

قراءة في كتاب: نحن والتراث.

طحطاح مبروك

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة زيان عاشور الجلفة.

تمهيد:

«نحن والتراث» مؤلف أعده المفكر المغربي محمد عابد الجابري كقراءة معاصرة وجديدة للتراث الفلسفي الإسلامي من جهة، وكأرضية لمشروع فكري طموح للعقل العربي وللنهضة. وقد أثير حوله جدل كبير بين أوساط المثقفين في الوطن العربي، إما بسبب الآلية المنهجية المطبقة والمنطلقات الابيستيمولوجية التي أراد بها تأسيس هذه القراءة للتراث، أو بسبب النتائج المستخلصة من تلك المنطلقات والمرتكزات فيما يتعلق بموضوع راهن وخطير، وهو التراث العربي الإسلامي خاصة في شقه الفلسفي. وهذا الأمر مثل لنا دافعاً من أجل تقديم هذا الكتاب للقارئ.

المؤلف يجيب على جملة قضايا من وجهة نظره ظلت مرتبطة بهذا الموضوع وستظل كذلك، كمشكلة نشأة هذا التراث، وعقلانيته، واستقلاليته، وطريقة استثماره... أما الهموم التي دفعته لذلك فتعود بالأساس إلى هم إيديولوجي يرتبط بإشكالية العصر التي مازالت قائمة، وهي إشكالية النهضة، إضافة إلى هم موضوعي مستشف من روح العصر الذي نعيشه، وكأن المؤلف يريد من خلال قراءته للتراث الفلسفي في الإسلام بطريقته المتجاوزة للقراءات السائدة بنظره، أن يجمع بين روح العصر بتطبيق الروح العلمية بغية تحقيق قدر من الموضوعية، والاستفادة من تلك القراءة تحقيقاً لجانب برغماتي خالص يتعلق بتأسيس مشروع للنهضة العربية الحديثة، وعليه كان المقصد الرئيسي من هذه القراءة، والتي يعتبرها المؤلف كنوع جديد من التعامل مع التراث الفلسفي، أو ما يسميها بالتحليل الابيستيمولوجي، هو تحديد أساسيات الثقافة العربية الإسلامية المنطقية والمعرفية التي شكلت العقل العربي واستكشاف بنيته.

وصف الكتاب:

يتألف الكتاب من مدخل عام وقراءات جديدة تخص الفلسفة في المشرق، الفلسفة السياسية والدينية للفارابي وأخرى لابن سنا. وقراءات تتعلق بالفلسفة في المغرب والأندلس، مع التركيز على ابن رشد وابن خلدون. هذه المواضيع عبارة عن قراءات متعددة ومتباعدة ولا تربطها أي صلة فكل قراءة عبارة عن قارة مستغنية بنفسها على حدّ تعبيره⁽¹⁾. لكن ما يهمنا في هذه القراءة التي نقترح تقديمها اليوم هو المدخل دون أن نهمل القراءات اللاحقة عنه.

الإشكالية:

يناقش الموضوع الإشكاليات الآتية: هل الفلسفة الإسلامية قراءة لتاريخها الخاص، أم هي قراءات مستقلة لفلسفة أخرى، ونقصد بذلك الفلسفة اليونانية؟ ما الأصل في تراثنا الفلسفي؟ كيف نحقق نهضتنا؟ وكيف نعيد بناء ذلك التراث؟ بأي منهج يتم ذلك؟ وما موقفنا من القراءات المختلفة للتراث؟ وبدورنا نتساءل ما موقفنا من النتائج التي أوصلنا إليها الجابري من خلال قراءته التي يرى أنها ليست تجميعاً أو تاريخاً أو دراسة تحليلية؟ وماذا تكون إذ لم تكن كذلك؟

ما المنهج الذي عرض به القراءة؟:

