محمد عابد الجابري و موقفه من الفكر الفلسفي في الإسلام

Muhamed abed Al-Jabri and his position on philosophical thouthin Islam

سعيدي زكرياء

جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان ، zakaria.saidi@univ-tlemcen.dz

تاريخ الإرسال: 2022-06-01 **تاريخ القبول:** 2023-05-28 **تاريخ النشر:** 2023-06-16

ملخص: محمد عابد الجابري من المفكرين القلائل في الفكر العربي المعاصر الذين راموا ببحوثهم و مؤلفاتهم إعادة النظر و التقويم للفكر الفلسفي الإسلامي ، ذلك أنه يرى أنه لم يُظلم فكر في التاريخ كما ظلم الفكر الفلسفي في الإسلام ، فقد ظلمه القدامى حين تحيزوا ضده كما ظلمه المعاصرون حين رأوه مجرد تجلّ للفكرين اليوناني و الفارسي في غير أرضهما ، وحتى يتم إنصافه و إعادة الإعتبار إليه لا بد من التمييز بين المحتوى المعرفي و المضمون الإيديولوجي للفلسفة الإسلامية ؛ إذ بهذا التمييز نستطيع بحسبه فهم الفلسفة في سياقها و ظرفها و الوقوف على التحديات التي قام الفكر الفلسفي على معالجتها و تقديم الإجابات لها.

الكلمات المفتاحية: الجابري؛ الفلسفة الإسلامية؛ العرفان؛ البرهان

Abstract : Muhammad Abed al-Jabri is one of the few thinkers in contemporary Arab thought who have contributed to their research and writings to reconsider and evaluate Islamic philosophical thought. He believes that history has not been wronged, as has the injustice of philosophical thought in Islam. They saw him as a mere embodiment of the Greek and Persian thinkers in their own land, and until it is settled and rethought it is necessary to distinguish between the cognitive content and the ideological content of Islamic philosophy. By this distinction we can understand philosophy in its context and circumstance, Savvy to address them and provide answers to themKeywords: Jabiri; islamic philosophy;gratitude.

سعيدي زكرياء ، zakaria.saidi@gmail.com

1- مقدمة:

يعتبر محمد عابد الجابري مفكّرا موسوعيا و مثقّفا شاملا ، فهو قد كتب في كلّ مجالات المعرفة الإسلامية ، وسعى من وراء هذا الإنتاج الغزير إلى إعادة النظر و التقويم للتراث العربي الإسلامي، ولم يكتف كما

يفعل البعض بالتقليد و الثناء على الجهود التراثية ، بل تتّبعها و صنّفها ونقدها وبيّن مواضع القوّة فيها و مواطن القصور فيه ، ومن ضمن الميادين التي تتّبعها بالدراسة و التقويم ؛ التراث الفلسفي في الإسلام ، هذا التراث الذي ظلّ إلى وقت قريب مجهولا مغموطا حقّه ، لولا جهود المستشرقين و بعض محاولات العرب المعدودين، لذلك حاول هذا المفكّر أن يقدّم واحدة من القراءات لهذا التّراث الثريّ و تجليته ونفض الغبار عليه بما يجعله صالحا لاستئناف النظر الفلسفي في الفترة الحالية

فما هي تجلّيات الفلسفة الإسلامية عند الجابري؟

وما هي الإضافة التي قدّمتها للعالم الإسلامي؟

وما موقفه من المؤرخين لها قديماً وحديثاً؟

1.2 .منهج الجابري في تقويم الجهد الفلسفي الإسلامي:

2.2 الرافدين اليوناني والفارسي وأثرهما في الفلسفة الإسلامية:

اختلفت آراء الباحثين وتباينت مواقفهم تجاه الفلسفة الإسلامية، قديماً وحديثاً؛ بحيث يرى فريق منهم أنّه لا توجد أي أصالة أو جدّة في التفكير الفلسفي الإسلامي، ويُعتبر المسلمون مجرّد نقلة ووسطاء للتراثين الفلسفي اليوناني والفارسي، وعامة من ينحو هذا النحو هم من الشعوبيين قديماً، وبعض المستشرقين حديثاً (محمد علي أبو ريان،1986 ،ص8-9)، ويبني أصحاب هذا الاتجاه موقفهم على أساس عنصري يشكّك في قدرة العقل العربي على التفلسف وأنّه ليس في مقدور العربي أن يقيم دولة لأنّه لطبيعة التوحش أقرب (ابن خلدون،دت،ص125) ، فضلاً عن أن يقيم فكراً منظماً وفلسفة مرتّبة.

