

خطاب الجابري الفلسفي بين النقد والاعتراض

Scientific research : structure and characteristics

أ.طبوش كريمة

جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة-2-

karima.tebbouche@univ-constantine2.dz

تاريخ القبول:

تاريخ الاستلام: 2020/07/15

2021/01/26

الملخص:

يشكل الخطاب النقدي التحليلي في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، قطيعة إبستمولوجية مع القراءات المتداولة لتراثنا الفلسفي الإسلامي، ولماهية العقل العربي من هنا جاءت دعوة الجابري إلى ضرورة تحررنا من الأوهام اللاعقلانية التي ميزت الخطاب النهضوي، والتي أسهمت بقدر كبير في انحراف المشروع النهضوي عن مساره الصحيح، لهذا كان لزاماً على كل مفكر عربي تجاوز النظرة الميتومانية لتراثنا الإسلامي، وتبني الرؤية الموضوعية الراضية للقراءات التمجيدية والتبخيسية للتراث، ولهذا يعتبر الجابري أن كل قراءة موضوعية حري بها اعتماد مبدأي الوصل والفصل في آن واحد، بمعنى القراءة التراثية ليصبح النص التراثي معاصراً لنا، أي موصولاً بنا ومفصلاً عنا. وتتمحور إشكالية مقالنا هذا حول حقيقة العقل العربي عند الجابري وموقفه من التراث الإسلامي، وتحليل هذه الإشكالية استعنت بالمنهج التاريخي والتحليلي بالمنهج النقدي، ويكمن الهدف المنشود من مقالنا هذا في ضرورة تحين تعاملنا مع تراثنا الإسلامي ليصير معاصراً لنا

الكلمات المفتاحية: العقل، النقد، الخطاب، الاعتراض، القطيعة، التراث، الموضوعية.

Abstract:

The analytical speech that Med Abid Al-Jabiri pursues in his intellectual project constitutes an epistemological response with the recurrent readings of our Islamic philosophical heritage and of the essence of the Arab spirit from where the call of Al-Jabiri to the need to free us from irrational illusions which characterize the rhetoric of rebirth which contributed a lot to the deviation of the rebirth project from its correct course. That's why it is up to each Arab thinker to go beyond the metomantic vision of our Islamic heritage and to adopt the objective vision which rejects the glorious and underestimated readings of the heritage. Al-Jabiri also considers that all objective reading is worth adopting the principles of connection and separation as far as this means that reading of the traditional will be up dated so that the heritage text becomes contemporary both for itself and for us, that is to say connected to us and separated from us. The problematic of our article revolves around the reality of the arab in according to Al-Jabiri and his position on the Islamic heritage and to analyze this problem I used the historical and analytical method the critical

approach and the desired goal of this article is the necessity to revitalize our dealings with our Islamic heritage to become contemporary to us .

Key words: Mind, Criticism, Speech, Objection, Breakup, Inheritance, Objectivity

مقدمة:

يحاصر التغير الوجود الإنساني، كحقيقة غير قابلة للنقد ولا المجاوزة، سواء تعلق الأمر بالبعد المادي أو المعنوي الروحي من حياة الإنسان، ولا يكون للحركية المغيرة لأي وضع إنساني قائم، القدرة على إيجاد التأثير القطعي والنوعي المنشودان. إلا إذا سبقها حالة من الرفض وزاومتها رغبة ملحة نحو التعلي، وحركتها إرادة مصرة على إعادة إنتاج الفكر وترتيب الوقائع، وإذا كان التغير صفة الوجود، فإن اللائيات ميزة التفكير الفلسفي، ذلك أن الفلسفة منذ بدايتها الأولى تعرف سيرورة غير منقطعة ولا متوقعة من التجدد والتجديد، من أجل التواجد والاستمرار، ولا يتم تفعيل ذلك التواجد وتلك الاستمرارية إلا باتخاذ الفيلسوف موقفا نقديا، تجاه ما يجده من معتقدات وقناعات وآراء جاهزة، من هذا يصير عقل الفيلسوف النقدي آلية أساسية لتنمية التفكير وتحريكه، وبالتالي توليد أفكار ورؤى جديدة، وتتجلى ضرورة النقد بشكل واضح في التخلص من الطاعة العمياء والخضوع والانقياد لأي فكر تسلطي، ولقد شهد تاريخ الفلسفة منعطفات هامة في الفكر النقدي، ارتبطت على وجه التحديد بممارسة القطيعة الاستمولوجية مع المعارف السابقة لأن النقد بما هو ممارسة فكرية يشكل جوهر الخطاب الفلسفي بل أكثر من ذلك يمثل النقد روح الحضارة ومحرك الإبداع الذي أيقظ العقل البشري من سباته، وأدرك فيه روح التساؤل والمغامرة والابتكار، وأي تحول إبداعي مهما كان شكله يرتكز في الأساس على ممارسة نقدية تجاه ما يعتقد أنه معطى وثوقي غير قابل للتجاوز والتخطي، فمن غير عقل نقدي تتحول الأفكار إلى أيديولوجية، والأيديولوجية إلى سلطة كلية شمولية، ولقد كان لحضور النقد خلال التحولات الهامة التي شهدتها الفكر العربي الحديث والمعاصر خاصة التأثير الجلي في إعادة تشكيل بعض المفاهيم، وتجديد استنطاق التراث، إذ حاول أصحاب بعض المشاريع الفكرية الكبرى من خلال ممارساتهم النقدية، استجلاء الغموض واستبعاد اللبس الذي اكتنف العديد من الحقائق والمفاهيم المغلوطة، مما سمح بإعادة تأؤل النص التراثي من زوايا مغايرة، ولعل من بين تلك المحاولات النقدية، يستوقفنا مشروع المفكر المغربي محمد عابد الجابري، وسينصب اهتمامنا في هذا المقام على الوقوف عند المنطلقات التي أقام عليها مشروعه، والرؤية التي تعامل من خلالها مع تراثنا الإسلامي،

وعليه فإن مشكلتنا هنا تتعلق بوجه عام بمشروع الجابري النقدي، وبشكل خاص بموقفه من العقل العربي ومن التراث الإسلامي، والتي تنحل بدورها إلى إشكالات جزئية سوف يتم معالجتها خلال المحطات البارزة التي يتضمنها مقالنا هذا، ومنه يمكن صياغة المشكلة على النحو الآتي:

كيف تعامل الجابري من خلال رؤيته النقدية مع حقيقة العقل العربي، ومع التراث الفلسفي الإسلامي؟ وما هي أهم الاعتراضات التي وجهت لمشروعه الفكري؟ لكن قبل العمل على تفكيك هذه المشكلة، حري بنا أولاً الوقوف عند بعض المحطات النقدية التي شهدتها تاريخ الفلسفة.

