسب تاريخ صدورها :

1ـــ العصبية الدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، وهو أطـروحة دكتوراه 1971 م.

2-أضواء على مشكل التعليم بالمغرب 1973 م .

3- مدخل إلى فلسفة العلوم: جزءان 1976 م.

4- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية 1977 م.

5- نحن و التراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي 1980 م .

6- الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية 1982 م.

7- تكوين العقل العربي 1984 م .

8- بنية العقل العربي 1986 م .

9- السياسات التعليمية في المغرب العربي 1988 م .

10- إشكاليات الفكر العربي المعاصر 1988 م .

11- المغرب المعاصر: الخصوصية و الهوية - الحداثة والتنمية 1988 م .

12- العقل السياسي العربي، دراسة تحليلية نقدية 1990 م.

13- حوار المغرب و المشرق: حوار مع د . حسن حنفي 1988 م.

14- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات 1992 م.

15- مقدمة لنقد العقل العربي ، نصوص مترجمة إلى الفرنسية 1994 م.

16- المسألة الثقافية 1994 م.

17- المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية ، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد 1995 م.

18- مسألة الهوية: العروبة والإسلام..والغرب 1995 م.

19- الدين والدولة والتطبيق الشريعة 1996 م.

20- المشروع النهضوي العربي 1996 م.

---

[1] https//www.aljabriabe.net ص1 .

21- الديمقراطية و حقوق الإنسان 1997 م.
22- قضايا في الفكر المعاصر 1997 م.
23- التنمية البشرية والخصوصية السسيوثقافية : العالم العربي نموذجا 1997 م.
24- وجهة نظر. نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر1997 م.
25- حفريات في الذاكرة ، من بعيد 1997 م.
26- الإشراف على نشر وتحليل جديد لأعمال ابن رشد 1997-1998 م.
27- ابن رشد : سيرة وفكر 1998 م.
28- العقل الأخلاقي العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية 2001 م.
29- سلسلة مواقف .
30- في نقد الحاجة إلى الإصلاح 2005 م.
31- مدخل إلى القرآن 2006 م.
32- فهم القرآن 2008 م.

الجوائز التى حازها :

- جائزة بغداد الثقافية اليونسكو 1988 م.
- الجائزة المغاربية للثقافة، تونس 1999 م.
- جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي اليونسكو 2005 م.
- جائزة الرواد . مؤسسة الفكر العربي، بيروت 2005 م.
- ميدالية ابن سينا من اليونسكو 2006 م.
- جائزة ابن رشد للفكر الحر2008 م.

وهناك العديد من الجوائز التي عرضت عليه لكنه رفضها[1].

وفاتـه:

بعد هذه السيرة الحافلة بالنقد و المراجعة أدركت المنية الجابري صباح الاثنين عن عمر يناهز 75 عاما بعد صراع طويل مع المرض[2].

المبحث الثاني: في معنى التراث .

على الرغم مما قيل عن التراث، فإنه يظل الموضوع الأكثر زئبقية وانفلاتا من أسر التعاريف الجاهزة، فكلما تم الاقتراب منه ازداد غموضا وتناسلت

---

[1]- جاء رفضه لها تعبيرا عن التزامه القومي و السياسي ، من ذلك رفض جائزة صدام حسين اواخر الثمانينات ، و جائزة القذافي لحقوق الانسان 2002 ، و كذا جائزة المملكة المغربية و تفضيله البقاء في المعارضة .

[2] - https//www.aljabriabe.net ص1 .

التساؤلات، وشكل حقلا من القضايا المتشعبة والإشكاليات التي يصعب الحسم فيها .

فالقضية المطروحة مزدوجة؛ إنها التراث باعتباره قضية يمكن تتبعها بمعزل عن الذات التى تقوم بدراسته، وعلاقة الذات الحاضرة بحاضر ماض[1].

يرى خالد سليكي أن أسباب هذا الغموض تتحدد في غياب تحديد دقيق للتراث كمفهوم حديث العهد لم يتم تداوله إلا في مرحلة محددة وفي ظروف تاريخية وحضارية محددة أيضا ومن جهة أخرى عدم حصر التراث في إطاره الزمني وحدوده التاريخية[2] .

المطلب الأول: الدلالة اللغوية للتراث.

أشير - ابتداء - إلى أن العرب لم يسبق لهم أن عرفوا قضية / إشكالية العلاقة بين الماضي والحاضر، التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، ورغم ما عرفوه من صراعات القديم والمحدث والذي تجلى في الشعر خاصة [3]، فإن هذا الصراع لم يعامل الماضي على أنه تراث / قضية ، بل الماضي كنموذج يحتذى به.

تشير المعاجم العربية القديمة كما الحديثة إلى معان عدة لمادة " ورث " دون أن تفرد للتراث معنى خاصا به ، ففي لسان العرب "لابن منظور" ورث الوارث، صفة من صفات الله عز وجل وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق ويبقى بعد فنائهم، والله عز وجل يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين؛ أي يبقى بعد فناء الكل ويفنى من سواه فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شرك له. ورثه ماله ومجده، وورثه عنه ورثا و وراثه وارثة.

ورث فلان أباه يرثه وراثة وميراثا، و أورث الرجل ولده مالا إيراثا حسنا ... وقال الله تعالى إخبارا عن زكرياء و دعائه إياه: " هب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب " أي يبقى بعدي فيصير له ميراثي ... وقيل : الورث والميراث في المال و الإرث في الحسب ".

يعرف المعجم العربي الأساسي التراث بقوله : " التراث اسم من الفعل ورث ، فنقول : ورث فلانا ومنه وعنه : صار إليه ماله أو مجده بعد موته "[4].

---

1 استطاع جابر عصفور حصر هذا السؤال المؤشكل في ثلاث زوايا : " ما التراث ؟ لماذا نقرأ التراث ؟ كيف نقرأ التراث ؟ محاولا الدفع بالمسألة التراثية إلى مستويات لم يتم التطرق إليها بعد مشيرا إلى أن الذين مارسوا قراءة التراث لم يمارسوا هذه الأسئلة

بل مارسوا سؤالا آخر هو ماذا في التراث ؟ انظر: جابر عصفور، قراءة جديدة لتراثنا النقدي، ضمن كتاب: قراءة التراث النقدي، ط1، ج1، جدة، النادي الأدبي الثقافي، 1990، ص119.

2 خالد سليكي ، التراث بين مفهومي القراءة والخطاب ، الفهرس ، العدد 81 – 90 ، ص 1 .

3 كالموازنة التي عقدها الآمدي بين أبي تمام والبحتري في كتابه " الموازنة بين الطائيين ".

4 تأليف وإعداد جماعة من كبار اللغويين العرب ، المعجم العربي الأساسي، مادة " ورث " ، تونس / باريس : الألسكو / لاروس 1989 .

وردت كلمة " تراث" في القرآن مرة واحدة في سياق قوله تعالى"وتأكلون التراث أكلا لما"[1].

وقد حمل الزمخشري هذه الآية على أنهم - المخاطبون - كانوا يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم ، فالتراث هنا هو المال الذي تركه الهالك وراءه . أما كلمة "ميراث" فقد وردت في القرآن مرتين، في قوله تعالى " ولله ميراث السماوات والأرض "[2] ، بمعنى أنه يرث كل شيء فيهما فلا يبقي منه باق لأحد من مال أو غيره[3] .

كما نجد لفظة "ميراث " لدى الفقهاء للدلالة الخاصة على تركة الهالك[4] .

ولعل أهم ما يمكن استخلاصه من المعنى اللغوي للتراث ما يلي:

ـ ليس هناك خصوصية اصطلاحية لهذه الكلمة، بل إنها تندرج ضمن الحقل الدلالي للإرث من غير أن تنفرد بمعنى خاص ومتميز.

ـ أن جميع الألفاظ الدالة على معنى مادة "ورث " لا تشير إلا إلى إرث مال أو حسب[5].

وهذا يجعلنا نشاطر الجابري في قوله بأنه " لا كلمة تراث و لا كلمة ميراث ولا أيا من المشتقات من مادة "ورث " قد استعمل قديما في معنى الموروث الثقافي والفكري - حسب ما نعلم - وهو المعنى الذي يعطى لكل أمة " تراث " في خطابنا المعاصر "[6].

---

1 القرآن الكريم سورة الفجر ، الآية 19.

2 المصدر نفسه ، سورة آل عمران ، الآية 180 وسورة الحديد الآية 10 .

3 الجابري ، التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، ط 1 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1991 ،ص 24 .

4 و الامر بالمثل عند الفلاسفة ، فالكندي مثلا و هو يعرض لفضل الاقدمين لايثني على تراثهم بل يقول " ماأفادونا من ثمار فكرهم " . أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية ، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة الطبعة الثانية ، القاهرة ، دار الفكر العربي 1978 م ، ص 23. وكذلك ابن رشد فإنه يستعمل للدلالة على تراث الأقدمين عبارات تخلو من مادة ورث أو مايرادفها. المصدر السابق ص 25 .

5 يشير الجابري إلى خلو القاموس الأجنبي لكلمة التراث(l'héritage –le patrimoine-) من المعنى الفكري والحضاري بل إنها تدل كما القاموس العربي على تركة المال والحسب ، فهاتان الكلمتان يقول الجابري لايتعدى معناهما " حدود المعنى العربي القديم للكلمة والذي يحيل أساسا إلى تركة الهالك إلى أبنائه . نعم لقد استعملت كلمة l'héritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما ، وكيفية التراث الروحي ... إن الشحنة الوجدانية والمضمون الأيديولوجي المرافقين لمفهوم التراث كما نتداوله اليوم تخلو منه تماما مقابلات هذه الكلمة للغات الأجنبية المعاصرة التي نتعامل معها . المصدر نفسة ص 26

6 الجابري ، التراث و الحداثة ، دراسات و مناقشات ، ص22 .

المطلب الثاني : الدلالة الاصطلاحية .

إذا كان المعنى اللغوي لا يعطى للتراث غير المعنى الذي ذكرناه، وجب حسب الجابري البحث فيه انطلاقا من مكوناته الحاضرة وما ألحق به من تعاريف . " هل يمكن أن يكون التراث هو الإرث الذي خلفه القدامى من معارف وتجارب مدونة في الكتب التي وصلتنا ؟. أم أنه شيء آخر غير ذلك يمكنه أن يشمل مكونات أخرى غير مكتوبة ؟ أي هل التراث هو الجانب المكتوب من الحضارة ؟ أم أنه يتجلى في الجانب الصامت و اللاواعي من وجودنا ..."[1].

يجيب الجابري " أن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي العاصر ملفوفا في بطانة وجدانية أيديولوجية لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم ، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة[2] التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا ".

فهذا التعريف ينتقل بالتراث من معناه التقليدي الذي ورثناه إلى الحمولة الفكرية والأيديولوجية التى أفرزها العصر الحاضر ، لقد أصبح لفظ التراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب ، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم " وهكذا فإذا كان الإرث والميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله ، فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب في الابن ، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر ، إنه العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل و الذهنية والحنين والتطلعات... "[3].

فالتراث في دلالته الحديثة يشير إلى الإرث الفكري والثقافي الذي وصلنا من آبائنا وأسلافنا على مر العصور والذي ما يزال فاعلا في ثقافتنا السائدة.

فإذا كان الإرث والميراث المادي يتطلب موت الأب أولا، فان التراث الفكري الحضاري يعنى حضور الأب واستمرار الماضي في الحاضر.

جدير بالذكر أن التراث ليس هو التاريخ مع أن كليهما ماض فـ" إذا كان التاريخ هو الماضي في بعده التطوري، فإن التراث هو الماض ـي في بعده التطوري موصولا بالحاضر متداخلا ومتشابكا به".

---

[1] عبد السلام بنعبد العالي، التراث و الاختلاف، ط1 ، دار التنوير، المركز الثقافي العربي، 1985 م، ص12 .

[2] إشارة لكلمتي héritage الفرنسية و patrimoine الإنجليزية ، فالأولى استعملت مجازا على العادات و المعتقدات وبكيفية عامة التراث الروحي ، و كذلك الثانية فهما لا تحملان المعنى الذي تحمله لفظة التراث اليوم ، إن معناهما " حسب الجابري "لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة و الذي يحيل أساسا إلى تركة الهالك . الجابري ،التراث والحـداثة . دراسات ومناقشات ، ص 23 .

[3] المصدر نفسه ، ص 23 .

وليس محلي ، بل إنساني فلكل أمة تراثها ، ولكل تراث خصوصياته به تمتاز الأمم ، وإن كان لها في إرثها العام مشترك يجمعها ، ولهذا فإن التراث يشمل " التراث القومي، ما هو حاضر فينا من ماضينا، والتراث الإنساني، ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا ".

إن التحديد الذي يعطيه الجابري للتراث في إطار الثقافة العالم يخ ، وعبر النصوص التي تم تدوينها ، يغفل البحث عن أو قل عن مسمى التراث شطرا واسعا من فروع الثقافة الإسلامية والتي تشكل حسب رأيي تراثا لا يقل أهمية عن التراث الذي تم تدوينه.

فالأدب الشعبي أو الشفوي والحكاية والأسطورة وفن الهندسة والعمارة و ألوان الفنون والموسيقى وشتى الرموز والعلامات...الخ، كلها وجوه ناطقة تعكس في كثير من دلالاتها قيمة فنية وعلمية، و أكثر من ذلك تبوح بالكثير من الدلالات التي سكتت عنها الثقافة العالم يخ، إذ الأعم الأغلب أن فعل التسييس والبعد الأيديولوجي يطال الأخيرة بالشكل الذي يجعل من قراءتنا للتراث تأويلا مضاعفا. ثم إن اعتماد التراث في شكله المدون والمكتوب يطرح إشكالا آخر، يتمثل لا فيما تقوله تلك النصوص أو نقولها إياه، بقدر ما تسكت عنه، أو تفارقه حين الممارسة الواقعية.وهذا ما يجعل من الاستخلاص النصي أقل مصداقية حسب محمود أمين العالم .

المطلب الثالث: الحدود التاريخية للتراث.

إن الخطأ الذي يقع فيه كثير من الباحثين في تحديد معنى التراث يرجع أساسا إلى عدم تحديدهم للإطار الزمني الذي يتحقق فيه مسمى التراث.

فحسب جابر عصفور فإن " التراث هو إنتاج فترة تقع في الماضي و تفصلها عن الحاضر مسافة زمنية تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا و ما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة، و حين نضع في حسابنا الغرب باعتباره نموذجا للمقارنة فليس ذلك راجع إلى سلطة ميتافيزيقية أو من موقع الغرب المستعمر، بل من موقعه المعرفي الذي ينتظم في سياق عقلاني..." .

فهذا النص يكشف أن شرط التسمية بالتراث - بكل أشكاله - حصوله في الماضي، كما أن شرط بقائه كذلك هو الهوة الحضارية التي شطرت إنتاج الذات إلى مرحلتين جعلت امتياز التراث أكثر وضوحا، خصوصا إذا أخذنا في الحسبان نموذجية الغرب الذي يعتبره عصفور مثالا حيا لانتظام مراحله المعرفية.

تأتي نموذجية الغرب هذه من علاقته التواصلية بتراثه و تراث غيره، بحيث لم يقطع صلته بالموروث العالمي الذي بدأ منه نهضته ومن تراث العرب كأمة عرفت ازدهارا معرفيا قبل النهضة التي ارتكزت على ذلك التراث.

إن الغرب منفتح على الموروث العالمي، و هو في ذلك يستفيد منه إلى حد كبير محاولا استيعابه و الحفاظ على خصوصياته الثقافية، لأن الذين صنعوا المعرفة الغربية ظلوا يحرصون على استمرارية ثقافتهم .

أما الجابري فـيرى أن تحديد معنى التراث بعصر الانحطاط يخضع في الغالب لاعتبارات أيديولوجية فالسلفي التقليدي يرى أن الانحطاط الذي يعني عنده الانحراف عن سيرة السلف الصالح بدأ مع ظهور الخلافـة، أي في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان وهناك من السلفيين المتشددين من يحصر فترة السلف الصالح في عهد النبوة وحدها.

أما القوميون و العصرانيون - بتعبير الجابري - فيتفقون على أن عصر الانحطاط قد بدأ عمليا وعلميا مع دخول الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة التراجع، انطلاقا من هجوم التتار، ثم سقوط الأندلس، ثم قيام الإمبراطورية العثمانية.

إن التراث عند الجابري هو ما أنتج خلال الفترة الممتدة بين عصر التدوين و القرن العاشر الهجري.

يقول في ذلك: "ما يهمنا من كل ذلك هو اتفاق الجميع بأن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي و تفصلها عن الحاضر مسافة زمنية تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا و ما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة، فعلا ما يميز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ... تجد إطارها المرجعي و الإبستمولوجي في عصر التدوين (في القرنين الثاني و الثالث للهجرة) و امتداداته التي توقفت تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد) ، أي مع انطلاق النهضة الأوروبية الحديثة..." .

المبحث الثالث: إشكالية قراءة التراث.

إن سؤال القراءات المعاصرة التي اتخذت من التراث مجالا لممارسة تأويلها، يعد من منظور الرؤية الأركيولوجية محاولة لإعادة فتح و تفعيل مضمرات التراث، أو ما تبقى من ذلك عالقا في شقوق الماضي و سراديب الأحداث.

فالتراث ممثلا في نصوصه خاصة، مازال موضع إشكال يسترعي المساءلة و المراودة وذلك لما له من قيمة في التأسيس للحاضر و المستقبل و عقلنة فهمنا للأنا و الغير على السواء، ومن ثم تملك نظرية في التأويل باعتبارها فن الفهم و الممارسة بامتياز.

بات من الضروري أن نستعيد بالتراث ذواتنا المسلوبة و ندرك وجودنا الحاضر، فلا حاضر لمن لا ماضي له." لقد تناسينا أن التراث موشوم على أجسامنا، عالق بأذاننا، منقوش على جدراننا حال في لغتنا، مكبوت في لا وعينا،

لا يتعلق الأمر هنا بالمقابلة المعهودة بين "الثقافة العالمة" و ما يدعى ثقافة شعبية و لا بثقافة مركزية و أخرى هامشية، و إنما مختلف الشواهد التي تجعلنا نعيش الماضي ممتدا في الحاضر متطلعا إلى المستقبل".

فالأمر إذن يضيف الباحث لا يتعلق " بدخول متحف لاقتناء أشياءه الجميلة، و إنما شئنا أم أبينا، نعيش داخل متاحف تحمل على جدرانها و ترجع بين جنباتها أصداء ثقافات متعددة متراكمة متلاحقة ... كيف يمكن أن نطرح في هذه الحال أشباه المشاكل التي نطرحها إزاء التراث المعرفي كقضية التملك و مسائل التأويل و قضايا المنهج ".

غير أن هذا لا يعني أن يصير التراث فينا إلى سلطة آمرة يجرنا إليه بدل أن نستدعيه إلينا أو وسيلة بها نبرر منطلقاتنا وإجراءاتنا المنهجية "فالتراث يفرض على الأجيال التواصل معه أساسا، قبل الانفتاح على أية معطيات جديدة أو مكتسبة، سيما أن الجهاز الذي يحدد شكل المعطى بكونه جديدا مطلوبا أو مرفوضا، إنما هو نتاج ذلك العبء التراثي الذي يحمله ما تحت أدمغتنا وما تحت أرواحنا ".

و لعل هذا يفرض علينا التمييز بين سلطة التراث و فعاليته، بين أن نعيد تأويله مشاركة وفهما وتفعيلا، و بين أن نزعم امتلاكه قهرا وقسرا.

حري بنا إذن " التمييز بين الخاصية الأمرية و الخاصية المعيارية عندما نواجه فعالية التراث في تشكيل العمق التوافقي للعقلانية الاجتماعية، فالمعيارية تنقل فعالية التراث من حالته غير الحاضرة إلى وضع الحضور و الراهنية، و بذلك تصل تجربة الماضي بتجربة الحاضر، في حين أن الخاصية الأمرية إنما تأتي من ضمنية النمذجة المعلقة فوق الأحوال و الأزمان، لا ماضي لها و بالتالي لا حاضر لها، و لكنها معلقة في الفراغ و تمارس فعل القسر بالرفض أو القبول، مثل هذه القضية بين المعيارية و الأمرية هي التي تميز التواصلية عن التداولية، عن تراث للمشاركة و عن ميراث للتملك يطلب من الأجيال الجديدة أن تتملك منه ، في حين أنه يتملك هو قدرتها على المشاركة في معاصرتها " .

و ما دام الأمر كما ذكرنا، فإنه يتعين على أي قراءة للتراث أن تتخلص من سطوة الجاهز حيث النصوص مرتع للإجابات التي لا تزيد التراث إلا تراثا، خلافا للممارسة النقدية الواعية التي شرطها الحوارية و التحرر المسبق من أحكام و تحيزات الأنا وعاطفة بنوتنا للتراث فليس التراث دوما أبا يرعانا، فقد جرت عادة الدهر فينا أن جار التراث علينا قراءة و فهما وتفسيرا و تطبيقا.

نحن إذن إزاء خيار أو حوار خلاق نجاوز به أحكامنا المسبقة، فلا وجود لنص قديم وآخر جديد، جيد و رديء، هناك فقط تأويل غني و تأويل فقير، خصب فاتن أو لا، وعليه فإن " الثقافة المعاصرة محتاجة إلى الحوار، كيف يتم الحوار بمعزل مشاركة النص القديم. النص مثير لعقولنا بحدوده و مطالبه و ممكناته ،

النص يحجر و يقدر ما الجدل الممكن بين العجز و القدرة، بين ما أعطاه و ما لم يعطه ، لكننا نفرق أحيانا تفرقة قاسية، إن النص يعطيك شيئا و يحرمك شيئا آخر ... بعض الدارسين يظنون النصوص مسرحا للتعريف بما يشتهون و التنفير مما لا يشتهون ".

ليس من اليسير - والحال كما ذكرنا - ولوج التراث بغية تأويله و تخطيه، فهو من التشابك والتماسك والتداخل بحيث تتيه في فجواته كل قراءة ضدية ترى فيه كما رآه أصحاب المذاهب والفرق وما انطلت عليه رؤيتها التجزيئية من نمذجة سطحية أفرزت الباطن والظاهر، النقل والعقل التقليد و التجديد... و التي غالبا ما أوقعتنا في فخ الانتقائية والذاتية المجافية للروح الموضوعية.

و معنى ذلك يقول المسدي " أن العرب يواجهون تراثهم لا على أنه ملك حضوري لديهم لكن على أنه ملك افتراضي يظل بالقوة ما لم يستردوه، و استرداده هو استعادة له، و استعادته حمله على المنظور المنهجي المتجدد و حمل الرؤى النقدية المعاصرة عليه "، فالرؤية الجاهزة التي ترى في التراث شظايا و أصداء المذاهب و فرق و تيارات شاغرة، هي رؤية ولا شك تختزل الوحدة الدلالية الجامعة في مسح كلاسيكي لواقع الثقافة والتاريخ و التقسيمات التي لا ينتظمها خيط جامع أو بيئة أو فكري و دلالي عام.

و هذا البتر للنصوص عن سياقاتها يراد به في الغالب الأعم أدلجة الأفكار والأقوال واستعمالها لخدمة أغراض معينة، وهذا الاستخدام "بوصفه تبريرا أو وسيلة لإضفاء الشرعية على وضع أوموقف أو اتجاه فكري في الحاضر، عملية تنطوي في بنيتها العميقة على التسليم الضمني بما يمثله التراث نفسه من سلطة قمعية هي الإطار المرجعي لكل ما يأتي بعدها و ينحدر عنها بالضرورة يستوي في ذلك أن نستخدم التراث بهدف الانتقال من"العقيدة إلى الثورة" أو من "التراث إلى الثورة ".

فالفعل الأيديولوجي للتخيل هو أس بنية هذا الانتقال أو ذاك، و أس بنية الاستخدام المضادة لها على السواء (...) فكلا الاستخدامين يضع الجزء موضع الكل، و يعيد إنتاج الجزء الذي يصبح هو الكل بما يضفي شرعيته على الحـاضر باسم الماضي، و كلا الاستخدامين ينقل التراث من حضوره التاريخي إلى الحضور التخيلي الذي يزيف الوعي بالحاضر و الماضي على السواء ".

فالتراث بوصفه نصا واحدا غير منفصل، لا يمكن النظر إليه إلا من حيث هو كذلك و فق رؤية شاملة تخاطب فيه كليته و وحدته اعتبارا بخصيصته النسقية و وحدته الدلالية التي بها يستوي نصا مكتمل الأطراف يرتحل في الزمان و تتجدد قراءته دون أن يستنفذ و هي أمارة ديمومته و شبابه " فلعل من نواميس الحضارة العربية أنها تقوم على مبدأ النشوء و التولد يتناسل الموروث عبر الزمن

فتتولد من الموجود الواحد كائنات متعددة على قدر ما تتولد من النص نصوص تلو نصوص ".

إن المتأمل في خطاب النقد الذي توجه لقراءة التراث يكاد يجزم بأن جل القراءات قد أجمعت على اعتباره واقعا إشكاليا لا محيص من التسليم له بذلك، و مصطلح الإشكالية في وصف التراث كثيرا ما ارتبط بالجابري نفسه في مقاربته الإبستمولوجية لتعرية بنية العقل العربي وما تنطوي عليه هذه البنية من أنساق المفاهيم و الأدوات الإجرائية التي تمنح لمعرفة هذا العقل في مرحلة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، حيث البنية ههنا مقصود بها ثوابت ومتغيرات الثقافة العربية التي صنعت العقل العربي هذا التداخل داخل بنية الثقافة هو ما أوحى للجابري بإجراء مصطلح الإشكالية داخل هذا السياق حيث يقول " الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر على إمكانية حلها منفردة ، و لا تقبل الحل - من الناحية النظرية - إلا في إطار حل عام يشملها جميعا و بعبارة أخرى، إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها فهي توتر ونزوع نحو النظرية أي نحو الاستقرار الفكري ".

إن استحضار أي قراءة للتراث مجامع سؤال نقدي وجيه ليس بالأمر الهين، فكل مقاربة مأخوذة بالذوبان في الموضوع إذا أغفلت حق المسافة و المساءلة في موضوع يتداخل فيه الشعور باللاشعور و الديني بالسياسي و الأيديولوجي بالمعرفي، لذا يتعين على كل قراءة للتراث أن تتفادى الوقوع في عقدة تضخيمه حتى لا تقع حبيسة هذا التداخل، و تحقق - إلى حد كبير - قراءة موضوعية تنأى بنفسها عن أن تكون طرفا فيه بدل أن تكون شاهدا و حكما عليه.

فالتعامل " مع النص التراثي بوصفه شبكة من العلاقات و توجيه الانتباه و الاهتمام إلى ملاحقة هذه العلاقات يجمد الحركة في تلك الخيوط العديدة التي تحول الكلمة العربية لدى القارئ العربي إلى نغم أو إلى صورة حسية، أو إلى مجموعة أحاسيس و أشجان، و بعبارة أخرى إن تحرير الذات من هيمنة النص التراثي يتطلب إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية و عميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات ، إلى مادة للقراءة ".

ولم يقف الجابري عند حدود المساءلة التي ترى في أنظمة الثقافة و منتجات التراث كلا واحدا بل ذهب بحدسه النقدي أبعد من ذلك، إذ أخضع أدوات الفكر الإجرائية للمساءلة أيضا، و هو من الصعوبة بمكان؛ فكم من باحث في التراث عجز عن التركيب بعد التحليل، وكم من باحث وقع في فخ الاختزال و الشمولية بحثا عن البؤرة المتحكمة في النظام.

و مهما يكن فإن هذه القراءات على اختلافها إنما باشرت قراءة التراث وسبر نصوصه ابتغاء وضع قدم لهما في ساحة المعاصرة، أو تحديث التراث من الداخل بديلا عن حداثة الآخر التي تفرض نفسها كبديل و مقوض لتراث الذات.

و هذا لا يعني بالضرورة أن الميل إلى الحداثة هو تخل عن التراث أو انسلاخ عن الهوية فلا بد " أن ندرك أن الحفاظ على الهوية هو أكثر من استرجاع الماضي، وأنه و إن اضطر إلى الاتكاء على التراث لا يتحقق إلا بتأكيد الفعالية الذاتية و قيمة الأنا الجمعية وهذا الأمر لا يتوفر إلا بقدر ما تنجح الذات في أن تكون مشاركة إيجابيا في الحضارة القائمة و مبدعة فيها ".

فالتراث حسب الجابري خطاب شكله الوعي المعاصر، أو هو نص ممكن قابل للانفتاح باستمرار كلما انفتحنا عليه نقدا ومساءلة دون الذوبان فيه أو الاحتماء به، فهناك دائما مسافة زمنية تفصلنا عنه، والنقد البناء يجنبنا الوقوع في الخطـاب المؤدلج الذي يستخدم التراث لصالح تيار أو مذهب يحاول الاحتماء به هروبا من كل أشكال التحديث والعصرنة وهذا ما أقر به الجابري وهو يقرأ التراث، إذ نجده يؤكد في أكثر من موضع ضرورة التمييز بين الفهم التراثي للتراث و الفهم الإبستمولوجي .

فـالأول خطاب ذاتوي به تتحد الذات بالموضوع كلا واحدا، و يعيب الجابري هذا النوع من القراءة -على اختلافها- و التي سنذكرها لاحقا اعتماد مناهج جاهزة أو مستقاة من غير وعينا القومي و تجربتنا الذاتية، وغالبا ما يستدعي التراث ههنا كمفهوم أيديولوجي في الساحة الفكرية العربية لتبرير موقف أو الانتصار لرأي أو مذهب، خلافا للفهم الموضوعي و الذي يرى في التراث جانبه الفكري و إشعاعه النهضوي .

و إذا كان التراث " الجانب الفكري في الحضارة الإسلامية: العقيدة و الشريعة و اللغة والأدب و الفن و الكلام و الفلسفة و التصرف " فلا سبيل لفهمه واستثماره إلا بالانفتاح عليه فهذا التراث " من حيث توسط حال وجوده في لحظة القراءة، داخل في تكوين و عي قارئه ومستقل عنه في آن، فهو مع ـرفيا داخل شعور هذا القارئ و خارجـه معا و من ثم فهو - وجوديا - واقع هنا فيما يقرأه هذا القارئ الآن، و واقع هناك في ماضيه الخاص في وقت واحد خلال حدث القراءة الذي يتوسط بين الذات و الموضوع، الماضي و الحاضر في لحظة واحدة ".

و طالما أن القراءة فعل متجدد باستمرار، فهذا يدعونا دوما إلى تجديد فهمنا للتراث بالمراجعة الدائمة التي تحمل هم الإضافة و التأويل.

المبحث الرابع: بين التراث و الحداثة.

عندما تتعدد وجهات النظر إلى موضوع التراث فمن البديهي أن تتعدد مقاصده ، هذا الشيء نلحظه بداهة و نحن نقرأ للجابري ، فكتاباته تحيلنا في أكثر من موضع على ضرورة التحرر والاستقلال، أو تملك التراث و تجاوزه، و أكثر من ذلك التأسيس لعصر تدوين جديد به تدخل الذات ساحة الوجود الفكري ، عبر سعيه - أقصد الجابري - لاستصلاح تربة الفكر و آلته التي هي ليست شيئا آخر سوى العقل العربي في بنيته.

يسأل الجابري :" كيف نحرر عقلنا من سلطة اللفظ، وسلطة الأصل، سلطة السلف وسلطة القياس ، وسلطة التجويز؟ كيف نجعل العقل العربي عقلا مستقلا بنفسه يختار سلطاته يعيها و يوظفها للسيطرة على موضوعه، على العالم ؟ بعبارة واحدة كيف نحقق للذات العربية ما عبر عنه "غرامشي" بالاستقلال التاريخي التام "[1].

إنه سؤال يوحي بإرادة فذة في فتح عصر أنوار ثان، بكل ما يتطلبه التنوير من استقلال ذاتي يمكن الذات من أن تكون سيدة نفسها و تاريخها و أفق نهضتها. و عمل كهذا استوقف الجابري مرتين، فتارة عمل على التراث بهدف تحديثه، و تارة عمل على الحداثة بهدف تتريثها أو بعبارته هو" تبيئتها" .

المطلب الأول : التأصيل الحداثي للتراث .

من أجل تحديث التراث رفع الجابري شعار المعاصرة المزدوجة و المتقابلة ، يقصد بذلك جعل التراث معاصرا لذاته وفقا للشروط التي احتضنت نشوءه، و من جهة أخرى تحريره من تلك الشروط و الإلزامات، و جعله معاصرا لنا في نفس الوقت، و لكن ليس بنفس المعنى.

فهو معاصر لنفسه " على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه، ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن "[2].

فإذا كانت القراءة الأولى تجعل من التراث فاعلا حضاريا داخل إطار نشأته، فإن القراءة الثانية تحوله إلى فاعل في التاريخ العام للأزمنة الحديثة.

إن القراءة المزدوجة للتراث عند الجابري تنم عن وعي عميق بتلك العوائق التي جعلت من الذات تراوح مكانها بين ولائها للماضي و تطلعها للمستقبل.

وفي هذه الأجواء المتشائمة لهذا التشخيص النهضوي لإشكالية التراث والحداثة، اندفع الجابري باحثا عن سبيل ثالث بينهما نجاوز به استلاب الذات من تراثها ، بتهذيبها وتطهيرها و عقلنتها ومن ثم إحياء جوانب النور فيها، و ثانيا تجاوز استلاب الحداثة بتهذيب الآخر الذي يرى نفسه البديل الأوحد للذات باعتباره الكل و النمط و الإنساني و اللاتاريخي .

" يتطلب منا إعداد الذات لاستقبال ثورات الحداثة أن نحررها من البنية المحصلة التي أفرزها عصر التدوين الأول في حقبه الأخيرة، أي أن نحررها من هيمنة اللفظ في سبيل سيادة المفهوم على صعيد اللغة، و من الأصل و القياس التمثيلي في سبيل الاستدلال الاستنتاجي على صع يد المنطق والتجويز في سبيل

---

[1] الجابري ، بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، ط1 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 2009 ، ص13.

[2] الجابري ، نحن و التراث ، ص 11 - 12

السببية على صعيد الطبيعة، لكن لا من أجل السقوط في بنية محصلة جديدة ولكن من أجل بناء عصر تدوين عربي ثالث، عصر التدوين الحداثي"[1] .

المطلب الثاني :التأصيل التراثي للحداثة .

و في سبيل الوصل الحداثي للتراث كان لزاما على الجابري أن يؤصل للحداثة نفسها داخل التراث بتحريرها ابتداء من هويتها الأصلية ، عبر تعديل مفاهيمها ومراجعة مواقفها ورؤاها بالبحث في مرجعياتها المعرفية وأصولها التاريخية وأهدافها الأيديولوجية، من أجل الوقوف على تاريخيتها و نسبيتها.

و من شأن ذلك أن يعقد للمناسبة التي ارتجاها الجابري بين المفاهيم المتنورة للتراث ومفاهيم الحداثة، و في سبيل ذلك تجاوز الجابري الطرح العقيم و النقد السلبي للتراث ، فلم يجعل النقد من أجل النقد هدفه الاستراتيجي[2].

بل كان هدفه من وراء ذلك استكمال الذات ، سواء بإعادة بناء الفكر العربي بتأصيل الأصول في اللغة و الشريعة و العلوم العقيلة ، وبالموازاة التأصيل الحداثي لمعاني الوحدة و الديمقراطية و العقلانية، أي استصلاحها و تكييفها مع مقتضيات الواقع و إكراهات الروح التراثي[3].

و في سبيل التأصيل المزدوج الذي اضطلع به الجابري للتراث و الحداثة كان عليه أن يتلاقى مشاريع ثلاثة في سياق البحث و النهضة العربية و الموقف من الحداثة الغربية،حيث واجه من رفضها دفعة واحدة ، لا لأنها تهدد الجوهر الفكري و الكيان القومي للأمة فحسب بل لأن في التراث غنية عن ذلك إذا ما تم تداوله على الوجه الصحيح.

أما الثاني فهو الذي رأى في الحداثة أفق النور و النهضة و الطريق الموصلة ، يكفي في ذلك الأخذ بأسبابها و مناهجها دون الالتفاف إلى الخلف حيث التراث يقمع فينا كل نزعة للتجديد ويحجب عنا كل إرادة للتغيير.

و الفريق الثالث الموفق أو الملفق بين روافض الحداثة و شيعتها، و الذين كانوا أقرب إلى الحداثة منهم للتراث ، فكانوا يرون منتجات الحداثة في صور التراث مصوغا كافيا للرفض أو القبول[4].

---

[1] محمد المصباحي ، التراث و الحداثة ، في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري ، اشراف و تقديم :محمد الداهي ، ط 1 الرباط دار التوحيدي ، 2012 م ، ص 75 .

[2] عن غايته في النفد يقول : "مشروعنا هادف ، إذا فنحن لا نمارس النقد من اجل النقد بل من أجل التحرر مما هو ميت متخشب في كياننا العقلي و إرثنا الثقافي ، و الهدف : فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها و تعيد فينا زرعها " الجابري تكوين العقل العربي ، ط5 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1991 ، ص 7- 8 .

[3] الجابري ، مواقف ، رقم 26 ، ص 64 .

[4] عن المواقف الثلاثة من التراث والحداثة ، انظر: المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية:محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ، ط 1 بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1995 ، ص 55 . انظر أيضا التراث والحداثة ، ص 257-258 .

رفض الجابري المواقف الثلاثة ليقف بنفسه شاهدا و مدشنا لطريق آخر/ رابعا ، يؤمن بالجمع بين التراث و الحداثة دون الوقوع في مزلة التوفيق بينهما[1].

وكانت الوسيلة الإبستمولوجية لإخراج هذا الموقف إلى الوجود " التأصيل الثقافي"، الذي اتخذ لديه عدة أسماء: كالتبيئة، التوطين، و البحث عن المرجعية، وإعادة البناء، و إعداد أو تهيئة التربة الثقافية لاستقبال المفاهيم و أنواع السلوك و الأنظمة الحداثية و النقد المزدوج[2].

و ما كان للجابري أن يهتدي لما اهتدى إليه لولا التزامه الحضاري و انتماءه الثقافي للأمة التي أسلمته ميراثها الذي يحبسه عن التنكر لذاته و ماضيه، و لولا التزامه السياسي ونضاله التقدمي لما أخذ على نفسه عدم التنكر للحاضر و خيانة المستقبل، و هو بذلك ينأى بنفسه عن ترقيع الماضي بالحاضر، لأن مثل هذا الترقيع لا يعمل سوى على تكريس انشطار الذات و شقائها[3].

المطلب الثالث: جماع القول.

و إذا أردنا اختصار رأي الجابري في المسألة فلنا أن نقول: إنه يؤمن بحداثة بجوار التراث وتراث بجوار الحداثة بجهة ما، بمعنى أن نؤمن بالحداثة بشرط الاستمرار مع التراث، و هذا الاستمرار حين يفسره الجابري يراه فاعلا في النهضة الأوروبية، فحضور التراث اليوناني الروماني المشه ـور" باهتمامه بشؤون الدنيا وإعلائه من قيمة الإنسان" [4]يعتبر الخميرة التنويرية للحداثة الغربية ، بخلاف التراث العربي الذي شكل ارتكاسة للنهضة بفعل القراءة التي تم التعاطي بها معه.

و لسائل أن يسأل عن سر اهتمام الجابري بالتراث إذا كان هذا الأخير سببا في فشل النهضة فأقول: إن سبب تعلق الجابري بالتراث مبعثه شعوره بأهمية الجوانب التنويرية الكامنة فيه، و التي لم يجر استثمارها بعد، أو التي تم استثمارها على غير الوجه المقصود.

و من مزايا التسلح بمبدأ " الانتظام في التراث " إعادة تأصيل مفاهيم الحداثة و استنباتها طبيعيا في تربة التراث، ليكون الباعث على النهضة من داخلها و في إطار من أفقها ورؤيتها الفكرية.

---

[1] المصدر نفسه ، ص 16 .

[2] الجابري ، الديمقراطية وحقوق الانسان ، ط2 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1997 ، ص 26 .

[3] المصدر السابق ، ص 55 .

[4] الجابري ، في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، ط1 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ،2005 ، ص 56 .

يقول الجابري في معنى الاستمرار و المناسبة : " إن الغرض منها ليس هو التوفيق بين منظومتين متقابلتين من المفاهيم التراثية و الحداثية، و إنما هو البحث عن مشروعية المفاهيم الحداثية داخل التراث، حتى لا تبقى غريبة عنه و عاجزة عن تفعيل الحداثة من الداخل، فيتم النفور منها و رفضها من عموم الناس"[1] .

و لم يقف الجابري عند حد التأصيل الثقافي لمفاهيم الحداثة، و لكن أيضا لغاية خطابية تجنب الذات مزالق النقل الميكانيكي للمفاهيم و المصطلحات، و نقل كهذا يجعل المفاهيم غير قادرة على التأثير خارج محيطها، على عكس ذلك فإن النقل التأصيلي كما يسميه الجابري يعطي لمفهوم السلطة والمشروعية و القدرة على تحريك و تجديد الفكر فتغدو وكأنها نابعة من الداخل بكيفية ذاتية[2].

و يندرج فعل التأصيل هذا ضمن ما يسميه بإستراتيجية التجديد من الداخل ذات ثلاثة محاور وأبعاد:

محور النقد الإبستمولوجي لتراثنا، و محور التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا و وعينا ومحور نقد الحداثة الأوروبية نفسها و الكشف عن مزالقها و بنية شعاراتها "[3].

نفهم من هذا كله أن قوة فعل التأصيل أو التبيئة يعود إلى كونه ينطوي على مفارقة الجمع بين فعلين متقابلين هما التجاوز والحفظ، فبالأول نجاوز التراث نحو الحداثة إبداعا وخلقا، و بالثاني نقاوم تلاشي شخصية الذات و استلابها و ذوبانها في الآخر، ففرض على الأمة بعد شرط النهضة وانتظامها في تراثها و لوج الحداثة قصد بناء عصر تدوين جديد ومنه التحديث ابتغاء مواكبة الحداثة باستمرار[4].