بينما يرى فريق آخر أن الفلسفة في الإسلام لها أصالتها وجدّتها وأنها تمتلك بعض العناصر الذاتية الخاصة، وأن الفلسفة ليست هي كلها آراء اليونان وحِكم الفرس، بل تمتدّ لتشمل إنتاج المسلمين في الكلام والتصوف والأصول والنحو وغيرها من العلوم، التي هي نابعة من القرآن والحديث، فهي الممثّل الحق لفلسفتهم (النشار.دت.46/1).

من هذا الإشكال، يبدأ محمد عابد الجابري قراءته التقويمية النقدية للإنتاج الفلسفي في الإسلام، والذي يعيد طرحه وصياغته من جديد، لا ليكرّر الإجابات ذاتها وإنما ليقدّم جواباً آخر مختلفاً يعيد بحسبه للفلسفة الإسلامية حيويتها وقيمتها.

ينطلق الجابري أوّلاً من كون الفكر الفلسفي الإسلامي وقع في ظلمٍ شديد، وأنّه لم يظلم فكر في تاريخ الفكر البشري كالفكر الفلسفي في الإسلام (الجابري،1993،ص34). فقد ظلمه المؤرخون القدامى، حين تحيّزوا ضدّه واعتبروه ربيبا بل لقيطاً وظلمه المستشرقون حين اعتبروه مجرّد امتداد للفلسفة اليوناني في العصر الهلنستي، ناظرين إليه كجسم غريب في المجتمع الإسلامي (نفس المصدر،ص35)، والسبب في هذا التعسّف والظلم الذي وقع فيه المؤرخون تجاه الفلسفة الإسلامية أنهم لم يحسنوا قراءتها، ولا تجلية وظيفتها حسبه (نفس المصدر،ص32).

يجب إذن إعادة قراءة التراث الفلسفي الإسلامي من جديد قراءة تجعلنا نميط اللثام عن الأهداف الحقيقية التي من أجلها وضع فلاسفة الإسلام كتبهم، ومن دون هذه الطريقة لا نستطيع أن نفهم الفلسفة فهماً صحيحاً كما كان يريد منها أصحابها. إذا وقفنا عند الظاهر من آراء الكندي والفارابي وابن سينا، وغيرهم من فلاسفة الإسلام وجدناها: "عبارة عن أقاويل مكرورة لا تختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الايجاز أو التركيز، والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم، صرّحنا بذلك أم لم نصرّح" (نفس المصدر،ص31)، أما إذا نظرنا من زاوية الأهداف والوظيفة فلا محالة سيتغيّر الموقف. لا يهم – حسبه- إذن أن تكون الفلسفة عبارة عن أقاويل مكرورة، ولا يضر شدّة التطابق بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة اليونان أو الفرس؛ العبرة ليست في الاتفاق أو الاختلاف، إنما السرّ كامن في الأهداف التي توخّاها منها أصحابها، وعلى هذا فالفلسفة الإسلامية عنده ماهي: "إلا قراءات متواصلة للفلسفتين اليونانية والفارسية، اللتان فرضتا وجودهما في الفكر الإسلامي، واتخذتا من الساحة الإسلامية تكملة لنزاعاتهما الثقافية والحضارية بعد أن كانت قد بدأته بمواجهة مباشرة على شكل حروب ومعارك. (نفس المصدر و الصفحة) ، هذا الذي فات – حسبه – كلّ من أرّخ للفلسفة الإسلامية من الأقدمين كالشهرستاني أو القفطي، والمعاصرين أنهم لم يميّزوا

بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، وهو العيب الكبير وراء عدم استيعابهم للوظيفة الحقيقية للفلسفة الإسلامية. فالفلسفة ما هي إلا تجلّ وتمظهر في ثوب إسلامي للدولتين الفارسية والبيزنطية، والاختلاف بين الفلاسفة المسلمين ما هو إلا محاولة لفرض الوجود الفارسي أو اليوناني والتوطين له في أرض الإسلام. عنصر الجدّة إذن، يكمن في التفرقة بين ما هو علمي وما هو أيديولوجي (والجديد فيها يجب البحث عنه، لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها، بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كلّ فيلسوف لهذه المعارف. ففي هذه الوظائف، يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى (نفس المصدر 33)، وإن فعلنا ذلك – يعني التفرقة بين ما هو علمي وما هو أيديولوجي – أعدنا للفلسفة الإسلامية حيويتها وجدّتها وعنصر التطور، فنجد أنفسنا " أمام فكر متحرّك، أمام وعيٍ متموّج، مشغول بإشكالياته، زاخر بمناقضاته(نفس المصدر،ص34).