غالباً ما يشدنا، في العلوم بالغة الترتيب والتنظيم، ذلك التمييز بين ما هو عام وما هو خاص؛ أما ما هو عام فذلك القسم الذي يتعلق بالمبادئ العامة التي تقع تحتها كل الظواهر التي يدرسها العلم، القسم الخاص، هو فقط التطبيق الفعلي لتلك المبادئ العامة على ظواهر فردية متعددة. ذلك ما أراد المفكر تقديمه. لقد كانت القراءة أو بالأحرى القراءات المقدمة لنا في هذا العمل من شقين أساسيين: القسم الأول منه، والمعبر عنه بالمدخل، حدّد فيه المعالم النظرية والمنهجية التي أسس بها قراءته، حتّى وإن كان هذا المدخل تلخيصاً للموضوع ككل، وأيضاً جملة المرتكزات التي تستند إليها القراءة، أما القسم الثاني فكان تطبيقاً لتلك المبادئ العامة على تاريخ التفكير الفلسفي في الإسلام وفق تلك المعالم المحددة بداية من الفلسفة المشرقية ثم الفلسفة في المغرب والأندلس.

1 - مثلاً قدم قراءته الجديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية في مهرجان الفارابي ببغداد في أواخر أكتوبر عام 1975. بينما مشروع قراءته الجديدة أيضاً لابن رشد بكلية الرباط بالمغرب في أفريل من عام 1978. أم المدخل الذي أطر به القراءات المتباعدة فكان سنة 1980.

مضمون القراءة:

- في مدخل القراءة يقدم الجابري رؤية نقدية للقراءات الحديثة والمعاصرة للتراث لا على أساس أطروحاتها التي تبنتها ولكن على أساس طريقة التفكير التي تنتجها «أي الفعل العقلي اللاشعوري الذي يؤسسها»^(ص16)، وبهذا يريد أن يذهب أبعد في عملية النقد هذه إلى أساسها المعرفي الأبيستيمولوجي لا الإيديولوجي. لكن أين يجد هذا الأساس؟
- يعدد الجابري هذه القراءات في ثلاث قراءات تشترك جميعاً في سمة واحدة بنظره، ألا وهي سمة السلفية: السلفية الدينية، والسلفية الإستشراقية ومن تبنى أطروحاتها من المفكرين العرب، و السلفية اليسارية. استثمر التراث في هذه القراءات في إطار قراءة أيديولوجية سافرة أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود الإيديولوجي على الماضي، ثم البرهنة على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل المنشود^(ص12).
- 1- القراءة الأولى لبس أصحابها في بادئ الأمر ثوب حركة إصلاحية دينية وسياسية، وهذه هي السلفية الدينية التي رفعت شعار الأصالة والتمسك بالجدور. يحكم الجابري على هذه القراءة بأنها قراءة إيديولوجية جدالية، حيث الماضي الذي أعيد بناؤه قصد الارتكاز عليه للنهوض أصبح هو نفسه مشروع النهضة، كما أنها تصدر من منظور ديني للتاريخ. وبهذا أصبح المستقبل يقرأ من خلال الماضي.
- 2- القراءة الثانية هي القراءة الإستشراقية التي تقدم نفسها على أنها قراءة عملية موضوعية وتنفي أي دافع إيديولوجي أو هدف منفعي. تقوم هذه القراءة على معارضة الثقافات الأخرى، كما اجتهدت في تبني المنهج الفيلولوجي «رد الشيء إلى أصله». وعندما يكون المقروء هو الموروث العربي الإسلامي، فمهمة القراءة، إذن، تنحصر في ردّ التراث العربي الإسلامي إلى أصوله اليهودية والمسيحية واليونانية.. بهذا تتحدّد قيمة العرب فقط في كونهم واسطة بين الحضارة اليونانية والحضارة الأوربية الحديثة. ويحدث أن يصبح المستقبل العربي مرهوناً باستيعاب ماض غير ماضيهم، ويكشف هذا التوجه عن استلاب خطير للذات.^(ص15).
- 3- القراءة الثالثة لتراثنا هي القراءة التي قدمها الاتجاه اليساري الموصول بالفلسفة الماركسية القائمة على المنهج الجدلي. تنظر هذه القراءة إلى الماضي والمستقبل كمشروعين: مشروع الثورة الذي لم يتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه، لكن خطأ هذا الاتجاه بنظر الجابري هو أنه تبنى المنهج الجدلي كمنهج مطبق جاهز، و

ليس كمنهج يراد تطبيقه على التراث العربي الإسلامي، وبالتالي ظل تائهاً في حلقة مفرغة باحثاً عن منهج مناسب.

