الاستعارة والتبيئة المفهومية
في قراءة التراث العربي الإسلامي عند محمد عابد الجابري

د. رضا شريف.

جامعة الجزائر 2

الكلمات المفتاحية: الاستعارة، التبيئة، التراث، القطيعة الإبيستيمولوجية، المفهومية، المخيال الاجتماعي، الكتلة التاريخية، اللاشعور السياسي.

Résumé : Le sujet de cette étude est l'option pour le concept de la métaphorique dans la pensée de Mohamed Abad Eldjabiri, pour l'analyse de cette problématique, nous allons appliquer la méthode d'enquête pour observer les aspects les plus importants de la production philosophique chez Eldjabiri.

مقدمـــــة: لا شك أن المهتم بحقل الدراسات الإنسانية عموما والتراثية على وجه التخصيص يلمس بشكل بارز ضرورة اختيار المناهج، وتوظيف المفاهيم المعاصرة، خاصة وأنّه بات من المستحيل في الوقت الحالي التغاضي عن انجازات العلوم الإنسانية وما وصل إليه الفكر الفلسفي المعاصر بمناهجه وأطروحاته في العالم الغربي، لأجل هذا ظهرت محاولات جادة من طرف الجابري في هذا الاتجاه بغرض الاستفادة واستثمار ما وصل إليه العقل الغربي الحديث والمعاصر في مجال المناهج الخاصة بدراسة الإنسان وهذا ما جعله يتحدث في الكثير من المناسبات عن مسألة تبيئة المفاهيم وأدوات البحث وآليات النقد، التي يرى في طريقة استخدامها ونقلها من حقل إلى حقل ومن فضاء إلى فضاء آخر، نوعا من الذكاء والحنكة في التعامل مع المفاهيم، يشبه إلى حد بعيد عملية نقل الأعضاء من كائن حي إلى كائن حي آخر. فالمسألة في غاية التعقيد وهي بذلك تتطلب نوعا من التخصص، يقول الجابري في مؤلفه "التراث والحداثة" في شأن التبيئة ما نصه «إننا لا نستطيع أن نقوم بالبحث وأن نخترع في

نفس الوقت أدوات البحث، أعني المفاهيم وإن أدوات البحث منها ما يستعار من علوم أخرى ومنها ما ينشأ بالممارسة»[1]، من هنا يحضرنا السؤال ما المقصود باللإستعارة التبيئية؟ وكيف وظف الجابري هذه الآلية في قراءته للتراث العربي الإسلامي؟

1- السياق التاريخي للتبيئة المفهومية عند الجابري: إن مشكلة نقل المفهوم من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر هي في حقيقة الأمر مشكلة لها جذور تاريخية في مرجعية الفكر الغربي، خاصة في فضاء الإبيستيمولوجيا وتحديدا في تاريخ العلوم الإنسانية فقد نقلت الفيزياء مفاهيم جديدة من الرياضات، كما استعانت العلوم الإنسانية بمفاهيم العلوم الفيزيائية «ومعروف أن "أوغيست كومت" أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، قد سمى علمه هذا "بالفيزياء الاجتماعية" وقسمه على غرار الفيزياء الطبيعية إلى الديناميكا الاجتماعية والستاتيكا الاجتماعية مستعيرا مفهوم الديناميك والستاتيك من حقل الفيزياء إلى حقل الاجتماع»[2] هذا ويرى الجابري أن مسألة نقل المفهوم من حقل معرفي إلى آخر بشكل ميكانيكي آلي صريح هو عمل غير مشروع من الناحية الإبستمولوجية لأنه في تصوره يؤدي إلى تطويع الموضوع لصالح المفهوم، وبالتالي تشويه الواقع والاعتداء على الحقيقة العلمية، فنجاح التبيئة مرهون بالكيفية التي تتم بها تبيئة المفهوم مع مراعاة التوافق بين الحقل المعرفي المنقول عنه، والحقل المعرفي المنقول إليه فضلا عن طبيعة الثقافة، وفي هذا التصور يقدم لنا الجابري الصورة السلبية، والصورة الإيجابية لعملية النقل والتبيئة، من خلال نماذج واقعية يقول الجابري: «إن الماركسي العربي عندما يفرض على المجتمع مفاهيم وضعت لتعبر عن واقع معين ليس هو الواقع العربي

كما هو في تركيبته (...) يقوم بنقل ميكانيكي وهو نقل غير مشروع من الناحية العلمية»[3] إن اللامشروعية العلمية التي يتحدث عنها الجابري يبررها بتناقضية الواقع العربي مع الواقع الذي استعير منه المفهوم، وبالتالي عندما لا تخضع التبيئة إلى الشروط العلمية والمنطقية، فإنه بإمكاننا الحكم عليها بالبطلان واللامشروعية وهذا ما يجعلنا نستنتج أن الجابري يرفض بشكل واضح فكرة الاستعارة والتبيئة التي لا تتوفر على الحد الأدنى من المعقولية والموضوعية، حيث نقع في الآلية الفجة والنقل الصريح الذي لا يراعي فيه صاحبه الإطار الإبيستيمولوجي في فعل النقل والاستعارة، وبالمقابل يقدم لنا صاحب المشروع نماذج أخرى في حلقة الفكر الغربي نجحت في عملية التبيئة عندما أشار إلى أعمال "سيغموند فرويد" الذي وظف مفاهيم فيزيائية واقتصادية وغيرها، في التحليل النفسي حيث نجح في ذلك لأنه بيأها في حقله المعرفي الخاص مع مراعاة للشروط الواقعية والعلمية أثناء عملية التبيئة. وعلى سبيل المثال نجد فرويد قد وظف مفهوم المقاومة، الدفاع، الإنتكاس، التصعيد، التثبيت، الإسقاط، التحويل، التكثيف، التوفير، الإنفاق...الخ هذه المفاهيم التي كانت غريبة عن حقل السيكولوجيا أصبحت مع فعل التبيئة الفرويدية مفاهيم ضرورية للحديث عن الجهاز النفسي كما تصوره صاحب نظرية اللبيدو، والأمر لا يختلف مع "ماركس" الذي كانت له هو الآخر محاولة في التبئية المفاهيمية استعارها من حقل الرياضيات تارة وحقل الفيزياء تارة أخرى، فنجد ماركس في تحليله للنظام الرأسمالي يستعير مفاهيم من حقول معرفية أخرى رياضية، وفيزيائية كمصطلح قوى الإنتاج، علاقات الإنتاج، فائض القيمة، الرأسمال الثابت، الرأسمال

المتغير وغيرها من المفاهيم التي نجح ماركس في توظيفها اقتصاديا، واجتماعيا، يقول الجابري «لقد وظف فرويد مفاهيم فيزيائية واقتصادية وغيرها في التحليل النفسي ونجح في ذلك (...) ومثل ذلك فعل ماركس حينما وظف مفاهيم وتصورات رياضية وفيزيائية».[4]