ولربّما اعترض معترض على الجابري، بكون الحضارة الإسلامية قدّمت انتاجاً علمياً رائداً في الرياضيات والفلكيات والطبّ والكيمياء والهندسة وغيرها، أو ليس هذا الإسهام دليل على تحرّر العقل الإسلامي من الموروثات السابقة وبيان على أصالته؟

يردّ الجابري على هذه الدعوى بقوله: "إنّ هذا لا يعني أن العلم لم يحقّق أيّ تقدّم في الحضارة العربية الإسلامية ..."(نفس المصدر،ص32) لا ينكر الجابري ذلك ولا يستطيع أن ينكر أن الرياضيات خطت خطوات هائلة مع الخوارزمي والتقدمّ الهائل في الطبّ مع الرازي وابن سينا، والكيمياء مع جابر ابن حيان ... كلّ ذلك خطا بالمعرفة العلمية في الحضارة العربية الإسلامية خطوات لا جدال في أهميتها. لكنّها – حسبه – لم تغيّر من الرؤية الفلسفية السائدة شيئاً يذكر، بل ظلّت حبيسة الأفق الأيديولوجي المحدود لها، ولم تستطع أن تبني لنفسها سقفا أعلى مما هو متاح لها، لذلك ما تمّ من تقدّم معرفي لم يخرج عن حدود الحقل المعرفي السائد وهو امتداد لخطّ سيره والسبب: "أن ما كان يهمّ علماء الإسلام ليس بناء تصورات

جديدة على أسس جديدة، بل جعل التصور الديني مقبولاً من طرف العقل، وجعل التصور العقلي مشروعاً في نظر الدين، الأمر الذي جعل الفلسفة الإسلامية خطاباً مسترسلاً. (نفس المصدر،ص33).

بهذا التمييز بين ما هو معرفي وايديولوجي يرى الجابري إمكانية قراءة الفلسفة الإسلامية في سياقها ولحاقها، يحاول اقتراح تغيير تعاطينا وتناولنا لها، الأحرى – حسبه – أن نغضّ الطرف عما كُتِب لنبحث عما لم يُكتَب، يجب أن نقرأ ما بين وتحت السطور لاكتشاف المحرّكات والدوافع والأهداف الحقيقية للفلسفة الإسلامية، وحتى الناقدين لها والناقمين عليها. لا يشكّ الجابري أنهم كانوا متحرّكين تحت مؤثرات أيديولوجية(نفس المصدر،ص35)..

3.2 ابن سينا وأثره في الفلسفة

لكن دعنا نُسائِل الجابري عن حدة هذا الصراع، ومتى بلغ ذروته؟

يستمرّ الجابري في عرض موقفه حول الفلسفة، وكيف أنها لم تكن في حقيقتها إلا تجلّ للفلسفتين اليونانية والفارسية في غير إطارهما المكاني، وأشدّ من تناوله الجابري بالنقد هو ابن سينا، الذي هو في نظر المؤرخين، الشيخ الرئيس الطبيب، هذا الفيلسوف في نظر الجابري كان منخرطاً في صراعات زمانه، مناضلاً عن قضيته، مدافعاً ومكافحاً عن ايديولوجيته التي أسماها بـ "الفلسفة المشرقية". هذه الفلسفة، كان يحاول ابن سينا – حسب الجابري – من خلالها الترويج للموروث الفلسفي الفارسي الذي هو امتداد له، والتوطين للعقل الهرمسي وإدماجه في العقل الإسلامي، فكانت بحقّ – حسبه – خطاباً لا عقلانياً ايديولوجياً تتوخى تأسيس فلسفة قومية فارسية (نفس المصدر،ص39)، وبالتالي "من الضروري إبراز ذلك الوجه الظلامي الغنوصي في ابن سينا حتى نتمكّن من تصحيح صورته في وعينا" (نفس المصدر،والصفحة). وقد أراد ابن سينا – في نظر الجابري– أن يؤسس فلسفة كان يراها توفيقية تجمع بين بين الأرسطية و الأفلاطونية و الفلسفة الهرمسية الباطنية و علم الكلام المعتزلي بإدخال قيم وسطى بين القيم المتعارضة في هذه المذاهب ، لكنّه وقع في مطبّ التلفيق و الإنتقاء(الجابري،1997،ص38).