أولاً: النقد من منظور تاريخي: يستوقفنا التناول الأركيولوجي للخطاب الفلسفي، عند ممارسات نقدية هامة استطاع أصحابها فتح ما كان موصداً واستنطاق المسكوت عنه، فانبجست أمام العقل أبواب جديدة، واستيقظت الذات على حقيقتها، ورغم أن فكرة النقد نتاج خالص لعصر التنوير، بدأت مغامرتها الحقيقية مع الفلسفة الكانطية، إلا أن الإرهاصات النقدية الأولى تعيدنا إلى الفلسفة اليونانية "عندما طرح الفيلسوف الإغريقي طاليس سؤاله الأول عن المبدأ الأول للأشياء"¹. فكانت بذلك أول مغامرة فلسفية لإدخال العقل إلى العالم، بل أكثر من ذلك وصفت فلسفة طاليس بأنها "أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية دون عون من الأساطير والآلهة المصطنعة بصبغة إنسانية"²، ومعنى هذا أن طاليس يعد أول من عبّر عن أفكاره بعبارة منطقية معقولة، فهو "لم يفسر الكون بالخرافات والأساطير، ولا بالقوى الخفية وقوى الآلهة بل على أساس عقلي عملي معلن، يرتبط فيه المعلول بالعلة ارتباطاً وثيقاً"³. وبعد ذلك ظهرت مغامرة هرقليديس، التي هدم من خلالها "فكرة الثبات التي سيطرت على الفلسفة اليونانية وأحدثت بذلك تحولاً جوهرياً في مسار الفكر الفلسفي"⁴، لأنه جعل من التغير أصل الأشياء وعلة انبثاقها إذ "لولا التغير لم يكن شيء فإن الاستقرار موت وعدم والتغير صراع بين الأضداد، ليحل بعضها محل بعض، والشقاق أبوا الأشياء وملكمها"⁵ ثم ظهرت بعد ذلك الفلسفة السفسطائية، التي أسست لأول فكر نقدي سالب إذ "استطاعت نقل الاهتمام الفلسفي من الخارج إلى الداخل، ومن الطبيعة إلى الإنسان (...) وبذلك أصبح عصر السفسطة، عصر التفكير النقدي السلبي والهدام"⁶. والحديث عن الفكر السفسطائي يستحضر وبشدة، الحديث عن تجربة سقراط النقدية، حين انتقد "قيم العصر ووجهه إلى السفسطة ونبأها الفكري نقداً شديداً"⁷، فكان بذلك سقراط "باعت الفلسفة وموجهها وجهتها الروحية، وشهيداً الأمين"⁸، ولقد مهدت تجربة سقراط الطريق أمام كل من أفلاطون وأرسطو إذ "كان موقف أفلاطون مثل موقف أستاذه سقراط، معادياً للروح الديمقراطية حين اعتبر المجتمع الأثيني

مجتمعا فاسدا، وأن المجتمع الحقيقي هو مجتمع مثالي يطابق النظام الطبيعي في البساطة والإصلاح، وقد وضع أفلاطون مخططا مثاليا لبناء مدينة فاضلة⁹ هذا فيما يتعلق بالحضارة اليونانية، أما إذا انتقلنا إلى الفكر الفلسفي الإسلامي، تواجهنا دون منازع فرقة المعتزلة، كأول فلسفة تنويرية في الإسلام حيث "مثل الاعتزال حركة فكرية تنويرية طرحت أفكارا بالغة الأهمية في تحديد العلاقة بين الله والإنسان، وكذلك النظرة المتطورة إلى طبائع الأشياء"¹⁰.

إلا أن المرحلة المفصلية في الفلسفة النقدية، يجسدها عصر التنوير أين "أحدث آراء رونييه ديكرت أول ثورة في الفلسفة الحديثة، في تطويره المنهج العلمي الجديد، وتصديه للكون بوصفه آلة محكومة بقوانين الطبيعة الميكانيكية، والتي أبعدته تماما عن الأسطورة والرمزية والغائية"¹¹ ولقد مهدت الحداثة الفلسفية الطريق أمام الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، ليطور فلسفة نقدية "بحيث أصبح النقد عنده سيرورة معرفية وفعالية فكرية، ثم تحول إلى منهج نقدي يرتبط بالنشاط المتميز للعقل، ويقوم على الجدل العقلي"¹² كما أحدث النقد الفلسفي عند كانط "انقلابا في نظرية المعرفة من خلال إعادة النظر في إشكاليات العلاقة بين الذات والموضوع"¹³ الشيء الذي ساهم على ظهور "الطابع الثوري للنقد الكانطي من حيث عملية القلب التي أجراها على العلاقة بين الذات والموضوع، بحيث لم تعد الذات مسحورة أو تابعة للموضوع بل أصبح الاهتمام بالذات العارفة، وبملكة المعرفة وهو ما تشير إليه عبارة الثورة الكوبرنيكية المنسوبة إلى كانط، ولم يعد النقد معرفة بل أصبح شرطا ضروريا لكل معرفة تستحق هذا الاسم، ولا يضيف النقد شيئا إلى معارفنا، ولكنه يسمح بتصحيحها وتنوير عقولنا وتجنب الأخطاء"¹⁴، ليتطور بعد ذلك الفكر الفلسفي النقدي في عصرنا الحالي، في شكل نظرية نقدية للمجتمع، مثلها مدرسة فرانكفورت والتي هي قبل كل شيء، نظرية نقدية للمجتمع تحاول "فهم وتشخيص أسباب الأوضاع السيئة في الواقع الاجتماعي، وينطبق هذا الهدف مع مقولات الرواد الأوائل لها وعلى رأسهم، ماكس هوركهايمر، وثيودور أدورنو، مثلما ينطبق ذلك على آراء زملائهما وتلامذتهما المعاصرين وعلى رأسهم يورغن هيرماس"¹⁵.

بعد هذا العرض المختضب لأهم محطات الممارسة النقدية في الفكر الفلسفي الغربي، نتقل للوقوف عند التجربة النقدية التي شهدتها الفكر العربي المعاصر، وفي الحقيقة هنا كذلك، تستوقفنا محطات بارزة وأسماء لامعة، كان لها الأثر الجلي على مسار الفكر النقدي في وطننا العربي، ومن بين تلك الأسماء على

سبيل المثال لا الحصر تذكر، إدوارد سعيد، صادق جلال العظم، حسن مروة، أدونيس، حسن حنفي، محمد أركون، محمد عابد الجابري، جورج طرايشي وغيرهم ممن مارسوا النقد من زوايا فلسفية واجتماعية وفكرية مختلفة، إلا أن التجربة النقدية التي سوف تستقطب اهتمامنا في مقالنا هذا، هي تجربة المفكر المغربي محمد عابد الجابري، في نقده للعقل العربي، وفي تعامله مع التراث الإسلامي.

ثانيا. العقل العربي والتراث الإسلامي من منظور الجابري:

أ- العقل العربي: يعترف الجابري في بداية مشروعه الفكري، الذي أخذت ملامحه الأولى تتضح من خلال كتابه الخطاب العربي المعاصر سنة 1982، بأن معالجة الفكر العربي المعاصر، تكون بدراسته من خلال الخطاب الذي يصدر عنه، بغرض تشخيص الآليات المنتجة لذلك الخطاب، ويكون هذا كخطوة تمهيدية لنقد العقل العربي وهي خطوة ضرورية، إذ يقول في هذا الصدد: "إن غياب نقد العقل في المشروع الذي بشر به رجال الجيل السابق، قد جعله يبقى مشدودا إلى ما قبل (...) كما أن غياب نفس النقد في مشروع الثورة أو النهضة، الذي نحلم به نحن اليوم قد جعله يبقى على الرغم من كل الألفاظ والعبارات الجديدة التي تتحدث بها عنه، امتدادا لنفس المشروع السابق، مشروع النهضة التي لم تتحقق بعد"¹⁶، ويتضح لنا من حديث الجابري هذا، أن آلية النقد أساسية في تحقيق النهضة العربية، بل وأكثر من ذلك فهو يعتقد أن إخفاق النهضة العربية الحديثة، يعود أساسا إلى تغافل الفاعلين آنذاك عن تلك الآلية، ولهذا يتوجب علينا اليوم، ومن أجل تحقيق مشروع نهضوي عربي إعداد تربة صالحة للغرس والاستنبات لأنه ومن "خلال ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا نكتسب عقلانية أصيلة وجديدة، عقلانية ستكون في التربة الصالحة الغنية الخصبة التي تستطيع حمل مبادئ وأسس العلم المعاصر"¹⁷، ولبلوغ تلك الغاية، علينا التسلح بمناهج وأساليب العلم الحديث، التي ستمكننا من فهم تراثنا وبناء مستقبلنا "وبطبيعة الحال فالتعامل النقدي العقلاني مع تراثنا، يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة، ولذلك كان من الضروري لنا سواء من أجل حل مشاكل ماضينا في وعينا أو من أجل بناء مستقبلنا الثقافي، العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفية، وتكريس أساليب البحث العلمي ومناهجه، نظريا وممارسة في ساحتنا الثقافية الراهنة"¹⁸، وإذا كان النقد دعامة صلبة يرتكز عليها مشروع الجابري، فإن تحديد مكونات وإعادة بناء ماهية العقل العربي تشكل مفتاح ولوج مشروعه الفكري، إذ أشار الجابري إلى وجود خلل شائع يكتنف حقيقة العقل العربي، هذا الأخير لن يتم التعرف على حقيقته، إذا سحب بعيدا عن البيئة الثقافية