وهذه النماذج التي يقدمها لنا الجابري من الفكر الغربي قد شهدتها الثقافة العربية الإسلامية أيضا، فقد نقلت مفاهيم كثيرة من حقل معرفي إلى حقل معرفي أخر، وعلى سبيل المثال مفهوم الأصل والفرع والعلة، والحاضر، الغائب، كلها مفاهيم عرفها الحقل اللغوي البياني، في إطار النحو واستعارها الفقهاء والأصوليين وحتى المتصوفة في حقولهم المعرفية الخاصة مع إخضاعها للتطويع بما يتوافق واللون المعرفي الذي يشتغلون عليه. وهنا نجد الجابري يتحدث عن الاستعارة التي اعتمدها ابن خلدون في مجال التأريخ «عمل ابن خلدون على استعارة مفاهيم من المنطق والفلسفة وأصول الفقه مثل مفهوم الصورة ومفهوم المادة، اللذين وظفهما للتعبير عن علاقة الدولة بالمجتمع»[5]، نفهم من كلام الجابري حول مسألة التبيئة المفاهيمية ونقلها من حقل فكري إلى آخر ليست نقصا أو خطأ علميا في حد ذاتها، ولكن المشكلة تكمن في الصورة والكيفية التي تتم بها هذه العملية، أي مدى خضوعها إلى الشروط العلمية، فعملية نقل المفاهيم كما فهمناها مع الجابري تكون مشروعة عندما تنجح في ملاءمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه، لذلك كان لمفهوم التبيئة عند الجابري تعريفا خاصا هو «ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد».[6]

إن عملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب بهذا الشكل الذي يقترحه علينا الجابري الاطلاع على المرجعية الأصلية للمفهوم والظروف التاريخية التي تشكل فيها وحتى مراحل التطور الذي سايرته أثناء التشكل حتى لا تكون عملية التبيئة مجرد حشو أو إنزال وإسقاط قهري واعتباطي داخل أي فضاء من فضاءات المعرفة، ومع هذا فإن الجابري لم يشذ عن القاعدة وكانت له استعارة لمفاهيم من فضاءات معرفية مختلفة لذلك نجده يتعاطى مع مفاهيم ومصطلحات مستعارة لم نألفها في حقولنا المعرفية التي تنتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية التراثية منها أو الحداثية بل أغلبها يعبر عن نتاج فكر غربي وصناعة أبدعها العقل الغربي سوف نحاول من خلال هذا العمل أن نوضحها في إطار منهجي حسب الحقل الذي تنتمي إليه، لكن قبل أن نستعرض هذه المفاهيم التي استعارها مفكرنا، نشير إلى نقطة مهمة هي أن كل من يطلع على أعمال الجابري يقف عند خطابه الذي يصرح من خلاله بأنه لا ينتمي إلى مدرسة بعينها، ولا يتبنى منهجا جاهزا بعينه مؤكدا أن تعامله مع قضايا التراث المعقدة جدا يتم عن طريق الاستئناس بمرجعيات فكرية مختلفة كأعمال باشلار، وفوكو، وبياجي، ودوبري، وغرامشي،...الخ لكن هذه الأسماء في نظره لم تفقده حضوره واستقلاليته في البحث والدراسة لأنه كما أشرنا سابقا يضع ضوابط وشروطا دقيقة لعملية التبيئة والاستعارة، وفي هذا نجد كلاما للدكتور "كمال عبد اللطيف" يقول فيه «إن الجابري يوظف المفاهيم المستمدة من المرجعية الغربية بكثير من الاستقلالية والفهم الرامي إلى مطابقته التاريخ العربي الإسلامي، وهو على وعي تام بلزوم تبيئة المفاهيم المستعملة، من أجل جعلها مطابقة لمادة المعطيات

الخاصة بالتاريخ المحلي»[7]، ولعل السؤال الذي يظل قائما ومشروعا هو كيف استطاع الجابري التعامل مع هذه المرجعيات الفكرية المتباينة في الفكر الغربي؟ وكيف استعار أساليب بحثه وأجهزته المفاهيمية وبأي طريقة وظفها وهو يتعامل مع قضايا التراث العربي الإسلامي، وهل صحيح أن الجابري حافظ على حضوره واستقلاليته وهو يتعامل معها دون أن يقفز على الشروط العلمية التي كان قد أعلن عليها من قبل وهو بصدد الحديث عن مسائل الاستعارة والتبيئة؟ هذه التساؤلات قد نلمس إجابات عنها من خلال إبراز المفاهيم المستعارة التي وظفها الجابري في مساره المنهجي الباحث في التراث التي نرصدها كالآتي:

2- المفاهيم المستعارة في الحقل المعرفي: لقد استعان الجابري في المجال المعرفي بمفاهيم مختلفة استعارها من فضاء الإبيستمولوجيا الغربية أبرزها مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية.

- في مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية عند الجابري " la repture epistimologique":

مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية من أبرز المفاهيم التي وظفها الجابري في مشروعه الإبيستمولوجي المتعلق بمسائل العقل العربي، ولعل هذا التوظيف قد ساهم بقسط وافر في الشهرة التي نالتها أعماله الفكرية، لكن توظيفه لهذا المفهوم صاحبته جملة من القراءات النقدية المعارضة لهذه الاستعارة وهذا التوظيف، رغم أن المفكر صرح في أكثر من مناسبة، بأن مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية استعاره من الإبيستيمولوجيا الفرنسية وأن استعماله لا يتجاوز حدود التوظيف الإجرائي، وبالنظر إلى قيمة هذا المصطلح سواء في الفكر الغربي الذي هو مصدر ظهوره، أو بالنسبة للفكر العربي الذي تعامل معه

بنوع من السجال والجدل والنقد، نحاول أن نقدم قراءة حول هذا المفهوم خاصة ونحن ندرك قيمته المنهجية عند الجابري تحديدا.