هذا هو حكم الجابري على ابن سينا الذي نعتبره قمّة الفكر والتفلسف، والذي هو أوج ما أنجبت الحضارة الإسلامية في الإبداع والاستقلال الفكري، يتحوّل في نظر الجابري لمروّج للظلامية والغنوص بدل التفتح العقلي الذي كان سائداً قبله، وكان له – ابن سينا – أثره على كلّ من تلوه لا على مؤيّديه فحسب، بل حتى على مخالفيه، لذلك نجد الجابري يقول: "ومن سخرية الأقدار، أن خصوم ابن سينا قد ضربوا أحد الوجهين بالآخر، لقد تبنّى الغزالي مضمون فلسفة ابن سينا المشرقية، فقدّمها على أنّها المنقذ من الضلال والطريق إلى إحياء علوم الدين" (الجابري.2006،ص40)، وهذا هو حكم الجابري أيضاً على الغزالي ألدّ أعداء الفلاسفة وأشدّ الناس مخالفة لهم، فلم يكن لتكفيرهم فائدة ولا للثورة عليهم التي أقامها معنى، كأن ما قام به هو حرث في بحر، ما دام يسلّم ضمنياً ويؤول في الأخير إلى تبنّي نتائج فلسفة ابن سينا.

إنّنا نرى أن الجابري بهذا الحكم القاسي الذي أصدره في حقّ ابن سينا والغزالي، قد غمط كثيراً من ايجابياتهما، وأهمل كثيراً من جوانب العقلانية في فلسفتهما، فلسنا نظنّ أن الجابري يجهل أنهما من وطّن للمنطق وبحث القضايا الإلهية بالعقل الصرف وجسدا قمة العقلانية في بحث القضايا النظرية، الجابري يعرف ذلك: لكن تركيزه على الأيديولوجي جعله لا يقيم وزنا للعلمي الذي هو موطن الخصوبة والإبداع في فلسفتهما.

لكن كيف كان حال الفلسفة قبل ابن سينا؟ وهل كلّ من سبقه نحا نفس الاتجاه الذي نحاه هذا الفيلسوف؟

يجيب الجابري: "لقد كرّس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاها غنوصياً كان له بعد الأثر في ردّة الفكر العربي الإسلامي، وارتداده من عقلانية متفتحة التي حمل لواءها الكندي والمعتزلة، وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لا عقلانية ظلامية قاتلة.(نفس المصدر،ص39).

إن الجابري بهذه النظرة المسبقة للفلسفة الإسلامية وتحميلها هذه المضامين، التي قد لا يسلم لها بها أصحابها نجده قد تحامل عليها كثيراً، ونفى عنها أي خصوصية إلا خصوصية الأيديولوجية، وأي أثرٍ للعقل إلا بعض الآراء المبثوثة عند المعتزلة والكندي والفارابي، وحتى عند حديثه عن الفيلسوفين اللذين سبقا ابن سينا. ورغم أنه أعطاهما نصيباً من العقلنة لا نجده في حديثه يتجاوز عنهما بضعة أسطر، لكّنه يستطرد حين يتحدّث عن ابن سينا، ويحاول أن يصوّر للقارئ أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا آراء ابن سينا وفلسفته المشرقية.

نتساءل نحن بدورنا عن الدافع الذي دفع الجابري إلى إصدار هذه الأحكام، وهل فعلاً كان صادراً في حكمه عن قراءة موضوعية للتراث الفلسفي أم أنّه كان يتحرّك بتأثير خلفيات وأهداف دفعته إلى تبني هذا الموقف؟

4.2 ابن رشد والاتجاه العقلاني في الفلسفة :

إن التفرقة في الفلسفة الإسلامية بين ما هو معرفي من اليونان أو الفرس ووظيفي لأهداف أيديولوجية محضة لم تكف الجابري، بل راح يصدر تقسيماً ثانياً جعل من خلاله الفلسفة الإسلامية عبارة عن عالمين: مشرقية غنوصية وأخرى مغربية برهانية. ولا شكّ أن الرأي يسفر عن الخلفية التي انطلق منها الجابري في حكمه على فلاسفة المشرق، وهذا هو الهدف المرجو من وراء تقييمه للتراث الفلسفي. يريد الجابري القول أن الفلسفة في المغرب والأندلس مستقلّة تماما عن نظيرتها في المشرق، ولا توجد أي حقلة وصل بينهما، الفلسفة في المغرب لا هدف لها إلا التأسيس لها لما هو معرفي ولا طريق لها إلا البرهان، أما الفلسفة في المشرق ما هي إلا تكملة للصراعات القديمة وسبيلها هو العرفان.

يبرر الجابري وجوب التفرقة بين المغرب والمشرق بعدّة عوامل:

أولها: غياب "الموروث القديم" في الأندلس والمغرب، فلم يشهد أي انبعاث حقيقي لبنية المعتقدات القديمة السابقة على الإسلام كما حدث في سورية والعراق، وإلى حد ما في مصر، بل قام الفتح الإسلامي فيهما بعميلة مسح الطاولة.