والاجتماعية التي أوجدها، ووجد فيها لأن: "الفكر العربي مثلاً هو عربي ليس فقط لكونه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه"¹⁹، ولهذا يعتقد الجابري أن حقيقة العقل العربي تزداد ثقلاً وثراءً ما هوياً كلما تناولناه في تاريخيته لأن "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري، صنعتها الثقافة معينة لها خصوصيتها في الثقافة العربية بالذات الثقافة التي تحمل معها الحضاري العام وتعكس واقعهم وأسباب تخلفهم الراهن"²⁰، وعلى أساس ذلك فإن بنية العقل العربي تكونت وبطريقة لاشعورية²¹ داخل الثقافة التي تنتهي إليها وستعمل وبطريقة لاشعورية كذلك على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها، بعد هذا الربط الوثيق بين تشكّل العقل العربي والثقافة العربية، يعرف الجابري العقل العربي الذي سهتم بتحليله ونقده على النحو الآتي "ليس مقولة فارغة ولا مفهوماً ميتافيزيقياً ولا شعراً أيديولوجياً المدح أو الذم، وإنما (...) جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها"²².

وفي حقيقة الأمر فإن الجابري في تحديده لمفهوم العقل العربي، قد عمل على توسيع التمييز الشهير الذي أقامه الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند "بين العقل المكوّن أو الفاعل Le raison constituante والعقل المكوّن أو السائد Le raison constituée" الأول يقصد به (...) الملكة التي يستطيع بها الإنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس، أما الثاني فهو مجموعة المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا، وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة، فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر"²³، إلا أن تبني الجابري لهذا التمييز لم يجعله يتجاوز علاقة التأثير والتأثر القائمة بينهما لأن "العقل السائد أي جملة المبادئ والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما، هو من إنتاج العقل الفاعل، أي ذلك النشاط الذهني الذي يتميز به الفرد البشري على الحيوان، فمصدره إذن في العقل نفسه لا خارجه، ومن جهة أخرى (...) فإن النشاط العقلي -الفاعل- إنما يتم انطلاقاً من مبادئ وحسب قواعد أي انطلاقاً من عقل سائد الشيء الذي يغرينا على القول، أن العقل العربي هو حق في مظهره الفاعل من نتاج الثقافة العربية"²⁴.

يتضح لنا بناء على هذا النص، أن الجابري يجعل من الثقافة العربية مرجعية العقل العربي، والتي هي بدورها خاضعة لزمّن ثقافي راكد لم يتغير ولم يتطور منذ تشكلها إلى يومنا هذا، بل ويعيد إنتاج نفسه في دورة متكررة مغلقة، ولقد تعددت ملامح العقل العربي بكل أطيافه واتجاهاته وتناقضاته في عصر التدوين²⁵ وهي اللحظة البدئية للفلسف العربي، فيها تشكل وعي العقل العربي بماضيه وحاضره ومستقبله "إذن فعصر التدوين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي، وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلهما، دليل ذلك أن ما نعرفه عن ما قبل عصر التدوين إنما تم بناؤه في هذا العصر نفسه، كما أن ما جاء بعده لا يفهم إلا بربطه به نوعاً من الربط، وبعبارة أخرى أن عصر التدوين حاضر في الماضي العربي الإسلامي له وفي كل ماضٍ آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما هو حاضر في مختلف أنواع الغد التي أعقبته"²⁶.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العصر الجاهلي المحكي عنه "ليس ذاك الذي عاشه العرب قبل البعثة المحمدية بل كما عاشه في الوعي عرب ما بعد البعثة، فهو الزمن الثقافي الذي استعيد وأعيد تنظيمه وترتيبته في عصر التدوين"²⁷ ومن هنا يتعين على إدراكنا أن عصر التدوين يشكل عملية بناء وإعادة بناء شاملة للثقافة العربية الإسلامية كما تم فيه رسم حدود نشاط العقل العربي، وتعيين حقوله الأيديولوجية ونظمه المعرفية، التي شكلت ركيزة البناء الثقافي العربي الإسلامي العام والتي ترسخت وتواجبت فيه على النحو الآتي: "النظام المعرفي البياني الذي يؤسس الموروث العربي الإسلامي الخالص (اللغة والدين كنصوص) والنظام المعرفي العرفاني الذي يؤسس قطاع اللامعقول أو العقل المستقبل في الموروث القديم (الهرمسية أساساً) وأخيراً النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (الأرسطية خاصة)"²⁸.

وفي الحقيقة فإن الجابري في تمييزه بين النظم المعرفية الثلاثة المكونة للعقل العربي، يكون قد قدم تصنيفاً جديداً للعلوم التراث، يعتمد على البنية الداخلية للفكر العربي، وتطبيقاً لوجهة نظره القائلة أن العقل العربي يشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة وبواسطة هذه الثقافة نفسها، وتظهر خصائصه وآليات كل نظام على الشكل الآتي:

- النظام المعرفي البياني: ينطلق الجابري في حديثه عن النظام المعرفي البياني، بضبطه لمصطلح البيان، إذ يرى أن "البيان في اصطلاح رواد الدراسات البيانية اسم جامع لكل ما به تتحقق عملية الإقحام أو التبليغ، بل أيضاً لكل ما به تتم عملية الفهم والتلقي وبكيفية عامة التبيين"²⁹ وعلى هذا فالبيان يفيد الظهور والإظهار، ويفضي