- ما يهَمُّنا في هذه القراءات الثلاثة ليس أطروحاتها المقدّمة التي تبنتها ودافعت عنها، ولكن طريقة التفكير التي أنتجت تلك الأطروحات، أي «الفعل العقلي اللاشعوري الذي يؤسسها». بمعنى أن الجابري يريد البحث في أساسها المعرفي الابستمولوجي إذ يتصور أن نقد الأطروحات بدون أساس معرفي لا ينتج سوى الایدولوجيا.

- وعلى ما سبق، يرى الجابري أن ما يميز القراءات السابقة هو وقوعها تحت طائلة آفتين: افتقادها للموضوعية من حيث المنهج، وأنها تعاني من غياب النظرة التاريخية من حيث الرؤية.^(ص:17) كل القراءات لا تختلف جوهرياً من الناحية الابستمولوجية، لأنها مؤسسة على طريقة واحدة في التفكير. فما هي هذه الطريقة التي تؤسس للقراءات التي كنّا نعتقد قبل قراءتنا للجابري في عمله هذا أنها متباعدة إن لم تكن متناقضة؟

- يحمل الجابري نقده على منهج القياس عند المسلمين، أو ما يعرف بـ«قياس الغائب على الشاهد» الذي أنتج الفكر العربي الحديث والمعاصر وجعله فكراً لا تاريخياً، يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية. وعلى ذلك الأساس، كانت قراءته على مختلف مشاربها للتراث قراءة سلفية، تنزه الماضي وتقدّسه، وتستمدّ منه الحلول الجاهزة لمشاكل العصر، وكما ينطبق على السلفية الدينية ينطبق على السلفيات الأخرى، لأن لكل طرف سلف يتكئ عليه: الماضي العربي الإسلامي، الماضي الأوربي والماضي الروسي الصيني. لكن كيف أضحى ذلك المنهج عائقاً ابستمولوجياً أمام الموضوعية؟ وأمام تطور الفكر وتحقيق النهضة؟

- يقر الجابري بقيمة وأهمية هذه الآلية المنهجية، أي القياس، في بداية تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في مختلف مجالات البحث: وفي تقعيد اللغة العربية، وتقنين الشريعة، كما استعملها علماء الكلام وعلماء الطبيعة فنحو بها منحى تجريبياً فزادها دقة وخصوصية مع تطبيق شروطها: فلا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا يشتركان في شيء واحد يعتبر أحد المقومات الأساسية لكل منهما، ثم السبر والتقسيم؛ أما السبر فيعني اختبار الصفات لتحديد أي منها يشكل جوهرها، أما التقسيم فيعني التحليل. لكن ما حدث عبر التطور هو التفريط والتساهل في شروط هذه الآلية بعد أن رسخت حتى أصبحت الآلية الوحيدة، فاتخذ الفقه الفروع أصولاً، وتساهل علماء الكلام مما أفقدها التأسيس.