ثانيهما: التي جعلت التطور الثقافي في المغرب والأندلس يستقلّ بمساره عن مثيله في المشرق: استقلال المغرب والأندلس عن الخلافة العباسية ثم مع الخلافة الفاطمية، وإذا كانت بعض التيارات السياسية والفكرية ترددت لها أصداء، في المغرب والأندلس، فإن أيّا منها لم يتمكّن من اكتساح الساحة ولا من فرض نوع ما من الهيمنة، بل لقد بقيت هذه التيارات هامشية وظرفية، وما تمكّن منها من الصمود ظلّ محصوراً ومحاصراً ضمن حدود ضيّقة.

ثالث العوامل: يتعلّق بالسلطة التي مارسها الفقهاء، في ميدان العلم والتعليم، والذين أمعنوا في ردّ بضاعة المشرق ومحاربة كل المذاهب الفلسفية والكلامية الوافدة إلى المغرب، لأنهم كانوا يعلمون أن "الفلسفة والكلام" في المشرق هما كلام في السياسة بمفاهيم دينية، وأن البضاعة المشرقية ظلت تشكّل أحد الأغطية الإيديولوجية للدعاية وكسب الأنصار. إذن: الحذر في المجال السياسي يتحول إلى نقدٍ في المجال الفكري (الجابري، 2001.ص32-34).

هذا هو واقع الفلسفة الإسلامية عند الجابري، تمييز بين ما هو معرفي وإيديولوجي، ثم تمييز بين ما هو مشرقي مغربي، وكأنّ المعرفة والفلسفة عبارة عن جزر متناثرة لا يربط بينهما أي رابط، وهو بهذا ينفي أي صفة للتداخل والتكامل بين مختلف العلوم الإسلامية، ويقع تحت طائلة التجنيس والتجزيئي والتفاضل، لعلّ الجابري وقع فيما أنكره على فلاسفة الإسلام، ألا وهو توظيف الإيديولوجي فيما هو معرفي.

الفلسفة – حسبه – في المغرب أحسن وأفضل من المشرق، لأنها: "منذ البداية تنطلق من رفض الطريق الذي سلكه فلاسفة المشرق ... لقد جاء ابن رشد وأسس خطابه الفلسفي الأصيل على مقدمات ابن

باجه وابن طفيل، فجاء خطابه عقلانياً نقدياً واقعياً، لقد تحرر ابن رشد من هيمنة الجهاز الإبستمولوجي المشرقي، فاتجه إلى معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة بعقلانية واقعية تحفظ لكل من الدين والفلسفة واستقلاله وتسير بهما في اتجاه واحدٍ، اتجاه البحث عن الحقيقة (الجابري،1997،ص42)

فإذا كان ابن سينا أعظم ما أنجبته الفلسفة في المشرق، فإن ابن رشد يكافئه ويماثله منزلة في المغرب. ابن رشد حاول – حسب الجابري – فك العقدة التي عقدها ابن سينا بين الدين والفلسفة، والتي جعلت منهما خليطاً هجيناً لا يثمر معرفة صحيحة، بل إغراقاً في اللاعقل.إن فكّ الارتباط لا يتمّ إلا بفكّ العلاقة بين الدين والفلسفة، وبيان أن لكل واحد منهما منهجه الخاص، وإن كانا يخدمان ذات القضية، ألا وهو البحث عن الحقيقة، التجديد لا ينبثق إلا من الداخل (الجابري، 2001.ص35) من داخل كل مجال، ولا يجوز خلط قواعد أي مجال مع الآخر وإلا أدّى ذلك إلى اختلاط الحقائق فيما بينها، وهذا ما وقعت فيه الفلسفة المشرقية – على حسبه –.

يزيد الجابري هذا الطرح إغراقاً، حين يعتبر العلوم الإسلامية الأخرى مختلفة في منهجها عن المشرق، المغاربة كانوا أصحاب طريقة خاصة في التأسيس للعلوم بخلاف المشارقة الذين ظلت تسيطر عليهم الإيديولوجية في كل التخصصات العلمية، يقول: "إن الحذر في المجال السياسي يتحوّل إلى نقدٍ في المجال الفكري. إن الواقعية الرشدية لم تكن امتداد للنزعة نفسها لدى ابن ماجه، وابن طفيل وحسب، بل كانت تتويجاً لتيار نقدي ظلّ يتحرّك في اتجاه واحد. اتجاه ردّ بضاعة المشرق إلى المشرق، في الفقه مع ابن حزم وفي النحو مع ابن مضاء القرطبي، وفي التوحيد والكلام مع ابن تومرت، وفي الفلسفة مع ابن رشد (الجابري، 2006،ص43)

تفضيل المغرب على المشرق في كل شيء حتى في النحو والفقه، المغاربة – حسبه – هم أصحاب النظر المجرد والفكر المستنير والمعرفة الحقة، أما المشارقة فلا فضل ولا سبق لهم في شيء، إلا التأسيس للإيديولوجيا والسجال عنها.