وإذا كانت عقلانية الجابري ونضاله السياسي قد قاداه إلى استلهام كتابات ابن رشد وابن خلدون كنقطة فارقة في التراث ودليل على البدء والانتظام فيه من جديد ، فإنه يفارقهما إلى أفق أكثر حضورا يتيح للذات دخول معترك المعاصرة يقول:"إذا كان ابن رشد وابن خلدون ضروريين لنا في التماس الجواب لسؤالنا الأول : "من أين" ؟ فإن الجواب عن سؤالنا الثاني "إلى أين "؟ يتطلب مغادرة أفقهما والارتباط بأفق الحداثة وإنجازاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية "[5].

---

1 الجابري ، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية : محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص

2 المصدر السابق ، ص 10 .

3 المصدر السابق ، ص 16 .

4 الجابري ، مواقف ، العدد 26 ، ص 104 .

5 الجابري ، نحن والتراث ، ص 131 - 132 .

جماع القول فإن الجابري وهو ينتظم فكرة التراث والحداثة أو يعيد تأصيلهما ولم شملهما يكون قد اقترح ترياقا شبيها بما كان يسميه الأطباء قديما "بالسكنجبين"، وهو خليط من الأيديولوجية والمعرفة الماضي والحاضر، التراث والحداثة[1].

إذا كان الجابري يرى أن هذا الربط بين التراث والحداثة هو من باب الحتم واللازم، فلي أن أسأل السؤال التالي :

ألا يمكن أن يكون تراثنا عائقا أمام تحقيق نهضة علمية تكنولوجية سريعة ؟ والآتي أنه كم سيستغرق تفكيرنا في إشكالية التراث؟ لأننا ضيعنا الوقت الكثير في معالجة إشكالية التراث ومناقشة ثنائية التراث و الحداثة أو الأصالة والمعاصرة ، وبالتالي لم نصل إلى نتائج ملموسة أو نتائج يقينية لها مردودية فعالة في واقعنا الاجتماعي والثقافي والفكري والسلوكي.

وفي هذا الصدد يقول الباحث اللساني المغربي عبد القادر الفاسي الفهري:" إنه يمكن أن يتوخى من التراث انطلاق النهضة، كذلك يمكن أن ننظر إلى التراث كعائق للنهضة وهذا شيء ليس من باب التمني، ولا من باب عدم التمني، ولكنه شيء موجود وفعلي، وهو أن التراث في كثير من الأحيان عائق لهاته النهضة، وفي المجال اللغوي والمجال اللساني أتحدث عن تجربة. كانت الدعوة إلى التراث، في كثير من الأحيان، ومازالت، عائقا للتطور وللتصور ولحل مشاكل اللغة العربية، فمشاكل اللغة العربية الفعلية يمكن أن نتحدث عنها، وأن نقف عندما يقدم لنا التراث من حلول لها إذا أردنا مثلا، أن نضع كتابا مدرسيا، كتابا لقواعد اللغة العربية، فما هي الحلول التي يقدمها لنا التراث؟ وماهي الحلول التي يمكن أن نستخلصها من اللسانيات الحديثة ؟ إذا أردنا أن نحل مشكل التعريب وهو مشكل فعلي، ما هو التنظير أو ما هو المنهج الذي يمكن أن يأتي عبر التراث؟ إن التراث في كثير من الأحيان، يجعلنا نتأخر عن ظرفنا، ونبقى دائما في زمان التراث لا زماننا الحالي .

[1] محمد المصباحي ، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري ، ص 83 .

الفصل الثاني:مقومات منهج الجابري في قراءة التراث .

المبحث الأول: بناء فهم موضوعي للتراث.

المبحث الثاني: المعالجة المنهجية للتراث.

المبحث الثالث: النقد الإبستمولوجي.

المبحث الرابع : تبيئة المفاهيم .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: مقومات منهج الجابري في قراءة التراث .

إن الاهتداء إلى منهج الجابري في قراءة التراث ليس بالأمر الهين، فهو يتطلب قراءة دقيقة لمساره الفكري و النتائج التي توصل إليها بعد أن قام بدراسة العقل العربي في بنيته و تكوينه ومن ثم في تحليلاته السياسية و الأخلاقية، وهذا عمل يستدعي منا ربط المتأخر بالمتقدم من كتبه واعتماد شهادته و نقوله لهذا المنهج.

و إذا كان الجابري لم يغفل الإطار الذي تحرك فيه و الأدوات التي استخدمها داخل هذا الإطار لدراسة التراث فإن الأمر يغدو أكثر سهولة في تحديد منهجه العام .

يرى الجابري أن أي محاولة للتجديد لا ينبغي أن تنطلق " إلا من داخل تراثنا باستدعائه واسترجاعه استرجاعا معاصرا لنا، و في الوقت ذاته بالحفاظ على معاصرته لنفسه و لتاريخيته حتى نتمكن من تجاوزه مع الاحتفاظ به . و هذا هو التجاوز العلمي الجدلي "[1] .

إنه يلقي على عاتق المؤلف نشر الحداثة على أوسع نطاق في التراث، بدل أن يدخل هو نفسه في الحداثة "فإذا لم نكن على معرفة دقيقة و عامة بالتراث وأهله ، فكيف نطمع في نشر الحداثة فيه " [2]. و هنا تظهر معرفة التراث كخطوة أولى ضرورية في مشروع الجابري قبل التبشير بأي حداثة مستقبلية أو تدشين عصر تدوين جديد .

يصف الجابري جهوده في نقد العقل العربي بما هو آلية و عائق في فهم التراث و توجيهه بأنها ضرورية لكي تمهد الطريق و تقدم صورة مختلفة عما هو سائد، إنها " تعرف الناس بما لم يكن شائعا لدى عموم المثقفين ، تقدم للجيل الصاعد مجالا للبحث و التنقيب و التأمل و الاتفاق والاختلاف ... ففي هذا المجال أعتقد أن عملي يشكل جانبا من أرضية عصر تدوين جديد "[3].

إنه يريد أن يقوم بقراءة معاصرة لأهم ما أنتجه التراث الفلسفي، و هي ليست بحثا أو دراسة "هي تتجاوز البحث الوثائقي و الدراسة التحليلية ... و تقترح تأويلا يعطي للمقروء معنى يجعله في آن واحد ذا معنى بالنسبة لنا نحن القارئين "[4] .

كل نص تراثي في نظر الجابري ينبغي أن يتم التعاطي معه كإشكالية قائمة بحد ذاتها لها مضمونان : معرفي و أيديولوجي .

---

1 حوار أجراه معه عبد الإله بلقزيز، المستقبل العربي ، العدد 278 ، السنة 24 ، أفريل 2002 ، ص 20.

2 المصدر نفسه ، ص 20 .

3 المصدر نفسه ، ص 19 .

4 الجابري ، نحن والتراث ، ص 11 .

فبالأول: يأخذ النص معناه الأصلي اعتبارا بالبيئة التي كانت سببا في ولادته و نشأته.

وبالثاني: يأخذ معناه المتجدد و المعاصر المحصور فقط بالفهم و المعقولية، وكلما استوفى هذا المضمون شرط المعقولية كلما أمكن انفتاح النص على أكثر من قراءة و أفق خارج البيئة التي نتج عنها و المعنى الذي اكتسبه فيها.

إن الجابري يرى في هذا المجال أن " جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا، و جعله معاصرا لنا معناه وصله بنا... قراءتنا تعتمد إذن الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيستين"[1].

يشير الجابري إلى أهمية ارتباط الفكر الوثيق بالبيئة السياسية و الاجتماعية و المحيط الثقافي الذي انبثق عنه و شكل إطارا لتحركه ، لذلك تكتسب علاقة الفكر بالواقع و بالتاريخ المزيد من الصعوبة لأنها ترفض الخضوع للقوالب الجاهزة .

إن تحديد المجال التاريخي للفكر يتطلب اللجوء إلى مكونات هذا الفكر و المجال التاريخي الذي ينحصر بـ" عمر الإشكالية "، أي الفترة التي تسيطر عليها الإشكالية خلال تاريخ فكر معين.

و ههنا وحسب الجابري ، لا يجوز تحديد المجال التاريخي بتعاقب الدول ، أو بتطور النظام الاقتصادي أو بالحروب أو غيرها من الأمور التي لا يخضع لها الفكر بالضرورة .

يقول الجابري : " إن المجال التاريخي للفكر ليس هو بالضرورة التاريخ الذي تحدد حقبه ومراحله على أساس تعاقب الدول أو تطور الاقتصاد أو قيام الحروب...إن الاستقلال النسبي الذي يتمتع به الفكر و الذي غالبا ما يكون واسعا، يفرض اللجوء إلى مكونات الفكر نفسه لتحديد مجاله التاريخي و نحن نقصد هنا بالمجال التاريخي ما يمكن التعبير عنه بـ"عمر الإشكالية" أو زمنها، إنه الفترة التي تغطيها نفس الإشكالية في تاريخ فكر معين "[2].

إن نمو المعرفة غير مرتبط بالضرورة بالتطور الحاصل داخل المجتمع، ولا تساوق بين الحقل المعرفي ومضمونه الأيديولوجي، بل كثيرا ما يتقدم أحدهما على الآخر.

لذلك يؤكد الجابري على أن علاقة الفكر بالواقع الاجتماعي و التاريخي علاقة ملتوية ومتعرجة إنها في أكثر الأحيان " علاقة غير مباشرة تمر عبر أشكال أخرى من الوعي مثل الوعي الديني و الوعي السياسي ، و تعكس مطامح

---

[1] المصدر السابق ، ص 12 .

[2] الجابري ، نحن والتراث ، ص 29 .

غير خاضعة لإطار الزمان - مكان ، مطامح متخلفة عن عصرها أو متقدمة عنه ، تركب المادة المعرفية المتوافرة و تقدم نفسها على أنها نتاج العلم لا غير "[1].

إن مسألة التميز بين المحتوى المعرفي و المضمون الأيديولوجي أمر بالغ الأهمية، فلو راجعنا تاريخ الفكر الإسلامي لوجدناه قد أولى اهتمامه لمعالجة إشكالية واحدة تتمحور حول التوفيق بين العقل و النقل، ما قلص مجال الإبداع لديهم[2].

فالقراءة آنئذ تمحضت للتكرار و التمحور حول هذه النقطة بإسهاب ما أفقدها حس التجاوز والبناء و الإتمام ، وقد يكون السبب المباشر في ذلك كون الفلسفة الإسلامية لم تكن " قراءة متواصلة و متجددة لتاريخها الخاص، بل كانت عبارة عن قراءة مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية ، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة "[3] .

لذلك كان الهدف الرئيس للجابري في الفصل بين المحتوى المعرفي و المضمون الأيديولوجي هو محاولة اكتشاف التنوع و الحركة داخل الفلسفة الإسلامية ومن ثم يصار إلى ربطها فيما بعد بالمجتمع والتاريخ، و من دون ذلك فنحن إذن أمام نصوص متشابهة لا ميزة بينها سوى أسلوب العرض و مدى الإيجاز أو التوسيع، أما إذا تم التعاطي مع الفلسفة الإسلامية من زاوية مضمونها الأيديولوجي فإننا سنكون على عتبة فكر متحرك، وعي متموج مهتم بإشكاليته و ما يزخر به من تناقضات.

ليس الهم إذن في جعل التصور العقلي مسموحا به من جهة الدين، أو جعل التصور الديني مقبولا من جهة العقل، أو يتم التعاطي مع الفلسفة الإسلامية على شاكلة الفلسفة اليونانية أو الأوروبية حتى تبدو راكدة لا تقدم أي معنى، لذلك يجب البحث عن معنى للفلسفة الإسلامية "لا في جملة المعارف التي استثمرتها و روجتها ،بل في الوظيفة الأيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف...ففي هذه الوظائف إذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى..عن تاريخ "[4].

يستعين الجابري بـ " بشلار" (1884-1962م) ليؤكد أن المحتوى المعرفي للتراث هو في النهاية علم و تاريخ العلم حسب باشلار هو " تاريخ أخطاء العلم" ، لذلك كان من الطبيعي أن يموت المحتوى المعرفي ؛ لأنه في كل مرة يدخل فيها التاريخ يدخله كخطأ فينعدم، أما المضمون الأيديولوجي فهو أيديولوجيا و الأيديولوجيا تقاس بالمستقبل ، لأنها تعيش مستقبلها في حاضرها فهي دوما نزوع

---

1 المصدر السابق ، ص 30 .

2 نايلة أبي نادر ،التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ط1 ،بيروت ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، 2008 ،ص 252 .

3 الجابري ، نحن والتراث ، ص 39 .

4 المصدر نفسه ، ص 33 .

إلى المرجأ و البعيد و المؤمل في شكل حلم لا يقر في الزمان أو المكان ، و ذلك خلافا للعلم الذي يقاس بزمنه الراهن لحظة ولادته[1].

ومثالا على ذلك يدلل الجابري بما آل إليه المحتوى المعرفي للفلسفة اليونانية مع ظهور علم النهضة على ديكارت و غاليلو و غيرهما .

المبحث الأول : بناء فهم موضوعي للتراث .

إن قراءة التراث في مراحله المختلفة لم تكن خاضعة لمنطلق التاريخ و التطور و الصراع، بل تم اعتباره أفكارا و اتجاهات متعالية عن الواقع، وبالتالي لم تتم عقلنة الأفكار بالقدر الذي يسمح لنا بإدخالها في التاريخ، إن أول وأهم نقطة منهجية عند الجابري تكمن في إحداث قطيعة مع فهمنا التراثي للتراث، لذلك يرى أن الفكر العربي الحديث والمعاصر سلفي النزعة والميول كثيرا ما يبحث عن ركيزة يحتمي بها، مع الإشارة إلى أن خطأ هذا الاتجاه بنزوعه يكمن في نوع السلف الذي يعتمد عليه و يتحصن بمقولاته .

و الجابري يحصر أنواع السلفيات هذه في ثلاثة أنواع : الدينية ، و الاستشراقية و الماركسية وهي في نظره " لا تختلف جوهريا عن بعضها البعض من الناحية الإبستمولوجية ، لأنها مؤسسة فعلا على طريقة واحدة في التفكير، قياس الغائب على الشاهد "[2] .

و نحن ههنا نحاول تسليط الضوء على هذه الأنواع من مفهوم السلفية كما رآها الجابري عسى أن نكون أقرب توصيفا لواقع الساحة الفكرية العربية أثرا في التراث و تأثرا به .

أولا ــ السلفية الدينية :

كيف نستعيد مجد حضارتنا...؟ كيف نحيي تراثنا ؟[3]

سؤالان طرحهما الجابري في صدر بحثه عن تجلي الطرح الديني في الفكر المعاصر، الطرح الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية يصفها الجابري بالسافرة أساسها النظر إلى المستقبل بعيون الماضي، والبرهنة على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل.

يرى الجابري أن أول لبوس لهذا التيار كان في ثوب حركة دينية إصلاحية مع الأفغاني و عبده تنادي بترك التقليد للآخر/ الغرب ، و الدعوة إلى التجديد عبر بناء فهم جديد للدين عقيدة وشريعة انطلاقا من الأصول مباشرة و العمل على تحيينه و منه نستلهم روح كل نهضة قادمة .

لكن هذا النزوع نحو الأصالة - " الإسلام الحقيقي" - يراه الجابري قراءة أيديولوجية جدلية لها ما يبررها في مرحلة ما ، فهي آنئذ " وسيلة لتأكيد الذات و

---

[1] الجابري ، التراث والحداثة . دراسات و مناقشات، ص 332.

[2] الجابري ، نحن والتراث ، ص 17 .

[3] كثيرا ما يعطي الجابري بحوثه طابعا إشكاليا ، فكل توطئة بسؤال تختصر حدود الموضوع وأهدافه وغالبا ما يستوفي الجواب السؤال المطروح .

بعث الثقة فيها، إنها آلية للدفاع معروفة وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءا من مشروع للقفز و الطفرة "[1] .

لكن الماضي الذي أعيد إحياؤه بغية الارتكاز عليه و اتخاذه وسيلة للنهضة سيتحول هو نفسه هدفا و مشروعا لها، فكثيرا ما انخرط دعاة السلفية الدينية في مشكلات الماضي التي انتقلت من الحلم والوجدان إلى واقع حي.

من هنا يعيب الجابري على هذه القراءة لا تاريخيتها ، و بالتالي" فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث ، هو الفهم التراثي للتراث "[2] .

يعتبر الجابري العامل الديني المحرك الرئيس لدى السلفية الدينية ، لذلك جاءت قراءتها للتراث شائهة شهد لذلك الكفاح المستمر و المعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات و تأكيدها .

ثانيا ـــ السلفية الاستشراقية :

كيف نعيش عصرنا ؟ كيف نتعامل مع ثرائنا ؟.

يختصر سؤال الجابري هذا إشكالية الماضي و الحاضر، حاضر الغرب الأوروبي الذي يفرض نفسه على الذات الليبرالية العربية التي لا ترى في التاريخ إلا قراءة أوروباوية النزعة، فهي قراءة استشراقية همها استعادة حلم النهضة باستلهام المنهج العلمي من المستشرقين دون أيديولوجيتهم [3] يسم الجابري هذا النوع من القراءة بالسلفية الاستشراقية؛ فهي سلفية باعتبار المنهج استشراقية لأنها ترى في المنظومة الأوربية مرجعية للنهضة .

فهي وإن زعمت العلمية و الموضوعية في مقاربتها للفهم فإنها عند الجابري تقوم على معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث، و دونك المثال الذي يضربه الجابري لذلك "فالمنهج الفللوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله و عندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية و المسيحية والفارسية و اليونانية و الهندية ... لأن العرب الذين كانوا واسطة بين الحضارة اليونانية والحضارة الحديثة (الأوربية)، إنما تتحدد قيمتهم بهذا الدور نفسه، الشيء الذي يعني أن المستقبل في الماضي العربي كان في استيعاب ماض غير الماضي العربي... "[4] .

و هذا ما يراه الجابري استلابا خطيرا للذات بوصفها تاريخا و حضارة .

---

[1] المصدر السابق، ص 13.

[2] الجابري ، نحن والتراث ، ص 13 .

[3] يعد محمد أركون - في نظري - أكبر مسوق للرؤية الاستشراقية ، يمكن أن نرى ذلك بوضوح في كل كتاباته دون أن يعني ذلك إهمال كوكبة الحدثيين الذين تطرفوا في رؤاهم كـ: نصر حامد ابو زيد ، أدونيس ، برهان غليون ، وغيرهم ، وكثيرا ماانتهى الأمر ببعضهم إلى حد الدعوة إلى تجاوز عتبة المقدس والمأصول كشرط للنهضة.

[4] نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 14 .

ثالثا ــ السلفية الماركسية:

كيف نحقق ثورتنا ؟... كيف نعيد بناء تراثنا ؟ .

يرى الجابري أن العلاقة هنا بين الماضي و الحاضر/ حاضر ماركس هي علاقة جدلية ،علاقة الثورة التي لم تتحقق بعد و مشروع التراث الذي سيعاد بناؤه لتحقيـق أهداف الثورة، و في ه ـذه العلاقة /المتاهة يتبنى الفكر اليساري العربي المعاصر المنهج الجدلي، مع ذلك يجد نفسه في حلقات مفرغة.

والسبب - كما يراه الجابري - أن الفكر اليساري العربي اعتمد المنهج الجدلي كمنهج مطبق بدل اعتماده كمنهج قابل للتجديد، وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون " انعكاسا للصراع الطبقي من جهة و ميدانا للصراع بين المادية و المثالية من جهة أخرى، و من ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف و تحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف و إذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المه ـمة ... ألقى باللائمة على التاري ـخ العربي غير المكتوب أو تذرع بصعوبة التمثيل ... فإذا لم يسعفهم الصراع الطبقي قالوا بـ" التواطؤ التاريخي " وإذا لم يجدوا مادية قالوا بـ" الهرطقية "[1].

من هنا يرى الجابري أن هذه القراءة محكوم عليها بالفشل لأنه في تطبيقها لمنهج ماركس الجدلي كان هدفها هو البرهنة على صحة المنهج المطبق لا تطبيق المنهج[2] .

لكن الدكتور محمد وقيدي يرى في التصنيف الذي قدمه الجابري نوعا من الخلط بين القراءات التي ينتقدها حين يصفها جميعا بالسلفية ، فالنقد الحاصل بين هذه القراءات بعضها لبعض يجعل من تجميعها تحت مظلة السلفية نوعا من التعمي - بتعبيره هو- و بالتعميم في الوقت نفسه.

" فليست تلك القراءات كلها على نفس المسافة من الاختلاف مع مشروع الجابري، كما أنها لا تبعد عن قراءاته المقترحة بنفس المسافة الفكرية، فالقراءة الليبرالية أقرب إليه من القراءة السلفية والقراءة المادية التاريخية بعناصر منهجها أقرب إليه فكريا من القراءتين السالفتين"[3].

إن القطيعة الإبستمولوجية التي دعا إليها الجابري لا تستهدف - حسب محمد وقيدي - القفز على التراث أو تجاوزه بالمرة، بل إنها بحكم معناها الجدلي تحاول

---

[1] الجابري ، نحن والتراث ، ص 15 .

[2] حول الانتصار للماركيسية في الوطن العربي نذكر: حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،ط1،ج1 بيروت ، دار الفارابي، 1978 ، ص 13 . الطيب تيزيني ، من التراث إلى الثورة ، ط1 ، بيروت ، دار ابن خلدون 1976.وكتاب الماركسية والتراث العربي الإسلامي ، وهو كتاب جماعي صادر عن دار الحداثة ، بيروت ، 1980 م .

[3] محمد وقيدي ، التراث في فكر الجابري . الإشكال والمنهج ، ضمن كتاب : التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابـري ، ص 96 .

استجلاء مكان النور في زواياه و جعلها علامات فارقة للوصل و البناء، لكن الجابري و هو يعمد إلى هكذا تصنيف يكون قد أودع كل القراءات خانة المتجاوز عنه أو المغضوب عليه بالأحرى، إلا أن هذا لا يلغي بالمرة هامش الاستفادة منها ، و الذي لم يبينه الجابري و اقتضته ضرورة القطيعة بالمعنى الذي دعا إليه .

لذلك فإنه " و في كل واحدة من القراءات التي انتقدها الجابري ما يمكن الاحتفاظ به في إطار قراءة جديدة تحدد في نفس الوقت ما تقتضي شروط القراءة الجديدة تركه... إن القراءة السلفية يمكن الاحتفاظ منها بنتائج الجهد المعرفي الذي استحضر النصوص التراثية و جعلها متداولة مهما تكن هذه النصوص جزئية... و من القراءة الليبرالية التي تلتقي مع الدراسات الإستراتيجية يمكن الاحتفاظ بتوجهها النقدي للقراءة السلفية، ثم بصفتها قراءة معاصرة تنطلق من الحاضر و تتجه نحو المستقبل ...كما يمكن الاحتفاظ بما نجده في هذه القراءة من توجه نحو النتائج العلمية الجديدة[1].

إن القراءة الماركسية في بعدها المعرفي من حيث التصور و الموقف و المنهج تعد أقرب القراءات إلى تلك التي اقترحها الجابري [2]، فشرط المعاصرة الذي قال به الجابري ينطبق على هذه القراءة فالذين مارسوا قراءات مادية جدلية تاريخية على التراث يقولون بدورهم أنهم يقرؤون التراث انطلاقا من الحاضر،وتبعا للمنهج التاريخي الذي يتبعونه يربطون بين الفكر وشروطه المجتمعية و التاريخية أي جعله معاصرا لذاته ،ومن حيث الأيديولوجيا فإنهم ينحون به نحو جعله معاصرا لنا و هو عين نادى به الجابري، لذلك انطـلق النقد - في نظري - نحو تعليب كافة القراءات تحت اسم "الس لفية " و التغاضي عن المسمى الذي نلمس تجلياته في القراءة الجابرية وبكل وضوح .فهي قراءة تجمع في فرادتها القراءات الثلاثة لكنها لا تنحو نحوها إلا بالمسافة نفسها حتى لا تقع تحت أفـق قراءتها و هدفها.

إن آلية القياس شائعة في التراث العربي القديم، فقد استعملها العلماء في مجالات عدة كالنحو والفقه وعلم الكلام وعلم الطبيعة ... الخ .

ومع أن لهذه الآلية شروطا وضوابط يتحقق بها المقصد، فإن استعمالها المتأخر أعطى مفعولا عكسيا لكل جهد في البحث والمتابعة ، فحلت عبارة "وقس على ذلك" لتشغل حيزا واسعا داخل العقل العربي، فصارت هي الفعل العقلي الوحيد الذي يعتمد عليه في الإنتاج المعرفي [3] فأصبح لكل غائب شاهد يستدل به عليه، فالمستقبل المجهول لا بد أن يبحث له عن سند للنهضة في الماضي الشاهد.

---

[1] محمد وقيدي ، العلوم الإنسانية والأيديولوجيا ، ط 1 ، بيروت ، دار الطليعة ، 1983 ، ص 97 .

[2] محمد وقيدي ، التراث في فكر الجابري ، الإشكال والمنهج ، ص 97.

[3] الجابري ، نحن والتراث ، ص 18 .

يرى الجابري أن التوسع في استعمال هذه الآلية قد أفضى بالذات دونما شعور إلى الوقوع في مزلة إلغاء الزمان والتطور في آن، وكما تداخل الماضي والحاضر تداخلت الذات والموضوع فأصبح الشاهد حاضرا يطبع العقل والوجدان بشكل دائم.

إن " الفكر العربي الحديث والمعاصر هو بمجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل "[1].

وقد اصطلح الجابري على فصل علاقتنا بالتراث والذوبان فيه مصطلح " القطيعة الإبستمولوجية "وهذا بدوره يقودنا إلى حيثيات استعماله للمصطلح وتوجيهه له.

المطلب الأول : القطيعة الإبستمولوجية .

أقول - ابتداء - إن أول من استعمل هذا المصطلح هو الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار ليدل به على مفهومين :

الأول - معنى مخبري يأخذ بشروط القانون العلمي بعيدا عن المعرفة التقليدية الشائعة.

ثانيا - معنى معرفي يتجاوز نظام معرفي أثبت إفلاسه في حل مشكلة ما، و النظر بوعي تام إلى نظام أكثر فاعلية لتحقيق الغرض، وهذا المعنى يشمل التاريخ والفلسفة والأدب والقانون....الخ فتطور العلم ليس تراكما للمعارف فحسب، بل إن تطوره مره ـون بحجم القطائع المعرفية التي تحصل داخل أنظمته المعرفية .

وفيما اشتغل باشلار على المعنى الأول ، تطور المعنى الثاني على يد ثلاثة مفكرين هم : ميشال فوكو (1926- 1984م) في كتابة " تاريخ الجنون " .

لوي ألتوسير (1916-1990م) في قراءته للمرحلة الثانية من فكر ماركس والتى يراه فيها مجددا ومتجاوزا لما كتبه عن الأيديولوجيا و المثالية الألمانية .

أما الثالث فهو توماس كوهن مؤرخ العلم الأمريكي(1922-1996م) صاحب كتاب "بنية الثورات العلمية"، والذي بين فيه أن العلم لا يتطور بالتراكم ، بل بالثورات البنيوية التي تغير نسق البحث وآلياته[2] .

وللإشارة فإن استيراد المصطلح لم يكن حكرا على الجابري، لذلك نجده عند حسين مروة في كتابه "النزعات المادية في الإسلام"، وحسن حنفي في كتابيه "التراث والتجديد" و"من العقيدة إلى الثورة " ومحمد أركون في كتابه "تاريخية

---

[1] المصدر نفسه ، ص 19 .

[2] هاشم صالح ، مخاضات الحداثة الإبستيمولوجية ، ط 1 ، بيروت ، دار الطليعة ، 2008 ، ص 102 .

الفكر الإسلامي"[1]، ولكن ما يهمنا هنا وما نحن بصدده هو استعمال الجابري لهذا المصطلح وشهرته به .

إن الدراسة المتأنية لكتاب الجابري" نحن والتراث" تدلنا على أن القطيعة [2] أربعة أنواع هي :

أولا ـــ القطيعة مع نماذج محددة من التراث :

لم يدع الجابري إلى قطيعة تامة مع التراث ، هذا الذي أقر به في كل كتاباته ووسمه بالأطروحة الفاسدة ، وإنما دعا إلى قطيعة منهجية مع نماذج معينة من التراث ، فقد نادى في كتابه "نحن والتراث" إلى " إحداث قطيعة إبستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر "[3] .

وعصر الانحطاط هو العصر الذي انحسر فيه مد الحضارة و خفت فيه بريقها، وبدلا من استنبات مدونة ثانية لدراسة أسباب الفشل ومن ثم عوامل النهضة، راح العرب يؤرخون للتراث تقديسا أولا ثم شرحا وتفسيرا وقياسا والذي وقع الإفراط في استعماله حتى صار متكل العقل في كل فعل فكري وانسحب ذلك على ما بعـد عصر الانحطاط فتشاكلت الأزمان و البضاعة واحدة قياس الغائب / المستقبل على الشاهد / التراث.

وبحسب الجابري فإن أول قطيعة منهجية هي القطيعة مع هذا النوع من القياس .

ثانيا ـــ القطيعة مع القراءة السلفية للتراث :

دعا الجابري إلى قطيعة القراءة السلفية أو التراثية للتراث لأنها -على حد قوله -" قراءة لا تاريخية وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث،التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه ، لأنها التراث يكرر نفسه ....فهذه القطيعة ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لهـا تـراث "[4].

---

[1] علي القاسمي ، مفهوم القطيعة مع التراث في فكر الجابري ضمت كتاب : التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري ، ص 119 .

[2] يفرق الجابري بين مفهومي الخصوصية والقطيعة الإبستيمولوجية وفي ذلك يقول : " لقد تجنبنا استعمال الخصوصية مكان القطيعة الإبستيمولوجية لأنهما يختلفان تماما ، فالخصوصية تحيل إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية ومن ضمنها الخصائص القومية في حين أن مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية يجعلنا نتحرك داخل الثقافة وبعيد عن الاعتبارات القومية" . الجابري ، نحن والتراث ص 9.

[3] المصدر نفسه ، ص 18 .

[4] الجابري ، نحن والتراث ، ص 19 .

والجابري إذ يدعو للقطيعة مع نوع من العلاقة بالتراث، يؤسس لطريقة بديلة في التعامل معه تعتمد قراءة معاصرة تاريخية موضوعية، بحيث ينظر إلى النصوص التراثية بوصفها شبكة من العلاقات وتعالج معالجة بنيوية، وتحلل تحليلا تاريخيا يربط النص بمجاله التاريخي بكل أبعاد ه الثقافية والأيديولوجية والسياسة والاجتماعية، وبعبارة أخرى، يدعو الجابري إلى قراءة تتجاوز الجمع والتوثيق والتحليل وتتوخى التأويل. يقول الجابري : " هي قراءة تقترح صراحة وبوعي تأويلا يعطي للمقروء معنى يجعله في آن واحد ذات معنى بالنسبة لمحيطه الفكري الاجتماعي السياسي بالنسبة لنا نحن لنا القارئين ... فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه، ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن .." [1] ، أي إعطاء المقروء معنى بالنسبة لمحيطه الفكري والاجتماعي والسياسي فتربط النص أو المقروء بعصره من حيث الإشكالية التي يعالجها والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، والمعاصرة بهذا المعني تفصل المقروء عن القارئ لأننا نعيش في عصر آخر، ولكنها تصله بنا على مستوى الفهم أي أننا نفهمه في إطار الظروف التاريخية التي أفرزته .

وإذا كان إحياء التراث وتوثيقه مشروعا - كخطوة أولى- لحفظ الهوية وتأكيد الذات، فإن تصييره إلى غاية في ذاته هو عين الخطأ، وهو الذي أبقانا في خانة التراث وإشكالاته القديمة.

يقول الجابري في معرض حديثه عن القراءة السلفية للتراث : " كانت تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها ، إنها آلية للدفاع معروفة، وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءا من مشروع للقفزة والطفرة .... ولكن الذي حدث هو العكس تماما، لقد أصبحت الوسيلة غاية فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه للنهوض، أصبح هو نفسه مشروع نهضة "[2].

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

---

[1] المصدر نفسه ، ص 11 - 12.

[2] الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 18 .

ثالثا ـــ القطيعة بين مفكر وآخر في التراث :

يرى الجابري أن الفلسفة العربية كما ظهرت مع الكندي والفارابي فلسفة مناضلة من أجل العلم والتقدم وقد طبع العقل عمليهما، ولكن مع ابن سينا سيرتد عمل العقل الذي افتتحه الرجلان إلى فلسفة غنوصية لاعقلانية، وكما كان لابن سينا السبق في افتتاح عصر الظلام في الفلسفة عمل الغزالي و السهروردي على نشر هذه الفلسفة على نطاق واسع.

يرى الجابري أن هذه الفلسفة بكل تجلياتها الروحانية لقيت قطيعة من ابن باجة،الذي رأى أن اللذة والسعادة ليستا في المشاهدات والمكاشفات التي جاء بها ابن سينا ،ولكن في بلوغ أقصى درجات العقل النظري ، لقد ساعد هذا ابن رشد على تشييد فلسفته العقلانية النقدية الواقعية والقطيعة مع غنوصية ابن سينا و رفض آراءه[1]، ورفض كذلك التصوف السني الذي نادي به الغزالي وابن عربي، لأن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم كما يقول الجابري : " لم تعرف التصوف قط ... وأن الخطاب القرآني هو خطاب عقل و ليس خطاب غنوص، أو عرفان أو إشراق "[2].

رابعا ـــ القطيعة بين حقل معرفي وآخر في التراث :

كثيرا ما اجتهد الفلاسفة والمتكلمون لمحاولة التوفيق بين العقل والنقل ودمج الدين بالفلسفة حتى جاء ابن رشد ورفض محاولاتهم تلك، يقول الجابري : " لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى . فلنأخذ منه ـ إذا كان لا بد من استع ـمال هذه الكلمة م ـرة أخرى ـ هذه القطيعة، ولنتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به، لأن العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولنتجنب تقييد العلم بالدين لنفس السبب، إن العلم لا يحتاج إلى أية قيود تأتيه من خارجه، لأنه يصنع قيوده بنفسه "[3].

ولكي تكون القطيعة التى نادى بها ابن رشد فاعلة فإنه قدم البديل الذي " دعا فيه إلى فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته ، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها "[4] وهذا حسب ابن رشد تجديد في الدين في الفلسفة على السواء.

---

[1] يقول الجابري :" أما أن يكون ابن رشد قد رفض ابن سينا الفيلسوف ... فهذا لا يمكن الاعتراض عليه فنصوص ابن رشد صريحة صراحة ملحة ، النقاش محصور إذن في رفعنا لهذا الرفض إلى مستوى القطيعة الإبستيمولوجية ".نحن والتراث، ص 8 .

[2] المصدر السابق، ص 71.

[3] المصدر نفسه ، ص 72 .

[4] الجابري، التراث والحداثة ، دراسات .. ومناقشات ، ص 73.

وقصدي من هذا كله بيان مرمى الجابري من قطيعته وأن المقصود بها عنده مجافاة روح الغنوص والظلام ومواطن التخلف والركود التي حسبت نبض النهضة عند عصر أو عند شخص أو عند منهج.

المطلب الثاني: القراءة الموضوعية.

ليست مشكلة قراءة التراث عند الجابري في المنهج الذي ينبغي إتباعه في مقاربتنا للنصوص فكل منهج قد يصلح لميدان لكن المناهج جميعها ليس صالحة إذا لم يتوفر لها موضوع منفصل عن الذات[1] فالمشكلة الأساس عند الجابري تكمن في إيجاد الوسيلة التى تمكنه من فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات لكي يصار إلى إعادة العلاقة بينهما على أساس جديد.

وهو إشكال ليس بالهين حين يتعلق الأمر بالذات العربية وتراثها الداخل في تكوينها والمخالج لشعورها ولا شعورها انتماءا، وتقديسا، و تقادما، لهذا كانت الموضوعية عند الجابري تفرض الالتجاء إلى طرح المسألة على مقامين :

الأول - العلاقة التي تتجه من الذات إلى الموضوع، حيث تعنى الموضوعية ههنا فصل الموضوع عن الذات .

الثاني - العلاقة التى تتجه من الموضوع إلى الذات، حيث الموضوعية هنا فصل الذات عن الموضوع.

يشير الجابري إلى أن تحقيق الموضوعية على المقام الأول شرط من أجل تحقيقها على المستوى الثاني ،إنه يصر على هذا الفصل ويقر في الآن نفسه بأنه صعب المنال " لأن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه متنقل بحاضره "[2].

فالتراث يحتوينا إلى الحد الذي أفقدنا حريتنا الفكرية ، فالقارئ العربي تلقى تراثه منذ الصغر في شكل كلمات وحكايات ومواعظ ومفاهيم من دون تساؤل أو نقد أو تحفظ، وإذا آن له الأمر أن يسأل فإنه لا ينفك يسأل التراث بالتراث الذي تلقاه وحفظه، لأن فيه تكمن رؤاه وتطلعاته واكتشافه للعالم " ما يحول عملية التفكر إلى تذكر، فتصبح القراءة بالتالي قراءة التراث فعل تذكر وليس اكتشافا واستلهاما "[3].

ويقول في غير هذا الموضع ولهذا نجده - أي العربي - " عند القراءة يسابق الكلمات بحثا عن المعنى الذي يستجيب لحاجته يقرأ شيئا ويهمل أشياء فيمزق وحدة النص ويحرف دلالته ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي "[4] .

---

1 الجابري ، نحن والتراث ، ص 20 .

2 المصدر نفسه ، ص 22 .

3 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 248.

4 الجابري ، نحن والتراث ، ص 23 .

نحن إزاء نمط من التفكير يشدنا إلى الوراء بدلا من ان يتوجه بنا الراهن او المستقبل، ولذا فالتركيز دائما يتم على المنجز لا على ما يمكن خلقه وإنجازه " بهذا المعنى فالعربي هو من تسبقه الأفكار وتتقدم عليه الحقائق، أي أن زمنه هو زمن أصولي تراجعي ومن يكون كذلك لاينتج فكرا ولايصنع حقيقة ولامستقبلا "[1].

إن خير مثال يدلل به الجابري على قوله هو مسألة اللغة العربية التى تقرأ في التراث وهو يقرأ بها لقد بقيت كما هي طيلة أربعة عشر قرنا تقوم بصناعة الثقافة والفكر من غير أن تكون هي نتاجا للثقافة والفكر، إنها لغة لا تاريخية لأنها تعلو على التاريخ ولا تستجيب لمتطلبات التطور، وهي ذات طبيعة حسية محدودة بعالم الأعراب الذين يحيون حياة حسية ابتدائية تنعكس على تفكيرهم وبالتالي على لغتهم التى جمعت منهم وقيست بمقاييسهم[2].

يضيف الجابري بأن اللغة العربية " ظلت وما تزال تنقل إلى أهلها عالما يزداد بعدا عن عالمهم عالما بدويا يعيشونه في أذهانهم بل في خيالهم ووجدانهم ، عالم يتناقص مع العالم الحضاري والتكنولوجي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى و تعقيدا، فهل نبالغ إذا احتجنا إلى القول بأن الأعرابي هو فعلا صانع العالم العربي، العالم الذي يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال، بل على مستوى العقل والقيم والوجدان وأن هذا العالم ناقص، فقير، ضح ـل جاف حسي، طبيعي، لا تاريخي، يعكس ما قبل تاريخ العرب: العصر الجاهلي، عصر ماقبل الفتح وتأسيس الدولة "[3].

إن الأفق الفكري الذي طرح الجابري من عليه هذه الضرورة يلتقي بقول هيدغر: " دون تغيير اللغة في أجراسها و لا بكيفية أقل في أشكالها و قوانينها، كثيرا ما يدخل الزمن إلى اللغة بفضل تطور طبيعي في الأفكار و قوة متصاعدة في التفكير و قدرة للإحساس أكثر عمقا ونفاذا، أشياء لم تكن تمتلكها من قبل، حينئذ يتم وضع معنى آخر في الغلاف نفسه، إعطاء شيء مغاير تحت الطابع نفسه و الإلماح إلى مسار للأفكار له تدرج مخالف حسب قوانين الربط نفسه، إن ذلك هو الثمرة الدائمة لأدب شعب، و لكن على أفضل وجه ضمنه للشعر والفلسفة"[4].

---

[1] علي حرب ، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي) ، ط 1 ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، 2001 ، ص 60 .

[2] الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 86 .

[3] المصدر نفسه ، ص 88 .

[4] مارتن هيدغر ، كتابات أساسية ، (د ، ط) ، ج2 ، ت : إسماعيل المصدق ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، 2003 ص 284 .

إن تحيين اللغة - حسب الجابري - " لا يتم من خلال بعث قواعدها من جديد و لكنه يتم من خلال التكلم بها بطريقة مغايرة تستجيب للتحولات العميقة و لمجال الخصوصية، و هذه الطريقة المغايرة لممارسة اللغة ليست سوى تجربة الحاضر بما هي تجربة عيش في أفق الزمان، وليست خارجه هذه التجربة تكاد تنحسر في الفن عموما والأدب خاصة (...)، كما تكاد تنحصر في تجارب فكرية بعينها، طه حسين، الجابري، العروي (...)، إن محيط اللغة العربية يبقى ضاجا بالأساطير المؤسسة لنزعة تعديم الحاضر، و هذا ما يتطلب تحرير اللغة العربية من النزعة اللاتاريخية و من الطبيعة الحسية، باعتبارهما مسؤولان عن النقد الفكري و الضحالة المفهومية، وعن غياب حياة فلسفية تستوطن الأرض المسماة عربية وتبتكر الحاضر"[1].

إن ربط ضحالة اللغة بضحالة البيئة وفقرها وجعل ذلك كله منعكسا على العقل العربي ذاته يدعو الباحث إلى تعقل حقيقة اللغة ذاتها وترشيد الصورة السوداوية التي أصبغها الجابري عليها.

فحسب أرنست رينان ـ على تعصبه ـ فإن اللغة العربية تصنع علامة فارقة بين اللغات في مقاومة التاريخ والظروف، فقد شهد لها في كتابه " تاريخ اللغات السامية " إذ اعتبرها قد بدأت فجأة على غاية الكمال، وانتشرت سلسلة غنية وكاملة لم يدخل عليها أي تعديل مهم وهو يرى أن بدايتها الكاملة هي من أغرب ما وقع في تاريخ البشر ويصعب حله[2].

وفوق ذلك فقاموسها اللغوي أغنى من أي قاموس لغوي آخر [3]، وإذا كان الجابري يلقي باللائمة على اللغة كونها التماسا واقعيا لفروض نظرية " فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية "[4].