- القياس في عصر الانحطاط، وفي مراحله الأخيرة، ترسخ كطريقة في التفكير، كطريقة في العمل داخل بنية العقل العربي، وأصبح يمارس بشكل آلي لا شعوري دون الالتفات إلى شروطه، وتحول إلى قياس كل جديد على ما هو قديم، أصبحت معرفة الجديد متوقفة على اكتشاف قديم يقاس عليه، فكان من نتائج تطبيق هذه الآلية إلغاء الزمان والتطور. الحاضر كل حاضر يقاس على الماضي، الزمان لم يعد متحركاً بل الزمان أصبح راكداً^(ص:19)، وهذا ما يعنيه بفكرة لا تاريخية الفكر العربي. إن هذا النشاط جزء من بنية العقل العربي الذي يتعين فحصه ونقده.
- بعد أن استعرض الجابري مثالب القراءات الحديثة والمعاصرة للتراث، وكأنه في ذلك قد استعرض الجانب النقدي في قراءته، محملاً توقف الحركة إلى آلية القياس في مراحله الأخيرة. يتأسس تصوره للمنهج الجديد المتجاوز للقراءات السابقة على مجموعة من الخطوات وهي:
- ا- ضرورة إحداث قطيعة مع تلك القراءات القائمة على الفهم التراثي للتراث، المشكلة ليست في الكيفية التي يتم فيها استخدام العقل، بل في نقد العقل، وتجديد العقل العربي أو تحديث الفكر العربي متوقف على كسر بنية العقل العربي المنحدر إلينا من عصر الضعف والانحطاط، وأول ما يجب كسره عن طريق النقد الصارم هو ثابتهما البنيوي، أو القياس في شكله الآلي. تجديد الفكر العربي يتطلب إحداث قطيعة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها في الفكر العربي الحديث والمعاصر^(ص:20). القطيعة الابيستيمولوجية ليست مع التراث في حد ذاته بل مع «الفعل العقلي»، أو مع الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب آلية القياس. القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث^(ص:21).
- ب- ولتحقق الموضوعية لا بد من أن نفصل التراث المقروء عن ذواتنا، أي الحرص على عدم تدخل الذات في الموضوع. على الرغم من أن هذا التراث هو تراثنا لكنه غير ممتد إلى حاضرننا. وعليه لا بد من التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية والرغبات الحاضرة^(ص:23). يجب وضع كل شيء بين قوسين والتعامل مع النص التراثي كبنية من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه. إن الفصل بين الذات والموضوع خطوة تمهيدية لتعود الذات إلى الموضوع من جديد لتعيد بناؤه من جديد. وتتضمن هذه الخطوة ثلاث عمليات:

- 1. المعالجة البنيوية: نتعامل مع فكر صاحب النص المقروء ككل غير مجزأ يعالج إشكالية واحدة .
- 2. التحليل التاريخي: نربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي، أي أبعاده الاجتماعية والاقتصادية..من أجل صحة المقروء.
- 3. الطرح الإيديولوجي: نكشف الوظيفة السياسية والاجتماعية التي أداها الفكر المعني، وهذا من أجل أن نجعله معاصراً لنفسه مرتبطاً بعالمه.
- ج - لكن تحقيق الموضوعية لا يكفي، بل لا بد من إعادة ذلك المقروء وإيصاله بنا من جديد ، أي يجب أن نعيده بصورة جديدة، مما يتطلب منا تجاوز حدود اللغة والمنطق. فنكتشف عن طريق حدس خاص أقرب إلى الحدس الرياضي الاستكشافي حواراً جديداً بين القارئ والمقروء ويتم الإفصاح عما سكت عنه، و ما يختفي وراء سياق التفكير ويستتر وراء مناورات التعبير، إنه» المضمون به على غير أهله» حسب تعبير الغزالي، أو هو [الهو] في نصوصهم، ولا يكون ذلك إلا بالانخراط في إشكالياتهم وهمومهم الفكرية^{ص:26}.

- ثم انتقل إلى الحديث عن مرتكزات القراءة كمسلمات وأجزائها في:

- 1 - وحدة الإشكالية، فالحقيقة هي الكل وليست الأجزاء سوى تعبيرات عن هذا الكل، هناك فكر يوناني رغم تباين تياراته، أيضاً هناك فكر عربي إسلامي. ووحدة الفكر لا تعني وحدة المفكرين، ولا وحدة الموضوعات، بل وحدة الإشكالية. مثلما نجد في الفكر العربي الحديث والمعاصر إشكالية النهضة. هناك إشكالية معينة في الفلسفة الإسلامية

- 2 - تاريخية الفكر وارتباطه بالواقع السياسي منه، والاجتماعي، والثقافي.. والمجال التاريخي لفكر معين يتحدد بشيئين: الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه الفكر، أي المادة المعرفية: مفاهيم، تصورات، منطلقات منهج.. والمضمون الإيديولوجي، والوظيفة الإيديولوجية السياسية الاجتماعية التي يعطيها أصحاب ذلك الفكر للمادة المعرفية^{ص:29}.