يلخص لنا الجابري الفلسفات التي تدعو إلى فلسفة مفتوحة فلسفة العلوم في أعمال فردينان فيلسوف ورياضي سويسري (1890-1975) صاحب كتاب مشكلة الزمن. هذا الأخير الذي كان من السباقين في رفض الفلسفات المنغلقة أو النمطية وأعمال "فردينان" طورها بعده "باشلار" وأعطاها دفعا قويا من خلال اشتغاله على الفكر العلمي المتخلص من مختلف اللواحق الميتافيزيقية والعناصر اللاعقلانية، وفي مجال الإبستمولوجيا التكوينية التي يدافع عنها أيضا "بياجي" لم يكن الأمر مختلفا فقد قام كل واحد من هؤلاء بتقديم أفكاره وتصوراته حسب الاختصاص، فإذا كان "كونزت" يعتبر أن كل فكرة هي في حالة سيرورة قابلة للمراجعة في أي لحظة، فإنه ينبغي أن يظل الفكر مفتوحا والحقيقة نسبية، وقد ذهب "بياجيه" إلى القول بأن الفلاسفة قد شغلوا أنفسهم من "أفلاطون" إلى "كانط" بالبحث عن المبادئ والحقائق الأولى المطلقة التي تأسست عليها المعرفة الإنسانية، وهذا ما كلفهم الوقوع في خطأ تاريخي جسيم هو اعتقادهم الثابت بأن المعرفة واقعة نهائية تامة وليست فعل تطوري أو سيرورة عبر الزمن. وفي هذا يقول بياجي في الجزء الثاني من مؤلفه « Introduction à l'épistémologie génétique» «إن المنهج التكويني في الإبيستيمولوجيا يستلزم النظر إلى المعرفة من زاوية تطورها في الزمان، أي بوصفها عملية تطور ونمو متصلة يستعصي فيها بلوغ بدايتها الأولى أو نهايتها الأخيرة»[8]، هذا ونجد صاحب فلسفة الرفض – "La philosophie du non" يصف فلسفته بأنها نفي، هذه الفلسفة

التي تجتهد في نقد الآراء العامية والوصف المبني على مجرد الخبرة وفي ذلك يقول باشلار :« إن فلسفة الرفض ليست نزعة سلبية من الناحية السيكولوجية ولا تقود إلى تبني العدمية إزاء الطبيعية».[9]

هكذا يتحدد لدينا مفهوم القطيعة مع "باشلار" وحتى مع بياجيه على أنها خاصية نوعية لتطور العلوم، عندما يصبح تاريخ العلوم هو تاريخ الأخطاء وليس تاريخ الحقائق الثابتة، وهذا ما يفرض على كل باحث تجنب التسليم بالأفكار النهائية، وبالتالي لا يمكن الحديث عن ترابط مطلق بين القديم والجديد، أو السابق واللاحق، ومن هذا التصور يرى الجابري أن «القطيعة الإبستمولوجية لا تعني ظهور مفاهيم ونظريات وإشكاليات جديدة وحسب، بل أنها تعني أكثر من ذلك، أنه لا يمكن أن نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديد. إن ما قبل وما بعد يشكلان عالمين من الأفكار كل منهما غريب عن الآخر».[10]

إن الفلسفة الباشلارية احتلت مكانة مرموقة في الفلسفة المعاصرة نتيجة استجابتها لظرفها من تاريخ العلوم، فضلا عن إرادتها في إبراز القيم الجديدة لهذه المرحلة كونها استطاعت أن تعبر تعبيرا صادقا عن مظاهر الثورة العلمية الرافضة للفلسفات المنغلقة لذلك كانت ملهمة للكثير من الفلاسفة في الغرب والشرق، ومن أبرز هؤلاء، صاحب النزعة البنيوية الفرنسي مشيل فوكو الذي يظهر لنا من خلال الوقوف السريع على بعض المساحات الفكرية لأعماله من تاريخ الجنون إلى تاريخ اللذة، ومن ولادة العلوم الإنسانية إلى تاريخ السجون وغيرها من الأعمال والذي يربط هذه الأعمال ببعضها البعض –رغم اختلاف الموضوع– هو مفهوم القطيعة الإبستمولوجية، فقد كانت مساهماته الفكرية أي فوكو، دعوة صريحة لإحداث قطيعة مع المراحل

السابقة: «إن المتأمل في مؤلفات فوكو يلاحظ أن إشكالية اللاتواصل أو الانقطاع تشكل أساس مشروعه الفلسفي».[11]

لقد ناضل فوكو باسم هذه الفلسفة وبحث في الأماكن المظلمة من تاريخ الفكر الغربي معتمدا على الإنجازات العلمية واللسانية وعلى المنهج الأركولوجي الذي استعاره من علم الآثار محاولا تطويعه بما يتوافق وموضوع دراسته.

وإذا نحن اتجهنا إلى أعمال الجابري فيما تعلق بهذه المسألة نقصد –القطيعة الإبستمولوجية– فإننا نكتشف بكل وضوح استخدامه لهذا المفهوم بشكل بارز لا يكاد يختلف عن الأسلوب الباشلاري أو الفولكوي، عندما يؤكد لنا الجابري بأنه أطلق شرارة فهم جديد للتراث العربي الإسلامي كانت بدايتها ضرورة الإقرار بوجود انفصال واستقلالية بين المدرسة المغربية والمدرسة المشرقية، في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وأن الاتصال الظاهري بينهما في نظره، لا يجب أن يخفي عمق الانفصال بينهما ما دام هناك على مستوى العمق روحان مختلفان، ويقصد بهما الروح السيناوية، والروح الرشدية، الأولى غائرة في العرفان والثانية مشدودة إلى البرهان، وفي هذا الصدد نجد كلاما لصاحب المشروع جاء فيه ما نصه أن «الروح السناوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الإبيستيمولوجية».[12]

لقد اعترف الجابري بأن القطيعة الإبستمولوجية مفهوما باشلاريا استخدمه صاحبه في تاريخ العلم كما هو معروف، لما أعطاه معنى محدودا بحدود هذا التاريخ، ولكن مع الجابري كان استعماله في بيئة

أخرى ومجال آخر هو تاريخ الفلسفة، وهي فلسفة خاصة نعني بها الفلسفة العربية الإسلامية، مؤكدا من خلال هذا التوظيف أنه لا يتعدى الحدود الإجرائية التي تسمح له بملاحظة الأشياء التي لم تكن لتظهر في غياب هذا الإجراء. وهكذا يظهر لنا مع صاحب المشروع أنه أخرج مفهوم القطيعة من تربته الأصلية في محاولة لإعادة غرسه في تربة مغايرة هي تاريخية الفلسفة العربية الإسلامية أو التراث الفلسفي بوجه خاص. وعليه لم تكن القطيعة عند الجابري غاية في حد ذاتها بقدر ما كانت أداة ضرورية اقتضتها الحاجة المنهجية.

ولأن هذا المفهوم يعد في نظرنا، من أهم وأبرز المفاهيم التي يراهن عليها الجابري في قراءته الإبيستيمولوجية خلال مشروعه الفكري ككل، نحاول أن نتوقف بشيء من التفصيل عند هذا المفهوم المركزي كما حاول الجابري توظيفه في قراءة التراث العربي.