إضافة إلى طبيعتها الحسية فإن يحي محمد يرى في جانب المجاز ثراء لغويا منقطع النظير فكثير من المواد اللغوية الصماء داخل المعاجم تكسب لها حياة أرحب داخل السياق وقد انتبه إلى ذلك عبد القاهر الجرجاني [5] في بيانه لسر الإعجاز القرآني " وعليه إنه لو صح ما ذكره الجابري من أسباب فقر المعنى التي حددها بكونها مستلهمة من الأعرابي ولكونها مقننة من قبل اللغويين والنحاة

---

[1] عبد العزيز بومسهولي ، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري ، ص 216 .

[2] أنور الجندي ، الفكر العربي المعاصر ، ط1 ، بيروت ، مطبعة الرسالة ، ص 581 .

[3] يفوق عدد مواد اللغة العربية 400 ألف مادة ، يحتوي لسان العرب لوحده 80 ألفا منها ، كما أن الفراهيدي في كتابه " العين " أحصى ما يزيد على اثنتي عشرة مليون كلمة وأن ما يلفظ منها هو أكثر من ستة ملايين ونصف المليون كلمة لكن لا يستعمل منها إلا خمسة آلاف ونصف كلمة . أنور الجندي ، معالم الفكر العربي المعاصر ، ط1 ، بيروت ، مطبعة الرسالة (دت) ص 214 .

[4] الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 83 .

[5] أشهر كتبه : سر البلاغة ودلائل الإعجاز وفيهما أودع خلاصة نظريته في النظم .

...لو صح هذا لكانت الجملة العربية في مختلف ميادين النشاط العلمي والأدبي جملة محددة محكومة بالحس والبساطة من غير أن تكون قادرة على إعطاء الكثير من المعاني والمحتملات التي تصل أحيانا إلى تفسير نص ما من النصوص بتقديم العديد من المفاهيم والمعاني فكل ذلك يدل على ما في اللغة من معنى بحيث إنه لهذه الغزارة قد يصعب ضبط المعنى المطلوب وتحديده "[1].

ولنا أن نسأل الجابري عن الكم المصطلحي و المفاهيمي الذي تزخر به الكتب العلمية بما فيها العلوم الإسلامية وكيف استوعبت الحضارة الإسلامية حضارة فارس وفلسفه أرسطو دون أن يكون الهاجس اللغوي مانعا من ذلك ؟ ثم كيف نفسر ظاهرة التعريب التي استطاعت بها اللغة احتواء المنتج الفكري الغربي في شتى المجالات ؟ .

فلا شك أن غياب المصطلح العصري عن لغة الأعراب ليس مرده إلى قصور لغوي، بل إن الحاجة لم تتجاوز حدود الواقع والمأمل والتجربة المعاشة .

والعجيب يقول يحي محمد " أن مشروع الجابري قد حكم على نفسه بنوع من التناقض فادعاؤه السافر بقصور اللغة ونقصها ... يناقضه نفس المشروع الضخم الذي شيده؛ إذ إن هذا المشروع يعبر فقط لاعن عبقرية عقل عربي قلما نجد قبلها عبقرية أخرى طوال قرني النهضة بل يعبر أيضا عن الكفاءة اللغوية المذهلة للغة العربية التي وظفها في مشروعه وجعلها طيعة لأن يرمي بها إلى الدخول في أبعاد عميقة وسحيقة أدت بالنهاية إلى نوع من المفارقة والتناقض بين التوظيف المذهل لهذه اللغة كوسيلة وبين المعنى الذي استهدفه في اغتيالها واغتيال العقل من بعدها "[2].

و لنا ختاما لشرط الموضوعية أن نردد قول عبد العزيز بومسهولي : " إذن فمشروع الجابري هو نفسه مشروع ما بعد الجابري الذي يضع الفكر أمام رهان استعادة الحاضر، فالحاضر هو الوجود في العالم ما دام يختبر تجربة الحياة "[3].

---

[1] يحي محمد ، نقد العقل العربي في الميزان ، دراسة معرفية تعنى بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر محمد عابد الجابري ، ط1 بيروت ، مؤسسة الانتشار العربي ،ص 70 .

[2] المصدر السابق ، ص 71 .

[3] عبد العزيز بومسهولي ، الفلسفة المغربية ، سؤال الكينونة والمستقبل ، ط1 ، مراكش ، مركز الأبحاث الفلسفية ، 2007 ص 91 .

المبحث الثاني : المعالجة المنهجية للتراث .

إن فصل الذات عن الموضوع يجب أن يستتبع بخطوة تسهم بإعادة الانطلاق من الموضوع كمعطى مستقل له هويته و تاريخيته .

المطلب الأول : المعالجة البنيوية .

ترتكز هذه الخطوة على التعاطي مع فكر مؤلف النص بشكل عام ، هذا الفكر محكوم بثوابت متضمنة فيه، و هو يغتني بكثرة التحولات و القراءات التي تتم حول محور واحد .

فهذه المعالجة تمحور" فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها و من خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل هذا الكل "[1].

هكذا ترتد جميع أفكار المؤلف إلى محور واحد ينتظمها و تجد أيضا ما يبررها، و ذلك يتم مع الحرص على ربط أفكاره ببعضها والتنبه إلى كيفية التعبير عنها، واستحضار المخاطب لديه لذلك ينبغي وضع التأويلات السابقة لموضوعات التراث جانبا، و الاكتفاء بالتعامل المباشر مع النص كمدونة تحكمها ثوابت و تجري عليها متغيرات .

إن القاعدة التي حرص الجابري على تطبيقها و هو يلح على ضرورة المعالجة البنيوية لنصوص التراث هي الابتعاد عن قراءة المعنى قبل قراءة اللفظ ، إن من شأن ذلك أن يحررنا من الفهم المؤسس على المسبقات التراثية أو حتى على الرغبات التي تخص الحاضر والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه[2].

فمن الأهمية بمكان أن تفهم الألفاظ في إطار شبكة من العلاقات حيز السياق الذي تشغله كل الكلمات وليس كمفردات لكل منها معناها الخاص، إن هذا المنهج يوصلنا إلى استخلاص معنى النص من النص نفسه، أي بواسطة العلاقات التى تربط بين كل أجزائه .

" إن العملية ليست سهلة، ولكن الحرص على ربط أفكار صاحب النص بعضها ببعض والانتباه إلى طريقة أو طرائق التعبير لديه واستحضار مخاطبيه، كل ذلك يجعل المهمة أقل صعوبة وأقرب منالا "[3].

ويمكن التماس هذا النوع من المقاربة عند الجابري في دراسته لابن خلدون[4] .

---

1 الجابري ، نحن والتراث ، ص 24

2 الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 32 .

3 المصدر السابق ، ص 24 .

4 محمد وقيدي ، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري ، ص 102 .

المطلب الثاني: التحليل التاريخي.

الذي يكون المقصد منه دراسة كل فكر في ضوء ارتباطه بزمنه التاريخي بما فيه من أبعاد ثقافية و أيديولوجية و سياسية و اجتماعية، و يعتبر الجابري هذه الخطوة مهمة من أجل اختبار صحة المعالجة البنيوية، كما إنها ضرورية من أجل التوصل إلى فهم تاريخي للفكر الذي هو موضوع الدرس.

إن التوقف عند الإمكان التاريخي يعني الاطلاع على ما يمكن " أن يتضمنه النص و ما لا يمكن أن يتضمنه، و بالتالي سيساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه "[1].

هذه الخطوة من شأنها أن تكشف عن المزيد من المضامين التي بقيت ضبابية لفترة طويلة " إن ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي مهم لسببين : الأول من أجل فهم تاريخية الفكر وموضوع البحث و فهم كيفية تكوينه، أما السبب الثاني فهو من أجل اختبار صحة المعالجة البنيوية التي سبقت التحليل التاريخي، يقصد الجابري هنا بمصطلح الصحة الإمكان التاريخي ليس الصدق المنطقي"[2].

ويمكن التماس هذا النوع من المقاربة عند الجابري في دراسته لفلسفة الفارابي[3] .

المطلب الثالث : الطرح الأيديولوجي .

تأتي أهمية الطرح الأيديولوجي كونه مكملا للطرحين السابقين، و إن التحليل التاريخي يبقى صوريا و مجردا في حال لم يستكمل بالطرح الأيديولوجي بحسب ما يرى الجابري " يتعلق الأمر إذن بإزالة القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص و التي أخذت حين المعالجة ال بنيوية كـ "زمان" ممتد و إعادة الحياة إليها "[4] .

و الجابري بهذا يريد أن يعيد الحياة إلى الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص و التي اعتبرتها المعالجة البنيوية زمانا ممتدا، وفي الوقت نفسه للكشف عن الأه ـداف البينية التى قام بها فكر مع ـين أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه[5].

" إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه "[6] .

---

1 الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 24 .

2 نايلة أبي نادر ،التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 250 .

3 محمد وقيدي ، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري ، ص 102 .

4 الجابري ، نحن والتراث ، ص 24 .

5 الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 32 .

6 المصدر السابق ، ص24.

فالأفكار لا تهبط من السماء فهي تعكس بوضوح الوضع الاجتماعي التاريخي الذي نشأت فيه لذلك كان من الضروري القيام بتعرية الإشكالية الأيديولوجية انطلاقا من الخطوتين السابقتين أي المعالجة البنيوية والتاريخية . إن هذه القراءة من شأنها أن تعزز القراءة الموضوعية التى اجتهد الجابري في أكثر من مناسبة من أجل تثبيت أسسها والبدء بممارستها في التعاطي مع مفكرين كابن خلدون والفارابي وابن سينا وابن رشد .

المبحث الثالث : النقد الإبستمولوجي .

كل مطلع على إرث الجابري سيلحظ لا محالة أن أهم سمة ميزت منهجه هي التركيز على النقد الإبستمولوجي، إن هذا المنهج هو الذي وجه أبحاثه في دراسته لتكوين العقل العربي و بنيته المعرفية، و من ثم في دراسة العقل العملي في بعديه السياسي و الأخلاقي .

" إن المنهج مهما كان هو أداة، و الأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها و قدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها "[1].

المطلب الأول : معنى النقد الإبستمولوجي .

إن الأداة الأكثر موضوعية - في نظر الجابري - لفهم التراث هي النقد الإبستمولوجي[2]، و إذا كانت طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج، فإن اختياره للنقد الإبستمولوجي يعد من قبيل الضرورة التي تمليها طبيعة العقل العربي في مقاربة التراث.

يفرق الجابري - ابتداء - بين معنيين للبنى المراد تحليها :

فالنمط الأول من التحليل يفرض عزل العناصر التي يتكون منها و فرزها فيما بعد، و كثيرا ما نلحظ هذا النوع في المجالات التجريبية و العلمية كالكيمياء مثلا...

في حين يفترض النمط الثاني كشف الغطاء من مختلف العلاقات القائمة بين عناصر هذه البنية باعتبارها " منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات "، و بالتالي التحرر من سلطتها و فتح المجال لممارسة سلطتنا عليها " هذا النوع من التحليل يسميه الجابري ب"التفكيك"، و يقصد به " تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية إلى مجرد تحولات "[3].

وهذا النقد لا يعني البتة رفض الخطاب، إنما هو تفكيك السلطة التي تتحكم من خلال الخطاب بالمخاطب، و تفكيك أي خطاب يقصد به تحويل ما هو ثابت و

---

1 الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 332 .

2 المصدر نفسه ، ص 42 .

3 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 47 .

مطلق و لا تاريخي إلى ما هو متغير و نسبي و تاريخي [1] ، فبهذا المعنى لا يهدف التفكيك إلى نفي الموضوع، إنما يسهم في التحرر من السلطة الخطابية التي يمارسها الخطاب، هذه السلطة التي ترتكز على الطابع البنيوي للغة من الضروري إذن أن نعيد تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية دون مواربة أو تراخي، و تفكيك الأسماء التي حلت محلها و أخذت قداستها و ثبوتيتها داخل العقل العربي، كمثال على ذلك يدلل الجابري بالأصول الخمسة للمعتزلة و التي تعبر في ظاهرها عن رؤية عقدية للنصوص الدينية، في حين يقودنا تفكيك هذه البنية المسطحة إلى بنية تعبر بالعمق عن مضمون اجتماعي أو سياسي[2] .

المطلب الثاني : الحاجة إلى الإبستمولوجيا الغربية .

إن ممارسة هذا النوع من النقد سيقودنا إلى تجديد العقل العربي لأنه سيطال البنية الذهنية الراسخة داخل هذا العقل، يرى الجابري أن " الفكر العربي لا يمكن أن يتجدد إلا بالممارسة فالفكر هو جملة ثوابت ، هو طريقة عمل تترسخ في ذهن الإنسان في خلاياه من خلال ممارساته لذلك ينبغي أن نمارس في تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى نكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة، هذه مسألة جدلية "[3].

ولأجل أن يتم للجابري ممارسة نقده الإبستمولوجي والتحرر من وهم اللاعقلانية التي تطبع فهمنا الأعم للتراث، فإنه يرى لزاما عليه اللجوء إلى الإبستمولوجيا الغربية [4] والاستفادة من مفاهيمها الإجرائية [5]، إذ يشير في هذا السياق إلى أن علاقة الإبستمولوجيا بالتراث في مؤلفاته يجب أن تفهم لا كتخطيط تم وضعه مسبقا إنما " كمشروع يجب أن يتحقق "فالإبستومولوجيا

---

[1] الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 62 .

[2] المصدر السابق ، ص 56 – 60 .

[3] نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 257 .

[4] جاء في معجم لالاند تحت عنوان " إبستمولوجيا " epistimologie " أنها : " دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج التي بمختلف العلوم ابتغاء تحديد أيها المنطقي النفساني وقيمتها ومداعا الموضوعي " . موسوعة لالاند الفلسفية ، ت : خليل أحمد خليل ، ط 2 ، بيروت ، باريس ، منشورات عويدات 2001 . وبتعريف لالاند أخذ أكثر الباحثين العرب ومنها المعجم الفلسفي الذي يقول :" إنها دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية " . مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، ط 1 ، القاهرة ، 1983 ص1 . أما قاموس أكسفورد فيعطيها تعريفا مخالفا للمدرسة الفرنسية ، فهي تعني نظرية المنهج أو علم المنهج ، ومنذ عام 1856 أصبحت الإبستمولوجيا تعني الإجابة على السؤال : ماذا تعرف ؟ أو بعبارة أخرى : ما المعرفة ؟ .
The oxford english dicitonary. Vol 111 . OXFORD . AT THE CLARCNDON PRESS1969.

[5] من أهم المصطلحات الإجرائية التي استفادها الجابري من المدرسة الغربية أذكر : أخذ عن أندري لالاند التمييز بين العقل المكون والمكون - أخذ عن ميشيل فوكو مصطلح النظام المعرفي – أخذ عن مصطلح اللاشعور السياسي عن جون بياجي – أخذ عن باشلار مصطلح القطيعة الإبستمولوجية . راجع : محمد وقيدي ، التراث والحداثة في المشروع الفكـــــري لمحمد عابد الجابري ص 104 – 105 .

باعتبارها فكرا نقديا يروم الكشف عن مسبقات الفكر العلمي بغية نقده وتجاوزه فهي تمكن الإنسان ونحن خاصة من الروح النقدية، من هذا الذي ندعوه بالعقلانية"[1].

يرى الجابري أن اعتماد الإبستمولوجيا في موضوع يفتقر إلى الموضوعية والروح النقدية يعد أفضل وسيلة لتحقيق المشروع النقدي ، وقد يعود السبب في ذلك - حسب أبي نادر- إلى أن الجانب الأيديولوجي فيها غير فاعل بشكل قوي[2].

ومع أن الجابري نفسه يقرر ذلك، إلا أنه لا يستثنى هامش الأيديولوجيا داخل البحث الإبستمولوجي يقول " إن الإبستمولوجيا تدرس وتنتقد وعي الإنسان بالعالم - بما فيه هو نفسه - وعيه المؤسس على أكبر قدر ممكن من الموضوعية ، ولكن الخاضع في الوقت ذاته لتاريخية الإنسان كفرد في المجتمع، الشيء الذي يجعل وعيه انعكاسا أيديولوجيا لواقعه العام، ومن هنا تلك الصيغة الأيديولوجية التي لابد أن يتضمنها صراحة أو ضمنا كل بحث إبستمولوجي "[3].

المطلب الثالث : آفاق الإبستمولوجيا .

ركز الجابري مجال بحثه على الثقافة بهدف الكشف عن الآليات والمفاهيم التي تعتمدها هذه الثقافة في عملية إنتاج المعرفة ونقدها، إنه يريد أن يبرز مجموعته " قواعد اللعب " التي تستخدمها هذه الثقافة عندما تقوم بإنتاج المعرفة، لذلك نجد الجابري قد اهتم بالعقل العربي المحصور ضمن نصوصه المدونة.

وقد ساعده ذلك في تحاشي كل تشنج فكري وأيديولوجي داخل الساحة الفكرية العربية فهو يرى أن نقد الفكر اللاعقلاني في مسبقاته وفرضياته غالبا ما يؤدي إلى التنبيه على رد الفعل وإلى نشر الحوار بين العقل و اللاعقل، عندها ستكون الغلبة للاعقل في أرضه وبين جمهوره[4].

إن الاستفادة من الإبستمولوجيا وروحها النقدية، إضافة إلى مفاهيمها الإجرائية ذو فائدة قصوى في تعامل مع التراث شرط احترام المجال الذي توظف فيه هذه الأدوات والمفاهيم وعدم تحميلها أكثر مما تستطيع، في هذا الصدد يركز الجابري على ضرورة التمييز بين أمرين في مجال الإبستمولوجيا.

الأمر الأول: ضرورة التمييز بين الإبستمولوجيا الوضعية التي تحصر مجال اهتمامها داخل الحقل التجريبي فقط، وهي تنكر أهمية التاريخ والتراث في أي نهضة علمية ، وهذه لا تنفع في مجال البحث في تجديد العقل العربي[5].

---

1 الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 258 .

2 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 257 .

3 الجابري ، مدخل إلى فلسفة العلوم : العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي ، ط3 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية 1993 ، ص 48 .

4 الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 262 .

5 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 259 .

و الإبستمولوجيا العقلانية، وهذه تركز على التاريخ و التراث وتراه شرطا لكل نهضة مرجوة لذالك دعا الجابري إلى الاستفادة منها في تجديد العقل العربي .

الأمر الثاني: ضرورة التمييز بين سوسيولوجيا المعرفة و الإبستمولوجيا، باعتبار الأولى تقع في الناحية المقابلة للإبستمولوجيا، فإذا كانت السوسيولوجيا تنصب حول تفسير الإبستمولوجي بالمجتمعي، فإن الإبستمولوجيا على العكس من ذلك تماما، فهي تفسر الإبستمولوجي بالعلمي أي بالعقل، لذلك يصر الجابري على ضرورة الفصل بين " تفسير التاريخ من أجل تغيير ما هو موجود أو من أجل المحافظة عليه، وبين النقد الإبستمولوجي للمعرفة، ففي النقد الإبستمولوجي نحن بغض النظر عن مبررات النص أو المعنى أو المبادئ ...الخ "[1].

و مهما يكن وتحصيلا لحاصل أقول: إن اعتماد الجابري النقد الإبستمولوجي في مراجعته للتراث لم يكن قسريا ولم تمله موضة ما بحسب تعبيره، لكنه توظيف إجرائي قصد به الباحث الاستفادة إلى أقصى حد، آخذا في الحسبان طبيعة الموضوع المؤشكل الذي بين يديه، فهو حريص على تجنب الوقوع في إغراءات المفاهيم الجاهزة، و الإسقاط العشوائي، فكان لزاما عليه أن يقف عند ما اصطلح عليه "بالتبيئة".

المبحث الرابع : تبيئة المفاهيم .

تطرح إشكالية الترجمة لمصطلحات العلوم خاصة هما آخر، خصوصا مع واقع الكشوفات المعرفية التي عنيت بالدراسات الأدبية و الإنسانية ، فقد بات من المستحيل اليوم غض الطرف عن كل هذا الزخم من المصطلحات و الأدوات التي تنتج هناك/الغرب، و تفرض نفسها على الذات كبديل أوحد في تعاملها مع تراثها[2].

وكثيرا ما حصل هذا التساوق بشكل تلقائي بين منتج الحضارة الغربية وتراث الذات، ما أفرز لقاحا غير مرجو تجسد في كم الإشكالات المنهجية التي طالت المنهج و الموضوع على السواء.

فلو أخذنا البحث الأركوني - نسبة إلى محمد أركون - في الاعتبار و الذي يعد أكبر مسوق للمناهج الغربية داخل الثقافة العربية [3]، لتكشف لنا عن حشد من المناهج التي تعنى بعلوم الإنسان والمجتمع ، وفي رأيه أن هذه المناهج هي وحدها الكفيلة بتعرية عيوب الذات و إضفاء المعقولية على التراث، باعتبار أن هذه المناهج هي في الأخير جهد إنساني شمولي غير مقطب أو مجنس، فالمنهج في

---

[1] الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 261 .

[2] الجابري ، قضايا الفكر العربي ، ط4 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1994 ، ص 26 .

[3] حول دعوة أركون إلى التوسع في استعمال المناهج الغربية في دراسة التراث انظر كتابه : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، ط1 ، بيروت ، مركز الإنماء القومي ، 1986 ، ص 571.

حالة الاكتمال يتحرر من ألوان الذات و صفاتها ليلبس رداء العموم و الشمول و المتعالي العابر للزمان و المكان و المتجانس مع كل الثقافات[1].

كذلك أراد الجاري أن يستفيد مما أنتجه الفكر الغربي، لكنه يصر على ضرورة "تبيئة المفاهيم" فهو يرى " أننا لا نستطيع أن نقوم بالبحث ، و أن نخترع في نفس الوقت أدوات البحث و أعني المفاهيم ، و إن أدوات البحث منها ما يستعار من علوم أخرى ، و منها ما ينشأ بالممارسة "[2].

لكن الإشكال الذي يبقى مطروحا هنا هو: كيف نختار هذه الأدوات و نوظفها داخل التراث ؟

نجد الجابري هنا يميز بين الدرس الإبستمولوجي و بين التوظيف الإبستمولوجي، باعتبار أن الإبستمولوجيا هي المنهج المستعار عنده، إن الإبستمولوجيا لدى الجابري كعلم معاصر تهتم بالمعرفة العلمية ، لكن بالنسبة إليه ليس شرطا أن تحصر مجال اهتمامها داخل حقل الطبيعة والرياضة فقط .

إن كل معرفة تحوز صفة العلمية تسمى علما، و هذا الوصف لا ينفي - إلى حد ما - إمكانية توظيفها إبستمولوجيا فتصبح " ميدانا لإنتاج مفاهيم و رؤى جديدة قد لا تتوفر في العلوم الحقة التي هي موضوع الدرس الإبستمولوجي بالمعنى الضيق للكلمة، وإذن هناك فرق بين الدرس و الإبستمولوجي و توظيف الإبستمولوجيا ، و أن نحاول أن نقيم منه علما كما يفعل مثلا بياجي piaget و كما يفعل آخرون "[3].

ما أردت الإشارة إليه في هذا التقديم المبدئي لفصل الجابري بين الإبستمولوجيا كعلم وكتوظيف أن الرجل لم يتخذ من الإبستيمولوجيا هدفا في حد ذاته، وإنما محاولة الاستفادة من بعض المفاهيم التي استلها من باشلار bachlardأو بياجي فيما يدخل في دائرة اهتمامه هو، وأقصد التراث ، لذلك شغل التراث الحيز الأكبر في مسيرة الرجل الفكرية، أما الإبستمولوجيا فقد جاء توظيفها عرضيا بتوظيفها إجرائيا عندما درس العقل العربي في بنيته و تكوينه، كذلك عند بحثه في العقل السياسي و العقل الأخلاقي العربي.

فهو يعتبر أن سائر نظريات علماء الإبستمولوجيا و إنجازات العلوم الأخرى ليس من الضروري استخدامها في كل بحث و في كل قراءة بشكل عشوائي " إن الكلمات والمفاهيم والنظريات التي تنتمي إلى السيكولوجيا أو

---

[1] يقول أركون :" إن الأسطورة والمثولوجيا والطقس الشعائري والرأس مال الرمزي والعلامة اللغوية والبنى الأولية للدلالة والمعنى المجاز وإنتاج المعنى وفن السرد القصصي والتاريخية والوعي واللاوعي والمخيال الاجتماعي والتصور ونظام الإيمان واللاإيمان ... إن هذا الجهاز المفهومي غائب تماما عن ساحة التفكير الأصولي " . المصدر نفسه ، ص 24 .

[2] الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 285 .

[3] المصدر السابق ، ص 284 .

الإثنوغرافيا أو علم النفس أو التحليل النفسي ...الخ هذه كلها معطيات يجب أن نوظفها لا كعلوم ، بل ينبغي أن نوظفها على شكل ما تبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لها ، إذا امتلكنا هذا الذي تبقى و أصبح لدينا مهضوما وصار ملكا لنا فإننا حينئذ نستعمله بصورة عفوية وفي الغالب بكيفية مبدعة "[1] .

يلمح الجابري في هذا النص إلى ضرورة توفر الصبغة الذاتوية ولون التراث والثقافة المحلية على المناهج والمصطلحات التي يعنى الباحث بالإفادة منها، بذلك فقط نصل إلى المعنى الذي قصده الجابري من توظيف الكلمات والمفاهيم الضرورية والنظريات لا كعلوم تفرض أناها على الذات، وإنما كمعطيات في الذهن .

وهو يصرح في غير هذا الموضع أنه يمج طريقة التوظيف الطباقية التي لا تزيد المفهوم أي معنى يقول : " في الحقيقية أنا لا أنزعج لشئ أكثر من انزعاجي من اللحظة التي أجد نفسي فيها أستعمل مفهوما في ميداني بنفس المعنى الذي استعمله فيه صاحبه في ميدان أخر، حينئذ أنني أشرب وآكل بملعقة ليست لي، ليست هي الملعقة التي تلائم عادتي في الأكل والشرب "[2].

إن هاجس الوفاء لموضوع التراث وطبيعته ظل مصاحبا للجابري ، وهو الذي أملى عليه فكرة "تبيئة المفاهيم" لكي لا تسيء هذه المصطلحات إلى التراث، وهذا الوفاء - كما سبق وقلنا - لم يمنعه البتة من الاستفادة والانفتاح على المناهج الغربية، ولعله رأى في أبحاث ميشال فوكو foucault[3] والعلاقة التي أوجدها بين الحفريات والإبستمولوجيا ما يعينه على ذلك إضافة لسلفه ألتوسيرalthusser الذي وظف مصطلح القطيعة عند دراسته لفكر كارل ماركس وغيرهما.

يعتبر الجابري التراث من قبيل المواضيع التي عني بها فوكو والتي لا تفرض نفسها - إلى حين - كحقول معرفية واضحة المعالم و" التراث كله من هذا القبيل ولكن بطبيعة الحال يبقى الحافر والمحفور وأدوات الحفر هي التي تعطي لونا معينا للنتائج وتعطي لونا خاصا حتى لعملية الحفر نفسها "[4].

من هنا يشدد الجابري على لازمة الخصوصية لكل تراث ما يمنعنا من نقل منهج فوكو مثلا كما هو إلى الثقافة العربية .

---

1 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 285 .

2 المصدر السابق، ص 258.

3 للاستزادة حول مناحي الاستمداد والتأثير التي أنشأها الجابري مع ميشيل فوكو راجع : الزواوي بغورة ، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر (الجابري ، محمد أركون ، فتحي التريكي ، مطاع صفدي) ، ط1 ، بيروت ، دار الطليعة ، 2001 م ص 42 – 65 . ويعقد المؤلف لأوجه الموافقة والمخالفة بين تصور وممارسة ميشال فوكو لمفاهيم الخطاب ، الإبستمة ، السلطة وتوظيف الجابري لها .

4 الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ..ومناقشات ، ص 285 – 286 .

يبقى أن نسال ما قصدنا إليه في هذا السياق عن مدى التزام الجابري بخصوصية الثقافة العربية عندما وظف النظريات الإبستمولوجية ؟

تفرض علاقة الماضي بالحاضر تحديا منهجيا بالغ الخطورة ليس فقط عند الجابري - موضوع البحث - بل في كل الثقافات، وإذا كنا سنقتصر في الآتي على رؤية الجابري و مقاربته لهذه الإشكالية.

أعطى الجابري الأولوية للتراث على الحاضر [1]؛ فهو النص المالك ذاته المستقل بنفسه ما يجعل نقل نظرية ما في أحد الميادين الفكرية إلى مكان آخر أمرا بالغ التعقيد .

إن ما يحصل عادة أمر مخيب على صعيد المنهج، لأن مفاهيم تلك النظرية التي كانت في السابق إجرائية تفيد الفهم و المعرفة في الميدان الأول - أي في ميدانها هي - تتحول عندما يتم توظيفها في مجال آخر إلى عوائق إبستمولوجية تمنع عملية الوصول إلى جوهر الأمور في الميدان الثاني الذي نقلت إليه هذه المفاهيم .

و التراث يدرس حين يدرس لا ابتغاء لجوهر الحقيقة فيه بمعزل عن الحاضر، إنما يدرس على نحو يعزز رؤية الباحث و تفسيره للحاضر.

في هذا السياق ينتقد الجابري التحليل المادي الذي قدمه "كارل ماركس" للتاريخ ؛ لأنه ليس علما لتطور المجتمعات عبر التاريخ ، بل يراه تنظيرا متحيزا لماض في أوربا يهدف إلى تزكية الرؤية التي يرومها ماركس لا وصف الحقيقة و تجليتها كما هي .

" و إذن فيجب أن لا ننتظر منها أن تنطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر انطباق التحليل العلمي على موضوعه "[2].

إن عملية التبيئة التي اعتمدها الجابري تهدف بالأساس إلى تجاوز العوائق الإبستمولوجية وتجعل المعرفة أكثر حيادا و أقل انحيازا، و هي - التبيئة - ترتكز بالأساس على طبيعة الموضوع /التراث، و في هذا السياق يقول :" لا سبيل إلى التجديد و التحديث إلا من داخل التراث نفسه و بوسائله الخاصة و إمكانياته الذاتية أولا، أما وسائل عصرنا المنهجية و المعرفية فيجب أن نستعين بها فعلا و لكن لا بفرضها على الموضوع و تطويع هذا الأخير في قوالبها بل بالعمل على العكس

---

1 لذلك وحسب الجابري لا معنى للإصلاح الذي يأتي بالجديد الحداثي غير المنتظم في التراث ، وبالعكس فبتجاوز التراث نحو الحداثة يتحقق الإبداع داخل التراث وبحفظ التراث نقاوم شخصية الذات وذوبانها في الآخر ، فالتبيئة إذن تقوم " بإعداد الذات لتقبل الحداثة وتمثلها والإبداع فيها مع الاحتفاظ بمقومات كيانها وعوامل خصوصيتها وشخصيتها " . الجابري ، في نقد الحاجةإلى الإصلاح ص 86 .

2 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، ط2 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1992 م ص 22 – 23 .

من ذلك، على تطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها الإجرائية، أعني وظيفتها كأدوات علمية "[1].

إن عملية التطويع هذه و التي تنقل المفاهيم إلى داخل الحقل الجديد من أجل ممارسة إجرائية أفضل هي ما يعنيه الجابري إذا بـ "تبيئة المفاهيم"[2]

و جوابا على سؤال المشروعية و توليف جهاز المفاهيم الشرقي بالغربي، يقر الجابري بأن الكلام على المشروعية في البحث العلمي الرصين يمكن الاستغناء عنه، لأن كل محاولة يمكن اعتبارها مشروعة و كل اجتهاد هو كذلك .

فالمفاهيم الأوربية هي نتاج للثقافة و التاريخ الأوربيين، هذا لا نزاع فيه، لكن استعانة الجابري بها كانت من قبيل القوالب الفارغة التي ينبغي ملؤها من جديد بمضامين أخرى، ففي كل ميدان بحث يرى من واجبه استخراج القوالب المناسبة لهذا الميدان في إطار عمله بالتحديد يشير في هذا المجال إلى مايلي : " ففي التعامل مع التراث أجد نفسي مضطرا إلى أن أواصل البحث في هذا التراث نفسه عن مفاهيم و قوالب يمدني بها، و لكن لكي أتجاوزها أضفي عليها معنى آخر مع حياة جديدة بربطها بالمفاهيم الجديدة "[3].

نلحظ في هذا النص اهتمام الجابري الدائم بالتراث ووفائه له على الرغم من اضطراره إلى الاستيراد من ثقافة أخرى، على اعتبار أن أي مجتمع يعيش مخاض النهضة عليه أن يحمل قدرا معينا من العام على الرغم من خصوصيته، و هو يرى أن ما يبرر عمله المزدوج هذا هو كونه محاصرا بين ثلاثة خيارات منهجية لا يود إتباعها.

الخيار الأول : يكمن في التعامل مع المفاهيم الغربية كما هي و إسقاطها على التراث ، و هذا رأي مرفوض عنده للأسباب التي ذكرها آنفا .

الخيار الثاني: التعامل مع التراث انطلاقا من مفاهيم تراثية و الوقوع في التكرار، و هذا معنى القراءة التراثية للتراث و قد أشرنا إلى ذلك سابقا.

الخيار الثالث: و هو الأكثر صعوبة و يتمثل في إبداع عالم جديد من المفاهيم التي تخص الفكر العربي الإسلامي و واقعه و الحاضر.

لقد جاءت الاستفادة من منجزات الفكر الغربي المعاصر الخيار الأمثل الذي اعتمده الجابري عن طريق تبيئة هذه المفاهيم و تكييفها ثم السيطرة عليها بدل الوقوع تحت سيطرتها ، و هو يرى أن هذه هي الطريق التي تمكن الباحث من "

---

[1] الجابري ، بنية العقل العربي ، ط4 ، ص 568 .

[2] حول خطورة النقل الميكانيكي للمفاهيم والمناهج الغربية ومزايا التبيئة أو التأصيل راجع : الجابري ، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية ، ص 10 – 12 .

[3] الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 359 .

اشتقاق مفاهيم جديدة (...) إنه نوع من التلاقح الضروري على طريق النضج الذي نحن مطالبون به "[1].

ولنا أن نشير في هذا السياق إلى فكرة أثارها الجابري و لها علاقة بمفهوم التبيئة عنده، قصدنا بها الحدس[2] الذي " يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكاليتها و مشاغلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها "[3].

يقصد أن التراث ليس صياغة للتاريخ والمجتمع فقط ، بل هو أيضا عطاء ذاتي، جهد شخصي وتجربة فردية كثيرا ما تحجب جوانب هامة و هي تكلم جمهورها باعتبار أن كثيرا من النصوص كانت - و لا تزال - خاضعة لرقابة المجتمع و السلطة، و هذه النصوص المحجوبة هي أكثر ما يعكس رؤية الكاتب الحقة للعالم ، إنها تعكس روح الحرية و الرفض و هي أكثر انفتاحا ونضجا و أقل تزمتا.

من هنا دعا الجابري إلى ضرورة اختراق مضمرات اللغة و المنطق لكشف المسكوت عنه داخل النص خصوصا، و هو يشير إلى العديد من الفلاسفة الذين عبروا عن عزمهم على تأليف كتاب ما يتضمن آراءهم الحقيقية، يذكر الجابري من هؤلاء:

- الغزالي الذي تحدث عن كتاب "المضنون به على غير أهله"لكنه لم يصل إلينا.
- ابن سينا "الفلسفة المشرقية" حيث أودع فيه أهم آراءه الخاصة على حد تعبيره ، و لكن هذا الكتاب بقي أيضا مخفيا.
- ابن رشد في كتابه "الحكمة البرهانية" التي يجب أن تطلب من قبل "من هم أهل لها و أن لا يصرح بشيء منها للجمهور فبقيت هي الأخرى من صنف المضنون به على غير أهله"[4].

من هنا يشدد الجابري على أهمية الحدس في استكشاف الطريق و استباق النتائج من خلال حوار جدلي بين القارئ و المقروء للكشف عن المسكوت من خلال العلامات الحاضرة في النص والمخفية وراء سياق التفكير و مناورات التعبير " هنا تقرأ المقدمات بنتائجها و الماضي بمستقبله و ما كان بما سيكون فيندمج الموضوعي مع الأيديولوجي و يتحول "المستقبل - الماضي" الذي كانت الذات المقروءة تتطلع إليه إلى "المستقبل - الآتي" الذي تجري الذات القارئة وراءه...فيصبح المقروء المعاصر لنفسه معاصرا لقارئه "[5].

---

1 المصدر السابق، ص 358.

2 الجابري ، نحن والتراث ، ص 25 .

3 تجدر الإشارة إلى أن الجابري لم يستعمل هذا المصطلح بمعناه الصوفي العرفاني الذي لطالما حاربه ، بل بمعناه العلمي الاستشرافي .

4 المصدر السابق، ص 26.

5 الجابري، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 234 .

إن فكرة "التبيئة" التي طرحها الجابري على وجاهتها المنهجية لم تسلم من الاعتراض و النقد فإذا كان للمناهج الحديثة السبق والمنتهى في كل فتح فكري و مساءلاتي، فهل ملك هؤلاء المقلدون - الجابري و غيره - تقنياتها و تفننوا في استعمالها حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها فيفسرون التراث بمقتضاها و يفتون بعد ذلك بإلغائه أو بحصره ؟

و الواقع - يقول طه عبد الرحمان - أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم و لا التفنن في استخدامها كان هدفهم ، و لا ينكر ذلك إلا من هو دونهم في العلم ، و الدليل أنهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك النتائج و الإتيان بما يقابلها و لو على نمطها ، لذلك ظلمت أحكامهم التراث العربي الإسلامي ظلما [1]، فالجابري الذي أخذ على نفسه قرارا منهجيا بأن لا يطبق إطارا نظريا مرجعيا جاهزا لأن هذه الأطر في رأيه هي نفسها تحتاج لاختبار مدى صلاحيتها.
وبالتالي فهي لا تصلح الآن كأداة لهذه القراءة من هنا فقراءته " قراءة من الداخل و نعني بذلك محاولة للغوص في التراث نفسه ، و إعادة تكوين الظروف التاريخية والاجتماعية التي أحاطت بنشأته و تطوراته ، و السؤال المطروح هنا : هل هناك قراءة من الداخل يمكن أن تتحرر من هدي موجهات نظرية محددة ، أم إن الباحث سيستعين بغير بناء نظري متماسك بما في ترسانة العلوم الاجتماعية المعاصرة من مفاهيم و مصطلحات و نظريات ينتقي منها ما يشاء و يدع منها ما يشاء، و ما هو ضمان الاتساق النظري في هذه الحالة ؟ "[2].

إن القراءة الإبستمولوجية التي يمارسها الجابري و يدعو إليها على قيمتها المنهجية لا تفي بالنص الفلسفي، فكيف بالنص الصوفي هكذا يرى علي حرب، فهي أي الإبستومولوجيا " تلجأ إلى نقد الخطابات من خلال تعارض الحقيقة و الخطأ، المعقول و اللامعقول، أو الاستدلال والخيال، أو العائق و المخصب، أي من خلال تعارض العلمي و اللاعلمي، ولكن مثل هذا التعارض لا يصلح أصلا لقراءة نص أنطولوجي أو خطاب عرفاني، ذلك أن القول الفلسفي أو الصوفي بما هو منطوق فكري لا علمي، يفسر و يؤول أكثر مما يثبت أو يدحض و لنقل إنه يستعاد و يؤول، و يعاد بناؤه فيما هو ينقد أو ينقض"[3].

و هذا ما يفسر إقصاء الجابري لدائرة كبيرة من التراث ممثله في الخطاب الصوفي العرفاني.

---

[1] طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، ط2 ، الدار البيضاء ، المركزالثقافي العربي ، 2005 ،ص 11 – 12 .

[2] السيد يسين : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة) ، مجموعة من المؤلفين ، ط2 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1987 ، ص 59 .

[3] علي حرب ، نقد النص ، ص 100 .

الفصل الثالث: نقد العقل العربي / النظري.

المبحث الأول: تحديد ماهية العقل.

المبحث الثاني: التأريخ وخصوصية الزمن الثقافي العربي

المبحث الثالث: بنية العقل العربي.

المبحث الرابع : تجليات العقل النظري.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث: نقد العقل العربي / النظري.

إن اشتغال الجابري على العقل العربي [1] والحفر في آلياته ليس وليد كتاب أو لحظة عابرة، بل هو هم فكري ممتد لما يقرب من عقدين من الزمن، عكف الرجل على حل أقفاله وإشكالاته والأدوات التي يحكم وينظر بها للتراث و النهضة على السواء، وقد توجت هذه الأبحاث ما يمكن تسميته بالمشروع الفكري لنقد العقل.

إنه أشبه بالنظرية المتكاملة التي تحيل إلى نظائر وأشباه سابقة للذين كان لهم سبق نقدي فاعل من هذا القبيل كالفيلسوف الألماني كانط .

إن الجابري في هذا التوسيم لمشروعه لم يتخذ من العقل في حد ذاته الضالة المنشودة بقدر ما كان يسعى إلى بيان اشتغاله والعوامل المتحكمة فيه .

لقد اختار النقد إذن عنوانا لمشروعه، وحصر حدوده ضمن الثقافة العالمة [2] التي بدأت مع عصر التدوين في الثقافة العربية، مستبعدا بذلك كل أشكال التعبير الشفاهي، كما إنه أقصى من دائرة اهتمامه الموروث الديني [3] الذي أوكل للعقل اللاهوتي مسؤولية تأطيره، من هنا نجده يعنون كل كتب مشروعه بـ "نقد العقل العربي" وليس الإسلامي وسنعود لذكر الأسباب لاحقا.

أقول ــ ابتداء ــ لم اختار الجابري العقل العربي موضوعا للنقد ؟

تقود القراءة الأولية إلى سببين هامين هما:

أولا : الركود الفكري الذي طال ليله على الأمة العربية .

ثانيا :عدم اقتناع الجابري بأنماط الخطاب العربي المعاصر التي كانت تعكس في ظاهرها غياب الوظيفة النقدية للعقل .