- 3- الفلسفة الإسلامية عالجت إشكالية واحدة هي«إشكالية التوفيق بين العقل والنقل»، وهي محاولة متواصلة لدمج الفكر العلمي العقلاني(اليونانية) في بنية الفكر الديني(الإسلامية). ولما كان مفكرو الإسلام جميعاً يقرءون الفكر اليوناني

كان الإبداع محدوداً جداً في المادة المعرفية، لكن إذا نظرنا إلى المضامين الأيديولوجية نكون بإزاء فكر متحرك. وخطأ دارسي الفلسفة الإسلامية أنهم لم يميزوا ذلك. جديد الفلسفة العربية الإسلامية لا يمكن البحث عنه في المادة المعرفية، بل في الوظيفة الأيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف (ص:33).

من المنهج السابق والمسلّمات أو مرتكزات القراءة يخلص الجابري إلى ثلاث خلاصات هامة:

- الخلاصة الأولى ترتبط بطبيعة الخطاب الفلسفي في الإسلام ووظيفته الاجتماعية التاريخية، بحيث يرى المؤلف أن جميع القراءات السابقة شوّهت هوية هذا التفكير ووظيفته، فاعتبرته بضاعة أجنبية، أو علوماً دخيلة، لأنها لم تقرّ تاريخ هذا الفكر في الإطار الذي وجد فيه، أي ينبغي أن نعالج الفلسفة الإسلامية داخل إطارها التاريخي العام. وإذا نظرنا إلى الفلسفة العربية الإسلامية في إطارها المناسب وجدناها خطاباً أيديولوجياً مناضلاً (ص:35). أما من حيث المادة المعرفية فلم يكن هناك جديد، بل قرأ فلاسفة الإسلام الفلسفة اليونانية وكرّروها فقط. مجال الإبداع كان في المضامين الأيديولوجية، مثلاً الترجمة في عصر المأمون لم تكن بريئة محايدة، بل كانت عملية مقصودة لخطّة إستراتيجية ضد المعارضين للدولة الجديدة. الارستقراطية الفارسية التي ركبت التشيع استعملت تراثها الثقافي الديني من أجل التشكيك في الدين وهدمه وصولاً إلى الإطاحة بسلطة العرب، ممّا دفع بالسلطة العباسية إلى التصدي فشجعت المعتزلة و عملت على استقدام الكتب من الخصوم التقليديين للفرس، أي الروم و اليونانيين. ترجمتها ونشرها لم يكن جهداً بريئاً على الإطلاق، وحلم «المأمون» في ذلك لم يكن بريئاً.. لم يكن من أجل أرسطو ذاته، بل من أجل «زرادشت» و«ماني» (ص:36).

الفلسفة في المغرب واصلت نضالها من أجل العقل والعقلانية (ص:40) بعد هجوم الغزالي عكس ما حدث في المشرق إذ لم تقم لها قائمة. بدايتها كانت مع الثورة الثقافية التي دشنها ابن تومرت، ثم إعراض ابن باجه على العرض السنوي الذي قدّمه في «الشفاء»، و دعوته إلى العودة إلى الأصول، إلى كتب أرسطو وأفلاطون. الفلسفة فشلت في المشرق وعليها أن تبدأ من الصفر (ص:40). وهكذا تبدأ الفلسفة في المغرب من رفض الطريق الذي سلكه بها فلاسفة المشرق. ابن باجه استعاد وعي الفارابي ولكن بروح نقديّة، ابن طفيل في «حي بن يقظان» يبرز فشل المدرسة الفلسفية المشرقية بإنشاء فلسفة يندمج فيها الدين، ويقرر أن لكل من الفلسفة والدين طريقه الخاص، وإن كانا يلتقيان

عند الهدف (ص: 42).