5.2. الغزالي وحملته على الفلاسفة

لقد كتب الغزالي كتابه "تهافت الفلاسفة" الذي كفّر فيه الفلاسفة، وهو يردّ فيه على ابن سينا في إطار حملته الفقهية التي كانت ترمي إلى تقويض أسس الفلاسفة ، ولا يخفي الغزالي هدفه الإيديولوجي، ومنهجه الهدمي في تعامله مع نصوص الفلاسفة، فهو يصرّح قائلاً: "أنا لا أدخل في الاعتراض إلا مدخل مطالب منكر، لا دخول مدّعٍ مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه بإلزامات مختلفة، تارة ألزمهم مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطوراً مذهب الواقفة، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلباً عليهم، فإن جميع الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرّضون لأصول الدين، فلنتظاهر فعند الشدائد تذهب الأحقاد" (الغزالي،دت،ص47).

ناقش ابن رشد الغزالي مناقشة مستفيضة، في كتاب خاصّ أسماه "تهافت التهافت"، بين فيه تهافت وضعف ما عارض به الغزالي الفلاسفة. وخلص ابن رشد، في الأخير إلى أنّ كلّ ما قاله الغزالي: "تخليط، ولا شكّ أن الرجل أخطأ عن الشريعة كما أخطأ عن الحكمة" (ابن رشد،دت،ص194).

إن هذا الخلاف والسجال بين الرجلين يستثمره الجابري في إطار حملته المغربية على المشرق، والتي يجعلها معولاً في نقض وتقويض كل الأسس والقواعد المعرفية المشرقية. الغزالي – حسبه – لم يكن متجرداً في حملته على الفلاسفة، بل كان مشحوناً بمحركات إيديولوجية، هدفه واضح، ألا وهو التشويش وليس الرغبة في النقد.

استنفاره لكلّ الفرق وجعلهم إلبا واحداً مع الاختلاف معهم، ينبئ بنية صريحة عن خلفية إيديولوجية واضحة المعالم، ومآل هذا الفيلسوف هو تبني مضمون فلسفة ابن سينا، وإن اختلف معه شكلاً؛ يقول الجابري: "لقد تبنى الغزالي مضمون فلسفة ابن سينا المشرقية، فقدمها على أنّها المنقذ من الضلال والطريق إلى إحياء علوم الدين"(الجابري،2006،ص40)

لقد ظلّت هذه الأحكام تسيطر على فكر الجابري في كلّ ما كتبه عن الفلسفة الإسلامية، وبقي مهووساً بها حتى مع ألدّ أعداء الفلاسفة كالغزالي، مما أدّى به إلى تأويل نصوص الغزالي تأويلاً خاصاً، طوّعها فيه تطويعاً يتماشى مع موقفه تجاه الفلسفة الإسلامية في المشرق، ويؤدي إلى تفضيل المغرب.

3. موقف الجابري من مؤرّخي الفلسفة المعاصرين:

لم يكتف الجابري – فيما كتب – بالكلام حول الفلاسفة الأقدمين الذين كان لهم إسهام وإنتاج للمادة الفلسفية، بل كان له رأي خاص حتى حول المؤرخين العرب منهم والمستشرقين.

وسنعرض في هذا المبحث لرأيه حول هؤلاء المؤرخين:

1.3 موقف من المؤرّخين العرب:

الجابري يريد أن يؤسس تقييمه لما كتب في تاريخ الفلسفة الإسلامية من المفكرين العرب بالاقتصار على رجلين، هما: مصطفى عبد الرزاق والثاني هو إبراهيم مدكور، والسبب أنه يعتبر أن "محاولتيهما رائدتين، إن لم تكونا أهم ما كتب في العصر الحاضر على الإطلاق ... هاتان المحاولتان – في نظره – طموحتان ورائدتان"(الجابري، 1991،ص63-64) ؛ لذلك، فسوف يقتصر عليهما، ويمكن القول أن هذين الرجلين قد افتتحا حقلاً معرفياً قد ظلّ مقفلاً زمناً غير قصير، وقد أعادا بعث الفلسفة بعد أن خنقت منذ وفاة ابن رشد. وبمحاولتيهما مهدا الطريق لمن يتلوهم من الباحثين حتى يلجوا هذا الفضاء، والأهم من ذلك أن يحرروا الفلسفة الإسلامية من نظر المستشرقين.