ليس هذا السؤال ببدع على الساحة الفكرية العربية .... البدع أن الجابري اتجه بحسه النقدي إلى نظرية لم يطرقها النقد و لا توجهت إليها الأصابع ، قصدت العقل ، فهو يصوغ السؤال على هذا النحو " لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية .....) في الثقافة العربية خلال نهضتها في القرون الوسطى إلى ما

---

[1] ورد في لسان العرب لابن منظور أن " ع ، ق ، ل" من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه ، و العقل هو الذي يمنع صاحبه من التورط في المهالك أي يحبسه ، و هذه المادة على تعدد دلالاتها ترجع إلى معنى واحد مرتبط بالسلوك و الأخلاق . حققه وعلق عليه ووضع حواشيه أحمد حيدر ، ط1 ، ج 1 ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 2005 .و الشئ نفسه نجده في القرآن الكريم إذ استخدم العقل للتمييز بين الخير و الشر و الهداية و الضلال . قال تعالى " صم بكم عمي فهم لا يعقلون " البقرة 171 .

[2] يقول علاء الدين الأعرجي في حوار له مع الجابري :" ومع أنه _ الجابري _ لم يعرف الثقافة العالمة أو يحدد مفهومها صراحة بيد أننا يمكن أن نستنتج باختصار نرجو ألا يكون مخلا من السياقات الواردة في الكتاب أنها : الحصيلة الفكرية التي تنتجها النخب العالمة أو المثقفة في المجتمع بما فيها أعمال المفكرين و العلماء و الأدباء و الفقهاء " . القدس العربي ، العدد 6820 ، السنة 23 17 ماي 2011 .

[3] سأفصل فيما بعد سبب عزوف الجابري عن القول في الشأن الديني و حصر دائرة اهتمامه داخل الثقافة العالمة .

يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوربا ابتداء من القرن الخامس عشر[1].

يعتبر عمل الجابري هذا عملا فكريا تأسيسيا يحمل هم النقد التجديدي، فيجعل التحديث عملية تبدأ من داخل مخزون الثقافة العربية الإسلامية، أي من داخل مكونات العقل العربي فالذات العربية تفكر بطريقة معينة، وبثوابت معينة، وانطلاقا من مرجعية معينة تندرج أساسا في إطار الحضارة العربية الإسلامية التي فيها نشأت هذه الذات وفيها تدرس.

وهنا يؤكد بأن تجديد العقل لا يتم فقط بمدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، بل أيضا و لربما بالدرجة الأولى على مدى قدرتنا على استيعاب نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون[2].

فالجابري لديه قناعات راسخة بأن تجديد العقل العربي لا يمكن أن يتم فقط بالدعوة إلى استعمال مناهج جديدة وشرحها، ولكن الضروري الذي لا استغناء عنه هو أن نستعمل هذه المناهج ونوظفها في تحليل تراثنا، لا من أجل أن نكتشف التقدم فيه، ولكن لنمارس فيه العقلانية كبنية جديدة، لذلك جعل الجابري " نقد العقل العربي " ممارسة للعقلانية في التراث، وممارسة أيضا للتحليل والرؤية بواسطة المناهج العلمية دون التقيد بواحد منها لأن كل المناهج مفيدة في مسألة بعينها، وغير مفيدة في مسألة غيرها .

وهو بهذا يرى أن طبيعة الموضوع تفرض نوعية المنهج كما يؤكد فلاسفة العلوم[3].

إن العمل الذي تضمنه " نقد العقل العربي" هو عمل حاول الجابري من خلاله أن يربط فيه العقل العربي المعاصر، بل العقل العربي في كل مراحله بالثقافة التي تكون فيها، والتي ليست سوى الثقافة العربية الإسلامية، والبنية اللاشعورية للثقافة العربية هي نفسها البنية اللاشعورية للفكر العربي .

فتحليل العقل العربي ينطلق إلى تحليل الثقافة العربية ذاتها تحليلا إبستمولوجيا، أي علينا أن نحللها تحليلا نقديا لكي يصبح بإمكاننا أن نكتشف نفس البنية، أو انعكاس هذه القاعدة الإبستمولوجية في الذهن وفي البنية العقلية في آن واحد.

وقد اعتبر الجابري في هذا المجال أن نقد العقل العربي شرط ضروري من شروط النهضة ولعل غيابه في فكر النهضة الحديثة من أهم عوامل تعثرها المستمر

---

[1] الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 335 .

[2] محمد خالد الشايب ، القراءة الإبستمولوجية عند محمد عابدالجابري ، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، المجلد 39 ، العدد 3 ، السنة 2012، الأردن ، ص 800 .

[3] المصدر نفسه ، ص 800 .

حتى الآن، ومن ثم فإن عملية النقد المطلوبة تتطلب التحرر من إسار القراءات السائدة ، واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها دون التقيد بوجهات النظر السائدة[1] .

إنه يعد القراءات السابقة قراءات واقعة في تحصيل الحاصل؛ لأنها لا تهتم إلا بما تريد البرهنة عليه واكتشافه دون أن تتصدى لمشكلة نقد العقل العربي نفسه، أي الفحص عن الأداة والآلة وتبيين طريقة البناء وفعل البناء نفسه، وذلك بالتعامل النقدي مع إنتاج المفهومات وبناء التصورات، وهذا عمل لا يتم إلا بجعل العقل نفسه موضوعا للنظر وارتداد الفكر على نفسه للنظر في مسلماته ومعاييره ومناهجه و مفهوماته ورؤاه[2].

المبحث الأول: تحديد ماهية العقل.

المطلب الأول: مفهوم العقل العربي.

يرى الجابري أن كل الدلالات التي تحملها مادة "عقل" يمكن ربطه بالنظام و التنظيم ولكن حتى في هذه الحالة يظل الجانب القيمي حاضرا دوما. فالنظام و التنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية متجه دوما إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة و ظواهرها[3].

يستهل الجابري تفكيكه للعقل العربي بالإشارة إلى التفرقة بين مصطلحي العقل و الفكر فحسبه أن لفظة فكر إذا أضيفت دلت على النتاج الحضاري لشعب ما ، إن الفكر هنا يفيد الأيديولوجيا ، لذلك لم يهتم الجابري بالأفكار بحد ذاتها إنما بالأداة التي تنتجها[4]، فهناك دائما فرق وجيه بين الفكر كأداة و الفكر كمحتوى ، و اعتبار العقل أنه الفكر بوصفه أداة جعل الجابري يستعين بالفصل الذي أقامه لالاند lalande [5] بين العقل المكون أو الفاعل و العقل المكون أو السائد ، فالعقل بمعناه الأول يفيد الفكر عندما يقوم بنشاطه الذهني فينتج المفاهيم و التصورات إن العقل المكون هو الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية و ضرورية ، و هي واحدة عند جميع الناس[6] .

---

1 الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 337 .

2 محمد خالد الشايب ، القراءة الإبستمولوجية عند محمد عابد الجابري ، ص 801 .

3 الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 31 .

4 يعتبر علي حرب أن الجابري افترض في مشروعه نقد العقل العربي وجود بنية عقلية ماورائية تخص العقل العربي وهي مسؤولة عن اكتساب المعارف إنه - علي حرب - يشدد على ضرورة الاعتناء بالنصوص وألوان السلطات التي تمارسها وتقف خلفها بدل الاشتغال على العقول وتصنيفها بالطريقة التي طرحها الجابري . الممنوع والممتنع ، ص 129 ، ونقد النص ، ط 4 ، ص 10 .

5 A.lalande.la raison et les normes. pp16 – 17 . 187 hachette paris . 1963.

6 الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 16 .

أما بمعناه الثاني فهو يفيد المبادئ و الأسس المعتمدة في عملية الاستدلال، و هي تختلف من فرد لآخر فهو إذن " منظومة القواعد المقررة و المقبولة في فترة تاريخية ما و التي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة "[1].

يريد الجابري بهذه التفرقة الإشارة إلى نقطة هامة في نقده للعقل العربي يتعلق الأمر بتاريخية هذا العقل ضمن الأطر الثقافية و المنهجية التي شكلته، لذلك لا ينبغي البحث عن هذا العقل خارج البيئة التي أنتجته.

فالعقل الفاعل لا يؤسس نشاطه من العدم، فهو ينطلق من عقل سائد قد أنتج القواعد والقوانين في زمن محدود ضمن ثقافة معنية ما يحد من كونيته العقل و كليته، و لهذا يصبح من الخطأ اعتبار العقل المكون بمنزلة المطلق، و يصبح خطأ الخضوع للعقل الذي "اتبعه عقل أجدادهم الفاعل عقل ثقافتهم التي يعتبرونها الثقافة الوحيدة و الممكنة، أو على الأقل العالم الثقافي الخاص بهم"[2].

" لكن هذا التأويل الذي يقدمه الجابري لمضامين مصطلح العقل لغة و استعمالا جاء أحادي الجانب لأن المادة و المضمون هما أعزر بكثير ... لقد حصر معنى هذا اللفظ بما تم تحديده إبان عصر التدوين فقط "[3] .

المطلب الثاني : خصوصية العقل العربي .

يشير الجابري إلى أن كل عملية تفكير لا تتم إلا داخل ثقافة معينة وبواسطتها، و التفكير بهذا المعنى هو " تفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة و مكوناتها، و في مقدمتها الموروث الثقافي و المحيط الاجتماعي و النظرة إلى المستقبل، بل إلى العالم، إلى الكون و الإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة "[4].

إن ربط العقل بالثقافة هو ما يبرر للجابري البعد العروبي للعقل، و بالتالي إبعاد عقول أخرى غير عربية حتى وإن كانت تشاركنا الدين و الجغرافيا.

إذن فجعل العقل عربيا فعل مبرر حسب الجابري بمعنى أنه " قد تكون داخل الثقافة العربية في الوقت ذاته الذي يساهم في تكوينها و إعطائها خصوصياتها، كما أنه - أي هذا الربط - يمكننا من تحليل مكونات هذا العقل و رصد نشاط بنيته على أرضية ملموسة و مشخصة، هي الثقافة العربية و نظمها المعرفية "[5].

---

1 المصدر نفسه ، ص16 .

2 الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 16 .

3 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 288 .

4 الجابري ، إشكالية الفكر العربي المعاصر ، ط3 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1990 ،ص 58 .

5 المصدر نفسه ، ص 59 .

في نقد العقل العربي لا الإسلامي:

إن قراءة الجابري لواقع العالم العربي جعلته على يقين من عدم الحفر في القضايا الدينية والعقل الإسلامي بالذات، لذلك امتازت عناوين مشروعه بنقد العقل العربي بدل الإسلامي خلافا للعديد من الباحثين العرب الذين اتخذوا من العقل الإسلامي منطلقا لبعثهم الفكري والمنهجي [1]، فالجابري لا يرى " أن العالم العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن يعبر 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، و ما بينهم و بين الفلاسفة، و نوظف هذا الحوار في قضايا عصرنا لإزالة الضباب عنها و جعلها محل حوار..."[2].

فالنقد الديني بالنسبة إليه يعني هتك الحرمات التي يجب أن تحترم فهو يصرح قائلا : " أما أن نقوم هكذا بهتك حرماتنا فلا يمكن، لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور نتطور معها حتى لا نقفز على التاريخ "[3].

وحتى وإن بدا تعليله هنا اعتراضا غير مقنع للبعض، فإنه يدعونا إلى استعادة الحوار الذي دار بين القدماء وتوظيفه إيجابا في قضايانا المعاصرة.

إنه لا يريد حمل هذه المسؤولية بنفسه لأنه لا يهتم بالإصلاح الديني ولا هو من أهله، إذ ليس لديه دافع داخلي أو علمي يقول: " أنا لست مؤهلا للقيام بهذا، لست من أهله، وليس من اهتماماتي، لكل مجال خاص به، إذن لن يكون لدي دافع داخلي ولا عملي "[4].

يعطي الجابري مبررات اختياره لنقد العقل العربي بدل الإسلامي فيما يلي :

- اعتبار اللغة مكونا فاعلا ورئيسا للثقافة العربية الإسلامية، إنه يتعاطى معها كأداة معرفة تحمل تصورا للعالم خاصا بها مستبعدا بذلك التصور الذي تحمله العقيدة، فهو يشير قائلا: "وبما أن اللغة العربية مكون أساسي للثقافة العربية الإسلامية فلقد اخترت أن يكون عملي منسوبا إلى اللغة كأداة معرفة وحاملة تصور للعالم وليس للعقيدة "[5].

فالعربية عند الجابري أدت دور المحدد الرئيس للعقل سواء على صعيد البنية أو على صعيد النشاط العام .

---

1 أبرز هؤلاء محمد أركون في كتابه نقد العقل الديني / الإسلامي و نصر حامد أبو زيد في نقد الخطاب الديني ، برهان غليون في نقد العقل الديني .

2 الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 131 .

3 المصدر نفسه ، ص 260 .

4 عبد الإله بلقزيز ، المستقبل العربي ، ص 18 .

5 المصدر السابق ، ص 321 .

يقول الجابري: "أرى أن نقد التراث، أعني أنواع الفهم التي كونها المسلمون لأنفسهم عن دينهم وتاريخهم وثقافتهم، هو ما يجب أن نشتغل به، أما بناء فهم جديد للنصوص الدينية فهذا ليس من مهمتي، فلست مصلحا دينيا ولا صاحب دعوة ولا لدي رغبة في إنشاء علم كلام جديد إن اتجاهي ومجال تحركي هو نقد العقل نقدا إبستمولوجيا، وبطبيعة الحال فهذا لا يقوم مقام أنواع النقد الأخرى ولا يلغيها، وإنما لكل مجاله واتجاه اهتمامه "[1].

يبين الجابري في هذا النص وغيره بأن اختياره استراتيجي، مبدئي ومنهجي ، وذلك لاعتبارين:

ـ أحدهما ذاتي يتعلق بحدود إمكاناته الخاصة ، إذ يتصور الجابري أن عبارة العقل الإسلامي يفترض أن تضم كل ما كتبه المسلمون سواء باللغة العربية أو غيرها مع أنه كما يذكر لا يتقن غير العربية.

ـ أما الاعتبار الآخر فيتعلق بطموحاته، فهو لا يطمح إلى إنشاء علم كلام جديد ، وإنما عمله إبستمولوجي قائم على البحث في أدوات المعرفة وآلية عملها[2].

والثابت أن هذا الموقف من الجابري اتجاه الوحي كان سببا في النقد الذي وجهه إليه كثير من المفكرين العرب.

يقول علي حرب :" والحقيقة أن الجابري ينطق في خطابه بأشياء ويسكت عن أشياء فهو يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية ولكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري وإذا كان نقد العقل العربي والإسلامي يتطلب تحليل الخطاب ذاته بوصفه أصل الثقافة الإسلامية والأساس الذي انبنت عليه العلوم العربية والإسلامية على اختلافها "[3]

وكما أن الجابري حين يجعل من عصر التدوين في القرنين الثاني والثالث الهجري إطارا مرجعيا للثقافة العربية يضرب صفحا عن واقعة المصحف وكتب القراءات والتفسير التي كانت لها أسبقية الظهور .

يقول جورج طرابيشي :" إن الجابري بقفزه فوق الواقعة القرآنية قد فوت على نفسه وعلى قراءه فرصة ثمينة لنقد فعلي للعقل العربي "[4].

والشيء نفسه أخذه أركون على الجابري في اختياره لنقد العقل العربي بدل الإسلامي ويرى أن الجابري أراد ذلك " لكي يتحاشى المسائل الحارقة و الموضوعات الحاسمة في المجالين الديني بالسياسي "[5].

---

1 حوار مع محمد الصغير جنجار، المجلة المغاربية للكتاب " مقدمات "، العدد10، صيف 1997، ص 47

2 الجابري ، التراث والحداثة . دراسات و مناقشات ، ص 320 – 321 .

3 علي حرب ، نقد النص ، ص 97 .

4 جورج طرابيشي ، إشكاليات العقل العربي ، ص 59 .

5 محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، ص55 .

يذهب يحي محمد أبعد من ذلك في نقده لمشروع نقد العقل العربي عند الجابري إذ يرى أن المهم في إغفال نقد العقل الإسلامي تكمن فيما أخفاه عنوان المشروع، يقصد بذلك الدافع الأيديولوجي الذي حمل الجابري على البحث عن أصل للنهضة " لذا فمن غير المعقول أن يكون المشروع يهدف إلى نهضة عربية من خلال عقل غير عربي في الوقت الذي يطرد النموذج البياني العربي الأصيل وعليه كان من الضروري أن يجعل من النموذج اليوناني عربيا حتى يتسق مع برنامج النهضة ذاتها في الوقت الذي يحقق من خلاله إيصال تاريخنا بالتاريخ الثقافي العالمي "[1].

وسيتم للجابري مراده حين يدعو إلى قطع الصلة بالمشرق البياني العرفاني واحتفى بالمغرب البرهاني الوريث الشرعي لأرسطو[2].

غير أن الجابري وفي ظل استقرار الكل على عدم تفكيره في النص الديني، سرعان ما أطل على قراءه بمشروع جديد وذي صلة بقراءة النص القرآني موسوم بـ " مدخل إلى القرآن "، و أردفه بمشروع ثان بعنوان " فهم القرآن الحكيم : التفسير الواضح حسب ترتيب النزول " والذي ظهر جزؤه الأول في مارس 2008 م وجزؤه الثاني في أكتوبر من نفس السنة والثالث في مارس من عام 2009 م .

وقد جاء هذا المشروع ـ حسب صاحبه ـ استجابة لظروف ما بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، وإعادة طرح موضوع الإسلام وترتيب علاقة الغرب بالشرق في ظل تنامي الإسلاموفوبيا أو الخوف المرضي من الإسلام .

وفي الحق لست هنا في مقام تلخيص ما جاء في المشروع الثاني للجابري فهذا عمل آخر ولا ينبغي التنقيص منه لكني أذكر بأن الجابري هنا سيواصل التحرك في التراث العربي الإسلامي وبالاعتماد على الاستراتيجيا ذاتها وهي استراتيجيا جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الوقت ذاته غير أن جعل القران الكريم معاصرا لنا قول في حاجة إلى تحوط ولعل هذا ما لا يفوت الجابري نفسه " فجعل القرآن معاصرا لنا على صعيد التجربة الدينية فذلك ما هو قائم دوما بصورة ما ومن ثم كان المطلوب أيضا جعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وهذا طموح نعتقد أنه مشروع ويبقى مع ذلك تأسيسه من الناحية المنهجية "[3].

---

[1] يحي محمد ، نقد العقل العربي في الميزان ، ص 44 .

[2] سيأتي نقد القطيعة المعرفية بين المشرق و المغرب في نقدنا لأنظمة العقل العربي .

[3] الجابري ، مدخل إلى القرآن ، ط1 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 2006 ، ص 20 .

المطلب الثالث : حسية اللغة العربية .

"إذا كانت الفلسفة هي معجزة اليونان، فإن اللغة العربية هي معجزة العرب "[1].

إن مهارة العربي مع لغته و تقديسه لها جعله يقترب أكثر لتحقيق هويته كإنسان لذلك يعتبر الجابري أن العربي حيوان فصيح[2].

يشير في ذات السياق إلى أن عملية جمع اللغة وتقعيدها كانت بمثابة الأصل والمرجع الذي ستحدد وفقه منهجية باقي العلوم وهي ـ اللغةـ منذ تدوينها بدأت تعكس نظرة العربي للكثير من الأمور.

الأعراب وجمع اللغة :

يعتبر الجابري أن الأعرابي هو المؤسس الأول للنظام الثقافي ورؤيا العالم في الفكر العربي لذلك فالعربية جزء ماهيته [3]، وهي إلى ذلك تمثل موطن اغتراب الحاضر الزماني فهي رهينة لعالم الأعرابي كما تصوره وبناه عصر التدوين .

في لغة الأعرابي يمتنع الحاضر عن المثول فيحتجب متواريا لصالح حاضر لازمني يتمثل في أثر الأعرابي أي فيما خلفه من أقوال تم تقعيدها في عصر التدوين بما يلائم عالمه الحسي وأفقه المحدود .

ومن ثمة يستنتج الجابري خاصيتين أساسيتين في اللغة العربية وهما: لا تاريخيتها وطبيعتها الحسية[4]، فتفسر بالأولى بقاء هذه اللغة منذ الخليل عصية على التغير لا في نحوها ولا في صرفها ولا في معاني ألفاظ ـها وكلماتها ولا في طريقة توالدها الذاتي " إنها تعلو على التغير ولا تستجيب لمتطلبات التغير "[5].

أما حسيتها فتتمثل في كون هذه اللغة محدودة بحدود العالم الحسي لأولئك الأعراب الذين يحبون حياة الفطرة و الطبع، أي يحيون حياة حسية بدائية تنعكس على تفكيرهم وبالتالي على لغتهم التي جمعت منهم و قيست بمقاييسهم[6].

و إذا كانت العربية هكذا لغة فلا ينبغي النظر إليها بعين الرضى حسب الجابري إنها تمثل "عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمنا ممتدا كامتداد الصحراء ،زمن التكرار والرتابة و مكانا بل فضاء طبيعيا و حضاريا و عقليا فارغا هادئا ، كل شيء فيه صورة حسية بصرية أو سمعية ..... و سيظل هو ما دامت هذه اللغة خاضعة لمقياس عصر التدوين و قيوده "[7].

---

1 الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 80 .

2 المصدر نفسه ، ص 75 .

3 محمد الخضري ، أصول الفقه ، (ب ط)، القاهرة ، مطبعة الاستقامة ، 1983م ، ص 204 .

4 الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 86 .

5 عبد العزيز بومسهولي ، استعادة الحاضر في المشروع الفلسفي عند الجابري ، ضمن كتاب : التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري ، ص 201 .

6 المصدر السابق ، ص 86 .

7 المصدر نفسه ، ص 87 .

و من ثم غدت اللغة العـربية ـ والحال هذه سيدة مصيرنا ماضينا وحاضرنا " لغة يحيا من خلالها الأعرابي في وعينا و نحيا بدورنا في عالم الأعرابي بلا وعينا لغة تقصي الأنا بما هي تفكير في الوجود وبالوجود وتصيره آخر متلقيا لغة تتجلى إبداعيتها في تأصيل عدمي يحول الكوجيتو إلى " انظر تجد" لغة تترجم فكر الآخر بإخضاعه لأفقها اللاتاريخي و حسيتها المدقعة التي تحول كل مفهوم إلى وعاء فارغ ..."[1].

يتعلق الأمر إذن من خلال نقد الجابري بالشروع في تأسيس عصر تدوين جديد يحدث تغييرا أساسيا يمس علاقتنا باللغة العربية ويستجيب لحاضرنا.

إن الثمانين ألف مادة لغوية التي يحويها قاموس لسان العرب لابن منظور تنقل إلينا واقع حياة الأعرابي و تهمل في الوقت عينه ذكر الأشياء الطبيعية والصناعية كما المفاهيم النظرية والمصطلحات التي عرفها عصر ابن منظور أو لنقل تلك التي كانت حاضرة في المدن الكبرى كدمشق وبغداد والقاهرة وهي كلها مجتمعات حضرية عرفت الكثير من الآلات والأدوات[2].

هكذا " بات الأعرابي هو فعلا صانع العالم العربي "[3].

" لقد جمدت اللغة العربية بعدما حنطت ... ولكن الحياة الاجتماعية لا تجمد ولا تتحنط لقد انتقمت لنفسها بفرض لهجات عربية عامية كانت وما تزال أغنى كثيرا من الفصحى "[4].

المبحث الثاني: التأريخ وخصوصية الزمن الثقافي العربي.

الحركة كما تبلورت في الثقافة العربية"كانت وما تزال حركة اعتماد لا ح ـركة نقلة وبالتالي فزمنها مدة يعدها السكون لا الحركة وهذا على الر غم من جميع التحركات والاهتزازات و الهزات التي عرفها "[5].

اعتبر الجابري أن الزمن الثقافي العربي ساكن و جعل الحركة فيه نوعين : حركة الاعتماد و حركة النقلة، وكان قد استعار هذين المصطلحين من النظام المتكلم المعتزلي[6].

---

[1] عبد العزيز بومسهولي ، استعادة الحاضر في المشروع الفلسفي عند الجابري ، ص 213 .

[2] كتب أحمد أمين وهو يقارن بين أدب الأعراب وأدب الحواضر ما نصه : " فمما لاشك فيه أنه كان هناك في هذا العصر أدبان : أدب عربي صرف ليس فيه كبير أثر من حضارة ولا من ثقافات الأمم المختلفة ... كما لا ترى فيه عمقا في تفكير ولا إمعانا وفلسفة في تعبير ... وأدب حضري كالذي تراه في كتابة عمر بن سعدة وابن المقفع وقد تأثر بالفرس أثرا كبيرا " . ضحى الإسلام ط1 ، ج1 ، القاهرة ، مكتبة النهضة العربية ، 1961م ، ص 306 .

[3] الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 145 .

[4] المصدر نفسه ، ص 79 .

[5] الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 42 .

[6] نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 296 .

فالأولى : هي مراوحة الشيء مكانه خلال تحركه . **والثانية :** أي حركة النقلة فتعني الانتقال من مكان إلى مكان آخر أو من مرحلة لأخرى و يدلل على مظاهر السكون الثقافي بالعديد من الأمثلة فهو يقر بأن علم النحو ولد مكتملا مع سيبويه ، كذلك أصول الفقه مع الشافعي ، و المعجم والعروض مع الخليل ، و التاريخ مع ابن إسحاق و الواحدي، و علم الكلام مع واصل ابن عطاء ومن عاصره ، و أتم جعفر الصادق مقومات الفكر الشيعي في الفقه و الكلام و السياسة .

إن هذا الاختيار يبرر العودة المشروعة للجابري إلى عصر التدوين كنقطة مرجعية لرسم معالم العقل و من ثم نقده .

المطلب الأول : إشكالية التحقيب الثقافي .

إن البحث في مسألة التأريخ للثقافة العربية أو تحقيبها تكشف عن خلل منهجي عميق داخل الوعي العربي ، إذ إنه وحسب الجابري يتم انطلاقا من السلالات الحاكمة ، فهناك مثلا شعر أموي وآخر عباسي... وإذا خالف البعض هذا التقسيم فإنه يتبنى التقسيم الأوروبي فنجده يصنف الثقافة العربية إلى زمنين : مرحلة القرون الوسطى و مرحلة العصر الحديث مع غياب العصر القديم .

إن هذا الغياب في نظر الجابري يفقد القرون الوسطى و سطويتها ، فالطرف الأول لا وجود له فإذا كان الغرب قد أوجد مصالحة مع حقبه التاريخية و الثقافية بما يمنحه الاستمرارية التاريخية التي " تمد أصحابها بوعي تاريخي يجعلهم يتجهون إلى المستقبل دون أن يتنكروا للماضي وأيضا دون أن يجعلوا هذا الماضي أمامهم فيقرؤون فيه مستقبلهم ، إن الماضي هنا يحتل مكانه الطبي-عي من التاريخ و أيضا - وهذا هو المهم - من الوعي بهذا التاريخ "[1].

إذا كان هذا هو الحال هناك ، فإن البعض من العرب وانطلاقا من هناك رسموا خطا آخر للتحقيب داخل ذلك الأفق باستخدام التقويم الهجري الذي يمتد حتى القرن السابع أو الثامن الهجري ومن ثم يقفز إلى التقويم الميلادي لتاريخ الزمن الثقافي الثاني الذي يبدأ مع القرن التاسع عشر ميلادي وهذا ما يعيبه الجابري لغياب حلقة مفقودة بين الزمن القروسطي وزمن النهضة .

إن هذا الخلل في التحقيب أدى إلى المزج لا بل إلى منافسة الماضي للحاضر على صعيد الوعي العربي " إن الأمر يتعلق في الحقيقة بالتنقل بين منظومتين مرجعيتين مختلفتين تماما لكل منها زمنها الخاص ، الشيء الذي يجعل وعينا بالزمن محكوما بوعينا بالمكان فنتعامل هكذا مع الزمن كما نتعامل مع المكان، الزمن حاضر ساكن وإذا غاب عن وعينا جزء منه فغيابه يكتسي صورة الغياب المكاني الغياب الحسي لا المعنوي الغياب الذي يزول بعودة الحس "[2].

---

[1] المصدر السابق ، ص 43 .

[2] الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 44 .

وهذا ما أفرز ـ على صعيد الوعي ـ ما أسماه الجابري بـ " الجزر الثقافية " حيث الهوة سحيقة بين العصر الجاهلي والإسلامي ، والعصر الإسلامي وعصر النهضة والنقلة هنا ليست نقلة من زمن لآخر إنما من مكان لآخر، فنحن نقفز مثلا من الجزيرة إلى بغداد إلى القاهرة إلى قرطبة إلى مصر الطهطاوي وجزائر ابن باديس .

لقد ولد هذا الأمر نوعا من تداخل الأزمنة الثقافية ما جعل القديم يتجدد باستمرار وفقدان للحس التاريخي ما جعل المعرفة قائمة على التراكم لا التعاقب والتعلق بالمكان لا الزمان.

نحن مطالبون إذن بإعادة كتابة تاريخنا بإحياء الزمنية التاريخية بين مفاصله وفي أصوله وفروعه.

يورد الجابري جملة من الأسباب التي يراها وجيهة لتلمس حقيقة مدى افتقاد تاريخنا الثقافي إلى إعادة كتابة وتأسيس من هذه الأسباب نذكر :

ـ التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو في مجمله مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج بشكل ردئ وصورة شائهة للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أسلافنا تحت ضغط الصراعات والإمكانات المتاحة عندهم.[1]

لذلك مازلنا نقبع سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج التي وجهتهم وتناسينا أن لنا حاضرا آخر وإشكالات أخرى ، تناسينا ذلك كله وكأنه ليس موكولا إلينا الخروج من الأزمة المنهجية والمصطلحية التي باتت تؤرق الكثير كسبيل أخير للخروج من وهم النهضة إلى حقيقتها .

ـ التاريخ الثقافي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات هو تاريخ فرق وتاريخ طبقات ومقالات ...الخ ، فهو تاريخ مجزأ تاريخ الاختلاف في الرأي لا تاريخ بناء الرأي وبدل من أن نلتمس للأولين عذر التجزئ والاختلاف ونبني للتراث رؤية تكاملية تذيب اختلاف جزئياته في كليته العضوية رحنا نساير هم فنقسم أنفسنا بكتاباتهم كما اقتسمت كتبهم فرقهم وآراؤهم[2] .

ـ يكشف تاريخنا الثقافي عن تداخل أزمنة راكدة لا تقدم صورة واضحة ومتكاملة عن كليته الفكرية بل يساوي القديم للجديد جنبا إلى جنب دون اعتبار لتاريخية صراعاته ومراحل تطوره والنتيجة من ذلك كله تداخل الأزمنة الثقافية في وعينا بتاريخنا الثقافي الأمر الذي يفقدنا الحس التاريخي ويجعل حلقات الماضي تتراءى أمامنا كمشاهد متزامنة وليس كمراحل متعاقبة ، هكذا يتحول الحاضر فينا

---

[1] الجابري ، إشكالية الفكر العربي المعاصر ، ص 38 .

[2] المصدر السابق ، ص38 .

إلى ما أسماه الجابري بـ " معرض لمعطيات الماضي " فنعيش ماضينا في حاضرنا هكذا جملة واحدة دون تغاير ودون تاريخ[1].

ـ إن أهم ما يدعونا إلى إعادة كتابة تاريخنا الثقافي ذلك الانقطاع مع التاريخ الثقافي العالمي فأوربا التي تصالحت مع أزمنتها الثقافية تجاوزا وبناءا ، بدءا بأثينا ومرورا بروما ثم فلورنسا وباريس ثم إلى باقي القارة الأوربية لم تعتبر في التاريخ الثقافي العربي جزءا من حلقة الزمن الثقافي العالمي وحين ينصف بعض المستشرقين يجعلون من الثقافة العربية همزة الوصل بين اليونان وأوربا[2].

المطلب الثاني : الطرح الجابري للتأريخ الثقافي .

إن هذا التعسف المقصود في تجاوز اللحظة الثقافية العربية تحتم علينا بإلحاح العودة إلى كتابة تاريخنا الثقافي وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة وبين التاريخ الثقافي العالمي من جهة أخرى وعلى أسس علمية وبروح نقدية[3].

كل هذا أملى على الجابـري طرحه المتجدد في التحقيب فهو يقول بثلاث بدايات للفكر العربي[4] :

الأولى : ويؤرخ لها بين خمسين ومائة سنة قبل الإسلام .

الثانية : مع ظهور الإسلام وهي الأهم ؛ لأن معها بدأ التاريخ وكأن ما قبلها عبارة عن ما قبل التاريخ .

الثالثة : وتبدأ مع عصر النهضة العربية الحديثة .

ولعل همه الأكبر كان منصبا على جعل ظهور الرسالة بداية للتاريخ بالمعنى المذكور، لأنه طالما اعتبر كتابة التاريخ فعلا مرتبطا بظهور الدولة " التاريخ عند العرب يبدأ مع الإسلام أي مع قيام الدولة الإسلامية التي بدأ تشييدها بعد الهجرة النبوية إلى المدينة أما قبل الإسلام فكان جاهلية أي ما قبل التاريخ "[5].

إن التحقيب الذي طرحه الجابري يقرر فكرة الاستمرارية والتداخل وغياب القطيعة المعرفية فالنهضة مثلا عملت على بعث ما مضى وليس على القطيعة معه ما جعل الزمن سكونيا لا حركة فيه.

ومع أن الجابري تحدث عن ثلاث بدايات و قطائع معرفية في مجالات فكرية محددة ، إلا أنه يذيب تلك البدايات داخل ثقافة واحدة وزمن واحد سعيا منه لتحقيق الوحدة ، فهو يريد "النظر إلى هذه الثقافة كوحدة ، ككل واحد ، كزمن ثقافي واحد تذوب فيه تلك البدايات التي تقدم نفسها وكأنها تؤسس عصورا ثقافية فعلية في حين

---

1 الجابري ، إشكالية الأصالة ولمعاصرة في الفكر العربي الحديث و المعاصر ، صراع طبقي أم مشكل ثقافي ضمن ندوة : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة) ، ص 51 .

2 المصدر نفسه ، ص 52 .

3 في هذا السياق تندرج أعمال الجابري المتأخرة وبالأخص كتاب : تكوين العقل العربي .

4 الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 49 .

5 الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 118 .

أن الأمر إنما يتعلق في الواقع بمجرد تجليات مكانية لكلية الفكر العربي والثقافة العربية (دمشق ، بغداد ، القاهرة القيروان ، فارس ، قرطبة ...)[1].

المطلب الثالث: عصر التدوين مهد العقل العربي.

هناك بعض المفكرين الذين اتخذوا من العصر الجاهلي نقطة البدء حيث راحت تتشكل بنية العقل العربي ، لكن الجابري يرفض وضع نقطة البدء في العصر الجاهلي " معتبرا إياها نقطة بدء ضيقة جدا تحرم الثقافة العربية من مجالها الحيوي التاريخي بل تقطعها عن أصولها و فصولها "[2].

فالحياة الفكرية الجاهلية لا يمكنها أن تفسر ما حدث بعد نشأة الإسلام وإبان عصر التدوين هناك إذن رابطة سببية مفقودة تمنع القول بتطور داخلي حقق في فترة ما قفزة مهمة بالإضافة إلى " أن التطور الداخلي للحياة الفكرية العربية في العصر الجاهلي أبعد ما يكون من أن يفرز بمفرده ذلك التنوع والغنى والآراء والرؤى والاستشرافات والمذاهب التي شهدها المجتمع العربي بعد قرن من ظهـور الاسلام "[3].

إن بناء صورة الماضي العربي مرت بمحطات عدة بدأت مع الخلفاء والمسلمين الأوائل الذين حاربوا هذه الصورة ورفضوها بعنف ، ما قبل الإسلام بالنسبة إليهم جاهلي لا تجوز العودة إليه لذلك كان يوم هجرة النبي إلى المدينة بداية التأريخ لديهم .

لكن متطلبات الدولة الإسلامية وقتئذ فرضت نوعا من المصالحة مع العصر الجاهلي[4]، فقد استعانوا بالذاكرة من أجل ضبط الأنساب وتنظيم عملية توزيع الغنائم فاستجاب الماضي لمتطلبات الحاضر .

فالجابري يضع نقطة البدء في عصر التدوين ؛ ففي هذا العصر شهدت الثقافة أول تخطيط شامل لها ولقد كان أول تخطيط شامل للثقافة في تاريخ الإنسانية كله[5].

ففي عصر التدوين تم التقعيد للغة العربية برفعها إلى مستوى اللغة القابلة لأن تتعلم بأساليب علمية وعملية محكمة، بدءا بجمعها من مضانها حيث لا تزال بكرا غير مهجنة بلسان الأعاجم والموالي ولم تختلط بريح المدينة والحواضر، هذا الأمر ـ جمع اللغة ـ ما يزال متاحا في البوادي حتى القرن الثالث الهجري ثم استتبع ذلك البحث في معانيها، فألفت في ذلك القواميس والمعاجم وتم ضبط ألفاظ اللغة وفق

---

1 الجابري ، إشكالية الفكر العربي المعاصر ، ص 38 .

2 المصدر نفسه ، ص 39 .

3 المصدر نفسه ، ص 59 .

4 الجابري ، إشكالية الفكر العربي المعاصر ، ص 39 .

5 المصدر السابق ، ص 41 .

محكم وغريب وتلت ذلك كله مرحلة أكثر تقعيدا بالتأسيس لعلومها نحوا وصرفا وبلاغة ...الخ الأمر الذي لم يكن متوافرا في العصر الجاهلي.

وفي عصر التدوين أيضا أعيد بناء العصر الجاهلي ذاته أدبه وأخباره وأيامه فضلا عن تدوين العلوم الإسلامية من حديث وتفسير وفقه وتنظير للعقيدة الدينية.

وفي هذا العصر كذلك تم دمج الموروث القديم الضخم المتعدد والمتنوع الذي خلفته الثقافات القديمة البابلية والفينيقية واليونانية والسريانية والمصرية و الإسكندرانية في الثقافة العربية الإسلامية الواحدة [1] وذلك عبر حركة الترجمة والتلخيص والشرح والتحقيب .

يقول الجابري : " وبعبارة أخرى لقد ساهمت في هذا العصر شعوب الوطن العربي الإسلامي كلها بثقافاتها وخبراتها وكفاءاتها في صنع الثقافة العربية التي أصبحت منذ ذلك الوقت الإطار المرجعي العام لكل ثقافة داخل الوطن العربي ، وكان لهذه المساهمات المتعددة المتنوعة أن تعددت وتنوعت داخل الثقافة العربية الواحدة المذاهب والرؤى و الاستشرافات سواء في مجال الدين أو العلم أو الفلسفة بما في ذلك فلسفة اللغة ذاتها "[2].

فعصر التدوين أشبه تمثيلا بالبوتقة التي انصهرت فيها أشكال ومظاهر الثقافات القديمة أو ما تبقى منها حيا في الثقافة العربية الإسلامية ، وهذا ما شكل قوة الثقافة العربية الإسلامية حينها ، أي إن مفعول الثقافة القومي الوحدوي إنما يرجع أساسا إلى ما تم في عصر التدوين ؛ عصر البناء الثقافي العربي العام .

كذلك نمت الحركة الشعوبية ذات الطابع الثقافي النزعة القومية العربية نحو تبني موقف الدفاع عن الماضي الجاهلي، فاكتسى دفاعهم عن ماضيهم طابع الدفاع عن الهوية القومية ووجودهم في آن[3].

يشير الجابري إلى أن عملية البناء هذه تمت تحت إشراف الدولة لأنها رأت فيها عملية سياسية من الضروري إنجازها لذلك " لم تكن مجالس المناظرات والمسامرات سواء في قصور الخلفاء والأمراء أو في الدور الخاصة والمساجد مجالس من أجل الترفيه والإمتاع والمؤانسة، إنها وإن كانت كذلك في الظاهر فلقد كانت في واقع الأمر إعادة متواصلة ومتكررة لكتابة التاريخ، وبكيفية خاصة تاريخ العصر الجاهلي وصدر الإسلام، إنه التاريخ القومي الذي كانت تلتقط عناصره من ذاكرة الآباء وخيال الأبناء "[4].

ومهما تكن الأسباب التي دفعت العباسيين إلى دعم مشروع التدوين فالأساس يكمن في النهاية بتشييد العقل العربي وليس العصر الجاهلي، إنه مع عملية البناء

---

1 المصدر نفسه ، ص 42 .

2 الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 60 .

3 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 304 .

4 الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 60 .

هذه راحت تترسخ في ذهن الإنسان العربي معايير القبول والرفض ومناهج العمل والإنتاج[1].

يؤكد الجابري أن بنية العقل العربي قد تشكلت " في ترابط مع العصر الجاهلي فعلا ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية ، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة : العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله وما بعده "[2].

من هنا نستنتج الأهمية البالغة التي يعطيها الجابري لعصر التدوين ، ليس فقط لأنه حمى الموروث الإسلامي من الضياع وصنفه وحسب ، بل " إن العملية كانت في الحقيقة عملية إعادة بناء ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه تراثا ، أي إطارا مرجعيا لنظرة العربي إلى الأشياء إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ "[3].

باختصار يمكن القول: إن عصر التدوين هو مهد التجربة العقلية في الفكر العربي فالبداية كانت عنده، ومن العبث البحث عنها خارجا وما العقل العربي إلا " البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين "[4].

المبحث الثالث: بنية العقل العربي.

صنف الجابري النظم المعرفية التي كونت العقل العربي إلى ثلاثة نظم :

النظام البياني، و النظام العرفاني و النظام البرهاني . و حاول أن يرصد علاقة بعضها ببعض معتبرا أن في ذلك خطوة منهجية مهمة من أجل تحقيق مشروع نقد العقل العربي .فلنبدأ بخصوصية النظام البياني .

المطلب الأول : البنية البيانية للعقل العربي .

يظهر كتاب "بينة العقل العربي" للجابري تفاوتا كبيرا بين عدد الصفحات المخصصة للتكلم على النظام المعرفي البياني /(المعقول الديني العربي 235صفحة)، والصفحات التي تناولت النظام المعرفي العرفاني/(اللامعقول العق لي 128صفحة)، والتي بحثت النظام البرهاني /(المعقول العقلي 99 صفحة) .

إن هذا الفرق يجعلنا نعي المساحة الكبرى التي شغلها البيان على مدى الزمن الثقافي العربي و دوره في بناء العقل العربي[5].

---

1 المصدر نفسه ، ص 61 .

2 المصدر نفسه ، ص 64 .

3 المصدر نفسه ، ص 192 .

4 المصدر نفسه ، ص 192 .

5 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 325 .