المشروع الرشدي مشروع عقلاني نقدي واقعي، بين أنه لا يمكن دمج الفلسفة في الدين أو الدين في الفلسفة، بل لكل منهما مقدماته وأصوله، وكانت نقطة البداية الرشدية هي تحرير فلسفة أرسطو، التي هي أكمل فلسفة، من التأويلات والشروح الخاطئة. وهذه الواقعية النقدية لم تخص ابن رشد أو الفلسفة فقط بل كانت تياراً متحركاً في الفقه والنحو والتوحيد والفلسفة (ص: 43).

ومهما كانت الفلسفة، سواء في المشرق أو في المغرب، فإنها كانت انعكاساً إيديولوجياً للواقع عكست آمال وآلام المجتمع (ص: 44).

- أما الخلاصة الثانية، ترتبط بعلاقة هذا التفكير بالفلسفة اليونانية أو ما يعرف بعلوم الأقدمين، ومناقشتها لا تتعلق بإثبات أو نفي بقدر ما هي تصحيح وبيان نوع العلاقة بينهما. القراءات التي قدمها الجابري يقول عنها أنها قراءات للنصوص الأصلية وليست تأويلات.

- أما الخلاصة الأخيرة فتتعلق بعلاقتنا نحن بهذا التراث، أي ما يجب أخذه وما ينبغي تركه. التراث ليس بضاعة جاهزة أنتجت خارج إطار الزمان، بل لحظات فكرية التاريخ تعكس الواقع، ولذلك علينا أن نحرص على مستويين: أولاً، فهم واستيعاب هذا التراث. ثانياً، مستوى التوظيف أو الاستثمار. ووفق ما سبق ماذا يتبقى من تراثنا؟

فيما يتعلق بالمادة المعرفية في الفلسفة الإسلامية فتشكل مادة ميتة غير قابلة للحياة، أما ما يتعلق بالمضامين الإيديولوجية فبعضه يموت بموته والبعض الآخر يبقى حياً (ص: 48).

بالنظر إلى صيرورة المضامين الإيديولوجية التي ميزنا فيها بين لحظتين ألغت الثانية منها الأولى وقطعت معها؛ لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سنا ولحظة حلم ابن باجه كما عاشه ابن رشد. ومن يعيش لحظة ابن سنا بعد ابن رشد قضي على نفسه بالفناء (ص: 49). ما تبقى من التراث لن يكون إرشدياً، وما تبقى من ابن رشد كعناصر صالحة للتوظيف في حياتنا الفكرية المعاصرة هي:

- قطع ابن رشد الصلة بالفلسفة المشرقية الغنوصية التصوفية.
- قطع الطريقة التي عالج بها علماء الكلام والفلاسفة العلاقة بين الدين والفلسفة.
- لم يقطع الصلة فقط، بل قدم البديل له، كنفي للقديم وتعويض له للعلاقة بين الدين

والفلسفة، يصلح لنا أن نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر (ص: 51).

ما تبقى من الرشدية هي الروح الرشدية الشبيهة بالروح التجريبية عند الإنجليز والروح الديكارتية عند الفرنسيين. لتصبح الإشكالية: كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد و يستوعب الجوانب العقلانية و الليبرالية في تراثه و يوظفها توظيفاً جديداً؟

النتائج المستخلصة من القراءة:

- « نحن والتراث » هو اقتراح لقراءة جديدة للتراث الفلسفي الإسلامي، وفق آليات جديدة مقارنة بالآليات المستعملة سابقاً حسب رؤية الجابري.
- لا بد أولاً من قطع الصلة بالقراءات الحديثة للتراث، ثم تأسيس القراءة الجديدة على تحليل مزدوج.
- التحليل الأول يقوم على قراءة التراث كما هو، في إطاره التاريخي الاجتماعي والمعرفي، وكأنه مفصول عنا. وهو التحليل الأول يقوم على الحفر البنيوي في بنية التراث في إطاره التاريخي.
- أما التحليل الثاني فننظر في قراءتنا له على أنه موصول بنا، وذلك من خلال التأويل الذي يجعلنا نستفيد منه في ما نحتاجه للعصر، وهذا ما عرّفه بالتحليل بالقراءة الإيديولوجية.
- تنتهي الدراسة في طابعها النظري إلى تقرير: ألا جديد في المحتوى المعرفي للفلسفة الإسلامية، فقط الإبداع في المضمون الإيديولوجي.
- الجانب المعرفي الإبيستيمولوجي هو أساس يوناني. أما الجانب الإيديولوجي فمنبعه الظروف السياسية والاجتماعية والدينية للعالم الإسلامي. هناك إقرار واضح من المؤلف بعلمية التفكير اليوناني، ودينية التفكير العربي الإسلامي.
- أن قطع الصلة بالقراءات السابقة مرهون بقطع الصلة مع الثابت البنيوي لها، وهو القياس في صورته المتأخرة.
- أهم نتيجة من قراءته الجديدة أن هناك قطيعة بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغاربية. الفلسفة المشرقية أيديولوجية، أما الفلسفة المغاربية فموضوعية.
- الفلسفة الإسلامية، في الأخير، ما هي إلا فلسفة سخرت الفلسفة اليونانية لأغراض

أيديولوجية، سياسية واجتماعية ودينية.

نقد وتعليق:

- لم تكن الآلية التي استخدمها الجابري، وكذا النتائج التي انتهى إليها، محل اتفاق بين الدارسين والمهتمين بالفكر العربي والإسلامي، بل خلفت نقاشاً كبيراً في الساحة الفكرية. وأهم ما يمكن أن نسجله في هذا الصدد نجملها كالآتي:
- إن نقطة القوة في مشروع الجابري هي عينها نقطة ضعفه حسب المفكر العربي «جورج طرابيشي» في عمله الذي خصه لنقد مشروع الجابري. نقد العقل العربي. نظرية العقل. (ص:12).
- تعبير «العقل العربي»، الذي يريد الجابري كشف بنيته، ليس من اختراعه، فقد سبقه إلى استعماله، مثلاً، زكي نجيب محمود في مقال بعنوان «العقل العربي يتدهور»، وحتى في توظيفه للمفهوم، فقد سبقه في ذلك أيضاً أحمد موسى سالم، عندما تصدى لصاحب المقال السابق. نفس المرجع. (ص:11).
- أسئلته لا أجوبته هي المغمومة.. كإشكالية عقلانية التراث الفلسفي في المغرب والأندلس ولا عقلانيته في التراث الشرقي.
- ينزع كل مضمون معرفي عن الفلسفة الإسلامية، فليست الفلسفة الإسلامية، في الأخير وبنظر الجابري، سوى خطاباً أيديولوجياً.
- إحداث قطيعة بين فلسفة المشرق وفلسفة المغرب، والانتصار للفلسفة المغاربية يطرح التساؤل حول مشروعية القراءة في حد ذاتها.
- تحقيق للفلسفة يختزلها في اللحظة الغربية فقط دون أي إشارة للفلسفة المشرقية الهندية وغيرها كما فعل قبله بعض المستشرقين.
- المفكر المغربي المعاصر «طه عبد الرحمن» لا يرى في الآلية المستخدمة عند الجابري سوى آلية من بين الآليات الكثيرة، فما نقل عن الغير نقلاً وأنزل على التراث إنزالاً بدعوى «الموضوعية» و «السببية» و «الإجرائية» .. ليس إلا إمكاناً واحداً، إذ تجوز أن تكون هناك منهجية غير المنهجية المنقولة، قادرة على تحقيق مرادنا في التقويم بطريق أفضل من طريق المنهجية التي شاع استعمالها بين النقاد والدارسين. تجديد المنهج في تقويم التراث. (ص:19).