يقول مصطفى عبد الرزاق: "إني أريد أن أتتبّع جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة وحكمهم منذ أن استقرّت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، أي منذ صدر القرن التاسع عشر."(مصطفى عبد الرازق، دت،ص23) ، ولا يُخفي إبراهيم مدكور نيّته، بل يصرّح قائلاً: "وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشكّ زمناً، فأنكرها قوم وسلّم بها آخرون"، وكانت درجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر،

فظنّ في تحامل ظاهر أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث والنظر الطليق، وأنها تبعاً لهذا لت تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ..."(ابراهيم مدكور،1967، 09/1)

إنّها إذن بشارات لمشروع جديد وطريق وعر يريدا أن يشقّاه، تعترضه كثير من المشقات والأواصر ينبغي أن تزال حتى يتمّ النفوذ والولوج إلى عالم الفلسفة الإسلامية، وأوّل عقبة ينبغي أن تزال هو تحرير الفلسفة الإسلامية من آراء المستشرقين. لكن، هل يعتبر الجابري هذا الطريق صحيحاً؟ أي التأسيس لمشروع في التاريخ للفلسفة الإسلامية من منطلق الردّ على المستشرقين وآرائهم؟

لا يعتبر الجابري ذلك عملاً صحيحاً، يقول: "هل نجح الشيخ مصطفى عبد الرزاق ومدكور في تطبيق منهجهما هذا؟ هل استطاعا إقامة مركزية إسلامية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بصورة تحقّق له أو فيه ما حققه الأوروبيون في تاريخ الفلسفة لديهم من "وحدة وإطراد"؟ لا نعتقد ذلك"(الجابري،1997،ص68)

يبرّر الجابري هذا النقد لهذين المشروعين أنهما من خلال تأسيسهما لمركزية إسلامية عربية لفلسفة إسلامية لم يحققا الوحدة والاطراد اللتان كانا يرجوانها بسبب أنهما:

أولاً: انطلقا بردّة فعل.

ثانياً: أنهما انتهيا في نهاية المطاف أمام ميادين ثلاثة من النظر العقلي في الإسلام: أصول الفقه، الكلام، الفلسفة والتصوف. ميادين، بل قطاعات أو جزر فكرية لا يربط بينها رابط، لا على المستوى الأفقي ولا على المستوى العمودي التاريخي، وبالتالي: فلا وحدة ولا إطراد.(نفس المصدر،ص69)

أو ليس هذا الذي قام به الجابري في تقييمه لتراث الفلاسفة؛ أو ليس هو الذي جزّأ المعرفة وأعطاها جنسيات مختلفة؟ كيف ينعي على هذين المؤرخين محاولتيهما بالرغم من أنهما لم يدّعيا أن هذا الفصل

معناه عدم وجود أي تداخل بينها ثمّ تجده يبيح لنفسه إقامة التفاضل بين أجزاء المعرفة الإسلامية ويسم جزءاً من العالم الإسلامي باللاّعقل والجزء الآخر بالبرهان والعقل.

وماذا بعد ذلك، هل أخفق المشروعان في نظر الجابري، نعم. لكن، يبقى عملهما طموحاً ورائدا (نفسه، ص73).

2.3 المستشرقون والنزعة العنصرية تجاه التراث العربي الإسلامي:

يستمر الجابري في نقد كل المحاولات التي تناولت الفلسفة الإسلامية، إن بالإنتاج والإبداع وإن بالنقد والتاريخ، ومن ذلك، محاولات المستشرقين الذين يعترف لهم – كما اعترف قبلهم عبد الرزاق وإبراهيم مدكور– بالسبق في الولوج إلى هذا الميدان المغمور، ويعتبر ذلك حسنة لهم.

إن الجابري يعني في بحثه عن مكونات النظرة الاستشراقية تلك التي كانت توجّه من الداخل نظرة المستشرقين إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية (نفس المصدر ص 76)، وعدم الاطلاع على هاته المكونات هو الذي جعل رواد الدرس الفلسفي العربي الحديث يصلون إلى نفس النتائج التي وصل إليها المستشرقون؛ لابدّ إذن من الاطلاع على المكونات، أن ننفذ إلى الداخل بدل التعامل مع الرؤية الاستشراقية من الخارج، ليست إذن الرؤية الاستشراقية هي مجرّد "التحليل التاريخي" أو "المنهج العلمي" بل هي المحرّكات والمكوّنات المؤسسة للاستشراق، والوقوف عليها هو الذي يفسّر ما قام به المستشرقون من تحقيق للمخطوطات ونشر للدراسات والأبحاث.(نفسه ،ص80).