- قراءة التراث العربي من خلال إدخال مفهوم القطيعة:

مفهوم القطيعة يعد واحدا من المفاهيم المعول عليها منهجيا في خطاب الجابري الباحث في التراث العربي، بالنظر إلى دوره المنهجي، وهدفه الإجرائي في نظر صاحب المشروع، والجابري عندما يتحدث عن مفهوم القطيعة يقصد بها فهما خاصا يبتعد تماما عن المقولة الشائعة التي كثيرا ما يرددها البعض في الفكر العربي ألقوا التراث في المتاحف أو اتركوه هناك في مكانه من التاريخ، إنه وعلى خلاف ما يقترحه أصحاب هذه القراءة العدمية للتراث يدعونا الجابري إلى تبني قطيعة من نوع خاص وهي القطيعة الإبستيمولوجية بمفهومها العلمي، أو بمفهومها الباشلاري أي القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، والتحرر من الرواسب التراثية في عملية الفهم له. والحقيقة أن

الجابري بإعلانه عن مفهوم القطيعة الإبيستبمولوجية كان يبحث عن تقديم بديل منهجي في مقابل القطيعة المطلقة التي نادى بها بعض المثقفين العرب، وبالخصوص المفكر المغربي عبد الله العروي الذي كان قد سبق الجابري زمانيا في قراءته للتراث العربي حيث يحسب العروي على التيار العدمي للتراث، وبالتالي جاءت محاولة الجابري في سياق التعاقب الزمني كرد على أعمال العروي الذي ظل يتهمه الجابري بالمفكر الذي حارب التراث من الداخل بالنظر إلى موقفه الواضح من التراث، ودعوته الصريحة بضرورة الإنخراط في فضاء الحداثة الغربية بدون قيد أو شرط، وذلك باسم احترام السيرورة التاريخية ولأننا سوف نعود بالتفصيل لموقف العروي خلال الفصل الموالي فإننا نكتفي بهذه الإشارات المقتضبة حتى نضع هذه الملاحظة في سياقها المنهجي فقط.

لقد تحدث الجابري من خلال مشروعه عن وجود جملة من الرواسب المعرفية التي عطلت دور العقل العربي ومن جملة هذه الرواسب التي يتحدث عنها صاحب المشروع، هو القياس المغلوط (قياس الشاهد على الغائب) كما وظفته القراءات العربية الدارسة للتراث العربي، من هنا نفهم بأن الجابري يدعو إلى نوع معين من القطيعة مع التراث وهي التي يتعامل أصحابها مع التراث بشكل آلي مستبعدين جملة الشروط العلمية والموضوعية للقراءة، فالجابري يريد من المفكر العربي أن يتعامل مع تراثه بشخصية مستقلة بوعيها وفهمها الذاتي لما توظفه من مناهج، وآليات بحث ولا تكون مجرد أداة تسيرها المرجعية، وتحولها من كائنات تملك تراثا إلى كائنات تراثية أو كما يقول الجابري: «إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع

التراث، بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات لها تراث أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها»[13]، من هنا نفهم أن مشكلة المنهج لدى الجابري ليست مشكلة اختيار بين أن نفضل هذا المنهج أو ذاك، أو هذه المدرسة أو تلك، بقدر ما هي مشكلة فصل بين الذات والموضوع أي ترك مسافة كافية بين القارئ والمقروء. أو باختصار كيف نحقق الحد الأدنى من الموضوعية في عملية الفهم. وعلى هذا الأساس يطرح الجابري في ظل حديثه عن القطيعة الإبستيمولوجية مشكلة الموضوعية من خلال طرحه مسألة فصل المقروء عن القارئ، ولكن قبل أن نتحدث عن هذه النقطة ينبغي أن نشير إلى أن الجابري عندما أثار مشكلة الموضوعية لم يكن يقصد بها المعنى العادي والمألوف أي الحرص على عدم تدخل الذات برغباتها وميولاتها في الموضوع بل كان يقصد موضوعية من نوع آخر وحتى نفهم مضمونها بالشكل الذي يطرحه الجابري نستعرض نقطة مهمة تعبر في تصوره عن معنى الموضوعية المراد تحقيقها وهي: فصل المقروء عن القارئ هذه النقطة المنهجية في تصور صاحب المشروع دفعتنا كما يقول للتساؤل كيف نبني لأنفسنا فهما موضوعيا لتراثنا؟ وللإجابة عن هذا السؤال الإشكالي في تصوره ينبغي أن نعيد النظر في المنهج الذي اعمتده المفكر العربي وهو يشتغل على التراث وحتى نؤصل فهما علميا في التعامل مع تراثنا ينبغي أن نعالج المسألة المنهجية على مستويين يحددهما الجابري على نحو يقول فيه «مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، ومستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات».[14]

ونحن إذا نظرنا إلى المستويين، أو القاعدتين المنهجيتين التي يقترحهما علينا الجابري نفهم بأن تحقيق شرط الموضوعية في المستوى الأول، مشروط بتحقيقها في المستوى الثاني، والذي يبرر ما نقوله هو تأكيد الجابري أن كل القراءات العربية الحديثة والمعاصرة، في الفكر العربي، تتكئ على سلف ومرجعية ما، تأخذ منها، وبالتالي يكون القارئ العربي للتراث بالضرورة مؤطرا بتراثه مثقلا بحاضره، وهذا ما يستعدي فهم العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات أولا، وإذا ما تم فهم هذه العلاقة سيتم تحقيق عكسها بالضرورة أي العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، هذا لا يعني أبدا أن اللوم كله يلقى على التراث كونه قد فرض نفسه على الذات العربية القارئة له وبالتالي صار حائلا بينها وبين تحقيق شرط الموضوعية، ولكن المسألة في تصور مفكرنا قائمة أساسا في الأسلوب المتعامل به مع التراث، كون المفكر العربي عندما يفكر في التراث يفكر بواسطته، ومن خلاله أو كما يقول الجابري: «فعندما يقرأ القارئ العربي نصا من نصوص تراثه يقرأه متذكرا لا مكتشفا ولا مستفهما»[15]، بمعنى أن قراءته للتراث لا تتوفر على فكرة الاجتهاد ولا مكان لروح المبادرة والنقد فيها، أو بمعنى آخر القارئ العربي بهذا الشكل يستمع وينصت للتراث ويتلقى منه دون أن يساءله أو يجتهد في فهمه أو يحاول تطويره، وتفعيله وفق معطيات اللحظة التي يقرأ فيها هذا التراث وهنا نجد الجابري يستحضر اللغة العربية كنموذج في فكرنا العربي الحديث والمعاصر،عندما يعتبرها«أنها ظلت منذ أربعة عشر قرنا أو يزيد تصنع الثقافة،والفكر دون أن تصنعها الثقافة والفكر»[16]،بمعنى أن اللغة العربية كمكون تراثي ظلت ولفترة طويلة من الزمن في ثقافتنا العربية