- كما أن التوسل بالآليات المنقولة في تقويم التراث قد يكون توسلاً قلقاً لا يحيط بدقائقها، فيؤدي الباحث إلى السقوط في نظرة تجزئية ظاهرة التفاوت. تجديد المنهج في تقويم التراث. (ص: 422)
- يعيب على الجابري عدم نقده للمسلمات التي أسس عليها الآليات التي استخدمها في القراءة، إذ الآليات الاستهلاكية التي استخدمها الجابري في تقويم التراث تنبني على مبادئ ثلاثة تعارض المبادئ التراثية الأصلية... كما اتضح أيضاً أن الجابري لم يباشر قط نقد هذه المبادئ المنقولة. تجديد المنهج في تقويم التراث. (ص: 41).
- ثم يضيف طه عبد الرحمن: لكن إذا كان الجابري قد فاته نقد المبادئ الأساسية التي تستند إليها الآليات الاستهلاكية التي نظر بواسطتها في التراث، فهل تدارك ما فاته بالدخول في فحص ونقد الآليات الاستهلاكية نفسها قبل إنزالها على المادة التراثية؟
- إن الآليات العقلانية المجردة المستعملة في نقد التراث محدودة «فكل إنزال لمعايير العقل النظري المنقولة على مثل هذا العقل العملي الذي تميز به التراث، لن يؤدي إلا إلى أمرين: إما إلى استبعاد أجزاء من التراث بحجة ضالة درجتها من العقلانية أو انعدامها منها، وإما إلى حمل أجزاء منه على وجه من التأويل تفضلها عن بقية الأجزاء الأخرى. تجديد المنهج في تقويم التراث. (ص: 26). وفي هذا تعسف إن لم يكن هو تجني على النصوص التراثية.
- الآلية الجديدة للجابري كانت في واقع الأمر مزيجاً من مناهج متعددة غربية توسم بالعلمية والموضوعية استثماره الجابري حسب المفكر العربي المعاصر «هشام قصيب»، بالأخص في النتائج التي تنتهي إليها، فنجد مثلاً فكرتي التقدم و العقلانية، اللتان تستشفان من الرؤية العامة للقراءة المقدمة، تعودان في أساسهما إلى العقلانية الكبرى منذ ديكارت إلى فلسفة التنوير وإلى الإرث الكانطي، كما نلاحظ حضور مفهوم القطيعة عند «باشلار»، وحضور أيضاً قراءة «ألتوسير» لـ «ماركس» ومفهومه للقطيعة بين المرحلة الإيديولوجية والمرحلة العلمية التي طبّقها المؤلف على تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي المشرقي منه والمغربي الأندلسي. الحفر الجينيالوجي لدى «فوكو» في دراسته لبنية العقل الغربي واكتشافه للبنية الخفية المسكوت عنها هو الآخر حاضر عند الجابري في اكتشاف بنية العقل العربي الإسلامي. لا ينكر المفكر هذه الاستفادة بشرط أن نضعها في إطارها التاريخي والثقافي..

بتطبيق الآلية الموظفة في هذه القراءة لن نحصل على أي تفكير سياسي أو أخلاقي موصوفاً بالعلمية، فحتى التفكير السياسي اليوناني كان ذا مضمون إيديولوجي كالتقسيم الطبقي عند أفلاطون والعبودية عند أرسطو.

بعض مراجع القراءة:

1. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2.
2. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق. مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة. المركز الثقافي العربي.
3. عبد السلام بنعبد العالي، سياسة التراث. دراسات في أعمال لمحمد عابد الجابري. دار توبقال للنشر. ط1. 2011.
4. جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل. دار الساقى بيروت، ط1. 1996.
5. نقد وفكر مجلة ثقافية تربوية إلكترونية من إشراف الدكتور محمد عابد الجابري. @Aljabri

manara.ma