إلى الفهم والإفهام، ويشمل البيان والنحو والفقه والكلام والبلاغة، ومنهج إنتاج المعرفة هنا يقوم على مبدأ قياس الغائب على الشاهد، ويطلق عليه الجابري اسم (المعقول الديني العربي) وعلماء البيان عنده هم "جميع المفكرين الذين أنتجهم الحضارة العربية الإسلامية، والذين كانوا ومازالوا" يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة، ونعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة وبالأخص أولئك الذين ساهموا في تقنين هذا الحقل المعرفي³⁰ ويسترسل الجابري في حديثه عن علماء البيان قائلا: "إنهم بكلمة واحدة علماء البيان، من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام سواء كانوا معترلة أو أشاعرة أو حنابلة (...) إن هؤلاء جميعا ينتمون إلى حقل معرفي واحد، يؤسسه نظام معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني"³¹، وتحت غطاء النظام المعرفي البياني، عمل علماء البيان كل في مجال تخصصه، على صياغة نظريات في البيان شكلت الأعمال العلمية الأولى التي انتقلت بالثقافة العربية الإسلامية من ثقافة المشافهة إلى ثقافة الكتابة، أي من الثقافة العامة إلى الثقافة العلمية، كما يؤسس البيان نظام معرفي واحد، إذ من الصعب الفصل بين الاختصاصات المختلفة في الحقل البياني نظرا لتداخلها، إذ كان اللغوي متكما والمتكلم نحويا والفقيه متكما، ويشير الجابري في نهاية حديثه عن النظام المعرفي البياني، إلى أن البيانيين اعتمدوا على السلطة المرجعية الأولى، وهي سلطة اللغة العربية والثقافة العربية في الجاهلية، أخذوا بها وبطريقة لاشعورية، ويتجلى ذلك على وجه الخصوص "من خلال ممارستهم النظرية في الموروث الثقافي العربي قبل عصر التدوين"³² وجعلوا منها الأساس الذي يشيّدون عليها الرؤية البيانية العالمية، التي شكلت الإطار العام لفهم العقيدة الإسلامية ونصوصها، هذا الأمر دفع الجابري إلى التساؤل حول ما إذا كان القرآن نزل بلغة العرب ليبقى مضمونه حبيس العالم الذي تحمله هذه اللغة، أم أنه نزل بلغة العرب ليعينهم على تجاوز جاهليتهم إلى عالم المعرفة والنور، وبالتالي ألا يفتح أمامنا هذا التساؤل إمكانية التماس فهم آخر للنص القرآني "يخترق حدود اللغة العربية ويتجاوز علمها إلى نوع من التأويل يجد تبريره في التمييز في النص القرآني بين الظاهر والباطن، إنه العرفان"³³.

- النظام المعرفي العرفاني: ويدعو الجابري (بالامعقول العقلي) الذي يشكل أحد روافد الموروث القديم، الذي تركز عن طريق الهرمسية والمناوية وغيرها من المعتقدات القديمة، ولقد عبّر هذا النظام عن نفسه من خلال بعض المعارف وبالأخص الكيمياء والتنجيم والتصوف والتشيع، مُشكّلا بذلك العقل المستقبل في الثقافة العربية الإسلامية "وهكذا فالعرفان نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، وأيضا

موقف منه انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية، من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى، وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق³⁴، ولهذا يرى الجابري أن العرفان ظاهرة عرفتها الأديان السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، كما عرفتها الديانات الوثنية كالمناوية، والظاهرة العرفانية عنده جانبان، العرفان كموقف، والعرفان كنظرية لتفسير الكون والإنسان، وإن يبدو أن حيث الظاهر متميزان، إلا أنهما في الحقيقة متلازمان متكاملان، لأن العرفان كموقف تنويعا للعرفان كنظرية، والعرفان كنظرية تأسيسا للعرفان كموقف، ولقد ميز الجابري بين ثلاث اتجاهات كبرى شهدها تاريخ تطور الظاهرة العرفانية، فهناك "الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف العرفاني كمعاناة، ويمثله في المجتمع الإسلامي المتصوفة أصحاب الأحوال والشطح خاصة، وهناك الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي، ويمثله في الإسلام التصوف العقلي الذي نجده عند الفارابي في نظريته في السعادة وبصورة أوضح وأوسع عند ابن سينا في فلسفته المشرقية، أما الاتجاه الثالث فيغلب فيه السرد الأسطوري، ونجده لدى الفلاسفة الإسماعيليين والمتصوفة الباطنيين هذه الاتجاهات الثلاثة هي وحدها دون غيرها، ما نقصده بالعرفان"³⁵، وآلية حدوث المعرفة عند العرفانيين، تحدث عن طريق الكشف الذي يحل محل الحس والعقل، لتحدث المعرفة مباشرة، أين تلغي جميع وسائل الحس والعقل، لأنها نور يلقى في القلب حين يرفع الحجاب بالرياضة والمجاهدة، والكشف العرفاني عند الجابري، ليس شيئاً فوق العقل ولا خارقاً للعادة، ولا هبة من قوة عليا، بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية، فالكشف ليس إلا فعل العادة الذهنية، ونتيجة خيال يغذيه حلم عاجز عن مواجهة الواقع والتكيف معه، وليست الحقيقة عند العرفانيين فلسفية ولا دينية ولا حق علمية، إنما هي رؤية سحرية للعالم تركزها الأسطورة، ويعتقد الجابري أن الرؤية السحرية للعالم، هي المضمون الأول والأخير للعرفان كموقف وكنظرية، لأن "الموقف العرفاني (...) موقف سحري يلغي العالم ليجعل من أنا ومن أنا وحده، نفحة الخير الإلهي الوحيدة في هذا العالم (...) والنظرية العرفانية بمختلف صيغاتها تركز زاوية سحرية للعالم صميمية"³⁶، ويرفض الجابري الطابع الأسطوري الذي يتلبس العقل العرفاني، لأن ذلك يجعله يتعامل مع الأسطورة كحقيقة مطلقة تتضمن ظاهراً النص

- النظام المعرفي البرهاني: ويسميه الجابري (بالمعقول العقلي) يتجلى على وجه التحديد في المنطق والفلسفة والرياضيات والطبيعات، ويقوم هذا النظام على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج، وبشكل الموروث الثقافي الكوني الذي افتتحه الإغريق يقول عنه: "إذا أردنا أن نحدد هذا النظام داخل الثقافة العربية الإسلامية-

أمكن القول أن البرهان يعتمد على قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحكمة غالباً يكون فيها من التماسك والانسجام، ما يلي طموح العقل³⁷، ومن هنا يتبين لنا أن النظام المعرفي البرهاني ينتج معرفة عقلية، مؤسسة على مقدمات عقلية صرفة، وينفرد النظام البرهاني حسب الجابري، بميزات مقارنة بالنظامين السابقين من حيث أن "البرهان كنظام معرفي بقي متميزاً منهجاً ورؤية عن البيان والعرفان، بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شهدتها عن العالم، عن الكون، عن الإنسان والله، مما جعل منه علماً معرفياً خاصاً، يختلف عن عالم البيان، وعالم العرفان ويدخل معهما، وبكيفية خاصة مع البيان في علاقة احتكاك وصدام"³⁸ إذن فالبرهان فعل معرفي، يتأسس على الاستدلال المنطقي ويؤدي إلى معرفة يقينية، وهذا ما يميزه عن النظامين السابقين، لكن الجابري ورغم إبرازه للتمييز الذي يختص به النظام البرهاني، من حيث إنتاجه للمعرفة العلمية اليقينية، والتي تجلت خاصة في أعمال كل من البيروني والخوارزمي وأبن الهيثم، إلا أننا نجد في موضع آخرير عدم استطاعة العقل العربي، إنشاء علم خاص به، سبب ذلك أن العلم بمعق الكلمة بقي على هامش المنظومات الفكرية والأيدولوجية المتصارعة، أي خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية، فهو من اهتمام الخاصة فقط، لذلك لم يكن له أي دور في الحياة الثقافية، كما أنه لم يدخل في أية علاقة مع أي طرف من الأطراف المتصارعة فيها لأن "الصراع الكبير الذي ظهر في الثقافة العربية، كان بين نظامين معرفيين يؤسس كل منهما أيديولوجية معينة، النظام البياني والأيدولوجية السنية من جهة والنظام العرفاني والأيدولوجية الشيعية من جهة أخرى"³⁹ إذن فالنظم الثلاثة السابقة الذكر مجتمعة أحياناً ومتصارعة أحياناً أخرى، شكلت بنية العقل العربي حسب اعتقاد الجابري، الذي يقر بأنه على العقل العربي وحق يحقق التصالح مع ذاته، عليه أن يؤسس لقفزة نوعية، أو بالأحرى لقطيعة إبستمولوجية مع الصورة النمطية السائدة في مخيلة الإنسان العربي، والتي تجعل من الأعراي الجاهلي البدوي⁴⁰ الأساس المعرفي، ونقطة البدء لكل تفكير عربي.