يبدأ الجابري كلامه بتحديد المعنى اللغوي لكلمة "بيان" فيعتبر أن البيانين هم أولئك الذين بنوا تفكيرهم على أساس النحو و الفقه و الكلام و البلاغة، وهي كلها علوم استدلالية وبالأخص أولئك الذين عملوا على تقنين الحقل المعرفي البياني و تحديده و الكشف عن النظرة التي يحملها هذا الحقل في الكون و العالم، " إنهم بكلمة واحدة علماء البيان من لغويين و نحاة و بلاغيين وعلماء أصول الفقه و علماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من الظاهرية أو من السلفيين، قدماء و محدثين، إن هؤلاء جميعا ينتمون إلى حقل معرفي واحد و هو النظام المعرفي البياني ..."[1].

تعود أهمية العلوم البيانية بالنسبة إلى الجابري لا في كونها تسهم في بناء البلاغة وتحقيق التبليغ وحسب، بل لكونها أول ما حقق الانتقال من الثقافة الشفهية العامية إلى الثقافة المكتوبة العالمة مع بداية عصر التدوين.

يقرأ الجابري خمسة مستويات من الدلالة لمادة "ب ي ن " في لسان العرب :

أولها الوصل وثانيها الفصل يليها الظهور والوضوح ومن ثم الفصاحة والقدرة على التبليغ والإقناع أما الخامسة فهي تعني القدرة على البيان أي الكلام الفصيح المقنع وهو يخص الإنسان دون سواه[2].

وهو يحاول ترتيب هذه المعاني انطلاقا من التمييز بين المنهج والرؤية في النظام البياني فيعتبر أن " البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار والبيان كرؤية يفيد الانفصال والظهور "[3].

أما المعنى الاصطلاحي فيعطيه الجابري تعريفا جامعا بقوله : " فالبيان كفعل معرفي هو الظهور وإظهار الفهم والإفهام ، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم الإسلامية الخالصة ، علوم اللغة وعلوم الدين (...)، وكنظام معرفي هو جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعورية ..."[4].

يعطي الجابري منحيين للبيان :

الأول : يهتم بـ " قوانين تفسير الخطاب " ، ومؤسسه هو الإمام الشافعي.

الثاني : يشتغل بـ " شروط إنتاج الخطاب "، ومؤسسه هو الجاحظ المعاصر للشافعي .

---

1 الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 13 .

2 الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 20 .

3 المصدر نفسه ، ص20 .

4 المصدر نفسه ، ص 574 – 575 .

إن البحث في تفسير الخطاب وشروط إنتاجه عند هذين العلمين إضافة إلى كيفية اكتساب المعرفة وتصنيفها انطلاقا من اليقين عند "ابن وهب"[1] أدى بالجابري إلى الاستنتاج بأن "الرؤية التي تكرسها هذه النظرية البيانية للمعرفة رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال، ذلك لأن البيان والتبيين أو الفهم والإفهام أو الظهور والإظهار، وكلها بمعنى واحد، إنما هي أمور تتحقق في المنظور البياني من خلال الفصل بين الأشياء وليس عبر الوصل بينها ، فالشيء يكون بينا ظاهرا مفهوما إذا تميز عن غيره، لا بل إذا انفصل عن محيطه وأصبح يقدم نفسه كائنا قائما بذاته "[2].

فالمعنى اللغوي الذي يفيد الفصل قد طغى على المعنى الاصطلاحي الذي يفيد الوصل، وقد كشف الجابري ذلك بالوقوف على ثلاثة أنواع من الأزواج داخل النظرية البيانية في المعرفة وهي :

اللفظ والمعنى، الأصل والفرع، الجوهر والعرض.

يرى الجابري أن العلماء من الشافعي وحتى الجرجاني و السكاكي كانوا مشغولين باللفظ على حساب المعنى ما أدى إلى نتائج عديدة على صعيد العقل البياني:

أولا ـ إن اعتناء النحاة باللفظ على حساب المعنى ألبس النحو لبوسا منطقيا ؛ فربطوا بشكل عضوي بين الممكنات اللغوية والمنطقية وما لا يجوز لغويا ولا منطقيا ، فبدلا من أن تكون اللغة وسيلة للفكر أضحت غاية ووعاء مؤطرا داخل قوالب ومقولات منطقية، ولا أدل على ذلك من سيبويه وابن جني ومرافعة السيرافي ضد متى ...[3]

ثانيا ـ أما في الفقه فكانت المواضعة اللغوية غالبة على مقاصد الشريعة في التشريع لأن الأولوية حسب الجابري أعطيت لمقاصد اللغة، ما أدى إلى غلق باب الاجتهاد لأن معاني اللغة تستنفد بالرواية فهي محدودة، بخلاف مقاصد الشريعة القائمة على المصلحة والمثل العليا، وهي خاضعة للصيرورة وتغير الظروف[4].

ثالثا ـ وفي علم الكلام حجم دور العقل الذي هو أصل من أصول هذا العلم فمسألة خلق القرآن مثلا أفضت بالنزاع إلى حل وسط مفاده أن القرآن قديم بالمعنى محدث باللفظ ، فتكرس بذلك الفصل بين الألفاظ والمعاني، وهذا الأمر يعتبره الجابري نسفا لعلم الكلام من أساسه، لأن القول بقدم المعنى يؤدي حتما إلى ربطه بالمعاني اللغوية المتواضع عليها آن نزوله ،علما أن التأويل يجسد المظهر العقلي في الحقل المعرفي الخاص بالبيان، إن النتيجة كانت تكريس اللغة كسلطة مرجعية مهمتها تحديد الفكر ، وإذا علمنا أن طبيعة المشاكل الكلامية ما ورائية، فإن اللغة /

---

1 له كتاب " البرهان في وجوه القرآن " ، حققه أحمد مطلوب وخديجة الحديثة ، جامعة بغداد .

2 المصدر السابق ، ص 38 .

3 المصدر السابق ، ص 38 .

4 الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 105 .

الفصل في هذه الإشكالات ستكتسب صبغة ما ورائية، ما يؤدي إلى سيادة اللغة على الفكر واللفظ على المعنى و نظام الخطاب على نظام العقل[1].

رابعا ـ تعمقت إشكالية اللفظ والمعنى بعمق في علم البلاغة بالتزام الإشكالات الفقهية والكلامية على السواء والخضوع لما يقرره علم الكلام والفقه ، والتزم البلاغيون بالمواضعة اللغوية كما عرفها السلف واعتبروها سلطة مرجعية تعلو على أي سلطة ، فبات المعيار البلاغي مقيدا بطريقة القدماء شكلا ومضمونا ، لكن عندما استنفد المضمون تسلط الشكل على المعيار البلاغي[2].

يعتبر الجابري أن المصطلحات من قبيل القياس والاستدلال والنظر والاعتبار واحدة في المعنى قوامها تقدير الشيء على مثال سابق لعلة جامعة وهي إلى دلالتها العلمية هذه تحوي مضمونا أيديولوجيا[3].

إن تمسك علماء النحو والفقه بالقياس يخفي تحته تبريرا أيديولوجيا يعيد الفرع إلى الأصل الأول إلى الأعرابي الذي أعطى للعربية سلطة الأصل والمعنى[4].

كذلك الأمر مع علم الكلام ، فتمسك المتكلمين بالاستدلال لا يعود إلى أسباب دينية وإبستمولوجية بحتة فحسب ، بل لتاكيد على المفارقة بين الخالق والمخلوق .

يعتبر الجابري أن الاستدلال كمنهج في البيان اعتمد لتبرير إشكالية واحدة تكمن في تبرير الأحكام، فكما أنه على صعيد الموضوع هناك إشكالية واحدة هي إشكالية اللفظ والمعنى فكذلك على صعيد المنهج هناك إشكالية واحدة هي إشكالية التعليل.

من هنا كان " التفكير القياسي البياني من بدايته إلى نهايته يدور حول العلة، كما أن الممارسة القياسية البيانية إنما يؤسسها ويبررها اعتقاد القائس بوجود نفس العلة في الأصل والفرع في الشاهد والغائب "[5].

يعتبر الجابري أن أصول نظرية البيان تكمن في اللغة العربية ذاتها كسلطة مرجعية، فاللغة التي جمعت من الأعرابي في عصر التدوين تفرض العودة إلى عالم الجزيرة في عصر الجاهلية، لذلك إن مبدأي الانفصال والتجويز الذين يحكمان النظرة البيانية للعالم لا بد أن يجدا لهما أصلا في عالم الأعرابي وفضائه الجغرافي ، فمن السهل عند الجابري ملاحظة صور الانفصال في بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية لذلك كانت العلاقة القائمة بين مكوناتها قائمة على المجاورة لا على التداخل .

---

1 المصدر نفسه ، ص105 .

2 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 328 .

3 الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 106 .

4 المصدر السابق ، ص 145 .

5 الجابري ، تكوين العقل العربي ، الفصل الرابع .

" وبالجملة فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال، أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية، إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء "[1].

أما المبدأ الثاني الذي يحكم النظرة البيانية للعالم فهو قائم على التجويز، هذا المبدأ يجد له أصلا في البيئة الصحراوية التي تعكسها اللغة، إن رتابة البيئة قد أوجدت خرقا للأصل من حين لآخر ما أسس لوعي عربي يقيم العلاقة بين المؤثر والمتأثر عن طريق ربطهما بواسطة من دون التنبه إلى وجود سبب فاعل مؤثر لذلك، كان السبب بالنسبة إليهم عبارة عن واسطة تربط طرفا بطرف وتسهم في ممارسة الفاعل لفعله، وهذا نجد له أصلا عند الأعرابي في القول بالتشبيه للمقاربة بين طرفين محكومين بالانفصال من أجل بلوغ البيان والإظهار "[2].

يمكن القول ختاما إن الانفصال والتجويز والمقاربة مبادئ ثلاثة أخذها البيانيون من اللغة كما تبلورت داخل الثقافة الجاهلية، أخذوها دونما وعي منهم وتبلورت عمليا في ممارساتهم النظرية قبل عصر التدوين وعلى أساس من ذلك بنوا الرؤية البيانية العالمة.

المطلب الثاني : البنية العرفانية .

يعود الجابري بأصل كلمة "ع ر ف" إلى اليونان والتي تعني المعرفة والعلم والحكمة، لكن متصوفة الإسلام استخدموا كلمة عرفان للدلالة على نوع سام من المعرفة يتم في القلب عن طريق الكشف والإلهام تمييزا لها عن المعرفة التي تتم بالحواس أو بالعقل أو بهما معا.

يعرفه الجابري بقوله " إن العرفان كفعل معرفي هو ما يسميه أصحابه بالكشف أو العيان وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقده العرفانيون بأنه الحقيقة الكامنة وراء ظاهر نصوصه ... وكنظام معرفي يتمحور حول قطبين رئيسيين أحدهما يستثمر اللغة بتوظيف الزوج الظاهر / الباطن والثاني يستخدم السياسة ... وذلك بتوظيف الزوج الولاية / النبوة "[3].

يشير مفكرنا في هذا السياق إلى أهمية التمييز بين العرفان والعرفانية أو الغنوصية[4]، فالأولى تعني المعرفة بالأسرار الإلهية تنفرد بها نخبة معينة من الناس، أما الثانية فهي تشير إلى مختلف المذاهب الدينية التي عرفها القرن الثاني

---

1 المصدر نفسه ، ص158 .

2 الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 241 – 242 .

3 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 383 .

4 الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 574 – 575 .

الميلادي، والتي تدعي المعرفة الباطنية ليس فقط بالأمور الدينية إنما أيضا بكل ما هو خفي كالسحر والتنجيم[1].

يرى الجابري أن ما من فكرة أتى بها العرفانيون الإسلاميون إلا وتجد لها أصلا في الأدبيات الهرمسية، لذلك فهو يتوقف مطولا عند خلاصة الرؤية الهرمسية لكي يمهد البحث في بنية العرفان في الإسلام ويكشف عن أصوله التاريخية[2].

إن ربط العقل بالإدراك المادي والنفس بالإدراك الإلهي المتعالي مسلمة عرفانية، لكن ما يميز الهرمسية تشديدها على الأصل السماوي للنفس ، لذلك يطلق الجابري على الفكر العرفاني صفة " العقل المستقيل"و" اللامعقول الديني "[3].

وهو يرى " أن دمج العلم في الدين والدين في العلم علامة من العلامات البارزة التي يكشف فيها العقل المستقيل عن نفسه وهويته، إنه يطلب أن يعقل عن الله حتى تلك الأمور التي تركها الله للإنسان كي يعقلها مباشرة عن الطبيعة فيسخرها لمصلحته أو يتخذ منها دليلا وهاديا إلى إثبات وجود الله عن نفسه ..."[4].

يسترعي الجابري فكرة الانتقاء والتلفيق في الأدبيات الهرمسية التي تعتبر حسبه بانوراما للمذاهب والأديان ومع ذلك يعطي الرجل تصنيفا للاتجاهات العرفانية في الإسلام إلى ثلاثة :

الأول ـ اتجاه أصحاب الأحوال والشطح الذي يغلب عليه طابع المعاناة ، ونجده عند أبي يزيد البسطامي ثم الحلاج وغيرهما .

الثاني ـ اتجاه التصوف العقلي ذي الطابع الفلسفي، كما نجده عند الفارابي وابن سينا .

الثالث ـ اتجاه باطني لدى الفلاسفة والمتصوفة الإسماعيلية والذي تميز بالسرد الأسطوري[5] .

---

1 الغنوصية : "من الكلمة اليونانية "gnosis " ومعناها معرفة أو حكمة أو عرفان ،والغنوصية حركة فلسفية وتعاليم دينية متنافرة أخذت شكل أنساق أسطورية انتشرت في الشرق الأدنى القديم في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد ... ترى الغنوصية أن هناك إلاهين : إلها خفيا خيرا ،وإلها ضاهرا شريرا وهذا الأخير هوا لذي صنع العالم المادي ". محمد خالد الشياب ، القراءة الإبستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري ، ص 791 .

2 الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 254 .

3 تنسب الهرمسية إلى هرمس " المثلث بالحكمة " فهو ابن الإله الأكبر " زوس " عند اليونان الذي نسبوا إليه اختراع الكتابة والموسيقى والتنجيم والأوزان والمقادير وغيرها ، عرف عند المصريين بالإله " طوط " مخترع الكتابة وكل الفنون والعلوم كالسحر والطب والتنجيم والعرافة ، أما في الأدبيات العربية فقد ارتبط هرمس بالنبي إدريس ، إنه أول من قام بتعليم الكتابة والصنعة والطب ...الخ . الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 175.

4 الجابري ، تكوين العقل العربي ، الفصل الثامن .

5 المصدر نفسه ،ص 183 .

وقد أفضى التفكيك بالجابري إلى إظهار زوجين من المفاهيم يحكمان نشاط الفكر العرفاني هما زوجا : الظاهر/ الباطن و النبوة / الولاية .

إنه يرى أن الزوج الأول يحتل في الحقل المعرفي العرفاني موقعا مماثلا للزوج اللفظ / المعنى في الحقل البياني ، كما أن الزوج الثاني يوازي وضع الأصل / الفرع في النظام البياني .

ركز الجابري القسم الأول من بحثه حول العرفان على مسألة الظاهر والباطن وتوقف في القسم الثاني المتعلق بالنبوة والولاية عند المنهج ، لقد حرص في القسمين على أن يبحث في العرفان كموقف ونظرية معا وتوصل إلى أن " العرفان / الموقف هو عرفان المتصوفة عامة وأصحاب الأحوال خاصة وأن العرفان / النظرية هو عرفان الشيعة عامة والإسماعيلية والفلاسفة الباطنيين خاصة "[1].

ويكشف الجابري في ذات السياق خصوصية المنهج العرفاني من خلال الظاهر / الباطن والنبوة / الولاية ليخلص إلى ثلاث نتائج كالآتي :

أولا ـ تشكل الهرمسية العرفانية البنية الأساس للفكر العرفاني الإسلامي على تعدد اتجاهاته والدليل على ذلك أنه أخذ من العرفان الشيعي مجردا من المضمون السياسي، والعرفان الصوفي مجردا من الشكل البياني، إن هذا الأمر يعني للجابري أن التأويل الذي قام به أهل العرفان للقرآن ليس سوى تضمين وهو بعيد عن الاستنباط أو الإلهام أو الكشف، لقد ضمنوا ألفاظ القرآن معاني مستقاة من هذا الموروث القديم ويؤكد أنه " ما من فكرة عرفانية يدعي العرفانيون الإسلاميون أنهم حصلوا عليها عن طريق الكشف سواءا بواسطة المجاهدات والرياضات أو بواسطة قراءة القرآن، إلا ونجد لها أصلا مباشرا أو غير مباشر في الموروث العرفاني السابق على الإسلام "[2].

ولم يقف الأمر عند حد الاقتباس المعنوي من الهرمسية، بل تجاوزه إلى حد الاقتباس اللفظي وإن حاول عرفانيو الإسلام نسبتها إلى القرآن، هناك مثال يقدمه الجابري في هذا السياق ففكرة "المقام مثلا "يعود أصلها إلى فكرة المعراج الهرمسي ... لذلك كان مضمون المصطلح العرفاني غير إسلامي وأصله غير عربي، لأنه نقل إلى الإسلام والعربية كما النظرية العرفانية صوفية كانت أم شيعية. إن ما نتج عن ذلك يعتبر حسب الجابري تكريسا لنوع من اللاعقلانية الصميمة داخل المجال المعرفي العربي الإسلامي على مستوى المنهج ومستوى الرؤية أيضا.

---

[1] الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 260- 261 .

[2] الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 371 .

ثانيا ـ يحل الكشف في العرفان محل الحس والعقل في البرهان ، فالمعرفة ههنا مباشرة تلغي وسائط الحس والعقل لأنها قبس من نور يلقى في القلب حين يرفع الحجاب بالرياضة والمجاهدة .

ينتقد الجابري هذا العرفاني الذي يتعامل مع أسراره المزعومة " كأمور يعلمها وحده علما نهائيا مطلقا وبالتالي فهو يعتبرها أسرارا لا بالنسبة إليه هو، بل بالنسبة إلى غيره ممن ليسو من الصفوة المختارة مثله ، ومن هنا أنانية العرفاني وأرستقراطيته "[1] .

رفض الجابري التعاطي مع الكشف كشيء يفوق العقل ، بل اعتبره أدنى درجات المعقولية كما أنه لا يعتبره شيئا خارقا للعادة ولا هبة من قوة عليا ، فالكشف عنده عبارة عن فعل العادة الذهنية غير المراقبة ، إنه نتيجة الخيال يغذيه حلم عاجز عن مواجهة الواقع والتكيف معه أو السيطرة عليه ، إن هذا الخيال يستقي عناصره من الدين والأساطير ...الخ .

وفي ختام بحثه انتقد الجابري الطابع الأسطوري لحقل العرفان لا الأسطورة باعتبارها نمطا تعبيريا له منطقه الخاص، بل التعامل مع الأسطورة كحقيقة مطلقة تتبطن ظاهر النص وحالة محل الحقيقة الشرعية، من هنا كانت الحقيقة رؤيا سحرية للعالم التي أفرزتها الأسطورة فتحل بهذه الرؤية السحرية أنا العارف مقام الحقيقة الوحيدة، العالم شرير والأنا العرفانية حضور للخير الالهي وتجل لنوره، هكذا يلتصق العارف بالمعرف اتحادا به أو حلولا فيه، فيهون عليه آنئذ أن يتحرر من الزمان والمكان والقوانين والأسباب .

المطلب الثالث : البنية البرهانية .

يعود التفكير العلمي للبرهان باعتباره نظاما معرفيا إلى بداية الفلسفة عند اليونان، وذلك قبل أرسطو بثلاثة قرون. يشير الجابري أن إنجاز أرسطو كان تتويجا لمسيرة طويلة قام بها الفلاسفة الطبيعيون في القرن السادس قبل الميلاد لغاية أفلاطون .

في اللغة يعني البرهان الحجة الفاصلة البينة، أما في الاصطلاح المنطقي فهو مجموع "العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج والمعنى العام لكلمة برهان يفيد كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما "[1] . يريد الجابري الإشارة إلى نوع خاص ومفارق للبيان والعرفان إن في المنهج وإن في الرؤية ترتكز بشكل أساس على فكر أرسطو، من هنا كان اهتمامه برصد التحوير أو التعديل الذين تعرض لهما البرهان الأرسطي مع دخوله حقل الثقافة العربية .

---

[1] المصدر نفسه ، ص 372 .

" إن البرهان كفعل معرفي هو استدلال استنتاجي، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدرة إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب أرسطو خاصة، وكنظام معرفي يتمحور حول قطبين: أحدهما يخص المنهج ويوظف كزوج الألفاظ / المعقولات ... والآخر يخص الرؤية ويوظف الزوج الواجب / الممكن "[1].

تطرح نايلة أبي نادر في هذا السياق سؤالا منهجيا كالآتي : لماذا ترك الجابري النظام البرهاني إلى القسم الأخير ليختتم به بنية العقل العربي[2]؟

يجيب الجابري في الكتاب المذكور ءانفا حيث يشير إلى أن فكر أرسطو دخل إلى الفكر الإسلامي في مرحلة متأخرة مقارنة بالأفلاطونية المحدثة والفيتاغورية الجديدة والهرمسية بشكل خاص لقد جاءت فلسفة أرسطو متأخرة قرنا من الزمن على الأقل مقارنة بالموروث القديم ككل سواء مجال الفلسفة أو في مجال العلوم والذي دخل الثقافة العربية الإسلامية بعد عملية النقل والترجمة التي كان للمأمون دور بارز فيها[3].

ففي عصر المأمون ومن خلال ترجمة حنين بن اسحاق وابنه " تم اللقاء بين المعقول الديني العربي والمعقول العقلي اليوناني الأرسطي، بين النظام المعرفي البياني العربي والنظام البرهاني اليوناني "[4].

إذا كان البيان يرتكز على مثلث النص والإجماع والاجتهاد في بناء تصور يخدم العقيدة الإسلامية وإذا كان العرفان يعتمد الكشف لتحقيق المعرفة والاتحاد بالله ، فإن البرهان لا يعتمد إلا على قوى الإنسان من حس وعقل في عملية اكتساب المعرفة وبناء رؤية للعالم تنتظم فوضاه واختلافه .

إن هدف البرهان طلب اليقين عن طريق التجربة الحسية والمحاكمة العقلية وهي أهم ميزة يمتاز بها البرهان عن البيان والعرفان عند الجابري ، وهو يرى في هذا الإطار "أن البرهان كنظام معرفي بقى متميزا منهجا ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيدها عن العالم عن الكون والإنسان والله، مما جعل منه عالما معرفيا خاصا يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما وبكيفية خاصة البيان في علاقة احتكاك وصدام "[5].

---

1 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 375 .

2 الجابري ، بنية العقل العربي ، ص383 .

3 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 339 .

4 المصدر السابق ، ص 574 – 575 .

5 لمزيد من التفاصيل حول دخول المنطق الأرسطي إلى الثقافة الإسلامية ، انظر : تكوين العقل العربي ، الفصل العاشر .

أدى دخول فكر أرسطو إلى الثقافة العربية إلى صدام مع النظام البياني و النظام العرفاني، لقد خاضت مدرسة بغداد الحرب ضد الإسماعيلية وبنائها العرفاني الهرمسي ، ونتج عن ذلك أن تبلورت في بغداد بعد زمن الم أمون مدرسة مشائية[1] تعتمد الخطاب المنطقي وتسعى إلى تعميمه .

إن هذا الصدام بين العرفان والبرهان يعود أصلا إلى الصراع الذي كان دائرا بين البرهان والبيان ،وخير دليل يقدمه الجابري تلك المناظرة الشهيرة التي جرت في مجلس وزير الخليفة المقتدر بين أبي بشر متى بن يونس رئيس مناطقة بغداد وأبي سعيد السيرافي اللغوي الفقيه .

لقد نشر أبوحيان التوحيدي نص هذه المناظرة في كتابه " الإمتاع والمؤانسة "[2] حيث نجد أبا بشر متى بن يونس ينفي التوصل إلى معرفة الحق من الباطل خارجا عن إطار المنطق الأرسطي بينما يصر السيرافي على استغناء اللغة العربية عن منطق أرسطو لأنها تمتلك منطقها الخاص وهو علم النحو، فما منطق أرسطو إلا نحو للغة اليونانية وما النحو العربي إلا منطق للغة العربية .

إن تأسيس البرهان داخل الثقافة العربية الإسلامية طرحت نفسها بقوة أكثر من البيان، لأن الأمر يتمحور حول تأسيس عالم من المعرفة مكتمل بذاته داخل عالم آخر من المعرفة مكتمل بدوره.

إن تأسيس البيان كان عبارة عن تأصيل للأصول وضبط للسلطات المرجعية وترتيبها وفق قوتها وشرعيتها، أما عملية تأسيس العرفان فقد أخذت منحى سياسيا ينافس سلطة البيان وينازعه في شأن الأصول من خلال طرح تأويل آخر يختلف عن التأويل البياني[3] .

يرى الجابري أن البيان والعرفان قد تأسسا اعتمادا على القرآن والحديث قبل أي شيء آخر وقد تم ذلك في الوقت نفسه تقريبا، إن عملية التأسيس هذه خضعت لشروط الفعل ورد الفعل ما أدى إلى اعتبارهما خصمين يتنافسان لانتزاع المشروعية نفسها، أما البرهان فكان وضعه مختلف سواء من ناحية المنهج أو من ناحية الرؤية الذين تم بناؤهما سابقا على اللغة والدين كما أن البرهان يرتكز على العقل في التأصيل وبما أن النظام المعرفي الأساس الذي يملك السلطة داخل هذه الثقافة هو البيان كان على البرهان أن يتوجه إليه بالمراجعة والنقد، أما العرفان فكان يناضل من أجل الشرعية باعتباره امتدادا للعقل المستقيل أو للعرفان السابق على

---

1 الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 236 .

2 المصدر السابق ، ص 384 .

3 المشائية : هي فلسفة المشائيين حيث كان أرسطو يعلم تلاميذه ويناقشهم وهو يقطع المشي جيئة وذهابا ومن أشهر من أخذ عنه من المسلمين : الكندي وابن سينا وابن رشد.محمد خالد الشايب ، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، م 39 ، ص791.

الإسلام، من هنا بات تأسيس البرهان عملية ترتيب للعلاقة بينه وبين البيان فقط داخل الثقافة العربية الإسلامية وهذا ما حاوله الكندي أول فيلسوف في الإسلام .

إن التقسيم الثلاثي لبنية العقل العربي كما يصوره الجابري وعلى جدته المنهجية لاقى الكثير من النقد فجورج طرابيشي يرى في هذا التقسيم ضربا لوحدة العقل العربي مشيرا إلى أن"طريقة الحفر الإبستمولوجية ما وجدت أصلا إلا لكي تلغي التراتبيات ... في مضمار نظرية المعرفة، فحسبه أن هذه النماذج الثلاثة ليست أنظمة معرفية قائمة بنفسها، بل هي بالنسبة إلى العقل العربي الإسلامي على الأقل آناء من نظام إبستمي[1] واحد آناء متعاضدة في الغالب أكثر منها متعارضة "[2].

كذلك ينتقد طرابيشي التصور التصاعدي للأنظمة الثلاثة لدى الجابري فالانتقال من البيان إلى العرفان يمثل حسبه هبوطا إبستمولوجيا أما الانتقال من البيان إلى العرفان فهو بمثابة ارتقاء إبستمولوجي.

أما يحي محمد فقد اعتبر التصنيف الذي قال به الجابري بمثابة ثورة منهجية كبيرة جديرة بالتقدير لقد أعاد الجابري ترتيب العلاقات بين العلوم على نحو مغاير يخترق الاختلافات الخارجية نحو البنية الداخلية التي تكشف آليات المعرفة ومفاهيمها والوسائل التي تعتمدها فالعلوم كانت تصنف إلى نقلية وعقلية أو دينية ولغوية أو علوم عربية أصيلة وعلوم دخيلة .

" أقام الجابري تصنيفه اعتمادا على البنية الجوانية فانتهى إلى وجود ثلاثة نظم معرفية متكاملة "[3].

لكن يحي محمد يعود بعد هذا الإطراء ليبرز الخلل المنهجي الذي يكتنف هذا التقسيم فهو ـ أي التقسيم ـ يفترض بداهة وجود تضاد بين الأنظمة الثلاثة ، بل بين علوم وفنون داخل الأنظمة الثلاثة كالتضاد بين النحو والمنطق مع أنهما في الأساس ليسا نظامين فكريين كسائر الأنظمة المعرفية التي تمتلك رؤية كلية للعالم[4].

والأدهى في تقسيم الجابري أنه يسحب عن العقل العربي أي دلالة عقلية ، فإذا كان قد جرد البيان والعرفان من أي فعل عقلي فلا شك أن " نظريته هذه تفضي إلى

---

[1] إبستمة : نظام الفكر ، أي معظم المسلمات الضمنية التي تتحكم بمجمل ما ينتجه الفكر خلال فترة زمنية محددة وذلك بشكل مخفي من دون أن تبرز بوضوح . تجدر الإشارة هنا إلى أن ميشال فوكو قد بلور هذا المفهوم وهو يعطي المعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية . تكوين العقل العربي ، ص 37 .

[2] جورج طرابيشي ، نقد نقد العقل العربي ، ط1 ، ج4 ، بيروت ، دار الساقي ، 2004 ، ص 404 .

[3] يحي محمد ، نقد العقل العربي في الميزان ، ص 477 .

[4] يقول يحي محمد : " والواقع أن مناقضة أهل البيان للمنطق لا يقصد منه ـــ في الغالب ـــ مناقضة المنطق من حيث ذاته فهو في حد ذاته لا يعد مضادا للبيان أو المعيار بل لأن الفلاسفة وضعوه واستخدموا لأغراضهم الوجودية حتى أصبح ملاصقا لأعمالهم الفلسفية لذا أبعده أهل المعيار عن اهتمامهم وحرمه بعضهم للغرض ذاته حتى حان وقت إعادة ترتيب اعتباره وتوظيفه داخل حيز البيان كما فعل ابن حزم والغزالي والفخر الرازي وغيرهم على ما يشير إلى ذلك ابن خلدون في مقدمته " .المصدر السابق ، ص 86 وانظر أيضا : تاريخ ابن خلدون ، ط3 ، ج 1 ، بيروت ، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني ، 1967 ، ص 835 .

نفي أن يكون الفكر العربي الإسلامي حاملا لأي دلالة عقلية مستقلة وذلك باعتبار أن البيان هو النظام الوحيد الذي يمثل أصالة الفكر العربي أما النظامان الآخران فهما من الأنظمة الدخيلة عليه كما هو معروف "[1].

وإذا ولينا شطر المغرب وجدنا طه عبد الرحمان يفترض تقسيما ثلاثيا آخر للعقل في مقابل تقسيم الجابري إما انطلاقا من المضمون وإما من الصيغة اللفظية وإما من الصورة الدلالية قائلا : " لو أن الجابري اعتمد معيارا موحدا لكان له الخيار في تقسيمات متعددة كل تقسيم منها يقوم به معيار معين كالتقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والعرفان مثلا) أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والإشارة مثلا) أو التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاج) وهو أقرب التقسيمات إلى العمل بمعيار العقلانية المجردة التي ظل الجابري يناضل من أجلها فيكون البرهان هو نظام الآلية الاستنباطية والحجاج هو نظام القياسية ، والتحاج هو نظام الآلية التناقضية "[2].

يريد طه عبد الرحمان الإشارة إلى فساد التقسيم الذي اعتمده الجابري بسبب ازدواجية المعايير والنظرة التجزيئية في التعاطي مع مكونات التراث فضلا عن المفاضلة بين أجزاءه ليؤكد في المقابل أهمية النظرة التكاملية التي ترتكز على الجمع بين أجزاء هذا التراث وليس العكس .

إن تقسيم الجابري لنظم العقل يكشف في جانب من جوانبه تأثره بمفهوم "الابستمي" الذي بلوره ميشال فوكو مشيرا إلى أنه تعامل مع النظم الثلاثة تعاملا إبستمولوجيا " بوصفه نظاما يؤسس حقلا معرفيا مستقلا بنفسه داخل الثقافة العربية الإسلامية من دون أن يتوقف عند تبادل التأثير فعلا وانفعالا سلبا وإيجابا "[3].

هنا يظهر " أن الفرق كبير بين مفه ـوم فوكو للابستمة وتوظيف الجابري له كنظام للفكر أو بنية لا شعورية مع ـزولة ، إن الإبستمة عند فوكو تدرس العلاقات على مستوى التزامن أو ضمن حقبة تاريخية "[4].

فإذا كان فوكو قد ربط هذا المفهوم بمجموع الخطابات المتراكمة عبر التاريخ دون أن يستبعد اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه ، فإن الجابري لم يهتم إلا بنصوص الثقافة العالمة .

يشير الجابري مبررا عزله كل نظام على حدى أن في ذلك خطوة منهجية تساعد في إبراز الخصوصية ومعرفة كل نظام من الداخل .

---

1 يحي محمد ، نقد العقل العربي في الميزان ، ص 82 – 83 .

2 طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 55 .

3 الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 485 .

4 الزواوي بغورة ، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر ، ص 54 .

المبحث الرابع : تجليات العقل النظري .

المطلب الأول : تأسيس العرفان على البرهان عند ابن سينا .

" إن ابن سينا يريد أن يؤسس العرفان على البرهان "[1] هذا ما خصص له الجابري أكثر من فصل وحاول أن يبرهن عليه ، فبعد مشروع الكندي والفارابي والبعد الأرسطي في مشروعيهما سينحو ابن سينا بالفلسفة نحوا آخر أبعد مما أفاده من الفارابي وأقر له به وهو يعلن عن ذلك في كتابه "الشفاء" الذي ضمنه ما صح عنده العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين .

إن اعتراف ابن سينا للفارابي في فهمه لفلسفة أرسطو و"ما بعد الطبيعة " خاصة ، دفع العديد من الباحثين المعاصرين كما القدامى إلى الإقرار بعدم اختلاف آرائه الفلسفية عن آراء الفارابي باستثناء بعض التفاصيل ، لكن الجابري يرجح صحة هذا الرأي من الوجهة المعرفية فقط لا الأيديولوجية .

فابن سينا عندما تبنى آراء الفارابي على الصعيد الماورائي كان قد تبنى المضمون المعرفي لهذه الآراء وليس حلم الفارابي الأيديولوجي الذي سعى إلى تحقيق الوحدة على صعيد الفكر والمجتمع في آن واحد

يرجع الجابري هذا الطلاق الأيديولوجي بين الرجلين إلى الوضع الذي آلت إليه الدولة الإسلامية زمن ابن سينا ، فالتفكك الذي بدأ بإصابة أطراف الإمبراطورية كان قد وصل إلى المركز وبات أمل الفارابي في الوحدة بعيد المنال[2] .

كان ابن سينا خلافا لسلفه شاهدا على مظاهر التحول و التشظي هذه ، وهو الذي كان مقدما في الوزارة لدى أحد الامراء البويهيين ولم يمنعه ذلك أبدا من اختتام المسار التطوري للمعارف العلمية والفلسفية في المشرق ليتوج إنجازات الكندي والفارابي في الفلسفة وأبحاث الرازي في الطب .

إن ابن سينا ــ حسب الجابري ــ كان خير ممثل للثقافة الإسلامية على الصعيد الكمي، نظرا إلى مؤلفاته الضخمة وتفكيره الواضح وأسلوبه السليم وادعاءاته الكثيرة ، كما أنه خير ممثل للوجه الآخر لهذه الثقافة لأنه كان أول من دشن مرحلة التراجع والانحطاط .

يدعو الجابري في هذا السياق إلى التخلي عن الاعتقاد القائل بالتطور الخطي لتاريخ الفكر ليؤكد أن " ابن سينا يبدو ... لا ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية أوجها كما يعتقد بل ذلك الرجل الذي كرس وعمل على تكريس لا عقلانية صميمة في الفكر العربي الاسلامي تحت غطاء عقلانية موهومة "[3].

والسؤال المطروح : لماذا وقف الجابري من ابن سينا هذا الموقف ؟

---

[1] الجابري ، نحن والتراث ، ص 87 .

[2] نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 350 .

[3] الجابري ، نحن والتراث ، ص 100 .

اعتمد الجابري في قراءته للفكر السينوي انطلاقا من فلسفة الفارابي، فهو يعتبر الأولى امتدادا للثانية وخروجا عنها في الوقت عينه ، فعلى الرغم من أن ابن سينا التزم الهيكل العام لفلسفة الفارابي إلا أنه أبرز عناصر معينة محملا إياها بالفعل ما كانت تتضمنه بالقوة وهذه العناصر هي التي أدت إلى تغيير في اتجاه منظومته ، وبالتالي تأسيس ما دعاه الشيخ الرئيس بـ " الفلسفة المشرقية "[1].

وقد وقف الجابري مطولا عند أهم النقاط التي خالف فيها ابن سينا شيخه ويقدم استنتاجاته الخاصة[2]، ونحن لن نتوقف مطولا عند هذا الخلاف؛ إذ ليس شغلا لنا أن نتبينه بقدر ما نأخذ منه الحاجة والبلغة والتي بنى عليها الجابري خلاصة حكمه على ابن سينا .

ـ فإذا كان الفارابي يؤسس للوحدة انطلاقا من العقل فإن ابن سينا يحل النفس محل العقل مبرزا الثنائية لا الوحدة في الكون، عندما شدد على الفرق النوعي بين العالم العلوي والسفلي أي الطبيعة من جهة والنفس الإنسانية والبدن من جهة أخرى .

ـ يقول الفارابي بالاختلاف في الدرجة لا النوع بين الموجودات كما قال أرسطو، وما الاختلاف في النوع حسبه إلا نتيجة للاختلاف في الدرجة، من هنا كانت الموجودات عنده متسلسلة من الأعلى إلى الأدنى، فالقلب أولا في بدنه كما الرئيس أولا في مدينته الفاضلة ثم الأدنى فالأدنى.

أما ابن سينا فعلى العكس من ذلك فهو مهتم بإبراز الفرق النوعي بين كل من العالم العلوي والسفلي وبين موجوداتهما أيضا فالنفس عنده تنتمي للعالم العلوي أما البدن فهو جزء من العالم السفلي.

ـ يرى الفارابي أن السعادة تكمن في إدراك النظام والوحدة في الكون إدراكا عقليا، والحياة الأخيرة حيث السعادة تتعلق باستكمال العقل النظري لمعرفة حقائق الموجودات خلافا لابن سينا الذي تكمن السعادة عنده في تحرر النفس من سجنها المادي، من بدنها وانطلاقها نحو نفوس الأجرام السماوية حيث تشاهد الحق الأول في المحل الأرفع، فهي سعادة نفسية مرتبطة بالتحرر من البدن واستعجال الموت، فابن سينا وإن تبنى الجانب المعرفي الخاص بنظرية السعادة عند الفارابي فإنه يحملها مضمونا مفارقا آخر، من هنا يسم الجابري هذا النزوع للأعلى عند ابن سينا بـ "الروحانية" خلافا لعقلانية الفارابي.

---

[1] المصدر نفسه ، ص 102 .

[2] حول اختلاف ابن سينا عن الفارابي راجع : الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 449 – 476 .

إن حاجة ابن سينا إلى أرسطو بواسطة الفارابي كانت تميل إلى التخلص منه أكثر من الاستفادة منه، لذلك اعتبره الجابري " المدشن الفعلي لمرحلة أخرى في تطور الفكر الفلسفي في الاسلام مرحلة التراجع والانحطاط "[1].

لقد أعطى ابن سينا لمادية أرسطو بعدا روحانيا فعاد بها إلى أفلاطون ، لكن ابن سينا بصنيعه هذا لم يبتعد عن ارسطو والفارابي وحسب، بل أيضا عن الواقعية الدينية التي تبلورت في القرآن ودعمها أهل الكلام.

لقد أراد ابن سينا تأسيس فلسفة مشرقية لها خصوصيتها القومية الفارسية .

يشير الجابري في هذا السياق إلى الوسط الإسماعيلي الذي نشأ فيه ابن سينا وتلقيه للعلم والفلسفة من رسائل إخوان الصفا، لقد استلهم من هذه المادة المعرفية اتجاها روحانيا عرفانيا أدى دورا كبيرا في ارتداد الفكر العربي الإسلامي عن عقلانية المعتزلة والفارابي.

يذكر الجابري أن الحركة الاسماعيلية التي نمت خلال القرن الثالث للهجرة وظفت المادة المعرفية للأفلاطونية المحدثة من أجل بناء أيديولوجيا ثورية هدفت في ذلك الحين إلى قلب نظام الخلافة العباسية كتعبير عن الشعوب التي اضطهدت قوميا وطبقيا.

إن هذا الهدف لم يتحقق لكنه ـ بتعبير الجابري ـ تحول إلى " حلم جميل " ، لذلك كانت الفلسفة السينوية " امتدادا على صعيد الفكر المجرد لأيديولوجيا ثورية فشلت في تحقيق نفسها فتحولت مع الشيخ الرئيس إلى فلسفة قتلت العقل و المنطق في الوعي العربي لقرون طويلة "[2].

يرى الجابري في تقويمه الرؤية السينوية أنها عبارة عن عملية تلفيق تجمع بين إلهيات الفارابي وأخرويات الإسماعيلية، كما أنها تحمل هموم الفكر في عصره وبخاصة مشاغل المتكلمين والمتصوفة " فجاءت فلسفته من تلك الفلسفات التلفيقية التي تقدم أجوبة صريحة أوضمنية للقضايا التي تشغل جميع الاتجاهات والتيارات ، ومن هنا ارتباط الجميع داخل الثقافة العربية الإسلامية بالسينوية نوعا من الارتباط فأصبحت السينوية تمثل من دون منازع الصيغة البرهانية للفلسة والكلام والتصوف في الإسلام، وبالتالي الممثل الرسمي للبرهان في الثقافة العربية الاسلامية "[3].

أراد الجابري بهذا أن ينتزع صفة البرهان من المشروع السينوي الذي أوغل في روحانياته لكي يعطي هذه الصفة لمن يستحقها في نظره أي ابن رشد .

---

[1] الجابري ، نحن والتراث ، ص 148 .

[2] المصدر نفسه ، ص 165 .

[3] الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 448 .

هذا هو الوجه الذي رآه الجابري من ابن سينا ودفعه إلى اعتبار ابن سينا " أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام لأنه جعل من التنجيم والسحر ... وغير ذلك من مظاهر اللامعقول علوما تجد مكانتها الطبيعية في منظومته العلمية الفلسفية التي طـلاها بطلاء أرسطو طاليسي كاذب "[1] .