إن المستشرقين كما ينظر إليهم الجابري ينطلقون كلهم من مشكاة واحدة ليصلوا إلى غاية واحدة، قد يختلف مستشرق ينتمي إلى مدرسة معيّنة في المنهج والطريقة مع مستشرق آخر، لكن أن يختلفا في النتيجة، فهذا حتماً لا يوجد على الإطلاق. إن نتائجهم عادة ما تتفق وإن أحكامهم أكثر ما تتوافق. لم يختلف مستشرق عن آخر في كون الفلسفة الإسلامية امتداد بل قل نقل مباشر وحرفي للفلسفة اليونانية. إن هذا التوافق يفسّره أمر واحد، ألا وهو الانطلاق من مكوّن واحد ينمّ عن مركزية أوروبية مستعلية تردّ إليها جميع

الأفكار والفلسفات والنزعات. تلك هي النظرة التي تحكم المستشرقين – في نظر الجابري –، وهذه هي النزعة التي حرّكتهم للبحث في الفلسفة الإسلامية وتاريخها. إنهم لم يبحثوا فيها إلا لردّ الفرع إلى أصله والمجرى إلى منبعه، لم يكن هدفهم البحث عن جوانب الأصالة في الفكر الفلسفي الإسلامي، وإنما هي نظرة استعلائية عنصرية جعلتهم يصدرون كتبهم بالخط من قدر العرب والتنقيص منهم ليصلوا إلى نتيجة مفادها أن الفلسفة نبعت أولاً من اليونان، ثمّ انتقلت إلى الشرق عن طريق الترجمة لترجع أخيراً إلى مهدها ومنبعها الذي ظهرت فيه، ألا وهو أوربا المركز والأمّ.(نفس المصدر،ص83).

4. الخاتمة:

بعد هذا العرض الذي قدمناه لآراء الجابري حول الفلسفة الإسلامية وتاريخها، نخلص إلى نتائج:

– إنّ الجابري سعى سعياً طموحاً إلى إعادة النظر في التراث الفلسفي الذي خلفه لنا فلاسفتنا الأقدمون، باستعمال أدوات ومناهج علمية حديثة، أراد من خلال ذلك إعادة التقييم والحكم على هذا الرصيد المعرفي.

– إنّ الجابري ينتقد كلّ القراءات السابقة للفلسفة الإسلامية، ويعتبرها قراءات سطحية لأنّها لم تتوغّل إلى المقاصد والأهداف التي كان يرجو لها واضعوها. لذلك، فإن هذا الناقد يقترح قراءة بديلة تغوص إلى أعماق ما كُتِب لتبحث عما لم يُكتب، إنها استنطاق للنصوص لاستخراج جوانب الأدلجة فيها.

– إن هذا التنويه بجهود الجابري لا يعني أننا نوافقه ما كتب وعرض من آراء حول الفلسفة الإسلامية ورجالها. إننا ننتقده بشدة، خاصة فيما يتعلّق بمشرق عرفاني غنوصي ومغرب عقلاني نقدي. إننا نرى أن هذا الرأي وقوع في الشطط والعصبية وبعداً عن الموضوعية. لكن، مع الانتقاء نثمن جهوده، ونعتبر ما أتى به شيئاً جديداً وبديعاً يحتاج إلى قراءة وتأمّل.

5. قائمة المراجع:

-إبراهيم مدكور.1967.الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق.ط دار المعارف. القاهرة مصر.

- الجابري، محمد عابد.(1991).التراث و الحداثة دراسة و مناقشات.مركز درسات الوحدة العربية.بيروت لبنان.

- الجابري،محمد عابد .(2006).نحن و التراث.قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.ط المركز الثقافي العربي.بيروت لبنان.

- الجابري،محمدعابد.(1997).فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال.قسم التحقيق و الدراسة.مركز درسات الوحدة العربية.بيروت لبنان.

- الجابري،محمد عابد.(2001).الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.قسم الدراسة و التحقيق. مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت لبنان.

- ابن خلدون. (دت). المقدمة. تق:عبد الواحد وافي. ط المكتبة التجارية .مصر.

-ابن رشد.(دت). تهافت التهافت.تق:صلاح الدين الهواري.ط المكتبة العصرية مصر.

-الغزالي، أبو حامد.(دت).تهافت الفلاسفة.تق:صلاح الدين الهواري.ط المكتبة العصرية . مصر.

-محمد علي، أبو ريان.(1986).تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.ط.دار المعرفة الجامعية.الإسكندرية.مصر.

-مصطفى،عبد الرازق.(دت).التمهيد لتاريخ الفلسقة الإسلامية.د م ن.

-النشار،محمد علي سامي.(دت). نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام.(ط9) . ط دار الهدى .مصر