ب- التراث الإسلامي والفلسفة المشرقية: إن التأسيس الفعلي الذي يستوقفنا عنده مشروع الجابري في نقده للعقل العربي، هو القطيعة الابستمولوجية الحاسمة، والتي تتخذ بعددين أساسيين: - أولهما قطيعة مع القراءات السلفية⁴¹ للتراث. - وثانيهما قطيعة مع الفلسفة المشرقية (الشرقية). فبالنسبة للبعد الأول، يصرح الجابري بضرورة إقرار طريقة ملائمة للتعامل مع التراث، وليس هناك أنسب من الدراسة الموضوعية التقنية للتراث الفلسفي، والتي تقتضي فصل ما هو أيديولوجي عما هو

ابستمولوجي، لكن الأمر يبدو شائكا، إذا تعلق بالتراث الفلسفي الإسلامي، الذي وظفت فيه المادة المعرفية لخدمة أغراض أيديولوجية، أملتها ظروف وتقلبات الصراع الأيديولوجي، مما جعل القراءات السابقة لهذا التراث تطبعها نزعة سلفية خالصة كرسست لخطأين جسيمين: الافتقار للموضوعية من جهة وغياب النظرة التاريخية من حيث الرؤية من جهة أخرى، ويعرف الجابري التراث بأنه: "كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا سواء القريب منه أو البعيد"⁴²، نلاحظ من هذا التعريف، أنه يشمل التراث المادي والمعنوي، كما أنه يتضمن تراثنا وتراث غيرنا، كما أن هذا التراث ليس مرتبط بالماضي فحسب، بل هو موجود في حاضرنا الذي نعيش من خلاله إلى مستقبلنا، ولذلك يدعو الجابري إلى ضرورة جعل "المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا، وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا، فتكون القراءة تعتمد الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين"⁴³. لأن التراث أنتج لعصر غير عصرنا، ولحاجيات قد تكون مختلفة عن حاجياتنا، وفي ظروف ليست ظروفنا.

ويصنف الجابري هنا ثلاثة نماذج من القراءة السلفية ميزت الفكر العربي الحديث والمعاصر:

- السلطة الدينية: رفعت السلفية الدينية شعار إحياء التراث والتمسك به حفاظا على الهوية الإسلامية وردا للاعتبار، وتصديا للهيمنة الغربية من أجل تأكيد الذات العربية وبعث الثقة من جديد، فكانت القراءة التي تقدمها السلفية الدينية للتراث "قراءة أيديولوجية سافرة أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشودة، المستقبل الأيديولوجي على الماضي ثم البرهنة -إنطلاقا من عملية الإسقاط هذه- على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل"⁴⁴، ليصبح المستقبل يُقرأ بواسطة الماضي، لهذا يصف الجابري القراءة السلفية للتراث بأنها "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"⁴⁵، أي أن صورة المستقبل الآتي هي نفسها صورة المستقبل الماضي لهذا يعتقد الجابري أن الصورة الدينية التقليدية للتراث تفتقد للنزعة النقدية الموضوعية.

- السلفية الاستشراقية: وهي القراءة الغربية الأوروبية للتراث التي امتد صداها عند بعض الأساتذة العرب، لتتشكل سلفية استشراقية تنظر إلى التراث من مرجعية أوروبية بحجة توخي الموضوعية والبحث عن المعرفة العلمية، بعيدا عن الأيديولوجية الغربية، والتغني بأمجاد الأسلاف

وتضخيم الذات، كما هو الشأن عند أنصار السلفية الدينية ، إلا أن أنصار السلفية الإستشراقية تناسوا تعذر فصل الرؤية عن المنهج، ما دام أن كل منهج يتضمن بالضرورة الرؤية التي أوجدها ليتحول بذلك الفكر الليبرالي إلى استلاب خطير للذات وللهوية العربية، فتولد عن ذلك، تكريس النزعة الاستعمارية وعدم الاعتراف بالقيمة المعرفية والعلمية للفلسفة الإسلامية.

- السلفية الماركسية: تشكل القراءة اليسارية العربية للتراث، التي تبنت المنهج الجدلي الماركسي، من أجل إعادة بناء التراث وتحقيق الثورة المنشودة، إلا أنها لم تحقق لا هذا ولا ذاك، إذ وقعت القراءة اليسارية في فخ جدلية الثورة والتراث، فكان "مطلوب من الثورة أن تعيد بناء التراث ومطلوب من التراث أن يساعد على إنجاز الثورة، والفكر اليساري العربي المعاصراته في هذه الحلقة المفرغة باحثا عن منهج للخروج منها"⁴⁶، ومن هنا بدلا من أن تكون غاية الفكر اليساري تطبيق المنهج الجدلي، تحولت إلى تبني منهج مطبق والبرهنة على صحته فقط. فوقعت بذلك القراءة اليسارية، مثلها مثل القراءة الاستشراقية في إطار المركزية الأوروبية التي تقوم على فهم التراث من الخارج، هذا ما ولد بحسب الجابري تشويهاً وتحريفاً في ماهية الفكر الفلسفي الإسلامي، الذي كانت كتابته خارج التاريخ لا داخله.

أما فيما يتعلق بالبعد الثاني (الفلسفة المشرقية) يشد انتباهنا حذر الجابري الشديد، إن لم نقل رفضه الواضح لبعض آراء الفلاسفة والفرق الكلامية، التي لمس فيها أفكار ومعتقدات الغنوصية والهرمسية الوافدة على الثقافة العربية الإسلامية من الحضارات الشرقية المختلفة، وعلى رأسها الفارسية، هذه الأفكار الدخيلة اجتهد أصحابها على توظيفها لغايات أيديولوجية، وأغراض سلطوية سياسية إفسادا للعقيدة الإسلامية السليمة وإضعافا للخلافة الإسلامية (الخلافة العباسية الفتية آنذاك) هذا ما أدى إلى انحراف الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي عن مساره الفكري والعقائدي السليم، ليصير خطابا لا عقلانيا مجسدا للمشروع فلسفة قومية فارسية، ولقد قدم الجابري في كتابه نحن والتراث، قراءة لآراء بعض الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا، والذي حاول قراءته قراءة معاصرة وذلك من خلال نقده لمختلف أفكاره وآرائه الفلسفية، ليخلص في نهاية تلك الدراسة النقدية إلى القول بأن الفلسفة السينوية، وعلى غير السائد من التصورات حول شخصية الحكيم ابن سينا، تحمل في طياتها وجه ظالمني غنوصي "لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهها روحيا غنوصيا كن له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداداه من عقلايته المنفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي

وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لاعتقالية ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهروزي الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط^{47/} ومن هنا، وعلى الرغم من أن ابن سينا مثل الأدهار الكمي للثقافة العربية لكثرة مؤلفاته، لكنه بالمقابل يمثل عند الجابري المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط، فالعرفان السينوي ونظرا لنسبته إلى الهرمسية بكامل تصوفها وعلومها السحرية والسرية جعل من الفلسفة السينوية فلسفة التحطيم الذاتي، لهذا يعيب الجابري على ابن سينا أنه لم يحدد لفلسفته المشرقية وظيفة أيديولوجية بل تركها تقدم نفسها، كعلم وكمعرفة لأيديولوجيا الانحطاط، لذلك يلح الجابري على ضرورة إحداث قطيعة حقيقية مع الروح السينوية الغنوصية، اقتداء بابن رشد الذي لم يقطع مع الروح السينوية فحسب بل قطع أيضا مع الطريقة التي عالج بها الفكر النظري لأن "الخطاب القرآني هو خطاب عقلي وليس خطاب غنوص أو عرفان أو إشراق"^{48/}، ومن بين القضايا التي يوردها الجابري عن ابن سينا تبنيه لفكرة المشرقين القائلة بأن الأجرام السماوية تحس وتتخيل وهو من طبيعة إلهية، مما جعله يدخل تعديلا طفيفا على نظرية الفيض الفارابية، ليصير الفيض ثلاثي القيمة لا ثنائيا كما كان عند الفارابي، "وهكذا فبينما يصدر عن كل عقل من العقول السماوية عقل مثله وكرة سماوية جرما ونفسا، بحسب أي الفارابي، يصدر عنها بحسب ابن سينا ثلاثة موجودات مختلفة بالطبيعة، عقل ونفس، وجرم فلكي"^{49/}

كانت هذه أهم مرتكزات الرؤية الجابرية المعاصرة للعقل العربي، والتراث الإسلامي والتي تشكلت ملامحها الأولى -كما أشرت إلى ذلك سابقا- في كتابه الخطاب العربي المعاصر، إلى غاية اكتمال الصورة في الأجزاء الأربعة المتضمنة لمشروعه الفكري وهي، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي.

ولقد لقي مشروع الجابري، اهتماما واستحسانا واسعا من قبل العديد من المفكرين المعاصرين، الذين أشادوا بالجدّة في الطرح والثقة والعمق في تحري أغوار التراث الفلسفي الإسلامي، بالإضافة إلى الشجاعة التي تحلّى بها الجابري في ولوج أعتم الأماكن الكامنة في تراثنا، واستعانت به بأحدث المناهج العلمية، وتحرره من أسر القراءات السائدة، وجمود التصورات والآراء الجاهزة، لذلك يمكننا القول أن مشروع الجابري الفكري هو استئناف للنظر في تاريخ الثقافة العربية، وفي كيان العقل العربي وآلياته، كيف لا يكون ذلك والجابري يصرح وفي غير مقام أن غرضه من نقد العقل العربي، ليس الانشغال بما أنتجه هذا العقل من تصورات وأفكار، بقدر ما انصب اهتمامه بالبحث حول الآليات والظروف التي جعلت منه عقلا عربيا أي الاهتمام بالهقل

المعرفي الذي يتحرك فيه، والمضمون الأيديولوجي الذي يحمله، فلمهم ليس الأفكار ذاتها وإنما الأداة المنتجة لتلك الأفكار.

ثالثاً. قصور الرؤية النقدية عند الجابري: رغم أهمية مشروع الجابري، سواء منهجياً أو إبستمولوجياً كما سلف الذكر، إلا أن ذلك لم يمنع بروز بعض الاعتراضات والانتقادات، التي أبدتها مجموعة من المفكرين المعاصرين، وسنحاول هنا الوقوف عند بعضها فقط على سبيل الذكر لا الحصر.

أ- علي حرب: يعتقد علي حرب أن الموضوعية تطرح وبشدة في الدراسات التراثية، ذلك أن دراسة الذات لتراثها أو حق نقدها لتلك التراث، ليس إلا تأوّل الذات للتراث، وبالتالي تأوّلها لذاتها، لأن تأمل التراث ليس إلا تأمل الذات لذاتها، فالتراث ليس موضوعاً قائماً بذاته منفصل عنا، بل هو جزء ملتحم بذواتنا وبوعينا لهذه الذات، والعقل بقدر ما يرجع لتاريخه ليُجعل منه موضوعاً للبحث، بقدر ما يلتحم بذاته، فالكشف عن التراث هو إعادة اكتشاف له، وللذات في آن واحد، لذلك فإن "الكتابة التقنية في التراث، مهما ادعت لنفسها الموضوعية ومهما توسلت الفحص البرهاني والنقد العلمي لا يمكن أن تتخطى العائق الذاتي سواء من جهة النظر أو من جهة موضوع النظر، فالكتابة عن التراث هي حوار الإنسان مع نفسه وكذلك فإن نقد الأعمال الفكرية المتصلة بالتراث إنما هو أيضاً حوار بين ذوات"⁵⁰، كما يعتقد علي حرب أن تقسيم الجابري للعقل العربي، بين معقول ديني عربي أصيل ولا معقول عقلي دخيل تسرب إلى الثقافة العربية الإسلامية، هو في الحقيقة إعادة لفهم العقل والنقل معاً، وبالتالي إعادة فهمنا للعقل نفسه، إلا أن هذا التقسيم في الحقيقة براق ومخادع وشكلي، فبدلاً من أن يجتهد الجابري على إثبات بأن اللامعقول من صميم نشاط العقل نفسه، ذهب إلى نفي اللامعقول دون طرق أبوابه ومحاولة عقله، فيكون بذلك قد استبعد قطاع هام من داخل الثقافة العربية، والذي يشكل حسب اعتقاد علي حرب الأصل النبوي بما هو بدء وملهم ومنطلق، والذي تحدده ضروب مختلفة من المعرفة تنتهي إلى الحس والرؤيا والإلهام والكشف، وعلى هذا الأساس فإذا كان الجابري قد سعى من وراء بحثه في معقولية الدين إلى إعادة النظر في المسألة الثقافية العربية، فإن هذه الإعادة "إذا ما أريد لها أن تكون استثنافاً للنظر حقيقياً لا مجرد تكرار أو شرح، ينبغي لها أن تتأمل الأصل والبدء، أي مرجع المعقولية العربية، ونعني به الوحي والنبوة، والنص والخير، والنقل والأثر، وأن تتوصل من خلال تأمل ذلك الأصل إلى إعادة تعريف العقل نفسه، لا أن تعتمد إلى مجرد قلب الأمور فتخلع على الذات صفة المعقولية وتنسب اللامعقول والعقل المستقبل إلى الغير"⁵¹.