ذلك هو الحق الذي لا مجمجة فيه والذي لم ير فيه الجابري غير أصوات وضلال اللاعقل لذلك أملت عليه الأمانة العلمية " إبراز ذلك الوجه الظلامي الغنوصي في ابن سينا حتى نتمكن من تصحيح صورته في وعينا، ونتعود على قراءة تاريخنا على ضوء معطياته الفعلية لا تحت ضغط طموحاتنا الراهنة ... لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاها روحانيا غنوصيا كان له أبعد الأثر في ردة الفكر ...ذلك هو حكمنا على ابن سينا أكبر فيلسوف وأكبر طبيب أنتجته المدرسة الفلسفية في المشرق وهو حكم أصدرناه بدون تردد ولا مراعاة للسائد من التصورات .."[2].

المطلب الثاني : ابن رشد والقطيعة مع ابن سينا .

قال الجابري : " كان هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي : الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب وإنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الإبستمولوجية بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية "[3].

أظهرت قراءة الجابري لابن رشد حجم الهوة بينه وبين ابن سينا ، بين المشرق والمغرب بين عقل استقال من مهامه متأثرا بالإسماعيلية و الهرمسية وعقل منطقي عملي النزعة استعاد وعيه مع ابن رشد لذلك توقفنا كل قراءة لابن رشد ــ عند الجابري ــ على الوجه الضديد عند ابن سينا ، وكأن ابن سينا كان السبب المباشر في تجلية الصورة التي نلمحها لابن رشد عند الجابري ، فهو العاقل والعملي والمخلص والملهم لكل فتح حضاري وأيديولوجي إذ يرى الجابري أننا اليوم بأمس الحاجة إلى ابن رشد " إلى روحه العلمية النقدية الاجتهادية واتساع أفقه المعرفي ، وانفتاحه على الحقيقة أينما تبدت له وربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر ومستوى السلوك سواء بسواء "[4].

فقد غدا ابن رشد ــ والحال هذه ــ مدخلا مشروعا لكل صحوة فكرية أو حتما منهجيا يخلص الذات من متاهة الخيار المنهجي والنقدي فهو أنموذج " للمثقف

---

1 الجابري ، نحن والتراث ، ص 154 .

2 المصدر نفسه ، ص 39 .

3 المصدر السابق ، ص 212 .

4 الجابري ، ابن رشد : سيرة وفكر . دراسة ونصوص ، ط1 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998 ، ص 10 .

العربي المطلوب اليوم وغدا المثقف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبع بالروح النقدية وبالفضيلة العلمية والخلقية "[1].

أردت افتتاحا تجلية الصورة والمكانة التي يحتلها ابن رشد عند الجابري لأعرج على ما يعتبر سببا وجيها في رسم الصورة ، وبالموازاة الفصل الممنهج بين الفلسفة في المشرق والفلسفة في المغرب وبين ابن رشد وابن سينا تحديدا .

على عكس المشروع السينوي يرتكز مشروع ابن رشد الفلسفي على الفصل المبدئي بين الفلسفة والدين لكي تتم المحافظة على كل منهما من أجل ترسيم الحدود بينهما والبرهنة على أن هدفهما واحد لذلك كان هجوم ابن رشد على ابن سينا عنيفا بخاصة فيما يتعلق بطريقته في الاستدلال ، ليس ابن سينا فحسب بل الغزالي والمتكلمين في المشرق أيضا وهي طريقة يرى فيها الجابري تشويشا على الفلسفة والدين معا .

إن " الاستدلال بالشاهد على الغائب يجمع بين عالمين مختلفين كل الاختلاف، عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة أو عالم الغيب وعالم الشهادة "[2].

والاستدلال الصالح عند ابن رشد مشروط باستواء طبيعة الشاهد والغائب ، من هنا رفضه المفاهيم الرئيسية التي وظفها ابن سينا والمتكلمون في محاولاتهم للتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين العقل والنقل ، إنه يرفض تلك القيمة الثالثة التي تصل الشاهد بالغائب أو الدين بالعقل ، لذلك يرى الجابري أن ابن رشد بنى استراتيجية خطابه من خلال التحرك ضمن أربع نقاط هي :

شرح أرسطو أولا ومن ثم الكشف عن انحرافات ابن سينا لكي يرد فيما بعد على الغزالي وينتهي من ذلك كله إلى التنظير لمنهجية الأخذ بالظاهر[3].

اعتمد ابن رشد في شرحه لكتب أرسطو على التلخيص والتوضيح ليكشف المزالق التي وقع فيها ابن سينا تحديدا في دمجه بين الدين والفلسفة من دون أن يحترم أصول الفلسفة وطريقتها البرهانية كذلك انتقد الغزالي لأنه لم يدرس الفلسفة من أصولها إنما من خلال ما كتبه ابن سينا وحتى في انتصار الأخير للخطاب الأشعري والطرق السفسطائية في إثبات التأويل.

اقترح ابن رشد طريقة في التعامل مع الخطاب الديني باعتباره هيكلا مستقلا ترتكز على ثلاثة مبادئ:

أولا : يرى ابن رشد أن الخطاب الديني يتفق بشكل دائم مع العقل إما بظاهره وإما بتأويله الذي يتم وفق شروط معينة .

---

1 المصدر نفسه ، ص 11.

2 استعمل ابن رشد هذا النوع من الاستدلال وإن في مواضع قليلة ، كالاستدلال بالمخلوق على الخالق . انظر مقدمة كتابه فصل المقال .

3 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 363 .

ثانيا : القرآن يفسر بعضه بعضا فآياته التي يخالف ظاهرها أساس البرهان تفسرها آيات أخرى ظاهرها يشهد على المعنى الموافق للعقل .

ثالثا : ضرورة الفصل بين ما يقبل التأويل وبين ما لا يقبل التأويل وهي : وجود الله والنبوة واليوم الآخر، وكل ما عدا ذلك يمكن تأويله بثلاثة شروط :

ـ احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير .

ـ احترام الوحدة الداخلية للقول الديني وإبعاده عن الفهم الخارج عن روحه وما لا يدخل في مجاله التداولي الأصلي زمن النزول.

ـ احترام المستوى المعرفي للذين يوجه إليهم التأويل، إذ من الضروري مراعاة مستواهم الثقافي[1].

ينتقد الجابري تصنيف القول الديني إلى ظاهر وباطن، الأول للعامة والثاني للخاصة، إن الفرق حسبه بين معرفة الخاصة والعامة هو فرق في الدرجة لا النوع لأنه ليس هناك حقيقتان إنما حقيقة واحدة وإن كانت هناك حقيقة حقة محكمة تستوي في فهمها العقول وحقيقة ظاهرها المجاز تحصل بالتأويل.

إن خصوصية المنهج الظاهري عند ابن رشد ترتكز على احترام الوحدة الداخلية للنص الديني وجعل بعضه مفسرا للبعض الآخر " بهذا المنهج الظاهري / الأكسيومي إذا شرح فيلسوف قرطبة أرسطو نفسه وفحص آرائه وردها إلى أصولها، أي إلى المسلمات والمبادئ التي تؤسسها والتماس الحجج لها داخل المنظومة الأرسطية نفسها مما مكنه من تخليص فلسفة المعلم الأول من الشوائب التي تعرضت لها في العصر الهلنستي وفي العصر الإسلامي إلى عهده "[2].

يرى الجابري في شرح ابن رشد لأرسطو فتحا معرفيا جعله ينأى بنفسه عن هاجس التوفيق بين الشريعة والحقيقة ، فلم يطلب من أرسطو أن يقول ما لم يقله ولم يطلب من النص الديني ما لم يتضمنه.

فابن رشد حسب الجابري أع ـاد ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان وأسسها على نظرة واقعية وعقلانية إلى الأمور التي تعالج كلا منهما بروح نقدية، إنه وعي معمق لمحاولات ابن حزم وابن باجة[3].

ولم يكن ابن رشد صديقا دوما لأرسطو فهو خصم له أيضا، لأن مبادئ البحث عن الحقيقة عند أرسطو لم تكن في مجملها على انسجام مع مبادئ ابن رشد الدينية ، فهما وإن سلكا طريق العقل لبلوغ الحقيقة لكن لكل منهما منظومته المرجعية التي تخصه. عمل ابن رشد على إعادة تأسيس البيان في مجال العقيدة بخاصة، فظهر الجانب النقدي في فكره بشكل واضح أن كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة " هو

---

1 المصدر السابق ، ص 363 .

2 الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 322 .

3 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 127 .

كتاب نقدي للمذهب الأشعري خصوصا والمدرسة الكلامية عموما وضعه ابن رشد في مواجهة " تهافت الفلاسفة " للغزالي.

لقد سلك ابن رشد سبيل سلفه ابن حزم في الأخذ بظاهر النص والتعاطي معه على أساس برهاني كذلك يشير الجابري إلى أن ابن رشد قد اعتمد الطريقة البرهانية التي تتخذ من الاستقراء دليلا في تأويل الكتاب.

لقد تميزت الرشدية بالنزعة البرهانية في زمن غاب فيه المنهج البرهاني العلمي إما جزئيا كما في فلسفة ابن سينا والإشراقيين عموما، وإما كليا كما في علم الكلام حيث سيطر المنهج الجدلي الذي يرتكز على المماثلة والاستدلال بالشاهد على الغائب، كما إنه ساد القياس في الفقه والعرفان في التصوف ..." لقد كانت السيادة لـ" الجواز" و" الإمكان "في العقليات ولـ " الظن " في الفقهيات، وستأتي النزعة الرشدية لتعمل من خلال فيلسوف قرطبة ومن خلال من انخرطوا معه فيها للتبشير بمشروع فكري جديد يهدف إلى تطبيق الطريقة البرهانية في العقليات كما في الفقهيات فينقل تلك من الرأي إلى اليقين ويرتفع بهذه من الظن إلى القطع "[1].

إن هذه العقلانية الجديدة التي حملتها الرشدية دفعت الجابري إلى القول بالقطيعة الإبستمولوجية بين مغرب برهاني يمثله ابن رشد ومشرق عرفاني يمثله ابن سينا، برهان انتصر به ابن رشد للسببية والعقل في مواجهة فوضى الظن والعرفان، من هنا اجتهد الجابري في عزل ابن سينا وزعزعة الاعتقاد السائد بأن الفلسفة في المغرب كانت تابعة للفلسفة في المشرق.

فابن رشد حسب الجابري لا يسمع في أصوات فلسفته صدى لقضايا سياسية كما هو الحال عند ابن سينا الذي يعترف بأن الفلسفة الأرسطية ليست هي الحقيقة بل الحكمة المشرقية، إنه ـ أي ابن سينا ـ قام بتوظيف الفلسفة في خدمة الأيديولوجيا الإسماعيلية بينما نجد "أن العلاقة بين ابن رشد ونصوص أرسطو أشبه شيء بالعلاقة بين غاليلو والطبيعة، العلاقة بين أرسطو والطبيعة كان فيها جانب أيديولوجي لأنها تخدم فلسفته، أما غاليلو فلم تكن لديه فلسفة يفهم بها الكون كما كان الشأن عند أرسطو، فبنفس المفهوم وبنفس المعنى نقول أن ابن رشد قطع مع ابن سينا "[2].

فإذا كان ابن سينا يعتبر أن مصدر الدين يكمن في الإلهام والإشراق والفيض ، فإن ابن رشد تحاشى تفسير الدين انطلاقا من مذهب ما "بل ينظر إلى الدين في وظيفته الاجتماعية أي من خلال الغاية والمقاصد فالدين عنده ضرورة اجتماعية لأنه لا يمكن تنظيم المجتمع بدون شرع بدون قانون يحترمه الجميع "[3] .

---

[1] الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 203 .

[2] " التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا " ، مقابلة فكرية ، حاوره عبد الإله بلقزيز ، المستقبل العربي ، العدد 278 ص 16 .

[3] المصدر السابق ، ص 16 .

قدم ابن رشد تصورا جديدا للعلاقة بين الدين والفلسفة مبنيا على المعقولية " فالمعقولية في الفلسفة مؤسسة على النظام والترتيب الذين يشاهدان في العالم، أي على مبدإ السببية والمعقولية في الدين مؤسسة على قصد الشارع ... ففكرة قصد الشارع في مجال النقليات توازن فكرة الأسباب الطبيعية في مجال العقليات "[1].

المطلب الثالث : نقد القطيعة بين ابن رشد وابن سينا.

استوقف مصطلح القطيعة وتجلياته في تاريخ الفكر العربي الإسلامي عند الجابري انتقادات كثيرة فالقطيعة عنده أفضت إلى شرق عرفاني هرمسي ممثلا بابن سينا وغرب برهاني ممثلا بابن رشد، إنها نظرية مسكونة بهاجس الوفاء للوحدة والاستمرارية التاريخية للحظة المغربية في مواجهة اللحظة المشرقية.

لقد اضطر الجابري إلى" أن يخلط بين مفكري هذه اللحظة ويضمهم جميعا تحت سقف النظام البرهاني الأرسطي مع كل من الفيلسوفين الأندلسيين: ابن باجة وابن رشد رغم أن بعضهم ينتمي صراحة إلى النظام البياني أو المعياري وبعض آخر ينتمي إلى النظام العرفاني "[2].

يتوقف يحي محمد عند مفكري اللحظة المغربية في أكثر من موضع ليبين عدم خلوصهم للنهج البرهاني كما يذكر الجابري، فدونك نقد الشاطبي وابن خلدون للفلسفة وانتصار الأخير لعلم الكلام والمذهب الأشعري، أما باطنية ابن طفيل فليست مخفية على أحد، إنه ـ ابن طفيل ـ يصرح في كتابه "حي بن يقظان" عن تبنيه الفلسفة المشرقية لأنها الحق الذي يجب اتباعه[3].

ومع كثرة الردود والمراجعات التي شملت فكرة القطيعة هذه يكاد جورج طرابيشي أن يستوعب في نقده لها كل ألوان النقد والتقصي التي أخضع لها فكر الجابري بكل تعرجاته وتفاصيله، من هنا يتصدى طرابيشي لفكرة القطيعة بين المشرق والمغرب مبرهنا وجود استمرارية بينهما ومبررا العنوان الذي اختاره لكتابه "وحدة العقل العربي الإسلامي.

لقد اجتهد طرابيشي في إعادة بناء عقلانية ابن سينا معتبرا أن تأويل الجابري لها جاء انطلاقا من جزئها الضائع أي كتاب " الحكمة المشرقية " وهكذا فإنه بدلا من أن يستدل بالشاهد على الغائب فقد استدل بالغائب على الشاهد، وليس هذا فحسب، بل إن هذه المفارقة تأخذ بعدها الحقيقي متى أدركنا أن الشاهد المستدل عليه هو الكل في حين أن الغائب المستدل به هو الجزء، وهذا ما يتنافى مع أبسط قواعد المنطق الاستدلالي "[4].

---

1 الجابري ، التراث والحداثة . دراسات ومناقشات ، ص 209 .

2 يحي محمد ، نقد العقل العربي في الميزان ، ص 29 .

3 المصدر نفسه ، ص 148 – 149 .

4 جورج طرابيشي ، نقد نقد العقل العربي ، ص 490 .

تقصى طرابيشي خط العقلانية السينوي بهدف إثبات مشائيته وأن مشروعه كان إثباتا للخط الأرسطي وليس الخروج عليه، لكنه يشير في الوقت نفسه إلى أن مشائية ابن سينا كانت محبوسة بإشكالية عصره أعني المزاوجة بين فكر أرسطو والأفلاطونية المحدثة وهو ما أغفله الجابري برأيه ولم يلتفت إليه.

يشير ابن سينا نفسه أن صفة المشرقية التي تفيد الإشراق هي ألزم لفكر السهروردي من أي مفكر آخر، فهو أول من دعا إلى المشرقية منكرا أبوة ابن سينا للفلسفة المشرقية[1] وسيره في خط البرهان[2].

إن ما يعيبه الجابري على ابن سينا هو عينه ما يمتدحه في " تدبير المتوحد " لابن باجة و"حي بن يقظان " لابن طفيل، وحسب طرابيشي إن هذه الازدواجية في التعامل تؤكد فكرة الوصال لا القطيعة بين المشرق والمغرب، لقد أراد في أكثر من موضع التأكيد على أن الفلسفة في المغرب كما لمشرق لم تكن تتصف بوحدة التفكير إنما باختلاف التفكير، بل إن الرباط بينهما أعمق مما يربط أعضاء المدرسة المغربية فيما بينهم.

إننا إذن إزاء وضع جديد يستدعي انقلابا من طبيعة كوبرنيكية " فالقطيعة لا تكون معرفية فعلا ما لم يعقبها نوع من نشأة مستأنفة وفق قانون النفي ونفي النفي والتجاوز الجدلي "[3].

وإذا كانت هناك قطيعة حقيقية في تاريخ العقل العربي الإسلامي فإنها حدثت في القرن التاسع الهجري بين هذا العقل وبين نفسه بالمعنى الانعدامي وليس في اتجاه التجدد الجدلي إذ لم يعد هذا العقل إسلاميا في المغرب بعد سقوط غرناطة عام 1492م، كما لم يعد عربيا في المشرق بعد سقوط القسطنطينية في أيدي العثمانيين عام 1453م، حدث ذلك في حين كان العقل اللاتيني المسيحي يحقق قطيعة إبستمولوجية مع نفسه منذ بداية النهضة تمهيدا للحداثة الغربية[4].

وإذا كان ابن رشد هو المدشن الحاسم لفكر القطيعة مع الفلسفة في المشرق عند الجابري فإنه عند طرابيشي أول من نزع بالممارسة الفلسفية نحو الممارسة الفقهية حين اتخذ من فلسفة أرسطو مثالا يجب القياس عليه فأباح ـ ابن رشد ـ لنفسه حق التعبد لأرسطو والدفاع عنه والقول بقوله ، لذلك وجه نقده لابن سينا لأنه رأى في فلسفته خروجا عن فلسفة الكمال .

---

[1] المصدر نفسه ، ص 11- 126 .

[2] يقول السهروردي عن ابن سينا : " إن الكراريس التي نسبها إلى المشرقيين هي بعينها قواعد المشائيين والحكمة العامة ، إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفا لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد الخسراوية فإنه هوالخطب العظيم و الحكمة الخالصة " . المشارع والمطارحات ، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي ، تصحيح هنري كوربين ، ط1 ، ج 1 ، استانبول ، مطبعة المعارف ، 1945 ، ص 159 .

[3] جورج طرابيشي ، نقد نقد العقل العربي ، ص 407 .

[4] نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 494 .

يصف الجابري هذه النزعة بالانتفاضة الأرسطية فهي " إحيائية أو تطهيرية أو تصحيحية ولكنها لا تمثل بحال من الأحوال ..قطيعة معرفية "[1].

إن تقسيم العقل العربي على هذا النحو ينزع بالممارسة إلى إقصاد اللامعقول خارج البيئة العربية أي بما معناه اصطفاء العقل العربي والتمركز حول الذات، وهو رأي لو صح لكان التذرع بالآخر مبررا لفشل النهضة اليوم.

يرى علي حرب أن الجابري قد أقصى قارة معرفية بأكملها ممثلة في فلسفة ابن سينا وصوفية ابن عربي، ولاشك أن النتاج الذي قدمه الرجلان يمكن أن يتكشف بعد التحليل وفيما لو نظرنا إليه بعقل مفتوح عن عقلانية خفية محتجبة.

نعم إن ابن عربي ـ مثلا ـ غير عقلاني بعين أرسطو لكنه ليس كذلك بعين هيجل أو هيدجر فخلف قاموسه العرفاني ينكسر منطق الهوية المغلق على المغايرة والاختلاف، وخلف الحقائق الصماء ينفتح الخيال كمرتبة وجودية وملكة معرفية، وخلف خطابه الفلسفي تنكشف الذائقة المنفتحة على الجسد والرغبة والعشق ، فضلا عن نظريته في الدال وأثره في تعدد المعنى .. حقا إنه الأكثر حداثة بين القدامى[2].

فلا شك أن هكذا نزعة إقصائية من الجابري انطلاقا من التحلل من غنوصية اليونان والإشراق الفارسي والتصوف الهندي ثم تضيق النظرة نحو استيعاب النتاج العربي فقط ومن ثم النتاج السني دون الشيعي ثم المغربي لا المشرقي " فالجابري لا يجزئ التراث بحسب القطاعات أو قل النطاقات المعرفية : البرهان والبيان والعرفان فحسب، بل يجزئه أيضا بحسب المواطن أو قل المناطق المعرفية، فمنطقة الغرب الاسلامي عنده يغلب عليها توجه عقلاني برهاني، بينما منطقة الشرق الإسلامي يغلب عليها توجه فكراني عرفاني ..."[3].

فهذه النظرة إلى التراث محكوم عليها بالفشل إذ هي في منتهى المركزية، وهي مماثلة لنظرة الغرب إلى البدائي بل إلى العربي نفسه .

---

1 المصدر نفسه ، ص 138 .

2 علي حرب ، نقد النص ،ص 120 – 121 .

3 طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 77 .

الفصل الرابع: نقد العقل العملي/ السياسي.

المبحث الأول: الماهية والنهج.

المبحث الثاني: بنية العقل السياسي.

المبحث الثالث: تجليات العقل السياسي .

المبحث الرابع: تجديد العقل السياسي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع: نقد العقل العملي ... السياسي .

خصص الجابري الجزء الثالث من مشروعه لنقد العقل السياسي. فهو يعتبر أن كل جهد فكري محكوم بالفشل إذا أهمل أثر السياسة في توجيه الفكر و تحديد مساره ومن ثم ابتداع المنهج المناسب للتعامل مع التراث [1]، فهو يشير إلى أن " الإسلام التاريخي و الواقعي كان في آن واحد دينا ودولة وبما أن الفكر الذي كان حاضرا في الصراع الأيديولوجي العام كان فكرا دينيا أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضا ولهذا السبب في علاقة مباشرة مع السياسة "[2] .

بعبارة أخرى و حسب - أبي نادر - يمكن اعتبار السياسة للعرب والعلم للغرب صنوان في كل مشروع حضاري مستقبلي[3] .

ولعل ما يبرر اللجوء إلى السياسة - عند الجابري - أنه بعد حادثة التحكيم مباشرة بدأ الكلام في السياسة بتوسط الدين كسند ومبرر للفعل السياسي، وهذه العملية يمكن اعتبارها الخطوة التنظيرية الأولى نحو إنشاء أسس علم الكلام، هذا الأخير لم يكن همه الوحيد الدفاع عن العقيدة كما يعتقد إنما كان نوعا من ممارسة السياسة في الدين، من هنا يمكن أن نفسر الحضور المكثف لمواضيع عدة ذات الشأن السياسي في الفعل الكلامي كالإمامة مثلا.

وهو ما يعطي لهذا العقل محدداته الخاصة و تطوره التاريخي و إنتاجه المرتبط بالواقع الاجتماعي والاقتصادي و الثقافي[4]

المبحث الأول: الماهية والنهج.

المطلب الأول: ماهية العقل السياسي.

يعرف الجابري الفعل السياسي بأنه " فعل اجتماعي يعبرعن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الأخر نوعا من السلطة خاصا، هي سلطة الحكم "[5].

أما كون هذا النوع من الممارسة يخضع لمنطق خاص هو منطق العقل " فلأن محددات العقل السياسي وتجلياته تخضع جميعا لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه مبادئ وآليات قابلة للوصف والتحليل، وهو سياسي لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة ، بل ممارسة السلطة سلطة الحكم أو بيان كيفية ممارستها "[6] .

---

1 الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 364 .

2 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 389 .

3 عن مركزية السياسة في أي مشروع نهضوي ، أنظر : الجابري : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي ، ص 13 .

4 المصدر نفسه ، ص 7 .

5 الجابري ، العقل السياسي العربي . محدداته وتجلياته ، ص 7 .

6 المصدر نفسه ، ص 7 .

بهذا المعنى ينحو الجابري نحو اعتبار الممارسة العملية للعقل السياسي بعيدا عن أفق النظير،أي كيفية ممارسة سلطة الحكم في مجتمع ما، فالعقل وهو يمارس يدع للباحث حق المساءلة والبحث في أفق التنظير الذي خضعت له ثوابت هذا العقل، من هنا يشير الجابري إلى أن العقل العربي " ليس بيانيا فقط ولا برهانيا وحسب، إنه يوظف مقولات و آليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة" [1].

المطلب الثاني: مقومات المنهج السياسي.

اعتمد الجابري في نقده للعقل السياسي منهجا مختلفا عن الذي اعتمده في سياق تفكيكه للبنى المعرفية للعقل العربي، ويرجع ذلك - في نظري - إلى اختلاف طبيعة الموضوع، فمع أنه أراد أن يحافظ على طريقة البحث التي كان اعتمدها في نقده للعقل النظري كالأخذ بمبدإ الاستقراء والاستنتاج والمقارنة والسببية وتوخي الموضوعية، نجده يستخدم هنا العديد من المفاهيم التي تحول موضوع البحث من مواد خالية من المعنى لامعقولة إلى معان لها معقولية تخصها، فقد استعان الجابري بأطروحات الأنتروبولوجيا في دراسته لمفهوم "القرابة " [2]ودورها في المجتمعات ما قبل الرأسمالية وسلط الضوء على وحدة البنية الاجتماعية، والتداخل بين الديني و السياسي والاقتصادي في هذه البنية عينها .

إن أهمية الأنتروبولوجيا عند الجابري تكمن في مصالحة العربي مع تراثه ، عبر التحرر من سلطة المقولات التي تخص الأيديولوجيات والعلوم الغربية والتي تنتمي إلى مجتمعات الرأسمالية المتطورة إنه يعطي مثالا على بعض المقولات التي تعبر عن واقع المجتمع الأوربي الرأسمالي والبرجوازي والتي نشرتها الأيديولوجيات الغربية المعاصرة، هناك مثلا : البنية التحتية والبنية الفوقية والوعي الطبقي وغيرها فهو يشير إلى ضرورة استخدامها في التحليل العلمي للمجتمعات الأوربية المعاصرة .

إن بداية ممارسة السياسة في المجتمع العربي كانت باسم الدين و القبيلة، وهي كذلك اليوم كما يعتقد الجابري، لذلك نجده يهتم بمفهوم " اللاشعور السياسي" الذي استعاره من "ريجيس دوبري Régis Debray " لكي يوظفه في دراسته بعد تبيئته[3].

---

[1] المصدر نفسه ، ص 8 .

[2] مصطلح أنتروبولوجي غربي la parente ، يوصف به كل سلوك اجتماعي كان أو سياسي يقوم على أساس ذوي القربى والمحاباة بدل الاعتماد على مقاييس علمية موضوعية ديمقراطية مثل المقدرة والخبرة وكسب ثقة الناس ، انظر: الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي للجابري : رسالة ماجستير ، أحمد بن شيخة ، إشراف : إسماعيل زروخي ،2005 -2006 ، ص 32 .

[3] اللاشعور السياسي : مفاده أن الظاهرة السياسية لايؤسسها وعي الناس بل تؤسسها بنية العلاقات المادية الجمعية التي تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يمكن مقاومته ، لقد استعان الجابري بهذا المصطلح آخذا في الاعتبار خصوصيات المجتمع العربي الإسلامي راجع المصدر السابق : ص 9 .

والخلاصة أن اللاشعور السياسي الذي يؤسس العقل السياسي العربي ليس نتيجة لما هو ديني وعشائري، إنما العكس هو الصحيح أي أن التعصب والعشائرية هما المؤسسان للاشعور السياسي وبالتالي الفعل السياسي بحد ذاته .

إذا كان اللاشعور السياسي هو ما يحكم الظاهرة السياسة من الداخل، فإن " المخيال الاجتماعي " هو الذي يؤطره في النفس الجماعية، وقد استعار الجابري هذا المفهوم من" بيار آنسار Ansart pierre "[1] لكي يبني تحديده الخاص بهذا المفهوم قائلا : " إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات و أنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي ... إضافة إلى رموز الحاضر ....وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه، كالمخيال الشيعي الذي يسكنه الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه السلف الصالح خاصة، و المخيال العشائري والطائفي والحزبي ..."[2].

يبرز النص أن المخيال الاجتماعي يعتبر مرجعية للعقل السياسي، إنه مجموعة من الرموز والقيم والمعايير التي تؤسس للعقل العربي بنيته اللاشعورية للأيديولوجيا السياسية خلال فترة محددة وداخل مجتمع معين .

من هنا يرى الجابري أن آلية اشتغال العقل السياسي تكمن في" الاعتقاد " لذلك نجد العاطفة حاضرة في كل خطاب سياسي متمثلة في استخدام الرمز والخيال، إنه يؤكد أن اللاشعور السياسي كما المخيال الاجتماعي مفهومان إجرائيان يشكلان معا الظاهرة السياسية من الناحية النفسية والاجتماعية لكنها تصبح عوائق معرفية إذا استخدمناها في قراءة واقع مخالف كالواقع العربي الإسلامي .

يرى محمود أمين العالم أنه ومع الأهمية الكبرى لهذا المفهوم - اللاشعور السياسي - في دراسة الجذور والرواسب العميقة لظواهر الحلول السلوك الفكري أو العملي . إلا أن مغالاة الجابري في استخدامه قد أفضت - في بعض الأحيان - " إلى تغليب الجذر اللاعقلاني في تفسير كثير من الظواهر السياسية وإلى إغفال المصالح الاجتماعية والطبقية في تفسير هذه الظواهر ... وهو ما قد يقترب من المنهج الفرويدي في تفسير السلوك الشعوري بالمكونات اللاشعورية "[3].

والشيء نفسه مع مصطلح " المخيال الاجتماعي " فإن المغالاة في تفسير ظواهر السلوك السياسي بالمخيال الاجتماعي قد أفضت إلى القول بأن آلية العقل السياسي هي الاعتقاد إلا أن هذا ينبغي أن لا ينفي أو يطمس عناصر أخرى في

---

[1] pierre ansart , Ideologies,confiltset pouvoir ,sociologie d'aujourd'hui ,paris : presses universitaire de France 1977

[2] الجابري ، العقل السياسي العربي . محدداته وتجلياته ، ص 16 .

[3] الجابري ، التراث و الحداثة ، دراسات و مناقشات ، ص 343 .

الظواهر السلوكية السياسية، فالفكر السياسي ليس مجرد اعتقاد ، بل إن كثيرا من المصالح المستهدفة تثوي خلف دوافع ومحركات العقل السياسي[1].

يعتبر الجابري"أن الماركسية علم غربي للمجتمع الغربي، وأن الأنتروبولوجيا علم غربي لمجتمعات أخرى، وبالتالي فما تؤكده الماركسية الرسمية منها والمتفتحة، وما تؤكده الأنتروبولوجيا البنيوية منها وغير البنيوية يجب أن لا ننظر إليه كحقائق عامة ونهائية، بل كحقائق تعبر بهذه الدرجة أو تلك من الدقة والصواب عن معطيات واقع يمتلك خصوصية تختلف قليلا أو كثيرا عن خصوصية واقعنا العربي "[2].

ومن جملة التجارب الضحلة في دراستهما - الأنتروبولوجيا و الماركسية - القراءة السطحية للتجربة العربية الإسلامية، وهو ما دعا الجابري إلى تجاوز الطرح الغربي[3] والاهتداء إلى المنهج الأقرب لروح الظاهرة، إنه يشير في البداية إلى ضرورة القول بوحدة البنيتين التحتية والفوقية في المجتمعات ما قبل الرأسمالية خلافا للماركسية، كما يلح على دور القرابة وما تلعبه هذه المجتمعات من حيث تنظيم المجتمع والسياسة و تأطير علاقات الإنتاج .

يشدد الجابري في دراسته للتاريخ السياسي الإسلامي على أهمية الدين كعقيدة ومنظم للحياة، إذ إنه يحمل مضمونه السياسي في بياضات نصوصه وفجوات تطبيقه ، قد يظهر ذلك بوضوح وقد يتستر عليه - إلى حين - .

ويقف أخيرا على دور العامل الإقتصادي وأثره في التنظيم الاجتماعي والسياسي.

تشكل هذه العوامل مدخلا مشروعا وبناءا لفهم التجربة السياسية العربية، ولعلنا نقف هنا عند الحضور المكثف لابن خلدون في كشف المحددات التي ذكرها الجابري[4] .

وفي اعتقادي الشخصي يكشف هذا الواقع عن ثبات البنية الاجتماعية والسياسية العربية، إن الجابري يشدد على" أن العودة إلى ابن خلدون يبررها أولا و قبل كل شيء الواقع الاجتماعي والسياسي الراهن القائم في الوطن العربي وفي بلدان أخرى، والذي يجعل من الحديث اليوم عن العشائرية والطائفية والأصولية الدينية المتشددة حديثا مباحا بل مطلوبا، حديثا غير رجعي ولا مستنكر كما كان الشأن قبل عقدين من السنين فقط "[5].

---

1 المصدر نفسه ، ص344 .

2 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، ص 44- 45 .

3 للاستزادة حول نقد الجابري للمدرسة الماركسية انظر : المصدر نفسه ، ص 17 وما بعدها .

4 انظر الجابري ، فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، ط3 ، بيروت ، دار الطليعة 1982 .

5 الجابري ، العقل السياسي العربي : محدداته وتجلياته ، ص 46 .

من هنا نجده يلتزم في منهجه هذه المفاتيح الثلاثة التي استقاها من ابن خلدون لكي يتمكن من حل ألغاز الحاضر العربي الراهن، إنها:

أ - الاقتصاد الريعي أو منطق الغنيمة.

ب - السلوك العصبي العشائري أو القبيلة.

ج - التطرف الديني أو العقيدة.

تعمل هذه الدوافع التي تسبق كل عمل سياسي طبعا بدافع لا شعوري لتأسس للمخيال الاجتماعي التي يملي على الأفراد الانصياع لقراءة ما و لحتمية القوالب الجاهزة التي تحرك كل تجربة سياسية.

إنها بمثابة لا شعور سياسي يقوم بتحريك هذا المخيال الذي يؤثر بدوره على الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد .

جدير بالذكر أن الجابري في تحديده لعصر التدوين داخل حقل السياسة يتخذ من الرسالة المحمدية نقطة البدء ؛ إن هذه البداية عنده تفرض نفسها لأن الممارسة السياسية أبصرت النور مع ظهور الدعوة ومع كيفية تلقي هذا الدين كمشروع سياسي لإقامة الدولة من جهة و تهديد خصوم الدعوة من جهة ثانية، وبعد هذا يفارق عصر التدوين الذي افتتحه في نقده للعقل النظري وفيما ذكرناه سابقا غني عن التعليل[1].

المبحث الثاني: بنية العقل السياسي.

اقتضى تفكيك البني الثلاثة للعقل السياسي الوقوف عند ثلاث مراحل تاريخية أدت دورا رئيسا في تشكيل العقل السياسي العربي : إنها فترة الدعوة ومن ثم الردة فالفتنة ، إنه يقصد بالدعوة هنا البشارة بقيم الإسلام أما الردة فهي المرحلة التي تلت وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وما استتبع ذلك من خلاف حول الإمامة والزكاة وغيرهما ، أما الفتنة فهي المرحلة الثالثة والأخيرة التي جعلها الجابري إط ـارا للبحث في المفـاتيح الثلاثة : القبلية والغنيمة والعقيدة وهي تبدأ مع قيام الثورة على الخليفة عثمان (رضي الله عنه) وتنتهي بالحرب بين علي ومعاوية (رضي الله عنهما)[2] .

المطلب الأول: دور القبيلة.

إن الكلام عن القبيلة يعني القرابة عند الأنتربولوجيين، كما أنه يعني العصبية بتعبير ابن خلدون[3] واليوم لهذا المصطلح تسميات عدة كالطائفية و العشائرية، ومجمل الأسماء تتحدد وفق طريقة معينة في الحكم والسلوك الاجتماعي والسياسي ترتكز على

---

1 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، ص 79 .

2 نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، ص 399 .

3 يعتبر ابن خلدون أول من أشار إلى هذه المحددات الثلاثة التي تؤطر العقل السياسي العربي .راجع : أحمد ثابت ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، مجلة المستقبل العربي ، م 13 ، ع 145 ، 1991 ، ص 154 .

ذوي القربى، وهذه القربي ليست دموية فقط ، إنما كل أشكال العصبية كالانتماء إلى جغرافيا معينة أو حزب أو طائفة .

إن القبيلة بهذا المعنى ليست خصيصة عربية وحسب، بل إنها حاضرة حتى في المجتمعات الصناعية لكن في إطار اللاشعور السياسي، أما في المجتمعات الزراعية والرعوية فهي بمثابة المركز الأساس الذي ينظم المجتمع و السياسة.

يرى الجابري أن القبيلة قد أدت دورا إيجابيا وسلبيا في الممارسة السياسية منذ بداية الدعوة المحمدية إلى مرحلة تأسيس الدعوة الإسلامية، فالعلاقات القبلية المعقدة لم تكن تتيح لقريش بتصفية الدعوة بحكم النسب والولاء والحلف والجوار، إن حماية نعرة الأقارب قد أمن الحياة للدعوة المحمدية لكن - إلى حد ما - سعى إلى إيقاف زحف الدعوة خارج بني هاشم، لأن نجاحها بالنسبة إلى المخيال القبلي كان بمثابة إعلان السيادة لبني هاشم على حساب أبناء العمومة الأقارب بني أمية و الأباعد بني مخزوم[1].

إن هذا الوضع فرض على النبي صلى الله عليه وسلم البحث عن سند للدعوة خارج الطوق المادي الذي تفرضه القبيلة القرشية ، لذلك نجده يتجه إلى القبائل الأخرى في موسم الحج مخاطبا إياها في سبيل تقديم العون العسكري ، فتعاملت هذه القبائل معه على أساس قيام مشروع سياسي وفاوضته وفق لحساباتها السياسية.

وفي خطوة أخرى لكسر الطوق القبلي سن الرسول صلى الله عليه وسلم مبدأ المآخاة و التكافل لتحل قرابة الدين محل قرابة الدم والنسب.

" إن القبيلة بنية اجتماعية بغير شك، ولكن دلالتها الاجتماعية تختلف من مجتمع لآخر ومن مرحلة تاريخية لأخرى ... ووجود القبيلة و القبائل في مجتمعاتها العربية المعاصرة لا يعني أن المجتمع يسوده نظام أو نمط إنتاج قبلي أو تشكيلة اقتصادية اجتماعية قبلية وقد تسود عقلية قبلية دون أن يكون ذلك تعبيرا عن سيادة بنية اجتماعية قبلية..."[2].

المطلب الثاني: دور الغنيمة.

عندما استخدم الجابري مصطلح الغنيمة أراد به ثلاثة أشياء متلازمة " نوعا خاصا من الدخل (خراج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل(العطاء بأنواعه) ، وعقلية ملازمة لهما "[3].

إن اهتمامه بالاقتصاد في المتجمع العربي يأتي من باب الغوص في العقل السياسي على صعيد الفكر وعلى صعيد الممارسة، لذلك انشغل بالاقتصاد كأحد دوافع الفعل السياسي، والغنيمة كأبرز تجلياته يشير الجابري إلى الدور الكبير الذي لعبته الأصنام كمدر للثروة وأساس للحركة الاقتصادية في قريش لذلك كان لمقاومة الدعوة بعد اقتصادي هام بالنسبة للمشركين، فهي - قريش - لم تكن في

---

1 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، ص 96 .

2 المصدر السابق ، ص 89 .

3 المصدر نفسه ، ص 50 .

جوهرها مركزا دينيا وإن بدت المظاهر كذلك، كما أن موسم الحج لم يكن شعيرة دينية وحسب ، وإنما كان موسما تجاريا له أهميته الكبرى[1].

لذلك كان للهجرة معنى وجيه في ضرب الاقتصاد القرشي عبر اعتراض القوافل لإخضاع قريش تحت ضغط ضرورة إنقاذ الاقتصاد، ولا يمكن بحال أن نزعم أن الهدف الأساس لاعتراض القوافل كان الغنيمة ؛ بدليل رفض النبي صلى الله عليه وسلم لكل المغريات المادية التي عرضت عليه [2] وقامت بالتالي الأمة والملة مكان القبيلة و العشيرة ، لكن تجاوزهما لم يحصل بشكل كامل.

يرى الجابري أن أهم دور إيجابي أدته القبيلة زمن الدعوة يتمثل في الانخراط المباشر و الجماعي في هيكل الأمة، كما أن تعيين الخليفة بعد وفاة النبي كان محسوبا وفق خيارات و تجاذبات أملاها الحس القبلي.

يعود الجابري إلى روايات عدة تتناول الظروف التي جعلت الاختيار يقع على أبي بكر ليخلص إلى أن الكيفية التي بويع بها أبوبكر تضع القبيلة في مستوى المحدد الأساس لكل المواقف.

إننا نجدهم - الصحابة - قد حرصوا على مراعاة ميزان القوى والمقدرة ومصلحة الدولة خاضعين في ذلك لمنطق القبيلة وليس لاعتبارات تطال العقيدة [3] أو الغنيمة.

فهذا المنطق - حسب الجابري - " كان أقرب ما يكون إلى اختيار الأمة، إلى العمل برأي الأغلبية لا بالمعنى الكمي الذي يعتمد عدد الأفراد أو الأصوات بل المعنى الكيفي...."[4].

إن التأسيس الحق لدولة الدعوة قد تحقق بعد فتح مكة، وبما أن اليد الطولى كانت لقريش و بني أمية تحديدا ، فإن دولة قريش المسلحة ستصبح عاصمة للدولة ككل تضم قبائل الجزيرة في شكل دولة اتحادية " إذ إن القبيلة هي دائما دولة اتحاد فدرالي..."[5] .

إلا أن الإدخال القسري للقبائل الأخرى في الإسلام من قبل بني أمية سيؤثر في المخيال العربي ما سيذكي حروب الردة ويخلق ثنائية العرب / قريش، وما الثورة على عثمان إلا خير دليل على ذلك والجابري لا يهمل دور الغنيمة

---

[1] صالح أحمد العلي ، محاضرات في تاريخ العرب ، ط 1 ، ج 1 ، بغداد ، مطبعة المعارف ، 1955 ، ص 233 .

[2] المصدر السابق ، ص 99 - 106.

[3] لم تكن للقبيلة الكلمة الفصل في اختيار أبي بكر ، بل كان للعقيدة كذلك لما يعنيه أبو بكر من قيمة دينية بصلته الحميدة بالنبي (صلى الله عليه وسلم)، وخطبة عمر تحت السقيفة خير دليل على ذلك .