الإسلامية تحتوي القارئ العربي وتؤطره دون أن يحدث العكس الذي من المفروض أن يكون.أي كان من اللازم أن يكون القارئ العربي هو من يحتوي لغته فاللغة العربية كنموذج تراثي ظل المفكر العربي يختفي وراءها وهذا الذي أشرنا إليه من خلال العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات.فالنص التراثي اللغوي قياسا على هذه القاعدة هو الموضوع،والذات هي القارئ العربي للنص التراثي اللغوي، والعلاقة بينهما هي استحواذ النص التراثي على صاحبه وهذا الوضع غير السليم الفاقد للموضوعية هو ما يريد الجابري تفكيكه، ومن ثمة تجاوزه بالمرة من خلال توظيفه للقطيعة الإبيستيمولوجية، من هنا يقول الجابري ما نصه:«فصل الذات عن الموضوع عملية ضرورية،ولكنها مجرد خطوة تمهيدية تتمكن الذات بواسطتها من استرجاع فاعليتها الحرة لتشرع في بناء الموضوع بناءا جديدا وفي أفق جديد».[17]

إن لتبرير عملية التجديد المنهجي بهذه الكيفية دلالة واضحة على أن الجابري يؤمن بعد قراءته لمختلف المناهج الفكرية العربية بأن شرط الموضوعية غير متوفر في هذه الدراسات العربية المعاصرة، وأيضا دلالة على أن الفكر العربي الدارس لمسألة التراث كان ولا يزال يعاني من تداخل الذات بموضوع الدراسة، لذلك فإن السلوك المنهجي الإجرائي الذي يدعونا إليه الجابري أي القطيعة الإبيستيمولوجية يقتضي في نظره الاحتكام إلى ثلاث خطوات أساسية نرصدها على الوجه الآتي:

1- الخطوة الأولى: المعالجة البنيوية

وتعني هذه الخطوة الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا، وهذا ما يتطلب من القارئ جعل جميع أشكال الفهم

السابقة لمسائل التراث بين قوسين، بحيث يتعامل مع النصوص كما هي واردة، وهذا السلوك المنهجي في تصوره خطوة منهجية مهمة لتجسيد القراءة الموضوعية للنص التراثي، مهما كان شكل هذا النص، معرفيا، سياسيا، أخلاقيا،..الخ.

2- الخطوة الثانية: التحليل التاريخي للنص

ويعني الجابري بهذه الخطوة ربط أفكار النص الذي تمت معالجته بنيويا بالمجال التاريخي، الذي ولد وتحرك فيه من مختلف الجوانب نفسيا، اجتماعيا، اقتصاديا، وثقافيا..الخ، وهذه الخطوة في نظره بإمكانها أن توضح، وتفسر مضمون النص وتكشف عن خفاياه وملابساته التاريخية، دون أن يتدخل الباحث فيه بصورة مباشرة تفقده شرط التزام الموضوعية، وكأن الباحث بهذه الخطوة المنهجية يستمع فقط للنص التراثي والاستماع المقصود هنا ليس الانقياد للنص التراثي الذي كان الجابري قد حذر من مغبة الوقوع فيه ولكن المقصود به هو الاستماع المقرون بلغة الفهم، والتحليل، والتفكيك، والربط المنطقي بين السابق، واللاحق، أو باختصار هو التحليل المؤطر بالرؤية التاريخانية الواعية والمتبصرة.

3- الخطوة الثالثة: الطرح الاديولوجي

وتفيد هذه الخطوة في تقدير صاحب المشروع الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، والاجتماعية، والسياسية التي أداها الفكر أو كان يسعى لأدائها داخل الإطار المعرفي، أو السياسي، أو الأخلاقي الذي ينتمي إليه، وهذه الخطوة في الأصل لها امتداد للخطوة التي سبقتها، لأن التحليل التاريخي يظل ناقصا ومبتورا، ما لم يرتبط بالطرح الإيديولوجي الذي يعد عملية منهجية دورها الكشف عن الوظيفة

الإيديولوجية التي أداها الفكر، وبالتالي تسمح لنا التمييز بين ما هو إديولوجي وما هو معرفي، وهذا ما يحاول الجابري استخدامه وتوظيفه أثناء قراءته لأعمال الكندي والفارابي، وابن سينا، وابن خلدون، وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة الذين اهتم بهم الجابري في مشروعه الفكري في إطار إبيستيمات التراث العربي. هذه هي الخطوات الثلاثة التي يطالب الجابري بضرورة توفرها في القراءة التراثية التي يروم أصحابها إلى تحقيق قراءة موضوعية شكلا ومضمونا، رؤية منهجا وهي خطوات ضمت في تقديرنا الرؤية البنيوية والقراءة التاريخانية معا.إن الجابري وهو يلح على ضرورة توظيف هذه الخطوات لأجل تجسيد قطيعة إبستيمولوجية في قراءة التراث العربي، لا يريد من خلالها أن يقطع الصلة تماما بالتراث، بل هو يسعى ويبحث عن الإستمرارية داخل القطيعة وهذا ما جعله يطرح سؤالا منهجيا عميقا كيف نعيد وصل التراث بنا؟

وهذا السؤال يتضمن فكرة الاستمرارية كثمرة طبيعية للقطيعة من هنا يتحدث الجابري في سياق هذا الطرح عن مشكلة الاستمرارية بعد أن أثار مسألة القطيعة، لنفهم من هنا بأن نتائج القطيعة الإبيستيمولوجية أدت بالضرورة إلى خلق سؤال الاستمرارية، ومعنى هذا الكلام هو أننا إذا ما حققنا القراءة الموضوعية اللازمة لابد أن نبحث عن الاستمرارية مع تراثنا، وهذا الذي جعل الجابري يتحدث عن وصل القارئ بالمقروء. ويقصد بذلك أن تراثنا الذي فصلناه عنا يجب أن نعيده إلينا، ولكن في صورة وثوب جديد لأنه من شروط نهضتنا، هو تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا، وعملية التجديد هذه لا تتم إلا من خلال الحفر في بواطن التراث والتعامل معه باستمرار

بكل وعي، وموضوعية، ومعقولية، وواقعية، بحيث يصبح المقروء الذي هو تراثنا نحن العرب والمسلمين. أو كما يقول «إن المقروء هو تراثنا نحن فهو جزء منا أخرجناه من ذواتنا، لا لنلقي به هناك بعيدا عنا(...) بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة وبعلاقات جديدة من أجل أن نجعله معاصرا لنا»[18]، وهذا النص في معناه يؤكد على أن القطيعة الإبستيمولوجية لدى الجابري ليست غاية بقدر ما هي أداة إجرائية أو حلقة في سلسلة منهجية هدفها الإجرائي هو خلق فضاء علمي وموضوعي داخل المكون التراثي العربي الإسلامي. هذا ونجد أيضا من بين المفاهيم المستعارة في مجال المعرفة عند الجابري مصطلح "اللاشعور المعرفي" هذا المفهوم الذي لا يقل أهمية في كتابات الجابري عن مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية، فما هو مدلول هذا المصطلح في نظر مفكرنا؟

3- في مفهوم اللاشعور المعرفي "l'inconscient du connaissance":