ب- طه عبد الرحمن: ينتقد طه عبد الرحمن، النظرة التجزئية التفاضلية التي تبناها الجابري في تعامله مع التراث الإسلامي ومقصده الآلي من المنهج فيقول: "إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزئية، والثاني التعارض بين الدعوى إلى النظر في الآليات وبين العمل في مضامين الخطاب التراثي لا في الآليات"⁵²، فالجابري في بداية مشروعه الفكري، يرفض النظرة التجزئية في تقويم التراث، والتي أخذ بها أغلب المستشرقين والباحثين العرب، ويصرح بأن التراث يتميز ببناء شمولي، لكن هناك تناقض في هذه الرؤية بين التصور النظري للتكامل وبين التطبيق الذي سلكه، لأن إقرار الجابري بموسوعية الثقافة العربية وبضرورة الفهم الموسوعي لها، يتناقض مع تداوله التطبيقي فلقد عمل الجابري على تقسيم التراث إلى ثلاث بُقٍ أو أنظمة معرفية، البيان، العرفان، والبرهان، متبينة في آلياتها ومتفاضلة في نتائجها لا رابط بينهما إلا المصارعة أو المصالحة، وهذا التقسيم يكون قد دحض دعوته إلى الشمولية في تناوله للتراث هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن ادعاء الجابري بالنظر في آليات إنتاج النص التراثي، دون النظر في الآليات ذاتها، ادعاء باطل ذلك أن الجابري وببحثه في آليات إنتاج النص التراثي، لم يفعل سوى أنه بحث في المضمون الذي يتعلق بهذه الآليات، وهذا فإنه لم يهتم بالفكر كأداة إنتاج وإنما اهتم بالفكر كخطاب في أدوات الإنتاج، وشتان بين الأمرين، وعلى أساس ذلك، فبدلاً من أن يتناول الجابري التراث وفق نظرة شمولية، جاءت نظريته تجزئية تفاضلية وعوض أن يبحث في آليات التراث بحث في الخطاب التراثي بصدد هذه الآليات، كما يعيب طه عبد الرحمن، على الذين يزلون المنهجية العلمية على الدراسة التراثية إنزالاً، بحجة توخي الصدق والدقة، وفي ذلك مغالطة كبيرة، لأن التراث حقيقة ليست منفصلة عنا بحكم ارتباطها بالزمان الماضي وإنما هي كائنة ومتصلة بنا، وتنشد فينا من كل جهة ومتحركة في حاضرننا ومستشرفة لمستقبلنا، فالتراث شعور يلزمننا تاريخياً وواقعياً، وعلى أساس ذلك يستحيل إنزال المنهجية العلمية الضيقة المنقولة عن غرننا، بدعوى الموضوعية والسببية، لأن الهوض بالدراسة التراثية لن يكون إلا باقتباس "المرجعية التي أنتجتها هذه الممارسة في إيقاظ عصورها مع فتح الباب لتنتقيحها بحسب الحاجة"⁵³.

ج- جورج طرايشي: في حقيقة الأمر تعد اعتراضات طرايشي، حول مشروع الجابري كثيرة ومتنوعة، يضيق المقام لانساعها جميعاً خاصة وأن جورج طرايشي، خصص مؤلفات عديدة تدارس فيها مشروع الجابري بالنقد والتمحيص، متتبعا أدق التفاصيل، فكان بذلك ناقداً للنقد أي ناقداً لناقذ العقل العربي، وسوف نكتفي هنا بعرض أهم تلك الاعتراضات، يرى طرايشي أن عصر التنوير في نظرية ناقذ العقل العربي، هو الإطار المرجعي لهذا العقل والذي يتحدد من خلاله ما قبله، وما سيأتي بعده "وعصر التنوير بالنسبة إلى

الثقافة العربية هو الإطار المرجعي الذي يشد إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم لمواجهتها اللاحقة إلى يومنا هذا، بل إن عصر التدوين هذا هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله، فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام، والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجلها خيوط منبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين⁵⁴، ويبدى طرايشي اعتراضا حول اعتبار عصر التدوين، مرجعا للعقل العربي، إذ يرى أنه مرجع غير حقيقي لأنه عصر متوهم مصنوع، إذ تمت فبركته ليشكل في وعينا الحالي مرجعا مفترضا لوعي أسلافنا، ذلك أن عصر التدوين كما تصورها الجابري ليس من صنع معاصريه، بل من صنع خيال من جاء بعدهم يمئات السنين، بالإضافة إلى أنه في هذا العصر (أي في الفترة الممتدة ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة) لم تشهد الحضارة الإسلامية بعد، ظهور علوم منتهية المعالم، مكتملة المضمون، وكل ما تحقق في تلك الفترة هو انتقال الثقافة العربية الإسلامية من طور المشافهة إلى طور الكتابة. كما يشير طرايشي إلى النص الذي استدل من خلاله الجابري على مرجعية العقل العربي، المقتبس من تاريخ الخلفاء للسيوطي "قال الذهبي في سنة ثلاث وأربعين ومائة، شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن الجريج بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة والأوزاعي بالشام (...) وكل تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرئية"، فالجابري هنا (حسب اعتقاد طرايشي) يسكت عن المصدر الذي استقى منه هذا النص، والذي يعود في الحقيقة إلى أحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام "فهذا المؤرخ المبكر لحياة العقل في الحضارة العربية الإسلامية كان أنجز منذ عام 1934، صياغة نظرية عصر التدوين أو عصر تدوين العلوم العربية"⁵⁵ وهذا فإن فكرة وتسمية عصر التدوين أخذهما الجابري عن أحمد أمين، ويعتبر طرايشي، أن ما صنع مجد الجابري هو من طبيعة ابستمولوجية بالدرجة الأولى، وهذا ما ميزه عن تقدمه، وكتبوا عن العقل، بيد أن تعامل الجابري مع حقيقة العقل العربي، ينطوي على نوع من التناقض ذلك أن الجابري ينطلق في البداية بتصريح يعلن فيه أنه يتعامل مع العقل العربي بنظرة تقوم على الشمول والتداخل، أي كوحدة متصلة، ومفهوم البنية يوجي بذلك، ثم بعد ذلك نجده يفصل في التمييز بين ثلاثة نظم معرفية تشكل بنية العقل العربي، البيان، العرفان، البرهان والتي تخوض فيما بينها صدامات معارك تواكها هزائم وانتصارات، لينتهي به تحليله لبنية العقل العربي، إلى نظرة تجزيئية تتصارع فيها أنظمة العقل العربي، وهذا ما يتناقض مع ماهية

وخصائص البنية التي صرّح بها منذ البداية، على أساس ذلك يرى طرابيشي أن الجابري قد تعسف في تقسيمه وتجزئته للعقل العربي، وكذا في تصويره الخاطئ عن وجود صراع بين العقول الثلاثة. كانت هذه بإيجاز، أهم الاعتراضات التي أبدتها بعض المفكرين المعاصرين حول مشروع الجابري الفكري، وسواء استطاعت تلك الانتقادات أن تبرز عدم وضوح الرؤية التي انطلقت منها في تداوله لحقيقة العقل العربي عند بعضهم أو اختلال المنهجية التي سلكها في تحليله لبنية العقل العربي بالنسبة للبعض الآخر يبقى لمشروع الجابري، حضورا قويا على الساحة الفكرية المعاصرة، إذ ساعد من خلاله مشروعه النقدي على فتح معابر جديدة أمام الممارسات النقدية التي تدارست العقل العربي من بعده.

خاتمة:

من تحليلنا السابق وفي خاتمة مقالنا هذا يمكن الوقوف عند أهم النتائج المتوصل إليها والتي تمثلت في الآتي:

- تُعد آلية النقد معولاً أساسياً لتحريك عجلة الإبداع وتحرير العقول من الأطر الفكرية الجامدة والمتحجرة، هذا ما تطلبه الفكر النهضوي عامة والعربي على وجه الخصوص، وأكبر دليل على ذلك أن التحولات الهامة التي شهدتها الفلسفة عبر تاريخها الطويل ليست إلا نتاج فكر نقدي.
- يمثل عصر التدوين بالنسبة للجابري اللحظة البدئية للفلسفة العربية في تشكل العقل العربي وتحددت ملامحه الماضية، الحاضرة وكذلك المستقبلية. لهذا لا يمكن أن يكون العقل العربي مقولة فارغة، وإنما هو جملة من المفاهيم والفعاليات الذهنية التي توجه رؤية الإنسان العربي تجاه العالم والمعرفة من جهة وتجاه واقعه وتراثه من جهة أخرى، وتشكل الثقافة العربية الإطار الذي وجد فيه العقل العربية، وتُشكل الثقافة العربية الإطار الذي وجد فيه العقل العربي، والذي عمل هو نفسه على إيجادها وإعادة إنتاجها.
- يرفض الجابري العرفان السينوي نظراً إلى الهرمية بكامل تصوفها وعلومها السحرية والسرية، ورغم أن اللحظة السينوية عند الجابري هي لحظة الإزدهار الكمي للثقافة العربية، إلا أنها في ذات الوقت تمثل تدشين لمرحلة الجمود والانحطاط، لأن الفلسفة المشرقية عموماً وفلسفة ابن سينا على وجه الخصوص تعتمد التلفيق بين الحكمة والشريعة، إذ تقوم على الاتصال بين النص والعقل، والخلط بين أفلاطون المثالي وأرسطو المادي، واستحضار أفلوطين المثالي الهرمسي، لذلك

يجزم الجابري بأن الرشدية هي ما يصلح لنا اليوم، لأن الذي يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد يقضي حياته خارج التاريخ.

- تبقى الانتقادات التي وجهت لمشروع الجابري الفكري فتحا جديدا نحو تأول آخر للنص التراثي والكشف عما سكنت عنه الجابري، فكان ذلك بمثابة إثراء لتداولنا للعقل العربي وللثقافة الإسلامية وعلى العموم وبناء على ما سبق يمكننا اعتبار خطاب الجابري سواء تقاسمته آلية النقد كآلية تأسيسية، أو الاعتراض كأداة تقييمية، قد أسس لمنعرج إبستيمي حاسم ساهم في إعادة تشكيل ماهية العقل العربي المعاصر، ودشن لمنطلق جديد متجدد يأبى الركون إلى منهج متحجر أو تأول ثابت للثقافة العربية الإسلامية، وللتراث الإسلامي.

الأكيد أن التراث حدث تاريخي وجد وانتهى، إلا أنه حدث كامن فينا، راسخ في أعماق هويتنا فتكون بذلك حاجتنا إليه متجددة الحضور تخترق آفاق وجودنا الغدوي، ولهذا فإن تجديد إدراكنا لماهية العقل العربي وتداولنا للنص التراثي، ضرورة تقتضيها اللحظة وتستوجبها استمرارية كياننا الحضاري وتميزه وهذا ما سعت إلى تحقيقه الكثير من المشاريع الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة على اختلاف مشاربها.

الهوامش:

- 1 إبراهيم الحيدري: إبراهيم الحيدري: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساق، ط 2012، 1، ص 28.
- 2 والترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 30.
- 3 محمد عبد الرحمن مرجحاً: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط 1938، 2، ص 86.
- 4 إبراهيم الحيدري: المرجع السابق، ص 29.
- 5 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مراجعة هلا رشيد أمون، دار القلم للطباعة والنشر، ص 29.
- 6 إبراهيم الحيدري: المرجع السابق، ص 29.
- 7 المرجع نفسه، ص 30.
- 8 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 67.
- 9 إبراهيم الحيدري: المرجع السابق، ص 31.
- 10 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 11 المرجع نفسه، ص 57.
- 12 المرجع نفسه، ص 58.
- 13 المرجع نفسه، ص 86.
- 14 الزواوي بغورة في النقد الفلسفي، محاولة في تحديد المفهوم، مجلة عالم الفكر، العدد 4، أبريل 2013، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 45.
- 15 إبراهيم الحيدري: المرجع السابق، ص 122.
- 16 محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة في التراث الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط 6، 1999، ص 12.
- 17 محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6، 2010، ص 44.
- 18 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 19 محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 2، 1985، ص 12.
- 20 المصدر نفسه، ص 13-14.
- 21 العقل عند الجابري يشتغل مثلما يتكون على نحو لاشعوري، ولقد استعار مفهوم اللاشعور المعرفي L'inconscient cognitif من جان بياجيه.
- 22 المصدر نفسه، ص 16.
- 23 المصدر نفسه، ص 15.

- 24 المصدر نفسه، ص.16
- 25 عصر التدوين، يقع ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة ومنتصف القرن الثالث للهجرة، أي بدأ هذا العصر حوالي 143هـ، وفيه دونت العلوم العربية الإسلامية من نحو وبلاغة وعروض وفقه وحديث وكلام، ولم تتغير منذ ذلك الحين.
- 26 المصدر نفسه، ص.71
- 27 المصدر نفسه، ص.61
- 28 المصدر نفسه، ص.214
- 29 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1986، ص.14
- 30 المصدر نفسه، ص.13
- 31 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 32 المصدر نفسه، ص.247
- 33 المصدر نفسه، ص.248
- 34 المصدر نفسه، ص.253
- 35 المصدر نفسه، ص.269
- 36 المصدر نفسه، ص.379
- 37 المصدر نفسه، ص ص 283-284
- 38 المصدر نفسه، ص.284
- 39 المصدر نفسه، ص.184
- 40 لا ينكر الجابري بأن صورة الأعرابي الجاهلي راسخة بطريقة لاشعورية في الوعي العربي، لكنه يرفض الانطلاق من العصر الجاهلي، كبداية لتشكّل بنية العقل العربي، لأنّ الزمن الثقافي هو زمن خاص، لا يخضع لمفهوم القبليّة ولا البعدية، كما أنّ تناول العقل العربي يكون من خلال ما هو حي وليس من خلال ما هو حي ميت
- 41 لا يختزل الجابري مصطلح السلفية في السلفية الدينية فحسب، لأنّه يعتقد أنّ القرارات الليبرالية واليسارية والاستشراقية، كلّها سلفية، مادام أنّ لكل قراءة سلف تتكئ عليه.
- 42 محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 2015، ص.45
- 43 عيسى الحجيري: العقل المستقبل والقطيعة المعرفية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط، 2018، ص.166، ص.166
- 44 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص.12
- 45 المصدر نفسه، ص.13

- 46 المصدر نفسه، ص.15
- 47 المصدر نفسه، ص.39
- 48 المصدر نفسه، ص.50
- 49 محمد المصدر نفسه، ص.109
- 50 علي حرب: مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط وغيرهم، دار الحداثة للطباعة والنشر، ط1، 1985، ص.09
- 51 المرجع نفسه، ص.23
- 52 طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم الذات، ص.15
- 53 المرجع نفسه، ص.19
- 54 جورج طرايشي: إشكاليات العقل العربي، دار الساق، ط1، 1998، ص.09
- 55 المرجع نفسه، ص.14.
- قائمة المصادر والمراجع:
1. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 2010.
2. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1986.
3. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 2015.
4. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 1985.
5. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة في التراث الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، 1999.
6. إبراهيم الحيدري: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساق، ط1، 2012.
7. جورج طرايشي: إشكاليات العقل العربي، دار الساق، ط1، 1998.
8. الزواوي بغودة في النقد الفلسفي، محاولة وفي تحديد المفهوم، مجلة عالم الفكر، العدد 4، أبريل 2013، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
9. علي حرب: مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط وغيرهم، دار الحداثة للطباعة والنشر، 1985.
10. عيسى الحجري: العقل المستقبل والقطيعة المعرفية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2018.
11. محمد عبد الرحمن مرجح: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1938.
12. والتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

خطاب الجابري الفلسفي بين النقد والاعتراض: طبوش كريمة

13. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مراجعة هلا رشيد أمون، دار القلم للطباعة والنشر، دط، دس.