[4] الجابري ، العقل السياسي العربي ،محدداته وتجلياته 148 .

[5] المصدر نفسه ، ص 151 .

والعقيدة في هذه الثورة، إلا أنه يعطي الأهمية الكبرى للقبيلة كمحدد أساس للثورة على عثمان، ثورة العرب ضد قريش.

وأخيرا يؤكد الجاري أن القبيلة ليست إلا إطارا اجتماعيا يسهم في عملية كسب الغنيمة والدفاع عنها فهي أي القبيلة "معزولة عن الغنيمة مقولة مجردة وقالب فارغ "[1].

إن الجابري يرى أن الرسول كان " صاحب رسالة لا صاحب مطامع ومطامح، وقد عقد العزم على مواجهة جميع الضغوط و الإغراءات والمضي قدما بالدعوة إلى الأمام، غير أن طبيعة الحياة البشرية تقتضي أنه لابد للنجاح من وسائل، وأولى الوسائل التى يتطلبها تجهيز السرايا والجيوش هي المال لقد كان لابد إذا من أن تدخل الغنيمة كجزء أساسي في الكيان المادي للدولة الناشئة ومن ثمة في عقلها الاقتصادي "[2].

غير أن الهدف الذي ذكره الجابري هنا من الغنيمة لم يكن هدفا لدى بعض الطلقاء والمحدثين الذين لم يتشبعوا خلق الدعوة وهدفها، فكان أن غلب عليهم الهدف السلبي من الغنيمة، وهذا الأمر سيتضح أكثر بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

يستوقفنا الجابري عند عصر الخلفاء الذي يمثل حسبه المدينة الفاضلة بالنسبة إلى مخيال المسلمين الديني والتاريخي.

إن زمن أبي بكر كان مشغولا بحروب الردة وحماية الدولة الفتية لذلك لم يتميز بوفرة الغنائم، الشيء الذي حافظ على التركيبة الاجتماعية القائمة على التساوي بين الأغنياء والفقراء.

أما في زمن عمر ، زمن الفتوحات، حصل تغيير مهم في مخيال الناس الاقتصادي، فقد جلبت الفتوحات وفرة كبيرة من الغنائم إلى بيت المال فاقت حد المعاش، لذلك كان على عمر أن يحتكم إلى مبدأ العقيدة و القبيلة في التوزيع، والذي تحدد انطلاقا من القرابة للرسول والأسبقية في الإسلام.

فالنسب الهاشمي كان الأوفر حظا للاعتبارين معا، لذلك عمد عمر إلى إنشاء "ديوان العطاء" وأوكل إليه مسؤولية توزيع الغنيمة، يشدد الجابري في هذا المجال على أن " فقه العطاء و الخراج في الإسلام أو العقل الاقتصادي العربي الإسلامي يجد مرجعيته الأولى في اجتهادات عمر والحق أنه إذا كان أبو بكر قد أعاد من خلال حروب الردة تأسيس دولة الدعوة المحمدية، فإن عمر بن الخطاب قد أرسى

---

[1] المصدر نفسه ، ص 98 .

[2] المصدر نفسه ، ص 112-113.

من خلال ديوان العطاء ونظام الخراج النظام الإداري والاقتصادي الذي قامت عليه هذه الدولة "[1] ،لقد جعل عمر اقتصاد الغنيمة يقوم على أساسين:

الأول : هو الخراج، و **الثاني**: هو العطاء، وما أضفى الطابع الريعي على الاقتصاد في دولة الإسلام أن جوهر الاقتصاد الريعي يقوم على أن كل الناس عيال على الخراج[2].

إن تصنيف الناس في العطاء وفق مبدأي القرابة والأسبقية أدى في نظر الجابري إلى تعميق الفارق الاقتصادي والمعيشي بين طبقات المجتمع[3]، وهذا الأمر سيتضح أكثر بعد مقتل عمر.

وفي زمن خليفته عثمان بن عفان الذي حافظ على روح العطاء التى كانت لازمة في عطائه حتى قبل توليته الحكم، على أن الأمر سيعطي أثرا سلبيا لما تركزت الثروة عند أهل عثمان وخاصة ولاته وهنا سيتضح الأمر أكثر من ذي قبل ، حيث ربط القبيلة بالغنيمة سيؤذن بانفجار اجتماعي قريب ضد عثمان و قبيلته.

فالثورة ضد عثمان لم تكن ثورة ضد التفاوت الطبقي وحسب، بل كانت ضد المنطق القبلي/قريش أي أن الغنيمة لم تكن هي وحدها المحدد الفاعل فيها، إنما عامل القبيلة والمنافسة من الداخل والخارج[4].

ومع علي (رضي الله عنه) ومن تبعه من المستضعفين سيتفجر الوضع ؛ بحكم أن طريقة علي في الحكم والقائمة على العدل ستؤلب ضده الأغنياء ، الذين قاموا عليه في أكثر من صعيد كتمويلهم لحرب الجمل لكن العدل الذي أقامه علي(رضي الله عنه) افتقد إلى التوافق الضروري الذي كان يجب تحقيقه بين الغنيمة والقبيلة والعقيدة لم يحصل[5]، بينما نجح معاوية بامتياز في إحداث التوافق بينها ، فالعقيدة عند علي كانت العامل الرئيس في تكوين الجماعة الإسلامية .

المطلب الثالث : دور العقيدة .

يتحاشى الجابري المضمون اللاهوتي لمعنى العقيدة، لأنه - كما سبق - تحاشى الخوض في نقد العقل الإسلامي، إن ما يهمه هنا هو العقيدة في بعدها الأيديولوجي ومدى قدرتها على تحريك الأفراد والجماعات وحصرهم في إطار شبيه بـ" القبيلة الروحية "[6].

لذلك تتلافى البراهين والحقائق في ميدان السياسة مقارنة بدور العقيدة المحركة للأفراد ضمن فرق كلامية أو صوفية أو طوائف دينية، هناك إذن ارتباط عضوي بين العقيدة بهذا المعنى والفعل الاجتماعي السياسي.

---

1 الجابري ، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته ص 176.

2 المصدر نفسه ، ص 177.

3 المصدر نفسه، ص 179 .

4 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، ص 184 .

5 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، ص 184 .

6 المصدر نفسه ، ص 60 .

إن الخطاب القرآني راعى الظرف المكي في ندائه "يا أيها الناس" [1] على اختلاف شيعهم، بينما يستخدم عبارة "يا أيها الذين آمنوا"في الخطاب المدني أي بعد تأسيس الدولة، إن دور العقيدة في تكوين العقل السياسي العربي إبان المرحلة المكية يكمن في هذا الرابط بين أفراد الجماعة الروحية الأولى.

تميزت المرحلة المكية بأهمية دور العقيدة مقارنة بالمرحلة المدنية ، لذلك تسلح كل طرف بما يناسبه : أصحاب الدعوة اجتمعوا باسم العقيدة وقريش باسم القبيلة والغنيمة، لذلك يرى الجابري أن " الصراع السياسي بين الطرفين كان في جملته عبارة عن صراع العقيدة مع القبيلة والغنيمة ولكن دون أن يعني ذلك غيابا مطلقا لهاتين في صف العقيدة "[2] .

كانت الموضوعات الرئيسة التي طرحها القرآن في مرحلة الدعوة السرية خلال ثلاث سنوات تربط الديني بالدنيوي ارتباطا عضويا، فانطلاقا من مواقف الإنسان في الدنيا يتحدد مصيره في الآخرة مع ما صاحب ذلك من مشاهد التصوير البديع للثواب و العقاب، كل ذلك كان له الأثر الكبير في صناعة المخيال الديني، الاجتماعي و السياسي، لقد ركز المضمون السياسي للدعوة في مرحلته الأولى على أن الآخر/الكافر في النار؛ لأنه كفر بالله و استأثر بالمال.

أما في المرحلة الثانية، مرحلة الجهر بالدعوة فإن أكثر الآيات انصبت على نبذ التقليد وعبادة الأوثان، وفي ذلك إشارة واضحة لمستقبلية الدعوة التي كانت ترى في الشباب الهدف والغاية.

ينتقد محمود أمين العالم الجابري في جعله القبيلة، العقيدة، الغنيمة كمحددات ثابتة يتحرك داخل إطارها العقل السياسي العربي ويفسر بها حالة التخلف الذي نعيشه فيما اصطلح عليه هو بعودة المكبوتات داخل لاشعورنا ومن ثم العمل على نفيها وإقامة بدائل عنها لتحقيق النمو والازدهار. فيقول :"حقا إن القبيلة والطفيلية و الريعية والتعصب العقائدي والطائفية واللاعقلانية والنزاعات الإطلاقية والثنائية الاستبعادية ليست أشباحا وهمية، بل هي ظواهر سلبية في فكرنا وحياتنا العربية على أنها ليست ثوابت معرفية نهائية خالصة، وليست أقانيم مطلقة ... وإنما هي نتاج سيادة الاستغلال والتواطؤ والتبعية في أبنية وأنظمة الحكم العربية..."[3].

كما أن الجابري لم يهتم إلا بما هو رسمي، ولعل السبب في ذلك يرجع بالدرجة الأساس إلى أن الرجل أعلن صراحة أن ميدان بحثه سيكون ضمن إطار

---

[1] وضع القدماء مقاييس للتمييز بين القرآن المكي والمدني من ذلك التفرقة المذكورة أعلام باسم المؤمنين خاصة في المدينة والناس عامة بمكة . انظر مثلا : بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، دون طبعة . ج 1 ، بيروت ، دار الطليعة ، دون تاريخ ، ص 188 .

[2] المصدر السابق ، ص 61 .

[3] محمود أمين العالم ، نقد الجابري للعقل السياسي العربي ، ط 1 ، بيروت ، دار الفارابي ، الأبيار / الجزائر 2004 ، ص 82

الثقافة العالمة لذلك نراه " يكاد يقتصر في دراسته لهذا التاريخ الممتد على بعض التجليات ذات الطابع الرسمي أو التي تعبر عما هو سائد أو مسيطر، أو ما يسميه الجابري بالمسار العام، ولهذا نراه يغفل - كما سبق أن أشرنا - العديد من التجليات السياسية التى تتمثل في أشكال من التمرد والمعارضة، فهو لا يشير إلى حركات سياسية مثل الزنج أو القرامطة أو إلى فلسفات ونظريات فقهية وصوفية كانت تمثل معارضة ورفضا للأمر السائد... ونتساءل ألم تكن هذه الحركات والنظريات تجليات كذلك من تجليات العقل السياسي العربي ؟"[1].

يبرر الجابري لهذا بأنه متحيز للديمقراطية لهذا يحرص على إبراز الجانب الاستبدادي لا المشرق أو المقموع في تاريخ الفكر السياسي العربي " والواقع أن العقل السياسي العربي لا يبرز ولا تحدد معالمه من خلال تجل واحد من تجلياته، وإنما خلال تضاريس عملياته الصراعية المختلفة التي كان يتجلى فيها سلبية كانت أو إيجابية مشرقة أو مظلمة، مستبدة أو مقموعة، كان هناك عقل سني وعقل شيعي وعقل خارجي...والحق أنني أخشى أن يكون في تناول الجابري لتاريخنا رؤية نخبوية انتقائية لهذا التاريخ بما يدعم ويؤكد ثوابته الفكرية و العملية..."[2].

كما ينتقد محمود عبد الفضيل المعنى التقليدي للقبيلة كما تصوره الجابري وسوقه لقراءه فحسبه أن القبلية موجودة بمعنى رواسب قبلية، ولكن موجودة بشكل معاصر أخذ أشكالا و تمظهرات أكثر صعوبة تغاضى الكتاب عن الكثير منها، من حيث وجودها وممارساتها ومجالها الحيوي الذي تشتغل عليه الغنيمة بمعناها التاريخي وبين الأشكال الحديثة للإنتاج لكانت المسائل أوضح.

أما العقيدة فإنها اتخذت أشكالا وممارسات عدة لتبرير الواقع السياسي والاجتماعي الجديد يريد محمود عبد الفضيل أن يشير الى غياب الربط " بين ثلاثية الجابري وبين المستويات الحديثة في الواقع المعاصر و الملموس ..."[3] .

يشير الجابري إلى ظاهرة لها أهميتها داخل الحقل العقدي السياسي ، يتعلق الأمر بظاهرة ادعاء النبوة فهذه الظاهرة كما يراها هو ليست وليدة موت النبي (صلى الله عليه وسلم)، بل إن مظاهرها تعد بمثابة صيغة عامية للفلسفة الدينية الهرمسية المتبقية من تحريف دين إبراهيم[4].

ومع أن الدعوة قد احتوت هذه المظاهر - إلى حد ما - إلا أنها ما لبثت أن عاودت الظهور زمن الفتنة أيام عثمان وهو الأمر الذي اهتم له الجابري في دراسته لما تبقى من هذه الظاهرة، أي أثرها في مستقبل التاريخ الإسلامي ، وإن

---

1 المصدر نفسه ، ص 83 .

2 المصدر نفسه ، ص 83 .

3 الجابري ، التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، ص 358 .

4 الجابري ، تكوين العقل العربي ، الفصلان 8 و 9 .

الكثير من المصادر الإسلامية ترجع سبب الفتنة زمن عثمان إلى" عبد الله بن سبأ "[1] الذي عمل على نشر الغلو في علي (رضي الله عنه) وأحقيته بالخلافة، ما جعله المرجعية الأولى للفكر الشيعي.

وبغض النظر عن نشاط ابن سبإ والطابع الأسطوري الذي أضفته عليه الروايات فإن الجابري يرجح فرضية وجوده وأنه عمل على نشر فكرة الرجعة والوصية والمهدي[2]، ومن هنا كان للسبئية حضور استثنائي على مستوى العقيدة، وهو ما أدى في الأخير إلى ضعضعة حكم الدولة وظهور الشيعة وكثير من الآثار السلبية التي ما تزال مظاهرها قائمة حتى يومنا هذا .

إن المحددات الثلاثة التي رسمت الإطار العام الذي يشتغل داخله العقل السياسي العربي لم تكن حبيسة المراحل التاريخية الثلاثة التي تم ذكرها، بل إن نشاطها سيظل فاعلا في مرحلة تأسيس دولة الحكم السياسي مع معاوية ومن بعده بنو العباس .

المبحث الثالث : تجليات العقل السياسي .

إن التنظير الذي ذكره الجابري لمحددات العقل السياسي العربي أخذت في سياق الدولة سلوكا سياسيا مغايرا استتبع المفهوم الجديد للدولة بعد عصر الخلفاء الراشدين، إن هذا الانتقال لم يكن وليد الصدفة، بل إن تمظهراته الأولى كانت في دولة الخلافة نفسها التي أفضت إلى التوحيد بعد التعديد والتأويل بعد التنزيل، ودولة الفتح بعد مرحلة الدعوة، لكن ومع بداية الحكم الأموي / الملك العضوض ستأخذ الدولة شكلا آخر غير دولة الخلفاء .

المطلب الأول: نقد الحكم الأموي.

يشدد الجابري - ابتداء - على أن " ملك معاوية كان فعلا دولة سياسية في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائدا إلى اليوم "[3] .

لقد أوجد معاوية بحنكته السياسية ما يسميه علماء الاجتماع والسياسة المعاصرين بالمجال السياسي[4] إنه عمل على تأسيس دولة لا تتحدد فيها الممارسة

---

[1] ابن سبأ شخصية حيرت الباحثين ، اعتبره البعض شخصية أسطورية والبعض قالوا إنه عمار بن ياسر وأن الأمويين هم الذين أطلقوا عليه هذا اللقب إخفاء لشخصيته الحقيقية ذات المصداقية الدينية كما فعلوا مع علي إذ لقبوه باسم أبي تراب، واعتبره آخرون عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني زعيم الخوارج .
للتفصيل انظر: مصطفى كامل التيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع، ط1، القاهرة دار المعارف، 1969 .

[2] الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، ص 221 .

[3] المصدر السابق، ص 233.

[4] المجال السياسي : استعاره الجابري من كتاب السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام ، ليبر تراند بادي ، حيث يكشف الكتاب كيف نجحت الحداثة في الغرب وفشلت في بلاد الإسلام أين يشكل الشعب والمصلحة العامة وبناء شرعية السلطة على التعاقد طرفا ثالثا / جديدا بين ثنائية الأمير والكنيسة ما شكل مجالا سياسيا جديد للممارسة الديمقراطية في شكلها المؤسساتي وهو ما افتقدته التجربة العربية . انظر : المصدر نفسه ، ص 18 .

بالقبيلة والغنيمة والعقيدة بشكل مباشر، إنما تتحدد بممارسة السياسة داخل هذه المحددات.

هناك إذن عملية انتقال من دولة تفتقر إلى مجال سياسي إلى دولة ذات مجال مورست فيه السياسة كسياسة من دون الخروج عن المحددات الثلاثة.

يرى الجابري أن استناد السياسة إلى الدين زمن الخلفاء شهد نوعا من الاندماج بين العلماء والأمراء على صعيد قمة الهرم الاجتماعي، كما يشير إلى افتقار دولة الخلفاء للمجال السياسي " لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد لا على مستوى العقيدة (الفرق) ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية) ... وعندما انتقلت من الغزوات المحدودة إلى حروب حقيقية، حروب الردة أولا ثم حروب الفتوحات الكبرى ثانيا، حصل التنوع والتعدد في المجتمع وبدأ الخلاف وبدأ التأويل "[1].

سيملى الوضع الجديد على معاوية الحكم باسم القبلية بدل العقيدة، و هي الخطوة التي ستفصل العلماء عن الأمراء في القمة كما القاعدة التي ستمتاز فيها عن باقي العرب[2].

يؤكد الجابري على أن معاوية لم يرد القرآن أو السنة، لكنه أعلن صراحة عدم التزامه بسنة سلفه الثلاثة، إنه يقدم عقدا سياسيا جديدا يرتكز على المنفعة و المشاركة لا في الحكم بل في الغنيمة، كذلك يقدم هذا العقد فضاء ليبيراليا للخصوم للتعبير عن رفضهم بكل حرية طالما أن الأمر سيبقى محصورا في إطار المعارضة السياسية لا المسلحة[3].

يرى الجابري أن هذا المنهج السياسي لم يهمش دور القبلية التي أملت فلسفة الملك على الأمويين في القمة، أما في القاعدة فقد كان علي رضي الله عنه يمثل تهديدا مباشرا لمنطـق القبليـة فقد كان التشيع إليه يعني اختراقا لمنطق القبلية لأنه مبني على القرابة الروحية لا قرابة العـرق و النسب.

هذا التحدي للقبلية يراه الجابري أوضح صورة مع الخوارج الذين لم يشترطوا القرشية في الإمامة وإنما جعلوها حقا لكل مسلم عدل حتى لو كان من الموالي[4] الذي همشوا في الحياة العامة و تم النظر إليهم باستعلاء.

يشير الجابري إلى دور الموالي العام في الانشغال بجمع الأخبار و الأحاديث و التمرس في الدين سعيا منهم لكسب مرتبة اجتماعية محترمة، لكن دورهم

---

1 المصدر نفسه ، ص 335.

2 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، ص235

3 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 415 .

4 أطلق الأمويون مصطلح الموالي على المسلمين غير العرب، و هم و إن اعتبروا أفرادا أحرارا من الناحية الشرعية إلا أنه عوملوا كمواطنين من الدرجة الثانية في منطق القبيلة الأموي. المصدر السابق، ص 244 .

سيكون أكثر فعالية و تهديدا لمنطق القبلية التي راحوا يخترقونها بواسطة الحلف أو المولاة أو ممارسة التجارة و الأعمال الحرة، ما أهل الكثير منهم ليكون مقدما في بلاطات الأمراء.

لقد شكل قسم منهم ما أسماه الجابري بـ" أنتليجنسيا" العصر الأموي فجعلوا " من الكلام في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة العقيدة ضدا على القبلية وأيديولوجيتها فقادوا بذلك حركة تنويرية عكست بوضوح ذلك الصراع الذي خاضته القوى الاجتماعية الصاعدة المضطهدة "[1].

لكن الجابري يشير في ذات السياق إلى أن المجال السياسي الذي وفره الموالي وغيرهم من الذين عارضوا معاوية و اعتزلوا الفتنة أيام عثمان لم يكن سوى مجال لممارسة الضغط وليس لصنع القرار لأنه بقي في إطار القبيلة التي عظم شأنها مع إحياء الآداب العربية والاهتمام بسلاسل النسب للقبائل .

إن حضور القبيلة في المخيال الاجتماعي حكم الرؤية لدى الارستقراطية القبيلة، لكن القبيلة بمعزل عن العقيدة عاجزة عن تحديد العقل السياسي والممارسة السياسة الأموية، لذلك يتوقف الجابري عند دور العقيدة في السياسة الأموية[2].

يرى الجابري أن الممارسة السياسية لدى معاوية تأطرت وفق ثوابت ثلاثة و هـي : المجالدة و المواكلة والشرعية القرشية.

المجالدة هنا تفيد شرعية الأقوى، والمواكلة تعني المشاركة في الغنيمة ، أما الشرعية القرشية[3] فهي تؤكد أن الخلافة يجب أن تبقى في قريش و بني أمية تحديدا.

يربط الجابري بين المواكلة و الغنيمة أو العطاء السياسي الذي استخدمه معاوية لحمل أهل العراق على علي(رضي الله عنه)، و ابنه يزيد لتفريقهم عن الحسين، كان يراد بالعطاء إذن شراء السلم الاجتماعي بإخماد الثورة و كسب العامة أو المواجهة المباشرة إن اقتضى الأمر ذلك، و في كل الحالات كلف ذلك الدولة كثيرا دون النجاح في إسكات المعارضة لأن الكثير من أوجه المعارضة كانت مؤطرة عقديا ما استدعى تقعيدا عقيديا لواقع الحال وشرعية الدولة .

يشير الجابري إلى دور الجبر في التسليم بالأيديولوجيا القبلية كإرادة تذوب فيها كل إرادات الأفراد لأن الأفراد في القبيلة لا يعبرون عن إرادتهم إنما عن إرادتها، و هي وحدها المسؤولة عنهـم إنه لون من الحلول الذي يجعل" الفرد في القبيلة لا يتصور أنه مسؤول كفرد عما يفعل، لسبب بسيط هو أنه يصدر في أفعاله

---

[1] الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، ص 247 .

[2] نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، ص 416 .

[3] المصدر نفسه ، ص 417 .

عن مخيال القبيلة ، فهو عندنا يغزو أو يقوم بأخذ الثأر لا يفعل ذلك لنفسه فقط بل للقبيلة "[1].

إن نيابة القبيلة عن أفرادها و حلولها محلهم مهد الطريق للتبرم من المسؤولية و القول بالقدر السابق الذي يحكم النجاح و الفشل، لذلك ينظر الجابري إلى هذه الأيديولوجيا الأموية لا باعتبارها نفاقا أو كذبا إنما باعتبارها استلابا حقيقيا، لقد قاموا بتوظيف الدين في السياسة لتبرير السلطة.

عمد معاوية فعلا إلى الجبر لتبرير خروجه لمقاتلة علي، كما أنه كرس أيديولوجية الجبر عندما روج لفكرة مضمونها أن الماضي أفضل من الحاضر، و هذا الأخير أفضل من المستقبل، كما إن الألقاب التي خلعها الأمويون على أمرائهم أسهمت في ترويج أيديولوجيا الجبر، على سبيل المثال : "خليفة الله في الأرض" ،" أمين الله " ،" الإمام المصطفى"[2] ...الخ .

لقد توصل معاوية إلى الملك حين استطاع أن يحقق التوافق من ثلاثية العقل السياسي[3].

من الجدير بالذكر أن هذه العقيدة التي كرسها معاوية و خلفاؤه من بعده ستلقى معارضة قوية من قبل المتكلمين الأوائل الذين كانوا يؤسسون لحركة تنويرية في مواجهة الجبرية، لقد أدت القدرية و الجهمية والمعتزلة دورا فاعلا في تطوير الفكر السياسي و الديني خلال العصر الأموي، فإضافة إلى مقاومة أيديولوجيا الجبر، واجه المتكلمون أيديولوجيا التكفير التي نادى بها الخوراج، و تصدوا للتيارات الغنوصية و المانوية التي كانت سائدة آنذاك يصفهم الجابري بـ "رجال تنوير حقيقيين " لأنهم أرسوا قواعد أيديولوجيا جديدة تقوم على العقلانية ، و تبشر بالشورى و المساواة، وتصر على أهمية الحرية عبر التوقف عند الاختيار و المسؤولية و بالتالي الجزاء.

لذلك يعتبرون أول من مهد لقيام الثورة العباسية، يقول الجابري" إذا كان لكل ثورة أنتليجنسيا خاصة بها، أي مفكرون منورون يحملون مشروعها و يبشرون به، فإنه يمكن القول من دون تردد أن رجال حركة التنور هذه هم الممهدون الحقيقيون للثورة العباسية "[4] .

---

1 المصدر نفسه ، ص 260 .

2 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، ص 302 .

3 المصدر نفسه ، ص 261 .

4 المصدر نفسه ، ص 328 .

المطلب الثاني : نقد الحكم العباسي .

يشير الجابري إلى نقطتين هامتين استرعتا انتباهه و هو بصدد نقد الحكم العباسي، تتعلق الأولى بمعطيات تاريخية جديدة أسهمت في التمييز بين دولة المركز و دولة الأطراف، إن هذه الملاحظة لا تخص العصر العباسي و حسب، بل إنها تنسحب أيضا على العصور التي تليه .

أما النقطة الثانية فهو ما اصطلح عليه " الكتلة التاريخية "[1] التي حلت محل الزوج عرب/عجم و جمعت كل القوى والأطياف الاجتماعية لمعارضة الحكم الأموي عربا و عجما أغنياء وفقراء ... " الكتلة التاريخية لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الأيديولوجيات...) مع هذه القوى الاجتماعية و تحالفها من أجل قضية واحدة، إن الفكر يصبح هنا جزءا من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما "[2].

وإذا كان هذا المفهوم بعد تبيئته استطاع إلى حد ما أن يفسر ظاهرة الثورة العباسية التي توحدت كتلتها رغم ما كانت تتضمنه هذه الكتلة من تنوع عرقي وفكري " إلا أن القول بالكتلة التاريخية على إطلاقها تفسيرا لتلك الظاهرة، كاد أن يخفي التمايزات وتنوع الانتماءات ومختلف أشكال الصراع داخل هذه الكتلة التاريخية التي سرعان ما تفتتت إلى أكثر من كتلة متصارعة "[3].

يريد العالم هنا الإشارة إلى إغفال الجابري مسألة هامة، تتعلق بظرفية الخيارات و التوجهات التي أملت رأيا سياسيا أو توجها أيديولوجيا، أو خطابا فكريا ... فأقنمة مصطلحات من مثيل الكتلة التاريخية الرعية، و كذا محددات العقل و بناه يعني فيما يعنيه حبس الظاهرة في إطار من القراءة التزامنية اللاتاريخية .

إن النموذج العباسي قد أسس و نظم الهيئة الاجتماعية و فق بنيتين:

الأولى: سطحية.

الثانية: عميقة تحكمها المحددات الثلاثة.

إن البنية السطحية عند الجابري وظفت مفهوم الخاصة و العامة للتعبير عن مجمل التطورات التي أسهمت في إعادة بناء بنية العقل السياسي العربي، سواء من ناحية تدوينه أو من ناحية تثبيت مرجعياته و مخاييله.

---

1 استمد الجابري هذا المفهوم من أنطونيو غرامشي ، انظر : مقالة د. محمود أمين العالم ، التراث و الحداثة ، دراسات و مناقشات ، ص 344 .

2 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته .. وتجلياته ص 330 .

3 المصدر السابق ، ص344 .

يشير الجابري أنه مع انتصار الثورة العباسية كان الناس مقسمين إلى ثلاث منازل :

- منزلة الخليفة، ثم منزلة الحاشية و رؤساء القبائل و العلماء و التجار و هم ما اصطلح على تسميتهم الخاصة، أما باقي الرعية و الجند فهم العامة[1].

إن هذه المنازل: الخاصة، المنزلة بين المنزلتين، العامة. تتواصل عبر شبكات من العلاقات الثابتة على الرغم من بعض التحولات فتشكل بذلك البنية السطحية للهرم الاجتماعي، أي أنه المعطى المباشر الذي يستر وراءه البنية العميقة وهي معطى غير مباشر .

إن البنية العميقة كما يصفها الجابري تتضمن اللاشعور السياسي ، و تتأسس العلاقات فيها على المحددات الثلاثة : القبيلة ، الغنيمة ، العقيدة[2].

يشير الجابري في سياق بحثه في الوضع الجديد للخليفة العباسي إلى الدور الذي قامت به "ميثولوجيا الإمامة"[3] - على حد تعبيره - في تحديد هذا الوضع .

لقد كرس الفكر الشيعي أيديولوجيا خاصة تبرز الإمام بصفات أسطورية، مركزة على كونه الوصي الذي يرث العلم السري والوصية خلاف الاختيار، إنها تستمد شرعيتها من النسب الروحي من رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، و منه إلى ذريته.

فكان هناك إذن صفتان تميزان الإمام عند الشيعة و هما : المهدية و الرجعة و تضفيان عليه وشاحا أسطوريا[4].

يلحظ الجابري أن الجماعات التي خسرت المعركة بقوة السلاح، خاضتها فيما بعد بقوة الرمز، من خلال ما أنتجته من ميثولوجيا الإمامة، و التي تستمد رؤاها من اليهودية و الهرمسية[5].

جدير بالذكر أن الشيعة كانوا جزءا فاعلا في الكتلة التاريخية التي أوصلت العباسيين إلى الحكم لكن بني العباس اضطروا حفاظا على حكمهم إلى تعديل جزء من الصورة التي أضافتها الميثولوجيا على الخليفة و التي تعني حسبهم عدم شرعية حكمهم.

---

1 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، ص 332 .

2 نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، ص 422 .

3 يعرفها الجابري بقوله : " هي نوع من اللاعقلانية التي يستخدمها الضعفاء و المساكين المنهزمون في مواجهة عقلانية الأقوياء الذين هم في منزلة الحكام المنتصرين الماسكين بزمام الأمور ، و هذا يحدث في أي زمان " انظر المصدر السابق ، الفصل الثامن .

4 إن فكرة المهدي تعود إلى أصل يهودي، و هي تتضمن أيديولوجيا المساكين و المظلومين، الذين ينتظرون شخصا مرسلا من الله ليخلصهم. أما الرجعة فهي تعني عودة المهدي لإحقاق الحق و رد المظالم ، فغيابه عند الشيعة ليس موتا نهائيا . راجع المصدر السابق ص 423 .

5 نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، ص 423 .

كان المنافس الحقيقي لبني عباس أبناء عمهم من العلويين الذين شكلوا معهم نزلة الخاصة لذلك كان على العباسيين إنتاج خطاب جديد يبرز شرعية حكمهم من جهة ، و أن منزلة الخليفة أرقى من منزلة الخاصة من جهة أخرى.

فإذا كان الأمويون قد برروا حكمهم بفكرة الجبر، فإن العباسيين قالوا بفكرة الإرادة الإلهية فالله هو الذي أراد النبوة في شخص محمد كما أنه شاء الخلافة في أبناء عمه العباس.

بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) كان العم لا يزال حيا، و فاطمة ابنته لا يمكنها أن تحجب حصة العم إنما تكتفي بالمقدر لها شرعا، كما أن إرادة الله دبرت أن يفشل علي وأبناؤه في استعادة حق أهل البيت، وسمحت لبني العباس بالحصول على الخلافة فساعدهم الله بواسطة شيعة أهل خراسان ورد إليهم حقهم في الملك .

كان الخليفة يرمز إلى السلطان و القوة المنفذة عن الله " فمنزلة الخليفة إذن تنتمي إلى منزلة الله وليس إلى منزلة الخاصة "[1].

يؤكد محمود أمين الع الم أن الجابري في حديثه عن سيادة السلطة السياسية العربية و خاصة في المرحلتين الأموية و العباسية لا يعطي تحليلا أو تفكيكا وافيا يكشف عن المكون الاجتماعي لهذه الطبقة و ما يعتمل فيها من توجهات سياسية و ما تعبر عنه من تشكيلية اقتصادية و اجتماعية " ولهذا لم تتمكن الدراسة من تحديد معالم التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية السائدة في كل مرحلة من مراحل التاريخ ، ووقع التركيز أساسا على الممارسات السياسية للنخبة الحاكمة "[2] .

المطلب الثالث: نقد الخطاب السياسي.

يميز الجابري بالتحليل بين ثلاثة مستويات من الخطاب السياسي التي عملت على التنظير لمنزلة الخليفة :

أ ـ المستوى الأول: ما عرف بـ " الأيديولوجيا السلطانية "، التي وظفت الأدبيات السياسية التي نقلت عن الفرس.

ب ـ المستوى الثاني: ما عرف بـ " جليل الكلام "، و الذي عمل على تسييس المتعالي خدمة لمنطق الدولة .

ج ـ المستوى الثالث: " فقه السياسة "، و الذي عمل على التشريع للسياسة كأمر يفرضه الواقع ويكرسه الخليفة.

و الآن سنحاول - بإيجاز- تسليط الضوء على طبيعة هذه الخطابات.

---

[1] الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته ، ص 424 .

[2] الجابري ، التراث و الحداثة ، دراسات و مناقشات ، ص 346 .

أ ـ تحليل خطاب الأيديولوجيا السلطانية:

يعتبر الجابري الرافد الأكبر للأيديولوجيا السلطانية مستقى من الثقافة الفارسية، و يعد "ابن المقفع" جزءا هاما من عملية النقل هذه[1]، و الذي اهتم حسبه بالتشريع لطبقة الخاصة وتحديد منزلتها و إبراز دورها في المجتمع و الدولة.

فهذه الأيديولوجيا قد عكست بالدرجة الأولى مظاهر التطور الحاصل بعد قيام الدولة العباسية وبخاصة بروز البنية السطحية في سلم الهرم الاجتماعي و ما سعت إليه هذه الأيديولوجيا لتكريس فكر القطيعة بين الخاصة و العامة.

يرى الجابري أن الآداب السلطانية " قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعا مبدأ إنزال الناس منازلهم : الترفع على العامة و النفور منها ، الانبساط مع الخاصة و بناء المعاملة معها على المجاملة و التوادد، الانصياع التام للسلطان و السير على طاعته و تقدير الأمور على هواه..."[2].

ففي هذا النص يظهر الدور المفصلي الذي تلعبه طبقة الخاصة عبر الكلمة و الأيديولوجيا لحمل العامة على الطاعة و الانقياد، و في نفس الوقت ملازمة السلطان و الانبساط له.

إذا كانت البنية التحتية للدولة الأموية قبلية، فإنه مع ابن المقفع و الدولة العباسية سيروج لنموذج آخر يستلهم مثاله من إمبراطورية الفرس، فيضع في أيدي الدولة تدبيرا " يرمي لا إلى الممارسة السياسية في القبلية، بل بالعكس إلى عزل القبيلة عن السياسة، أي تحويلها إلى عسكر نظامي ليس له حق المناقشة ولا بالمشاركة ... و إنما عليه أن يطيع، و لضمان ذلك يجب أن لا يوليهم الخليفة شيئا من الولايات والأعمال، خصوصا الخراج فإن ولاية الخراج مفسدة للمقاتلة"[3].

في ميدان الغنيمة يقدم ابن المقفع نصيحة أخرى من أجل إصدار قانون ضريبي موحد على الجميع يرمي بذلك إلى تحويل اقتصاد الدولة من اقتصاد ريعي يعتمد على الغنائم إلى اقتصاد خراجي يفرض ضريبة موحدة دون اعتبار للجنس و العرق[4].

أما في باب العقيدة فإن ابن المقفع تلافى باب الخلافات النظرية كالإمامة و الجبر والإيمان...الخ واهتم بها من جانبها العملي حيث يجتمع في شخص الخليفة لديه حق الإمارة و خصل ة العلماء فله الحق وحده في اتخاذ الأحكام القضائية

---

1 نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، ص 339 .

2 المصدر نفسه ، ص 342 .

3 المصدر نفسه ، ص 364 .

4 عبد الله بن المقفع ، الأدب الصغير في المجموعة الكاملة لمؤلفات ابن المقفع ، ط1 ، بيروت ، دار التوفيق ، 1978 ، ص 219. 220 .

بخلاف ما كان عليه الأمر في الدولة الأموية، حيث السياسة للأفراد و الديانة للعلماء، وعصر الخلافة حيث العلماء و الأمراء فريق واحد[1].
هكذا إذن رأى الجابري الأيديولوجيا السلطانية عبر ابن المقفع .
و الآن نعالج ما تفرد به المستوى الثاني، خطاب أهل السنة من معتزلة و أشاعرة.

ب ـــ تحليل خطاب "جليل الكلام":

حاول الجابري في هذا المبحث - وبكثير من الغرابة - تفسير ظاهرة المماثلة بين الله والخليفة لدى أهل السنة، و هو يرى في ذلك مقارنة عجيبة في دين أساسه التوحيد ومدرسة تعتبر نفسها الممثل الشرعي للدفاع عن هذا المبدأ .

إن إرجاع الأمر إلى الميثولوجيا السلطانية في صناعة هكذا مخيال اجتماعي سياسي ليس كافيا لدى الجابري، لذلك نجده يبحث عن مبرر داخلي أنتج أو صوغ دخول فلسفة أخرى عليه، لينتهي إلى أن النموذج الفارسي دخل من باب التوحيد تحديدا يقول في ذلك :"وإذا كان النموذج الفارسي الذي ينبني على المماثلة بين الله والملك كسرى -إن لم يكن على الدمج بينهما - قد وجد مكانا في المخيال الاجتماعي الديني والسياسي السني في العصر العباسي فلأنه دخ ـل من باب التوحيد بالذات "[2]

يتوقف الجابري في ذات السياق عند مبدأ الإرادة في مقابل الجبر الأموي و دوره في إضفاء الشرعية على استبداد العباسيين، مستلهما من الأطروحات التي تقدمت بها حركة التنوير الكلامية و وظفتها في خدمة الخليفة العباسي، و يورد أكثر من نص للجاحظ و أبي الحسن الماوردي و الطرطوشي و الفارابي ليبرهن كيف أن فكرة المماثلة دخلت المخيال السياسي والديني عبر بوابة علم الكلام و مبدأ التوحيد؛ فكما أن التنزيه يستلزم مفارقة الله للكون وتدبيره له فكذلك الخليفة المتعالي بنفسه عن الخاصة و العامة و المدبر لشؤونهما.

و إذا كانت كل صفات الله ترتد إلى صفتين هما التوحيد والعدل، فكذلك بالنسبة للخليفة من هنا كان " إسقاط هاتين الصفتين على الخليفة من أجل أن يبلغ كماله كما يبلغ الله، يقضي بأن لا يكون له - أي الخليفة - شريك في الحكم، و ألا يتصف بالصفات التي يتصف بها مطلق الناس بل يجب أن يكون فوق التصور في هذا المجال "[3].

---

[1] المصدر نفسه ، ص 198 .
[2] الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، ص 30 .
[3] المصدر نفسه ، ص 353 .

إن هذه البنية أسهمت في بلورة اللاشعور السياسي نحو أنموذج " المستبد العادل" الذي شغل العقل السياسي العربي سنة وشيعة، معزلة و أشاعرة، ماضيا و حاضرا[1] .

ج - تحليل خطاب فقه السياسة :

في هذا المبحث توقف الجابري عند نصوص كل من الماوردي و أبي يعلى الفراء و ابن عربي ، ليشير إلى شطر آخر من الشرعية ، يتعلق الأمر بتأويل الحديث النبوي و اتخاذه مرجعية دون الالتفات إلى صحته وسنده، و هو ما أدى إلى تزايد الوضع في الحديث وفي المقابل كانت الأحاديث الصحاح التي تعارض واقع الحال أو تنقضه توظف خارج إطار دلالتها عن طريق التأويل و المماثلة و التعميم مثلا.

يشير الجابري إلى أن معظم الأحاديث التي تعالج مسألة السياسة ارتكزت على محورين أساسيين :

أ - ضرورة وجود الإمام .

ب - لزوم طاعته.

فهناك نزوع " للضمير الإسلامي إلى قبول الأمر كيفما كان من أجل الحفاظ على الدولة إذ أنه من دونها لا يستقيم الدين، من هنا كان فقه السياسة محكوما بثلاثة ثوابت:

1 - ضرورة الإمام: الدولة.

2 - لزوم طاعته ما لم يأمر بمعصية .

3 - نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي، وواضح أن هذه الثوابت تسد الباب نهائيا أمام أية نظرية إسلامية في الحكم..."[2] .

ولعل غياب نص قرآني حاسم في خلافة النبي بعد وفاته أو حديث متواتر قد فسح الساحة لسيرة الخلفاء والاحتكام إليها، جعل أهل السنة يعتبرون ذلك إجماعا من الصحابة، فأصبح بذلك هذا الإجماع بمثابة نص شرعي[3].

إن أهم شغل فقه السياسة - حسب الجابري - إثبات شرعية الخلفاء و بالموازات شرعية الخلافة بعدهم من ملوك و حكام ، لا يعتبر الجابري هذا الحكم ملزما في ظل غياب نظرية إسلامية في الحكم[4] تتوافق عليها كل الأطراف.

إن غياب الإجماع هذا قد أضعف فقه السياسة أي التأليف في المسألة السياسية أي في وضع الدولة ورئيسها، وكيفية الحكم و مدته و في طريقة

---

1 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 429 .

2 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، ص 357 .

3 نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 430 .

4 هذه الرؤية نجدها عند علي عبدالرازق الذي يرى " أن محمدا (صلى الله عليه وسلم) ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خاصة للدين لاتشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة ... وماكان ملكا ولامؤسس دولة ولاداعيا إلى ملك " . علي عبد الرازق، الإسلام و أصول الحكم، ط 3 القاهرة مطبعة مصر، 1952، ص 64 – 65. مع الإشارة إلى أن الجابري يخالفه في قوله " إنه (صلى الله عليه وسلم) لم يكن مؤسس دولة" .انظر: الجابري ، العقـل السياسـي العـربي ، ص 358 .

الوصول إلى هذا الحكم لذلك يعتبر الجابري الفكر السياسي السني استمرارا للأيديولوجيا السلطانية؛ لأن كل اجتهادات المدرسة السنية في المسألة انتهت " إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع " من اشتدت وطأته و جبت طاعته "، و هل تقرر الأيديولوجيا السلطانية نتيجة أخرى غير هذه"[1].