يستعير الجابري مفهوم اللاشعور المعرفي من ميدان السيكولوجيا التكوينية الذي شاع استخدامه كما هو معروف لدينا في أعمال بياجي الذي استلهم بدوره هذا المفهوم من أعمال "سيغموند فرويد" الذي وظفه بقوة في مجال التحليل النفسي، ومهما كان مصدر أو أصل هذا المصطلح فإنه يظل واحدا من المفاهيم المستعارة عند الجابري تم نقله من فكر وبيئة مختلفة تماما عن البيئة التي يشتغل فيها فكر الجابري هذا الأخير الذي نجده في مؤلفه "تكوين العقل العربي" يقدم لنا تعريفا لمفهوم اللاشعور المعرفي" جاء فيه ما يلي: «اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة التي تحدد نظرة الإنسان العربي -أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية- إلى

الكون الإنسان والمجتمع والتاريخ...الخ»[19] لقد استعمل الجابري هذا المفهوم ليعبر به في النهاية عن ما يسمى ببنية العقل العربي لأن البنية لديه تعني المفاهيم

والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها والتي تشكل لديهم ما يسمى اللاشعور المعرفي لأنه يوجه بكيفية لا واعية رؤاهم الفكرية والأخلاقية والسياسية وغيرها، وحتى نظرتهم إلى أنفسهم وغيرها وقد برر الجابري الغاية من استخدام مصطلح "اللاشعور المعرفي" على أنه استعمله كمفهوم إجرائي عملي يجنبه السقوط في التصورات اللاعلمية، التي من شأنها أن تزيحه إلى دائرة المفاهيم الساكنة مثل مفهوم "العقلي" الذي يفيد معنى الذهنية الطبيعية الخاصة بشعب من الشعوب أو بعرق من الأعراق وهذه الصفة تجعل المفهوم فوق الزمن والتاريخ بالنظر إلى نمطيتها.

ومن التبريرات التي استعان بها أيضا أن مفهوم اللاشعور المعرفي مفهوم إجرائي خصب يساعد على إرجاع عملية المعرفة إلى جهاز من المفاهيم والآليات غير المشعور بها ولكن بالإمكان مراقبتها ورصدها وتحليلها بدل من تركها في صورة مفاهيم نمطية، ثابتة وهي المفاهيم التي ينعتها الجابري بالقاحلة والمظللة، لأنها لا تساعد على الفهم وتطوير الفكر بل تجعله أسير الذهنيات والعقليات المتصلبة.

ومن المبررات أيضا التي يستعين بها صاحب المشروع هو أن استخدام اللاشعور المعرفي يساعد بشكل واضح على مقارنة الزمن الثقافي بزمن اللاشعور الذي يختلف عن الزمن الطبيعي كون اللاشعور لا يعترف بالزمكانية أي أنه لا تاريخ له فكما يمكن أن تتعايش في اللاشعور النفسي الرغبات المكبوتة المختلفة والطاقات

الغريزية البيولوجية، يمكن كذلك أن تتعايش مراحل ثقافية مختلفة في نفس البنية العقلية، يقول الجابري «الزمن الثقافي مثله مثل زمن اللاشعور زمن متداخل متموج يمتد على شكل لولبي الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر وبالتالي في نفس البنية العقلية»[20] إن هذه التبريرات التي يقدمها لنا الجابري حول اللاشعور المعرفي، قد بين من خلالها أن الدافع من استعمالها كان لدواعي منهجية وحاجات إجرائية اقتضاها المسار المنهجي الذي يتحرك فيه الجابري داخل الفضاء الإبستمولوجي.

ومن المفاهيم المستعارة التي نعثر عليها في أعمال الجابري في الإطار المعرفي دائما نجد مفهوم:

4- الاستقلال التاريخي "l'indépendance historique":

هذا المفهوم الذي شاع استخدامه عند "غرامشي" إلا أن الجابري وظفه بكثير من الجرأة ولم يسحبه من فضاء غرامشي بنوع من الجاهزية بدليل أنه عندما طرح السؤال ما الذي افقد الذات العربية استقلالها التاريخي التام؟ يكون بهذا السؤال قد اقتحم إشكالية ضخمة ومفخخة تحتاج إلى كم هائل من التحليل والتفكيك إلا أن إجابة صاحب المشروع كانت تحمل بصمات الإبستمولوجي الواعي بما يصنع ونحن هنا لا ندافع عن الجابري بقدر ما نحلل إجابته التي يتصور من خلالها أن سبب فقدان الذات العربية لاستقلالها يعود إلى هيمنة السلف المزدوج العربي الإسلامي والنموذج الأوربي، «فضلا عن رسوخ آلية القياس الفقهي والتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية وتوظيف الإيديولوجي لتغطية النقص في الجانب المعرفي».[21]

وهذا ما جعل الجابري يطالب بضرورة تحقيق ما يسمى بالاستقلالية التاريخية وهذا لن يحصل في غياب الوعي الحقيقي بالذات وممارسة كل أشكال النقد على هذه الذات المتأخرة في تحقيق هويتها وذاتيتها، كما أن التحرر والاستقلالية يقتضي التحرر من الحمولة التراثية ليس بتدميرها والتبرئ منها ولكن من خلال إعادة النظر في ترتيب العلاقة بيننا وبينها بعقلانية وواقعية. إن هذه الرؤية التي نلمسها مع الجابري لا تختلف عن القراءة التي يقدمها لنا غرامشي عندما نجده يتحدث عن "الاستقلال التاريخي". الذي استعاره لجابري مع محاولة لتبيئته بطريقته الخاصة وفق المناخ العربي والتربة الثقافية التي يتشكل منها العقل العربي الإسلامي.

لقد ميز غرامشي كما هو معروف بين نمطين من التفكير، تفكير سلبي يتشكل ميكانيكيا تتحول فيه نظرة الإنسان إلى العالم إلى نظرة متوازنة عن العالم القديم، وبالتالي يصبح غير قادر على المشاركة في تكوين ذاته أو محيطه، وتفكير آخر إيجابي نقدي يجعل منه فاعلا يحتل مكانا في تاريخ العالم وفي هذا الإطار يقول غرامشي «يحدث في حقيقة الأمر أن تكون هناك فئات اجتماعية تعبر في بعض الجوانب عن التطور العالي للعصر، وفي جوانب أخرى تكون متخلفة في علاقتها بموقعها الاجتماعي الخاص، لهذا تكون عاجزة عن تحقيق الاستقلال التاريخي التام»[22]، إن تحقيق الاستقلال التاريخي عند غرامشي يستدعي حضور النقد الذي يمكن أي شعب من الشعوب، أو حضارة من الحضارات من تجاوز معوقات استقلاليتها وهذه الرؤية نفسها والآلية ذاتها نجدها في الطرح الذي يقدمه لنا الجابري وهو

يتحدث عن مفهوم الاستقلال التاريخي، لكن وفق خصوصية محددة تتعلق بالوضع التاريخي الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية.

5- المفاهيم المستعارة في الفضاء السياسي عند الجابري:

لم تتوقف آلة بحث استعارة المفاهيم لدى الجابري وتبئيتها داخل مشروعه الفكري عند حدود المجال المعرفي، بل تعدته إلى الفضاء السياسي الذي تجمعت فيه الكثير من المصطلحات المستعارة على شاكلة "الكتلة التاريخية"، "المخيال الاجتماعي"، "اللاشعور السياسي". وغيرها من المفاهيم التي صاحبت أعمال الجابري وهو يتعرض إلى الجانب السياسي في الثقافة العربية الإسلامية، وسنحاول تقديم هذه المفاهيم بنوع من التحليل مع ربطها بالأصل الذي نقلت منه، وهذا العمل الذي نقوم به له دوافع منهجية من شأنها أن تسمح لنا بالتعرف على طريقة الاستعارة وفعل التبيئة: لماذا حدثت؟ وكيف حدثت عند مفكرنا؟ كما يسمح لنا هذا السلوك المنهجي الذي نقوم به بتحليل السلوك المنهجي الذي قام به الجابري ومدى احترامه ووفائه للمبادئ التي رسمها وهو يتحدث عن مسألة الاستعارة والتبيئة بأنها لم ولن تتعد حدود الحاجة الإجرائية ومن هذا المنطلق نحاول أن نتعرف على مفهوم جديد داخل الحقل السياسي نعني به مفهوم الكتلة التاريخية: فماذا يقصد الجابري بهذا المصطلح؟ وكيف وظفه؟ وما هي المرجعية الفكرية التي أخذ منها هذا المفهوم؟

- في مفهوم الكتلة التاريخية "masse historique":

واحد من المفاهيم التي أدخلها الجابري في الجهاز المفاهيمي وهو يتعرض إلى محددات العقل السياسي العربي وتجلياته وشرح مضامينه وإشكالياته، والأصل أن هذا المصطلح أخذه الجابري عن

المناضل الماركسي الإيطالي غرامشي (1891–1937) أحد مؤسسي فلسفة البراكسيس.

والجابري عندما أدخل هذا المفهوم الجديد إلى حقل المفاهيم السياسية التي ألفناها معه مثل القبيلة، الغنيمة، والعيقدة، جعله ككل مرة يستعير فيه مفهوما من المفاهيم يلجأ إلى أسلوب التبرير حتى يضفي على التبيئة التي يقوم بها لهذا المصطلح أو ذاك نوعا من المشروعية فكيف كان تبريره لهذا المصطلح؟

يذهب الجابري وهو بصدد الحديث عن مفهوم الكتلة التاريخية إلى أنه استعارها وأدخلها إلى جهازه المفاهيمي تحت ظرف منهجي محظ عالج من خلاله حادثة سياسية معروفة في التاريخ السياسي العربي نقصد بها الثورة العباسية ولأن المفاهيم المتداولة لديه في نظره لا تستطيع أن تستوعب هذه الثورة، ولا يمكن أن تعبر عنها بشكل كاف وصحيح، فإن اللجوء إلى مفهوم الكتلة التاريخية صار حتمية وضرورة منهجية في نظره أو ما يقول «إن مفهوم الكتلة التاريخية هو في نظرنا، وحده القادر على التعبير عن القوى التي قامت بذلك الانقلاب التاريخي الذي أدى إلى سقوط دولة الأمويين وقيام دولة العباسين».[23]

إن الكتلة التاريخية بهذا الشكل ليس مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة ولا مجرد تحالفها، بل تعني التحام القوى الإيديولوجية مع القوى الاجتماعية لأجل قضية واحدة لما شارك في هذه الوحدة كل أطياف المجتمع، الضعفاء، والأقوياء، البسطاء، والنخبة لأجل مصلحة واحدة هي التغيير. وهذا الخليط المتشعب لا يمكن أن يستوعبه مصطلح آخر غير مصطلح "الكتلة التاريخية".

إنه وإلى جانب هذا المفهوم المستعار نجد مفهوما آخر تم توظيفه من طرف الجابري نقصد به مفهوم "اللاشعور السياسي"

– اللاشعور السياسي "l'inconscient politique":

يعترف الجابري في مؤلفه العقل السياسي العربي أنه أخذه عن "ريجيس دوبري" المفكر الفرنسي المعاصر صاحب كتاب – Critique de la raison politique– لكن الجديد في استعارة الجابري لهذا المفهوم تكمن في طريقة استخدامه له في الفضاء السياسي العربي، وحتى نكشف طابع الاختلاف بينهما لابد أن نوضح كيف استُخدم هذا المفهوم من طرف دوبري أولا بحكم الأسبقية الزمنية وبحكم أنه مصدر هذا المفهوم، لقد استخدم دوبري هذا المفهوم ليكشف به ما يوجد خلف السلوك السياسي الذي تقوم به بعض المؤسسات الغربية لأن الظاهرة السياسية في تصور دوبري لا يؤسسها وعي الناس فقط، بل يحددها يما يطلق عليه باللاشعور السياسي بمعنى أن دوبري وهو يستخدم هذا المصطلح كان يقصد به البحث في العلاقات القبلية العشائرية، والطائفية، والمذهبية السابقة عن الصورة المتطورة التي بلغها المجتمع الصناعي في أوربا، لكن الأمر يختلف مع الجابري حيث يؤكد أنه وإن أخذ هذا المفهوم من أعمال دوبري إلا أنه لا يأخذه بكل حمولته ولا بنفس التصورات والتطبيقات التي وظفها دوبري لأن هذا الأخير في نظر الجابري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوربي المصنع الذي بلغ فيه المجتمع مرحلة متقدمّة من حيث العلاقات الاجتماعية، وهذا ما يختلف تماما عندما يتعلق الأمر بالكتابة عن المجتمع العربي الذي لا يزال يحافظ على طابع العشائرية والطائفية التي تبقى تحتل مكانة أساسية في الحياة السياسية للمجتمعات العربية، وفي هذا يقول

الجابري: «وهكذا فإذا كانت وظيفة اللاّشعور السياسي عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوربية المعاصرة، فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم المعاصر».[24]

لقد تعامل الجابري مع هذا المفهوم بشكل عكسي تماما، لأنّ الوضع السياسي والاجتماعي الذي يتحدث عنه دوبري مختلف كلية مع الوضع الذي يتحدث عنه الجابري بمعنى أنّ دوبري استخدم المفهوم لإسترخراج الإيديولوجيا من السياسة أمّا الجابري فقد استخدم المفهوم لإستخراج ما هو سياسي من ركام الإديولوجيا وإلى جانب هذا المصطلح هناك مفهوم آخر استعاره الجابري من الدراسات الاجتماعية المعاصرة نقصد به "المخيال الاجتماعي".

- المخيال الاجتماعي imaginaire social:

هذا المفهوم الذي نجده يحتل مكانة مرموقة وأهمية كبرى في الدراسات الاجتماعية والأدبية وحتى السيميائية لأنّ المخيال الاجتماعي في مفهومه هو «مجموعة منظمة من التصوّرات والتمثلات أي مخيالا من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، ويقوم بالخصوص بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة».[25]

فالمخيال الاجتماعي بهذه الصورة يكون متعلقا بقيام الجماعات البشرية التي تُنشئ دلالات ورموز تعطي لها معنى اجتماعي، وتصبح تمارس سلطتها ليس على مستوى المخيال فحسب بل حتى في مجال الفعل والممارسة، وهذا الذي حدث في المجتمعات العربية الإسلامية

الذي يحاول مفكرنا من خلال استعارته لهذا المفهوم أن يبرز مفهوم وطبيعة المخيال الاجتماعي العربي الذي يقول فيه ما نصه «إنّ مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليئ برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة الذي يسكنه عدد كبير من رموز الحاضر والغد المنشود».[26]

إن العقل السياسي العربي في تصور الجابري يجد مرجعيته وسنده الفعلي على مستوى الممارسة في المخيال الاجتماعي بحكم أنّ هذا الأخير هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للسياسة في فترة من الفترات التاريخية جماعة أو شعب من الشعوب بنيته اللاّشعورية.

ونحن إذا ربطنا مفهوم المخيال الاجتماعي بالمفهوم الذي تعرضنا إليه سابقا نقصد به اللاّشعور السياسي نجدهما يشكلان الجانب النفسي والاجتماعي في الظاهرة السياسية داخل البيئة السياسية العربية الإسلامية.

خلاصة: من خلال حديثنا عن التبيئة والإستعارة المفهومية في المسار المنهجي الذي اعتمده الجابري في مشروعه الابستمولوجي الباحث في التراث العربي الإسلامي نفهم أنّ الجابري كانت له استعانة واضحة بمفاهيم أنتجها الفكر الغربي في إطار سلسلة المناهج والقراءات التي أنتجها هذا الفكر خلال مراحل تفكيره الداعي للعقلانية والواقعية في الطرح من منطلق فلسفته النقدية الرافضة لمختلف القراءات اللاعقلانية، دون التنكر للرصيد التراثي العربي الإسلامي حيث حاول أن ينفض الغبار على الكثير من مفاهيمه في مواقع معرفية وسياسية وأخلاقية متعددة من خلال أعلام الفكر التراثي وبالخصوص

"ابن خلدون" و"ابن رشد" وغيرهما، وهكذا كانت محاولة الجابري في مسألة الاستعارة والتبيئة محكومة بتفاعل القديم مع الجديد برؤية تحيينية متزامنة مع إشكاليات الفكر العربي الإسلامي المعاصر بمختلف أشكاله.

إن هذه المقاربات التي تناولها الجابري إذا نحن تساءلنا عن طبيعتها وخصوصياتها من حيث حضورها في مشروعه الرامي إلى ضرورة إعادة النظر في العقل العربي، وتركيبته التراثية في مستويات مختلفة معرفية، سياسية، أخلاقية نجدها مقاربات تحمل بصمة علمية لها أبعاد إبستمولوجية تتقارب إلى حد بعيد مع التناولات المعاصرة في مجال الدراسات الإنسانية التي تتناول بالدراسة والبحث والنقد كل ما له علاقة بالأنسنة. لكن هذه الرؤية المقارباتية التي عشناها مع الجابري وإن كانت تظهر بشكل واضح بعد الأفق النقدي والتحليلي، ومحاولة التجاوز لتجارب عديدة داخل الثقافة العربية الإسلامية كان الجابري قد انتقدها وطالب بضرورة تجاوزها لأنها في تقديره لم تمس سوى سطح مشكلاتنا الحقيقية إلا أن هذا العمل الذي يقترحه علينا صاحب المشروع يجعلنا نتساءل بكل شغف هل صحيح أن الجابري قدم لنا فهما جديدا، ورؤية منهجية بديلة تستحق التقدير كونها تجاوزت أو ستتجاوز ما هو قائم، وما هو مألوف، وهل فعل الإستعارة التبيئة التي تناولها الجابري كانت فعلا مستوفية لشروطها العلمية التي ظل يدعي هو بأنه سوف يناضل لأجل احترامها بالشكل الصحيح، إنه في تصورنا لا يمكن لنا أن نضمن قراءة صحيحة وموضوعية وعلمية في مثل هذه المسائل التي لها علاقة بالأنسنة، فمسألة ترك المسافة الكافية بين الذات الباحثة والمفهوم والمصطلح المشتغل عليه في مثل هذه

الفضاءات المعرفية مسألة نسبية وعليه فإننا نعتبر أن المفاهيم التي هي نتاج لحقل تداول غربي لا يمكن نقلها إلى حقل تداولي عربي بالطريقة التي صرح بها الجابري ما دامت هناك تفاعلات فكرية وتأثيرات منهجية يستحيل معها احترام مسألة التبيئة كما تصور ناقد العقل العربي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1999، ص 285.
2. محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية– محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد– مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008، ص11،12
3. المصدر السابق، ص 12.
4. المصدر نفسه، ص 12.
5. المصدر نفسه، ص 13.
6. المصدر نفسه، ص 14.
7. كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 110.
8. Jean piaget : introduction à l'épistémologie génétique, 2 tomes (presses
i. universitaires de France), Paris, 1973.Tome 1, P 18.
9. Gaston Bachelard, La philosophie du non : Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, Bibliothèque de philosophie, contemporaine, Paris : presses universitaires de France, 1949, P 17.
10. محمد عابد الجابري:مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 2006، ص 42، 43.
11. عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2005، ص 16.
12. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السادسة، 1993، ص 44.

13. المصدر السابق، ص 21.
14. المصدر نفسه، ص 22.
15. المصدر نفسه، ص 22.
16. المصدر نفسه، ص 22.
17. المصدر نفسه، ص 23.
18. المصدر نفسه، ص 24.
19. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة، 2006 . ص 40.
20. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسات تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي2 ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة،2004 ، ص 41.
21. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الخامسة، 1994، ص 204.
22. انطونيو غرامشي: مؤلفات مختارة "دفاتر السجن"، ترجمة عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990، ص332.
23. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، نقد العقل العربي (3)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، 2004، ص،ص 329، 330.
24. محمد عابد الجابري،العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته مصدر سابق،ص21
25. Pierre Ansart : Idéologies, conflits et pouvoirs, Paris, presses unversitaires de France, 1977, P 21.
26. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص. ص 15، 16