لذلك يقرر الجابري بأن الفكر الإسلامي لم يعرف في مجال السياسة و التأليف سوى ميتولوجيا الإمامة لدى الشيعة و الأيديولوجيا السلطانية لدى السنة، لقد حاول أهل السنة أن يتصدوا لميثولوجيا الإمامة فتغافلوا بالنقد عن الأيديولوجيا السلطانية، فظلوا محكومين بمبادئ الأسس مع تكرس "الأمر الواقع"[2] .

المبحث الرابع: تجديد العقل السياسي.

المطلب الأول: تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني.

لقد انتصر الأستاذ الجابري للديمقراطية باعتبارها أقنوما من أقانيم الحداثة، وشرطا للوجود بالنظر إلى ما تموج به الساحة الدولية و الإقليمية من حراك سياسي غير مسبوق و ما يشكله خطاب العولمة من تحديات مصيرية ينبغي استحضارها في كل مطلب ديمقراطي وكما يقول الجابري " إنما نطالب في الحقيقة بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهده عالمنا، لا الفكري و لا السياسي و لا الاجتماعي و لا الاقتصادي له مثيلا، و إذن فلابد من نفس طويل، و لا بد من عمل متواصل وأيضا لا بد من صبر أيوب "[3] .

و ما دام تاريخنا السياسي عريقا في الاستبداد و الظلم و أصيلا في وحدانية الحكم فإن المطالبة بالديمقراطية بمعنى تداول السلطة و الإشراك في الحكم و فصل السلط و استقلال القضاء و حرية التعبير... الخ هي مطالبة بإحداث انقلاب تاريخي[4].

فالديمقراطية حسب الجابري تجربة تاريخية مشروطة بإكراهات سياسية و تاريخية و ثقافية وحضارية ولا يجوز في الناحية المنهجية اعتمادا استنساخ ، كما لا يجوز أيضا نقضها و نبذها لمجرد أن منبتها منبت سوء، الشيء الذي يستدعي موقفا أكثر اعتدالا يستقرئ مرجعية الآخر و الأنا ويستحضر إكراهات الواقع ليعيد بناء المفهوم في وسطنا الحضاري و يستنبته في تربتنا الثقافية .

---

[1] المصدر السابق ، ص 362 .

[2] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 431 .

[3] الجابري ، وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ط1 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ،1992 ص 131 .

[4] إدريس جبري ، الحوار المعطل والنقد المعطوب ضمن كتاب : التراث والحداثة في مشروع الفكر لمحمد عابد الجابري ، ص 147 .

فهي في حكم الثابت و الصحيح و المسلم به و الحل الأخير" إذا حدث أن أسفرت تجربة ديمقراطية ما في هذا البلد العربي أو ذاك عن غير ما كان يجب أن تسفر عنه... فينبغي أن لا نكفر بالديمقراطية ذاتها، فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم وضربات الجنين و تقلباته و أيضا كل ما يلزم من الحيطة والحمية ثم يتلوا ذلك كله عسير الوضع و أحيانا و لربما هذه حالنا انتقالا من مرحلة إلى مرحلة بل هي ميلاد جديد و بالتأكيد عسير"[1].

يرى الجابري في الديمقراطية البديل الوحيد للطائفية و القبلية العشائرية فبالديمقراطية تتمكن الأحزاب من اختراق الأطر الاجتماعية الموروثة، و بإمكانها تحريك التناقضات الطبقية الموجودة في المجتمع، وبالتالي الانتقال السلمي للسلطة السياسية و الاقتصادية و العلمية و تحويلها إلى النخبات الشعبية المتنامية[2].

تفترض الديمقراطية مواطنا حرا أولى بنفسه من غيره يعي الفصل التام بين ميدان الألوهية وميدان الحاكمية البشرية، و هو مظهر علماني يؤكده الجابري مع تحفضه على مصطلح العلمانية .

ـ المطلب الثاني : تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة .

يرى الجابري في الاقتصاد الضريبي بديلا عن الاقتصاد الريعي، فمن شأن السياسة التي تشجع الإنتاج حماية الاقتصاد و ضمان سلامة الأموال وحسن صرفها، لأن من يساهم في عملية الإنتاج من حقه المطالبة بمراقبة صرف هذه الضرائب، وهي القاعدة التي انطلقت منها الديمقراطية الأوروبية الحديثة[3].

فمن شأن الاقتصاد الضريبي خلق هيئة رقابة على الحاكمين أثناء عملية صرف الأموال لأنهم ليسوا مشاركين في العملية الإنتاجية[4].

إن الوضعية التي تعاني منها الأقطار العربية لا سبيل للتغلب عليها إلا في إطار تكامل اقتصادي إقليمي وإحداث سوق عربية مشتركة لبناء اقتصاد موحد على غرار ما قامت به الدول الأوربية بإنشائها لما يعرف بالسوق الأوروبية المشتركة، فالوحدة الاقتصادية إذن أساس إحداث تنمية عربية مستقلة[5].

فالمطلوب إذن هو ضرورة تكوين عقل منتج و التخلص من العقلية الاستهلاكية و غرس روح الإبداع والإنتاج الذي ينطلق من العلم على غرار ما حدث في التجربة الأوروبية الحديثة.

---

1 المصدر السابق ، ص131 .

2 الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، ط2 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1997 ،ص 59 – 60 .

3 أحمد بن شيخة ، الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي ، ص 107 .

4 الجابري ، إشكالية الفكر العربي المعاصر ، ص 182 .

5 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، ص 374 .

- المطلب الثالث: تحويل العقيدة إلى مجرد رأي.

يعتقد الجابري أن المعركة التي يجب أن نخوضها لتحقيق الحداثة السياسية لا بد أن تتم عبر تحويل العقيدة إلى مجرد رأي يقبل مبدأ الاختلاف و يسمح بتعدد الرؤى و الاختيارات الفكرية داخل المجتمع[1].

إن الجابري في واضح تعريفه للعقيدة يدعو إلى رفض التعصب مهما كان نوعه ، سواء للدين أو للوطن و لاتجاه سياسي معين، و هي دعوة ليست جديدة في تاريخ الإسلام فقد سبق للكثيرين أن نبذوها كالإمام الغزالي و ابن خلدون[2].

فالمشكلة حسب الجابري ليست في الدين بحد ذاته، بل في شكل من أشكال الممارسة التعسفية له فكأنه يرى في هذا النوع من التوظيف تعارضا صريحا مع أسس الديمقراطية وهو أسلوب من شأنه أن يؤدي إلى الاستغلال و الاستبداد و الظلم[3].

فبدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة، يجب فسح المجال لحرية التفكير لحرية المغايرة و الاختلاف، و بالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة دينية كانت أو حزبية أو إثنية " إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه : التحرر من سلطة عقل الطائفة و العقل الدوغمائي دينيا كان أو علمانيا، و بالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي "[4].

لكن و حسب الظاهر يتلافى الجابري الكثير من المحددات و الضوابط أو أقل الآليات التي تكفل حق الرأي و حدوده حتى لا تميع الحقائق و المبادئ الشمولية و الدعاوى البيضاء...للكشف عن حقيقتها المبطنة التي كثيرا ما يخالف مضمونها ظاهر دعوتها ،ثم إني كنت أنتظر الجابري أن يبين حدود ما يختلف فيه فيكون مجرد رأي ، و ما لا يقبل حتى الشك فيكون الخوض فيه لهوا و لعبا.

و تحت هذا الشعار - أي جعل العقيدة مجرد رأي - مجازفة غير مسؤولة تحتكم إلى قراءة خاصة للتاريخ و توظيف النصوص، أكثر من احتكامها إلى متغيرات الواقع و مستجدات الأحداث.

---

1 كمال عبد اللطيف،قراءات في الفلسفة المغربية المعاصرة ،ط 1 ، بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر،1994 ، ص 111 .

2 إسماعيل زروخي ، الدولة في الفكر العربي الحديث ، ط 1 ، مصر ، دار الفجر للنشر والتوزيع ، 1999 ، ص 432 .

3 أحمد بن شيخة ، الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي ، ص 121 .

4 الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته، ص 374 .

المطلب الرابع: نحو تأسيس خطاب سياسي معاصر:

يشدد الجابري على أهمية إعادة تأسيس الكتابة في السياسة انطلاقا من أنموذج ابن رشد نظرا إلى أهمية وجرأة ما قام به سواء على الصعيد العلمي أو على الصعيد الفلسفي أو على الصعيد السياسي، إنه يعتبر أن كتاب" الضروري في السياسة"[1] الذي يسجل استثناءا في التراث العربي الإسلامي الفلسفي و غير الفلسفي يستحق أن يبعث حيا، ليس فقط بكلماته و معاينه، بل أيضا بمناسبته، فابن رشد لم يحاكم و لم تصادر كتبه و لم تحرق بسبب الدين الذي اتخذه خصومه غطاءا(...)، و إنما حوكم بسبب هذا الكتاب الذي أدان فيه الاستبداد من دون هوادة[2].

لذلك يعود بنا الجابري إلى التراث و من بوابة ابن الرشد ليرى في كتابه استجابة للهموم السياسية المعاصرة و تحديا لشجاعة المثقفين و الناشطين السياسيين على نقد أساليب الحكم الاستبدادي، إنه يؤكد بثقة تامة " أن هذا الكتاب الذي ضاع أصله و ضاع معه اسمه الحقيقي و الذي نعيده إلى لغته الأصلية لغة الضاد، حاملا اسمه الأصلي الذي استخرجناه من متنه و ربطناه بالصنف الذي ينتمي إليه من مؤلفات فيلسوفنا، شكلا ومضمونا هو بالفعل كتاب الضروري في السياسة أمس واليوم وغدا "[3]. ولنا أن نسأل عن سر الاهتمام الكبير الذي أبداه الجابري بهذا الكتاب وميزته على الصعيد النقدي ؟

جاء كتاب ابن رشد اختصارا لكتاب " الجمهورية " لأفلاطون [4]، فكان عليه أن يترك جانب الحكايات الأسطورية التي لا تدخل في حقل العلم لكي يعتمد التحليل و التركيب ضمن البنية السياسية ومقوماتها.

يرى الجابري أن ابن رشد ارتفع بالفكر السياسي من الجدل إلى العلم كما فعل سلفه أرسطو[5] .

مفارقا بذلك الطرح الأفلاطوني /الطوباوي " لقد قطع مع أفلاطون رافضا استقالة العقل، مؤكدا ما سبق أن أكده في وسط الكتاب من إمكانية قيام مدينة

---

[1] يؤكد الجابري أن عنوان الكتاب حسب النسخة الإنجليزية المنقولة إلى العربية كان " جوامع سياسة أفلاطون " لكنه بعد ثلاث سنوات وبمناسبة إعادة طبع مؤلفات ابن رشد أصبح العنوان " الضروري في السياسة : مختصر كتاب السياسة لأفلاطون " ، وهو يعلل ذلك اعتبارا بالحاجة واعتمادا على المتن وقياسا بمختصرات ابن رشد ، من هذا القبيل كالضروري في المنطق والنحو . العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، ص 32 .

[2] المصدر نفسه ، ص 39 .

[3] المصدر نفسه ، ص 10 .

[4] يعلل الجابري ذلك بعدم حصول ابن رشد على كتاب السياسة لأرسطو وعجلته في أمره بعد طلب السلطان ابي يحي منه أن يكتب في السياسة . التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 434 .

[5] يؤكد الجابري أن ابن رشد اطلع على كتاب " الأخلاق إلى نيقوماخوس " الذي وضعه أرسطو كجزء أول من العلم المدني . المصدر نفسه ، ص434 .

فاضلة، دولة الحكم العادل منفصلا بذلك عن تشاؤم أفلاطون و يأسه انفصالا تاما..."[1].

ولم يقف ابن رشد عند حد القطيعة مع أفلاطون بفصله السياسة عن الموضوعات الماورائية و بمجافات طريقة الجدل و الدعوة إلى واقعية الإصلاح ، إنما قطع أيضا مع الفارابي الذي شيد نظريته السياسية على أساس من فكرة الفيض، فتعليقا على كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " يرى ابن رشد أن هذه الآراء هي خلاصة نظرية الفارابي" في واجب الوجود وكيفية صدور الأشياء عنه، و في ترتيب الموجودات وفي النفس و العقل...الخ، حتى نصل إلى الاجتماع الإنساني الذي يكون بدوره فاضلا عندما يعتنق أهله فلسفة الفارابي ويكون نظامه على غرار نظام الكون كما رسمه الفارابي و يكون غير فاضل عندما يعتنق أهله آراء مخالفة لفلسفة الفارابي الفيضية..."[2].

و إذا كان هدف الفارابي تحقيق الوفاق بين الفلسفة في شخص الرئيس الواقعي و الدين في ذات الإله المتعالي و هو يقرأ لأفلاطون، فإن " فيلسوف قرطبة قد قطع مع نوع من الكلام الذي تكلمه الفارابي في السياسة و المدينة الفاضلة ليدشن خطابا جديدا في العلم المدني يواجه السياسة بموقف سياسي صريح و شجاع "[3].

يرى الجابري أن الكتابة الرشدية في مجال السياسة توجهت إلى الواقع المعاش لكي تنتقد التسلط والاستبداد، إن الضروري في السياسة - حسب الجابري - خير دليل على انخراط ابن رشد في صنف المعارضة للحكم، إنه خطاب أقرب للموروث اليوناني و روح البرهان منه للأيديولوجيا السلطانية و إلهام العرفان .

فالسياسة عند اليونان أخذت حيزا وافرا من التوجيه و النقد بدءا بمسألة الحكم و أنواعها مرورا بالحاكم و صفاته و انتهاءا بالهدف المرجو من ذلك كله.

فابن رشد في توجهه إلى التجربة اليونانية يكون قد أخذ مبدأ " تدبير المدينة " دون أن يهمل واقعه المتردي في الأندلس، فقام بنوع من التبيئة لعلم السياسة اليوناني، ويشير الجابري هنا إلى " أن ابن رشد لم يسجن نفسه في الإطار الذي تحرك فيه أفلاطون، بل لقد تصرف فيلسوف قرطبة كشريك في إنتاج النص، و إذا نحن جمعنا ما كتبه ابن رشد من عنده خارج الأفق الأفلاطوني فسنجده يناهز ثلث الكتاب "[4].

---

[1] الجابري ، العقل السياسي العربي ، محدداته وتجلياته ، ص 55 .

[2] المصدر نفسه ، ص 138 – 139 .

[3] أبو الوليد ابن رشد ، الضروري في السياسة : مختصر كتاب السياسة لأفلاطون ، ترجمة أحمد شحلان ، إشراف محمد عابد الجابري ط 4 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998 ، ص 26

[4] المصدر نفسه ، ص 56 .

و من المواضيع التي اختلف بها ابن رشد عن أفلاطون يذكر الجابري:

- اعتماد المنطق كشرط أساس أولي للحاكم، فبالمنطق يعصم العقل عن الخطأ لكي يؤسس العمل الفاضل أكثر مما هو بحاجة إلى تأمل الحقائق المجردة.

- إمكانية غرس المدينة الفاضلة في الواقع بدلا من المثل التي ترتبط حسب ابن رشد بالأعمال الصالحة أكثر منها بالآراء الحسنة.

- إشراك المرأة في العمل السياسي اعتبارا بالعلم و الشرع[1].

واضح لما تقدم إعجاب مفكرنا و حماسته للمشروع الرشدي بكل أبعاده و العودة إلى هذا التراث الغني ملحة، نظرا إلى أن الواقع المعاصر ليس ببعيد عن واقع ابن رشد في ذلك الحين .

[1] نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص 438 .

خاتمة:

من خلال ما تم عرضه نخلص إلى النتائج التالية:

- مثل الجابري نقطة تحول فاصلة في الفكر العربي المعاصر، فقد شهد مواقف الساحة ومواقع أصحابها وأطل على إشكالاتها في الفكر و السياسة وتحول إلى سلطة مرجعية في الفكر الفلسفي فقد ساهمت الظروف العامة التي مر بها قسم الفلسفة بالمغرب وشغل الرجل بالتدريس لمواد مختلفة كالفلسفة الغربية وعلم النفس و الإبستمولوجيا ...الخ، وكذا انحيازه- في شبابه - لقوى اليسار والماركسية كناشط سياسي ونقابي إضافة إلى سجالاته الفكرية مع الفلاسفة المغاربة آنئذ في إثراء تجربته الفكرية والعلمية، ومن حسناته كباحث أصيل، قدرته على التبويب والتجميع لما اختلف من مقالاته واختلاق وحدة موضوعية وإصدارها كتبا زاد عددها عن الثلاثين.

- يرى الجابري في التراث جزأه المكتوب ضمن الأطر الثقافية التي أنتجها عصر التدوين وحتى القرن العاشر للهجرة مقصيا بذلك كل أشكال التعبير الأخرى والتي تشكل بدورها تراثا، كالرمز و الأسطورة وفن العمارة ...الخ .

- تتمحور نظرية الجابري في دراسته للتراث حول المسلمات الآتية :

- بناء فهم موضوعي للتراث من خلال القطيعة الإبستمولوجية مع القراءة السلفية للتراث و التي -القراءة السلفية- يجملها الجابري في ثلاثة أنواع : السلفية الدينية والسلفية الاستشراقية و السلفية الماركسية و التي تتشارك جميعها نفس الآليات و الوسائل في مقاربة التراث قوامها قياس الشاهد على الغائب .

- القراءة الموضوعية : التي تؤطر العلاقة المؤشكلة بين الذات و الموضوع عبر مستويين :

العلاقة التي تتجه من الذات إلى الموضوع حيث الموضوعية ههنا تعني فصل الموضوع عن الذات ثم العلاقة التي تتجه من الموضوع إلى الذات حيث الموضوعية ههنا فصل الذات عن الموضوع .

إن تحقق الموضوعية في المقام الأول شرط لتحققها في المستوى الثاني قبل الوصل بينهما.

- إن فصل الذات عن الموضوع يفرض على الجابري طرحا عمليا يسهم في إعاة الموضوع لسياقه كمعطى مستقل له هويته و تاريخيته وذلك عبر مقاربة ثلاثية كالآتي:

- المعالجة البنيوية: بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها و من خلالها هذا الفكر.

- المعالجة التاريخية: ويعني بها الجابري ربط النص بمجاله التاريخي الذي أنتجه ، و هذا الربط مهم لسببين : الأول : اختيار مدى صحة المعالجة البنيوية . أما الثاني : فلفهم تاريخية الفكر و كيفية تكوينه للوقوف عند إمكاناته التاريخية، أي ما

يمكن أن يتضمنه النص و ما لا يمكن أن يتضمنه و بالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان يمكن أن يقوله النص و لكنه سكت عنه .
- المعالجة الأيديولوجية: بالكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما بغية الوصول إلى الأهداف البينية التي كان يطمح هذا الفكر إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه.
- النقد الإبستمولوجي : ولا يعني به الجابري رفض الخطاب كما قد يتبادر إلى الذهن و إنما تفكيك السلطة التي تتحكم من خلال الخطاب بالمخاطب، بتحويل ما هو ثابت و مطلق ولا تاريخي إلى ما هو متغير و نسبي و تاريخي، و نقد كهذا دعا الجابري إلى الإفادة من الإبستمولوجيا الغربية بمفاهيمها و مصطلحاتها الإجرائية .
- تكمن أهمية مشروع نقد العقل العربي / النظري في إعادة النظر بالموروث الفكري وإعادة تأسيس التراث بقراءة جديدة كشرط لابد منه للشروع في النهضة الحديثة، فقد حدد الجابري الأدوات اللازمة وهي ضرورة التعامل مع التراث على مستويين :
1 - مستوى الفهم أي تمثله في مجمله وكليته وهذا يعني رفض الانتقائية .
2 - توظيف الماضي الحي أي ما بقي مؤهلا ومعاصرا لنا، وتمثل ذلك عند الجابري بعقلانية ابن رشد وواقعية ابن خلدون وفقه الشاطبي ونقدية ابن حزم .
أما أدواته النقدية لقراءة التراث فركز على المصادرات التالية :
المعالجة المنهجية للتراث بشقها البنيوي والتاريخي والأيديولوجي. والقراءة الموضوعية بفصل الذات عن الموضوع في التعامل مع التراث و أساسها المعقولية والموضوعية حيث الموضوعية تعني جعل التراث معاصرا لنفسه أي فصله عنا، أما المعقولية فشرطها جعل التراث معاصرا لنا من خلال وصله بنا مدخلا لإعادة التراث إلى وضعه الطبيعي كموضوع للقراءة وليس ذاتا مسيطرة وسلطة معرفية .
- أشار الجابري لشبكة المفاهيم التي استعارها من الفكر الغربي و عمل على توظيفها ودمجها في منهجيته النقدية بعد تبيئتها لتلائم المقروء التراثي فأخذ من الأنتربولوجيا الدينية وعلم الاجتماع السياسي و التحليل النفسي، فاستعار اللاشعور السياسي من ريجيس دوبريه و الكتلة التاريخية من أنطونيو غرامشي و أخذ عن ماركس وابن خلدون وميشال فوكو و ألتوسير ...الخ .
وبين الجابري أن استعارة هذه المفاهيم وتبيئتها ضرورة معرفية و ليس استعراضا معرفيا للباحث وحتى تكون تلك المفاهيم خلاقة ومنتجة لابد من تبيئتها و إلا سقطنا في التكرار إذا اعتمدنا المفاهيم التراثية كما هي، أو بالتعريب إذا استعدنا مفاهيم الفكر الغربي بدون تأويل .

- انبرى الجابري في مشروعه الكبير" نقد العقل العربي " لتحليل العقل كمنظومة معرفية تكونت في عصر التدوين استنادا إلى تصورات وأوهام الثقافة العالمة والسلطة لذاتها وعن ذاتها، واستثنى الجابري من تحليله النص الديني والثقافة الشعبية وهو ما شكل موضوع نقد حاد لخيار الجابري ذاك أقدمية الوحي وكونه سببا ومحضنا لنشوء العلوم العربية الأخرى، وفي تحليله لتكوين العقل العربي يشير الجابري إلى دور الأعرابي / السلطة المرجعية في هذا التكوين، كما أشار إلى رسالة الشافعي واعتبره المؤسس الحقيقي للعقل العربي، والعقل كنظام معرفي يتكون من القواعد والمبادئ اللازمة لإنتاج الثقافة العربية.
- قسم الجابري البنى المعرفية العربية إلى ثلاثة أنظمة معرفية وهي :
- النظام البياني ومصدره اللغة العربية والنص الديني وهو الجانب الأصيل في الثقافة العربية .
- النظام العرفاني وهو المؤسس للتصوف واللامعقول والعقل المستقيل أو النظرة السحرية للعالم ومصدره التراث الغنوصي الفارسي و الهرمسية الشرقية ويعتبر الجابري الفكر السينوي تجليا واضحا للرؤية الشرقية.
- النظام البرهاني أساس العلوم العقلية والمنطق ومصدره الثقافة اليونانية و أرسطو بالتحديد ويعتبر الجابري ابن رشد صاحب هذه الرؤية والمنظر الأكبر للفكر الأرسطي في الثقافة العربية لهذا كانت قطيعته مبررة مع ابن سينا الذي شكل حسب الجابري ارتكاسة للعقل العربي لكن هذه القطيعة - التي لاقت نقدا كثيرا- لم تتوقف عند حد القطيعة بين ابن رشد وابن سينا، بل انتهت إلى اعتبار ابن سينا ممثلا تاريخيا للمشرق في حين تمثلت عقلانية المغرب بابن رشد فارتقى بالقطيعة إلى مشرق عرفاني ومغرب برهاني .
- يشير الجابري إلى أن هدفه من نقد الخطاب هو تفكيك بنيتها المعرفية وعناصرها المؤسسة بعيدا عن المحتوى الأيديولوجي والمضمون الفكري الذي سيتهاوى تلقائيا بتهاوي أسسه المعرفية وعليه فقد صنف تلك الخطابات إلى فلسفي وقومي وسياسي و نهضوي وتناولها بالنقد والتحليل ليكشف عن تهافت بنيتها الإبستمولوجية و فقدانها التماسك المنطقي بين المقدمات و النتائج والتلازم بين القضية ونقيضها.
- عرف الجابري العقل السياسي بكونه توظيف النظم المعرفية البرهانية والبيانية و العرفانية في الحكم و السلطة، وحد هذا العقل بالمحددات الثلاثة: القبيلة والغنيمة و العقيدة، أما مجال الإشكالية الزمني فحدده بالدعوة المحمدية أولا ثم مرحلة الردة فالفتنة، وبين تأثير ذلك على المجال السياسي على صعيد الفكر و الممارسة من العصر الأموي إلى العباسي وهي الفترة الكافية لتنشيط الفكر و الممارسة السياسة في الحضارة العربية الإسلامية.

أما تجليات العقل السياسي فكانت أيديولوجيا الجبر في العصر الأموي لتسويغ اغتصاب السلطة و الخلافة و تحولها إلى ملك عضوض ومن العصر الأموي إلى العباسي حيث تحولت الخلافة إلى وحدانية أي تفرد الخليفة بالسلطة و المهام والامتيازات، وفي تلك الفترة و أمام انسداد أفق التغيير كان لابد من تبرير الأمر الواقع، فظهرت الآداب السلطانية و فقه السياسة لتسويغ السلطان القائم و قطع الطريق على التغيير بتخويف الناس من الفتنة و تأويل النصوص أو تحريفها.
لذلك يعتقد الجابري أن علينا أن نجدد العقل السياسي وذلك بالدعوة إلى ضرورة تحويل القبيلة إلى مجتمع سياسي مدني حديث، مجتمع محكوم بالقانون و العدالة الاجتماعية و تكافؤ الفرص تحت مظلة الديمقراطية إضافة لذلك يدعو الجابري إلى ضرورة تحويل الغنيمة إلى اقتصاد إنتاجي بفرض الضرائب على الإنتاج و الاستهلاك كما هو الشأن في الرأسمالية الحديثة، وقد يساعد في ذلك إنتاج سوق عربية تكاملية مشتركة.
و الحق أن دراستي هذه كشفت عن واقع آخر، واقع التجزئة الفكرية الذي يعيد إلى الذهن التجزئة القطرية وتبعاتها، فالمبتدأ ابن رشد - فيما سلف - وخبره مغرب معقلن وهيهات ... فليس بابن رشد فقط نعيد بناء صرحنا الحضاري بل بكل صوت عقلاني نطق به التراث. لذلك فإن ضرورات المرحلة وسنن النجاح عندنا يحتمان علينا محاربة الأفكار التجزيئية و الدعوة إلى الكلي و الشمولي الذي يجمعنا و هو كثير .
و إذا كان للجابري عذره وهو يدرس التراث لينتهي إلى هكذا خواتيم، فإن لنا أعذارا كثيرة تدعونا إلى لملمة تلك الجوانب من التراث و محاولة الارتكاز عليها لولوج الحداثة، ولعل كشف النقاب عن العقل السياسي، بنيته و تجلياته كان مقصودا، فتجاربنا من مرحلة ما بعد الكولونيالية تتمحض بالتدريج إلى الاهتمام بالشأن السياسي و إعطائه الدور الأكبر في رسم خارطة طريق أخرى / مفارقة لواقع الثقافة و الاجتماع، بل وشتى مفاصل الحياة و تقاسيمها.
و إذا كنا اليوم نقف على أشواك ما بعد ثورة الياسمين و خيبة 25 من يناير فهذا يحتم علينا فتح نقاش واسع وفعال مع التراث للخلوص إلى نظرية موحدة، أو لنقل أكثر قبولا من ذي قبل للحكم ليست قراءة الجابري إلا أحد أطرافها ، لا إفراط ولا تفريط ، فهو حمل تشاركي تنوء به هذه القراءة وحدها ، وإلى ذلكم المنتهى علينا أولا فتح حوار آخر، حوار الأخلاق وهو ما قام به الجابري و أغفلته دراستي.

ثبت المصادر والمراجع :

القرآن الكريم. (رواية ورش عن نافع)

أ/ المصادر:

الجابري محمد عابد:

1. حفريات في الذاكرة، من بعيد، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997 م.
2. التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991 م.
3. نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط 5، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986 م.
4. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم الثقافة العربية، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1986 م.
5. تكوين العقل العربي، ط 5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991 م.
6. المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية ، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ، ط1 ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ، 1995 م .
7. الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط 2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997 م.
8. في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005 م.
9. مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط 3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993 م.
10. قضايا الفكر العربي، ط 4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.
11. العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته ، ط 2 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية 1992 م .
12. إشكالية الفكر العربي المعاصر، ط 3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1990 م.
13. مدخل إلى القرآن، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006 م
14. إشكالية الأصالة والمعاصرة ، صراع طبقي أم مشكل ثقافي ، ندوة بعنوان : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة) ، مجموعة من المؤلفين ط 2 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية 1987 م .

15. ابن رشد. سيرة وفكر، دراسة ونصوص، ط 1، بيـروت، مركـز دراسـات الوحدة العربيـة، 1998م.
16. فكر ابن خلدون، العصبية والدولة. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ط3، بيروت دار الطليعة، 1982 م .
17. وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية1992 م.

المراجع :

18. **أبي نادر نايلة**، التراث و المنهج بين أركون والجابري، ط 1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2008 م .
19. **أركون محمد**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1 بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986 م.
20. قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، بيروت، مركز الإنماء القومي، (دت).
21. **أمين أحمد**، ضحى الإسلام، ط 1، ج 1، القاهرة، مكتبة النهضة العربية1961 م.
22. **بغورة الزواوي** ، ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، (الجابري، محمد أركون فتحي التريكـي مطاع صفدي)، ط 1، بيروت ، دار الطليعة، 2001 م .
23. **بنعبد العالي عبد السلام**، التراث و الاختلاف، ط 1،الدار البيضاء، المركـز الثقافي العـربي1985 م.
24. مثولوجيا الواقع، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر (دت).
25. **بومسهولي عبد العزيز**، الفلسفة المغربية، سؤال الكينونة والمستقبل ، ط1 مراكش، مركز الأبحاث الفلسفية، 2007 م .
26. استعادة الحاضر في المشروع الفلسفي لمحمد عابد الجابري، إشراف محمد الداهي ط1، الرباط منشورات دار التوحيدي، 2012 م.
27. **التوحيدي أبو حيان** ، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح : أحمد أمين و أحمد الزين (دط)، ج1 بيروت مكتبة الحياة، (دت).
28. **التيبي مصطفى كامل**، الصلة بين التصوف والتشيع، ط1، القاهرة، دار المعارف، 1969 م.
29. **تيزيني الطيب**، من التراث إلى الثورة، ط 1، بـيروت، دار ابن خلدون 1976 م.
30. **جبري إدريس**، الحوار المعطل والنقد المعطوب، ط1، الرباط، منشورات دار التوحيدي 2012 م.

31. **الجندي أنور**، الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت ، مطبعة الرسالة، (دت).
32. معالم الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، مطبعة الرسالة، (دت).
33. **حرب علي**، نقد النص، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005 م.
34. الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، (ب ط)، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي1995 م.
35. الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي)، ط1، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 2001 م.
36. **محمد الخضري** ، أصول الفقه، (ب ط)، القاهرة، مطبعة الاستقامة، 1983 م.
37. **الزركشي بدر الدين**، البرهان في علوم القرآن، (دط)، ج 1، بيروت ، دار الطليعة، (دت).
38. **زروخي إسماعيل**، الدولة في الفكر العربي الحديث، ط 1 ، مصر، دار الفجر للنشر والتوزيع 1999 م .
39. **السهروردي**، المشارع والمطارحات، تصحيح : هنري كوربان، ط1، ج1 استانبول، مطبعة المعارف 1945 م.
40. **شعلان عبد الوهاب**، إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون الجابري، العروي حسن حنفي، علي حرب، ط1، القاهرة، مكتبة الآداب2006 م .
41. **صالح هاشم**، مخاضات الحداثة الإبستمولوجية، ط 1، بيروت، دار الطليعة2008 م .
42. **صفدي مطاع**، نقد العقل الغربي (الحداثة وما بعد الحداثة)، ط 1، بيروت مركز الإنماء القومي 1990 م .
43. **طرابيشي جورج** ، نقد نقد العقل العربي، ط 1، ج4، بيروت، دار الساقي 2004 م.
44. **عبد الرازق علي**، الإسلام و أصول الحكم، ط 3، القاهرة، مطبعة مصر1952 م.
45. **عبد الرحمان بن خلدون** ، تاريخ ابن خلدون، ط 3، ج1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1967 م .
46. **عبد اللطيف كمال**، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ط 1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر 1994 م.
47. **عبد الله بن المقفع** ، الأدب الصغير، ط 1، بيروت، دار التوفيق، 1978 م.

48. **العالم محمود أمين** ، نقد الجابري للعقل السياسي العربي، ط 1، بيروت، الأبيار / الجزائر دار الفارابي 2004 م .
49. **عصفور جابر**، قراءة التراث النقدي، ط1، ج1، جدة، النادي الأدبي الثقافي (دت) .
50. هوامش على دفتر التنوير، ط 1، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي1994 م .
51. **العلي صالح أحمد** ، محاضرات في تاريخ العرب ، ط 1 ، ج 1 ، بغداد ، مطبعة المعارف 1955 م .
52. **غليون برهان** ، اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية) ، ط3 الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، 2004 م .
53. **القاسمي علي** ، مفهوم القطيعة مع التراث في فكر الجابري ، إشراف : محمد الداهي ، ط1 الرباط منشورات دار التوحيدي ، 2012 م .
54. **كتاب جماعي** ، الماركسية والتراث العربي الإسلامي ، ط 1 ، بيروت ، دار الحداثة 1980 م .
55. **الكندي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق** ، رسائل الكندي الفلسفية ، حققها و أخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ط 2 ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، 1978 م .
56. **مجموعة من الباحثين** ، التراث ومشكل المنهج ، ط 1 ، المغرب ، دار توبقال للنشر ، (دت) .
57. **محمد ابن رشد** ، الضروري في السياسة . مختصر كتاب السياسة لأفلاطون ترجمة : أحمد شحلان إشراف محمد عابد الجابري ، ط 4 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998 م .
58. **محمد يحي** ، نقد العقل العربي في الميزان : دراسة معرفية بنقد مطارحات مشروع نقد العقل العربي للمفكر محمد عابد الجابري ، ط 1 ، بيروت ، مؤسسة الانتشار العربي ، (د ت) .
59. **المسدي عبد السلام** ، التفكير اللساني في الحضارة العربية ، ط 1 ، ليبيا ، تونس الدار العربية للكتاب 1981 م .
60. **المصباحي محمد** ، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري ، ط1 الرباط منشورات دار التوحيدي ، 2012 م .
61. **ناصف مصطفى** ، محاورات مع النثر العربي ، ط 1 ، الكويت ، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب ، 1997 م .
62. **هيدغر مارتن** ، كتابات أساسية ، (دط) ، ترجمة : إسماعيل مصدق ، القاهرة المجلس الأعلى للثقافة 2003 م .

63. **وقيدي محمد** ، العلوم الإنسانية و الأيديولوجيا ، ط1 ، بيروت ، دار الطليعة 1983 م .
64. التراث في فكر الجابري ، الإشكال و المنهج ، ط 1 ، الرباط ، دار التوحيدي 2012 م .
65. **حسين مروة** ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ط 1 ، ج1 ، بيروت دار الفارابي 1978 م .

- **المجلات و الجرائد** :

66. **الأعرجي علاء الدين** ، القدس العربي ، العدد 6820 ، السنة 23 ، 17 ماي 2011 م .
67. **بلقزيز عبد الإله** ، المستقبل العربي ، العدد 278 ، السنة 24 ، أفريل 2002 م
68. **الجابري محمد عابد** ، مواقف ، الدار البيضاء ، 2002 .
69. **جنجار محمد الصغير** ، المجلة المغاربية للكتاب " مقدمات " ، العدد 10 ، صيف 1997 م .
70. **سليكي خالد** ، التراث بين مفهومي القراءة والخطاب ، الفهرس العدد 81 – 90 ، (ب س) .
71. **السيد محمود** ، التراث بين الماضي الحي والغد المنشود ، دراسة في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية ، العدد 4 ، سنة 2009 م .
72. **الشايب محمد خالد** ، القراءة الإبستمولوجية عند محمد عابد الجابري ، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية المجلد 39 ، العدد 3 ، السنة 2012 م ، الأردن .
73. **الوهيبي عبد العزيز** ، قراءة في فكر الدكتور محمد عابد الجابري ، مجلة البيان العدد 71 سنة 2010 م .

- **الرسائل الجامعية**:

74. **أحمد بن شيخة** ، الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي للجابري رسالة ماجستير ، جامعة منتوري، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، قسم الفلسفة ، قسنطينة 2005 م .

- **المعاجم والموسوعات:**

75. **أندري لالاند** ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب : خليل أحمد خليل ، ط2 بيروت ، باريس مركز دراسات الوحدة العربية ، 1993 م .

76. **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، ط1، القاهرة، 1983 م.

77. **المعجم العربي الأساسي** ، تأليف و إعداد جماعة من كبار اللغويين العرب بتكليف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس / باريس ، الألسكو / لاروس 1989 م .

78. **الموسوعة الفلسفية العربية** ، (ب ط) ، م2 ، بيروت ، معهد الإنماء العربي 1988 م .

79. **ابن منظور** ، لسان العرب ، حققه و علق عليه ووضع حواشيه أحمد حيدر ،ط1 ج1 ، بيروت دار الكتب العلمية ، 2005 م .

المصادر الأجنبية :

80.The oxford english dicitonary. Vol 111 . OXFORD . AT THE CLARCNDON PRESS1969.

81.A.lalande.la raisen et les normes . pp16 – 17 . 187 hachette paris . 1963 .

82.pierre ansart , Ideologies,confiltset pouvoir ,sociologie d'aujourd'hui ,paris : presses universitaire de France 1977 .

الإنترنت :

83.https//www . aljabriabe . net

فهرس الموضوعات .

العنوان **الصفحة**

الفصل الأول : الموضوع في سياقه المفاهيمي 11
المبحث الأول : **ترجمة الجابري** 11
المطلب الأول : المولد والنشأة 11
المطلب الثاني : مساره الفكري 12
أولا : جبهة الفلسفة والدفاع عن العقلانية 12
ثانيا : جبهة التراث ونقد العقل العربي 14
ثالثا : جبهة العمل السياسي دفاعا عن الحرية والتحديث السياسي 15
المطلب الثالث : مؤلفاته ووفاته 16
المبحث الثاني : **في معنى التراث** 17
المطلب الأول : الدلالة اللغوية للتراث 18
المطلب الثاني : الدلالة الاصطلاحية 20
المطلب الثالث : الحدود التاريخية للتراث 21
المبحث الثالث : **إشكالية قراءة التراث** 22
المبحث الرابع : **بين التراث والحداثة** 26
المطلب الأول :التأصيل الحداثي للتراث 27
المطلب الثاني : التأصيل التراثي للحداثة 28
المطلب الثالث : جماع القول 29
الفصل الثاني : **مقومات منهج الجابري في قراءة التراث** 32
المبحث الأول : **بناء فهم موضوعي لتراث** 36
المطلب الأول : القطيعة الإبستمولوجية 40
أولا : القطيعة مع نماذج محددة من التراث 41
ثانيا : القطيعة مع القراءة السلفية للتراث 41
ثالثا : القطيعة بين مفكر و آخر في التراث 43
رابعا : القطيعة بين حقل معرفي و آخر في التراث 43
المطلب الثاني : القراءة الموضوعية 44
المبحث الثاني : **المعالجة المنهجية للتراث** 48
المطلب الأول : المعالجة البنيوية 48
المطلب الثاني : التحليل التاريخي 49
المطلب الثالث : الطرح الأيديولوجي 49

المبحث الثالث : النقد الإبستمولوجي 50
المطلب الأول : معنى النقد الإبستمولوجي 50
المطلب الثاني : الحاجة إلى الإبستمولوجيا الغربية 51
المطلب الثالث : آفاق الإبستمولوجيا 52
المبحث الرابع : تبيئة المفاهيم 52
الفصل الثالث : **نقد العقل العربي / النظري** 60
المبحث الأول : **تحديد ماهية العقل** 63
المطلب الأول : مفهوم العقل العربي 63
المطلب الثاني : خصوصية العقل العربي 64
المطلب الثالث : حسية اللغة العربية 68
المبحث الثاني : **التأريخ وخصوصية الزمن الثقافي العربي** 69
المطلب الأول : إشكالية التحقيب الثقافي 70
المطلب الثاني : الطرح الجابري للتحقيب الثقافي 72
المطلب الثالث : عصر التدوين مهد العقل العربي 73
المبحث الثالث : **بنية العقل العربي** 75
المطلب الأول : البنية البيانية 75
المطلب الثاني : البنية العرفانية 79
المطلب الثالث : البنية البرهانية 82
المبحث الرابع : **تجليات العقل النظري** 87
المطلب الأول : تأسيس العرفان على البرهان عند ابن سينا 87
المطلب الثاني : ابن رشد والقطيعة مع ابن سينا 90
المطلب الثالث : نقد القطيعة بين ابن رشد وابن سينا 94
الفصل الرابع : **نقد العقل العملي / السياسي .** 98
المبحث الأول : **الماهية والمنهج** 98
المطلب الأول : ماهية العقل السياسي 98
المطلب الثاني : مقومات المنهج السياسي 99
المبحث الثاني : **بنية العقل السياسي** 102
المطلب الأول : دور القبيلة 102
المطلب الثاني : دور الغنيمة 103
المطلب الثالث : دور العقيدة 106
المبحث الثالث : **تجليات العقل السياسي** 109
المطلب الأول : نقد الحكم الأموي 109
المطلب الثاني : نقد الحكم العباسي 113
المطلب الثالث : نقد الخطاب السياسي 115

أولا : تحليل خطاب الأيديولوجيا السلطانية 116
ثانيا : تحليل خطاب جليل الكلام 117
ثالثا : تحليل خطاب فقه السياسة 118
المبحث الرابع : **تجديد العقل السياسي** 119
المطلب الأول : تحويل القبيلة إلى مجتمع مدني 119
المطلب الثاني : تحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبي 120
المطلب الثالث : تحويل العقيدة إلى مجرد رأي 121
المطلب الرابع : تجديد الخطاب السياسي العربي 122
خاتمة 125
ثبت المصادر والمراجع 129

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية