تهافت الانموذج التجزيئي للتراث
- طه عبد الرحمان قارئا للجابـــيي-

د.جلول مقورة جامعة مسيلة

الملخص

إن طه عبد الرحمان إذ يفكر مع الجابري ضد الجابري ينتهي إلى حقيقة التناقض بين النظرية والتطبيق في منظومته الفكرية، فقد انتقل من نظرة شمولية تبناها إلى تطبيق تجزيئي تفاضلي لفهم التراث، ومن البحث في الآليات التي أنتجت الثقافة العربية الإسلامية، إلى البحث في مضامين الخطاب التراثي لهذه الآليات، والنتيجة وقوع الجابري في آليات استهلاكية تعبّر عن القطيعة واللاتواصل مع الآليات الأصلية التي أنتجتها قد تكون آليات عقلانية مجردة، أو آليات فكرانية مسيسة وفي كلتا الحالتين نحن لا نتحدث عن المأصول وإنما عن المنقول. لقد انتهى طه عبد الرحمان إلى رفض النظرة التجزيئية التفاضلية، التي لم تفد الفعل الفلسفي والحضاري العربي الإسلامي، إلا بكّم هائل من المقالات، والكتابات، التي لا تستطيع أن تنهض بواقع الأمة مادام أنها تتوقف عند مستوى مضامين النصوص، وحتى وإن أرادت فهم الثقافة الإسلامية من خلال الآليات المنتجة لها، عرجت على آليات ومعايير منقولة، وليست مأصولة، وبشكل سطحي لم يستطع أن يتغلغل على روح هذا الآليات ولب هذه المناهج. ولذلك تقوم دعوى التقويم التكاملي على مقدمة محتواها: **"إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية"**.

مقدمة:

ينطلق طه عبد الرحمان لبناء نسقه الفلسفي من مصادرة إن قبلناها، قبلنا بنتائجها فحواها قوله: **"إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت، وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث".**[1]

لقد اتجه الفكر العربي المعاصر برأي طه عبد الرحمان إلى تقويم التراث بنزعتين، الأولى مضمونية تقوم على أن حصيلة التراث مردها إلى المحتويات بحسب الحاجة والاستعمال والهدف، أما النزعة الثانية فهي تجزيئية تقوم على تقسيم المحتويات والمضامين وتصنيفها إلى مجالات، وقطاعات متمايزة فيما بينها مع مبدأ المفاضلة بينها على أساس من الانتقاء[2]، والنتيجة المنطقية التي يتوصل إليها هي العلاقة الضرورية بين النزعة المضمونية كمقدمة والنزعة التجزيئية كنتيجة، فمتى انكبت الدراسات التراثية على المضامين من دون الوسائل التي أنتجتها، أخلت بحقيقة التلازم بين الطرفين، فوقعت بذلك في المفاضلة لاعتبارات غير موضوعية، وبالتالي وقعت في نزعة تجزيئية، وهنا يوجه طه عبد الرحمان سهام النقد بصفة عملية ومباشرة للأنموذج الفكري للجابري على أساس أنه متناقض، فالى أي مدى استطاع طه عبد الرحمان أن يبني طرحه التكاملي في فهم التراث عبر اعلان تهافت الانموذج التجزيئي للجابري ؟ ولكي تكون دراستنا لهذا السجال الفكري بين المفكرين منصفا، وموضوعيا إلى حد ما، ارتأينا أن نعرج أولا على أهم ملامح فلسفة الجابري في قراءة التراث:

أ- الجابري قارئا للتراث: يصنف الجابري قراءة التراث في الواقع الفكري العربي إلى ثلاثة اتجاهات: اتجاه سلفي ينطلق من قراءة ايديولوجية صرفة، لا تميز بين الفعل الحضاري الإسلامي، والإسلام، وتعتقد أن الوصال مع التراث شكلا ومضمونا هو الذي يضمن مفهوم لا تاريخية الموروث، وهي بذلك قراءة تصدر عن منظور ديني للتاريخ يجعل التاريخ ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر، والمعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات وتأكيدها[3]. الاتجاه الثاني ليبرالي: يقوم "على القطيعة مع التراث الإسلامي لأجل ركوب موضة الحداثة الغربية من جهة والتركيز على أن الحضارة الإسلامية ما هي إلا حضارة وصل ونقل وأن أصلها إنما هو سابق عنها، وناتج عن غيرها وهي قراءة أوروباوية النزعة، إنها امتداد للقراءة الاستشراقية القائمة من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات، وعلى قراءة تراث بتراث، ومن هنا تنتهي إلى المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله، وعندما يكون المقروء هذا التراث العربي الإسلامي،فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية، المسيحية، الفارسية، اليونانية والهندية[4]، أما الاتجاه الثالث فهو الماركسي الذي يقوم ببعض الاسقاطات اليسارية للمنهج الجدلي المادي، معتبرا التاريخ العربي الإسلامي هو شكل من أشكال الصراع الطبقي وانعكاسات لمختلف صور الخلاف بين ماهو مادي، وما هو مثالي، وبذلك تكون فلسفة هذا الاتجاه هو تقسيم الأدوار وتحديد المواقع، وإبراز أطراف الصراع[5]. وتقع هذه النزعات تقريبا في نفس السقطات المنهجية من حيث أن محركها ايديولوجي سواء في الإقبال على التراث أو القطيعة عنه، ووقوعها في شبكة التفكير السلفي سواء في صورته الإسلامية أو العربية، مع اكتفائها بقاعدة مقلدة في قياس الغائب على الشاهد لأجل تأسيس فلسفة للتاريخ تختص بتحديد بنية العقل العربي منذ عصر تدوينه" [6].

هذا التقسيم الذي ارتآه الجابري ممد لمنهجه في قراءة التراث الإسلامي من جهة، وتصوره لبنية العقل العربي من جهة أخرى.

أ-1- المنهج: يقوم منهج الجابري على خطوات أساسية:

أ-1-1- القطيعة Rupture: يرى الجابري أن القطيعة بالمعنى الايجابي، هي طريق الوصول إلى المعرفة الخالصة، فليس عيبا أن تتواصل مع التراث، ولكن القطيعة هي أفضل طريقة لتجنب تحول الإنسان إلى ماض وإلى كائن تراثي، ولكي يحقق الجابري أهدافه في كتابه "نحن والتراث" قام بقراءة معاصرة للتراث العربي الفلسفي، وفي هذه القراءة يرى أن للفلسفة العربية التراثية وجهان: محتوى معرفيا، ومضمونا إيديولوجيا، فالمحتوى المعرفي هو في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة، أم المضمون الايديولوجي فهو يحيا عبر الزمن في صور مختلفة، فالجابري يرى أن الفلسفة العربية، كما ظهرت على يد الكندي، ثم تطورت على يد الفارابي، فلسفة مناضلة من أجل العلم، والتقدم، ولكن ابن سينا ارتد

بها من عقلانية الكندي، والفارابي المتفتحة وحولها إلى فلسفة روحانية غنوصية، إلى عقلانية ظلامية، عمل الغزالي والسهروردي على نشرها، ويؤكد الجابري أنه عندما تحولت الفلسفة إلى الغرب الإسلامي، رفض ابن باجة مشاهدات الغزالي المزعومة التي جلبت له "اللذة"، وأكد أن السعادة الحقيقية هي بلوغ أقصى درجات العقل النظري، وقد ساعد هذا ابن رشد على تأسيس منهجه الفلسفي الأصيل، وعقلانيته النقدية الواقعية، وهكذا اعتبر الجابري أن أنموذج القطيعة الذي قام به "ابن رشد" يعتبر مثلا يقتدى به بدءً بقطع الصلة بغنوصية ابن سينا، وفلسفته المشرقية وانتهاء عند رفض التصوف السني الذي نادى به الغزالي، لأنه برأيه أن سنة الرسول (ص) **"لم تعرف التصوف قط، وأن الخطاب القرآني هو خطاب عقل، وليس خطاب غنوص أو عرفان أو إشراق "**[7].

من كل ذلك يتبين أثر مفهوم القطيعة في فهم التراث الإسلامي والاستفادة منه، صورته الأولى قطع الصلة بين مفكر وآخر، الصورة الثانية التي يتجلى فيها مفهوم القطيعة، هو القطيعة بين حقل معرفي وآخر، ففي الوقت الذي يتجه البعض نحو التوفيق والتلفيق بين العقل والنقل، جاء ابن رشد ورفض محاولاتهم ،يقول الجابري:**" لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة، والعلم والفلسفة من جهة أخرى فلنأخذ منه هذه القطيعة، ولنتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به، لأن العلم يتغير ويتناقض، ويلغي نفسه باستمرار، ولنتجنب تقييد الدين بالعلم لنفس السبب، إن العلم لا يحتاج إلى أية قيود تأتيه من خارجه لأنه يصنع قيوده بنفسه**"[8]، ولكي تكون القطيعة التي أرساها ابن رشد بين الدين والفلسفة فاعلة، فإنه قدّم البديل الذي دعا فيه إلى فهم الدين داخل الدين، وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها وهذا في نظر ابن رشد تجديد في الدين وتجديد في الفلسفة.[9]

وبهذا يرى الجابري أن هذا البديل الذي قدمه ابن رشد في هذه المسألة يمكن لنا أن نقتبس منه منهجه ونوظفه في عصرنا الحاضر لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي بحيث نحقق الأصالة والمعاصرة معا. ولا يجب أن يفهم من هذا بأن الجابري يعتقد في قطيعة ابستمولوجية مطلقة، فهو يتبنى نوعا من القطيعة الصغرى.

أ-1-2- فصل المقروء عن القارئ "مشكلة الموضوعية Objectivité": تعتبر الموضوعية العلمية بشروطها من لب الاهتمامات في المعرفة العلمية والفلسفية المعاصرة، وتعتبر في أكثر الأحيان من أضخم العوائق الابستمولوجية في اقتحام اليقين، سيما في المسائل النقدية المتعلقة بالدراسة والبحث في العلوم الإنسانية، والمعرفة عامة، على اعتبار أن المعرفة ذاتها علاقة جدلية بين الذات والموضوع، وبذلك إرساء عملية فصل مزدوج بين الذات والموضوع أي فصل الموضوع عن الذات وفصل الذات عن الموضوع،

ذلك أن القارئ العربي مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره ومن ثمة وجب تحرير الذات، من هيمنة النص التراثي من خلال المنهجية التالية:

أ-1-3- المعالجة البنيوية Structuralisme: وهي أداة في التفكيك البنيوي أو الجزئي للكليات العامة، والنسقيات المركبة تحليلا ترتد فيه البنيات والبسائط والأوليات في حذر إلى التكوين، أي أن النظر إلى النص التراثي ككل تتحكم فيه الثوابت التي يجريها عليها حول محور واحد، ومحوره فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، ويرتكز على:

* التحليل التاريخي: ربط النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية.

* الطرح الإيديولوجي:أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية الاجتماعية والسياسية، التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه.(10)

* وصل القارئ بالمقروء: حيث يكون الاتصال اتصالا واعيا تحقيقا للاستمرارية أي ضرورة تحقق الحدث الاستشرافي كحق للذات القارئة التي تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة، ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملا ومستقلا، الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها، وبكامل شخصيتها.(11) وبهذا فإن الجابري يستخدم منهجا مرنا، سلسا، يقوم على استعمال مجموعة من المفاهيم الحداثية التي ترد إلى ميادين معرفية مختلفة، ويؤكد:**" إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود، والقيود، التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة، وذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضع بالكيفية التي تجعلها منتجة".**(12)

أ-2- بنية العقل ونظرية التقسيم الثلاثي :

يرتكز الجابري في تحديده بنية العقل، ونظرية الأنظمة الثلاثة، إلى قاعدة عامة مفادها ارتباط العقل بمحيطه الإنمائي، والسياسي حيث يؤكد على أن عملية التفكير ذاتها لا تتم إلا داخل ثقافة معينة وبواسطتها والتفكير بواسطة ثقافة ما معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي، والمحيط الاجتماعي، والنظرة إلى المستقبل بل النظرة إلى العالم، وإلى الكون وإلى الإنسان كما تحددها تلك الثقافة"(13) وبالتالي فإن الجابري عندما يكون موضوع حديثه العقل العربي فإنه يقصد ربطهُ بمرجعياته، من حيث هو مُنتَج فالجابري **"ينظر إلى العقل بوصفه عقلا مُكَوِّنًاRaison constituante، حسب تعبير لالاند أي فاعلية منتجة لثقافة ما، وعقلا مُكَوَّنًا Raison constituée حسب تعبير الفيلسوف نفسه"**(14)، ويظهر ذلك في منظومة

الأسس الفكرية الابستمولوجية، لتلك الثقافة ونظامها المعرفي ولذلك لا يحق أن نتحدث عن نظام معرفي واحد، وإنما أنظمة معرفية مختلفة، ومتصارعة داخل الثقافة العربية، لذلك يتحدث الجابري عن ثلاثة أنظمة معرفية وهي:

* **البيان Déclaration:** والمحدد الأول فيه هو اللسان العربي في بنيته وأصله، وقد رأى الجابري أن هذا النظام هو الوحيد الذي أرسى قواعد النظام التداولي، والحقل المعرفي للفكر العربي سواء في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم أو في مرحلة الخلفاء من بعده، وقد تحددت سمات هذا النظام منهجا ومفهوما من خلال نشأة العلوم العربية الإسلامية الخالصة كالنحو، والبلاغة، والفقه، وعلم الكلام، فأضحت المعرفة قائمة على قاعدة قياس الغائب على الشاهد أو الفرع على الأصل[15].

* **العرفان Gratitude:** يرى الجابري، أنه من المعلوم من خلال الخصائص العامة للنظام العرفاني، ميله إلى الوجدانيات والتصرف إزاء العالم بنوع من الإيحائية الكونية، تعتمد في إنتاج المعرفة على الاتصال الروحي المباشر بالموضوع، والتغلغل فيه والاندماج في وحدة كلية لا تتمايز فيه الذات عن الموضوع.[16]

وقد انتقل هذا النظام المعرفي إلى العقل العربي بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية، ونماذج الحضارة الإسلامية بغيرها من الحضارات، مع بقاء الرواسب والمؤثرات الثقافية السابقة عن الإسلام خاصة في بدايات العصر العباسي، كالفكر الشيعي، والفلسفة الإسماعيلية، وبخاصة جانبها الأفلاطوني الاشراقي، إضافة إلى التصوف والفلسفة الفيضية وكل التيارات الاشراقية.

* **البرهان Preuve:** لقد كان لحركة الترجمة في العصر العباسي الدور الأبرز في ولوج هذا النظام المعرفي إلى الثقافة الإسلامية من خلال ترجمة بعض الأفكار اليونانية، والمنطق الأرسطي، وهو منهاج في المعرفة يربط النتائج بالمقدمات ربطا منطقيا.[17]

ما نستشفه من خلال هذا العرض الوجيز لفلسفة الجابري أن منظومته الفكرية، وإن بدت أنها ترتكز على مبدأ الشمولية، والكلية، والوحدة في فهم التراث، لكنها شمولية وكلية من نوع خاص ووحدة تتصارع فيها الأجزاء، ترتكز على كثير من المفاهيم التي يتكئ عليها طه عبد الرحمان لأجل التأسيس لنظرته التكاملية للتراث، من مثل: العقلانية، الفصل، القطيعة، أنظمة العقل المختلفة: الانتقاء، التلفيق فكيف أسس طه عبد الرحمان أول لبنة في فلسفة التواصل مع التراث الإسلامي انطلاقا من إعادة قراءته وتحديثه.

ب- التفكير مع الجابري ضد الجابري: يمكن أن نلخص منذ البداية عبارة شافية لطه عبد الرحمان وهو يهدم النسق الفكري للجابري، وينعته بالمتناقض مؤكدا بقوله **"إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع**

في تعارضين اثنين أحدهما، التعارض بين القول بالنظرة الشمولية، والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات"[18].

معنى ذلك أن عقلانية الجابري أفضت إلى نوع من التناقض من خلال الانفصال بين النظرية والتطبيق في أنموذجه القياسي، فالانطلاق من مقدمة فحواها نقده لمسلك المستشرقين، والتبع من الباحثين العرب التي تقوم على تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة، ورد كل جزء منها إلى أصله اليوناني أو الفارسي أو الهندي[19]، كما أنه يأسف لكون دراساتنا للتراث العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية، فمازلنا ننظر إلى الفقه، الكلام، الفلسفة، النحو، الأدب، الحديث، والتفسير، كعلوم لكل منها كيانها المستقل تمام الاستقلال [20]، فهو يدعو إلى النظر إلى العلوم الإسلامية، والعربية على اختلافها، كما لو أنها علما واحدا، وأصلا واحدا، فالفيلسوف المسلم كان موسوعيا، كان طبيبا، وفيلسوفا ورياضيا وعالما، لكننا عندما نلج باب التطبيق ونتطلع على نتائج هذا النسق، نصطدم كما يؤكد طه عبد الرحمان بمنظومة تقسيم التراث إلى أجزاء مختلفة، ثم المفاضلة في أسلوب انتقائي غير مبرر، وتلفيق لا يستند على قواعد منهجية وآليات مدروسة، **"فالبرهان، والبيان، والعرفان، هي دوائر متباينة في آلياتها، لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة ومتفاضلة في نتائجها، لا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان، ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان، ولا ينزل الرتبة العليا في هذا المقام إلا الفكر الرشدي"**[21].

التناقض الثاني الذي يطبع النظام الفلسفي العقلاني عند الجابري كما يتصوره طه عبد الرحمان هو الهوة السحيقة بين الهدف المحدد، وبين ما ينتهي إليه، فعندما يتحدث عن مفهوم النظر في الآليات كهدف، فذلك عين ما يجب أن يكون عليه هم المفكر العربي كهدف، لكن الواقع شيء مختلف فعندما يتجه الجابري لدراسة الآليات التي تتحكم في توليد النصوص التراثية يجد نفسه بقصد أو بغير قصد، يتحول من تشريح المناهج من أجل التأسيس لآليات ومناهج جديدة، إلى الحديث عن الآليات كمحتويات تاريخية، وبالتالي فهو لم يستطع أن يتخلص من نزعته المضمونية في دراسة التراث، كما أن الجابري سيشتغل بالآليات المنتجة للثقافة العربية، وسيقف طويلا عند كيفيات عملها وجودة إنتاجيتها، وكأنه سيباشر عمليا النصوص ذاتها مبينا أساليب توليدها للخطاب، تركيبا وترتيبا وتفريعا ومستخرجا مختلف هذه الأساليب، ثم منعطفا عليها، بعد ذلك بالتصنيف والترتيب والتنسيق، لكن ليس هذا ما يطالعنا به الجابري، ولأنه يطالعنا بالنظر في النصوص التراثية الخاصة بفقه العلم، أي النصوص العربية التي تطرح الإشكالات المنهجية والمعرفية، إن تأسيسا أو تقويما لنقل إن الجابري لم يباشر بنفسه استنباط الآليات المنهجية للفكر العربي، وإنما تولى تقويم ما جاء من تحليل وتنظير بصدد هذه الآليات

في نصوص القدامى، مثل الشافعي بالنسبة للآليات الفقهية والأصولية، والجرجاني، والسكاكي بالنسبة للآليات البلاغية، والفراهيدي بالنسبة للآليات الشعرية، والقشيري بالنسبة للآليات العرفانية، وشتان بين أن يشتغل المرء بالآلية ذاتها، وبين أن يشتغل بالخطاب الذي دار بشأن هذه الآلية فالأول اشتغال آلي حقا، أما الثاني فليس إلا اشتغالا مضمونيا إذ تصير الآلة مضمون الخطاب المشتغل به[22].

لهذا فإن طه عبد الرحمان إذ يفكر مع الجابري ضد الجابري ينتهي إلى حقيقة التناقض بين النظرية والتطبيق في منظومته الفكرية، فقد انتقل من نظرة شمولية تبناها إلى تطبيق تجزيئي تفاضلي لفهم التراث، ومن البحث في الآليات التي أنتجت الثقافة العربية الإسلامية، إلى البحث في مضامين الخطاب التراثي لهذه الآليات، والنتيجة وقوع الجابري في آليات استهلاكية تعبّر عن القطيعة واللاتواصل مع الآليات الأصلية التي أنتجتها قد تكون آليات عقلانية مجردة، أو آليات فكرانية مسيسة وفي كلتا الحالتين نحن لا نتحدث عن المأصول وإنما عن المنقول. يقول طه عبد الرحمان: **"لقد اقتبس الجابري وسائل فوقية متعددة، من مجالات ثقافية غربية مختلفة، فقه العلم التكويني (بياجيه)، وفقه العلم العقلاني (لالاند، باشلار)، والبنيوية وفلسفة التاريخ الهيجلية والماركسية"**[23]، ولما كانت الآليات التي استعملها الجابري عقلانية تنتهي إلى التجريد، وفكرانية تتحكم فيها الأدوات والأهداف السياسية، كانت النتيجة الخروج عن البنية الأساسية للتراث العربي الإسلامي الذي يقوم على مبادئ قيمية، أخلاقية، وروحية يقول طه عبد الرحمان أنها ترتكز على:

1- تداخل القيمة الخلقية بالواقع، مؤكدا ارتباط العقل بالسلوك، والأخلاق، مستدلا على ذلك بمدلول العقل في اللغة العربية.

2- تداخل القيمة الروحية والعلم، فالعلمانية التي انتهى إليها الجابري أساسها سياسي، تقتضي الفصل بين المستويين الديني، والسياسي لذلك فقد أقصى الإنتاج العرفاني، وإعتبره دخيلا وليس أصيلا.

وتحفّظ على القسم البياني على أساس أنه بعيد عن اليقين، ولم يحتفظ إلا بالمستوى البرهاني على طريقة ابن رشد، يقول طه عبد الرحمان: **"المعيار الذي استبعد به الجابري العرفان واستضعف به البيان، واستبقى به البرهان الخالص هو في نهاية المطاف مبدأ العلمانية".**[24]

3- تداخل القيمة الحوارية والصواب: فللحوار والمناظرة دائما هدف وهو الوصول إلى الصواب والظفر بالحقيقة، لكن ليس بالشكل الذي يستدل به الجابري على المناظرة التي ينتصر فيها البرهان على البيان، وتبرز فيها العقلانية المجردة، لكن الجابري لم يتفطن أن العقلانية، عقلانيات وإن العقلانية في

الأنموذج الحواري الإسلامي، هي ثمرة ما نطلق عليه باسم المعاقلة الحية، هذه المعاقلة الحية تختلف عن العقل في أنها:

3-أ- ليست جوهرا قائما بالنفس الإنسانية، وإنما فعالية.

3-ب- ليست فعلا فرديا، وإنما فعالية تشاركية ترتبط بالغير.

3-ج- ليست فعلا مجردا وإنما تتجه إلى العمل.[25]

إنها إذن كل معاني الانقطاع عن التراث الإسلامي رسم خيوطها الجابري بحديثه عن عقلانية مجردة، وعلمانية مسيسة وأهمل بأن الفعل الحضاري هو فعل أصيل، الوعي فيه مرتبط بالوحي، "إن العقل العربي لم يتشكل إبان عصر التدوين، بل تشكل إبان نزول الوحي على الرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم، فتجاهل دور الوحي على الرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم، وتجاهل دور الوحي في تحويل العقل العربي من عقل قبلي مادي غارق في ذاتيته، ذي نزعة حصرية متكبرة، إلى عقل حضاري إنساني رافض لكل النزعات الحصرية سواء كانت عرقية أم قومية أم طبقية وراغب في البحث والاختيار والتدقيق، والتمحيص تجاهل لا يستوي والنطر الموضوعي" [26].

وحاصل القول أن النظام المعرفي الذي اختاره الجابري فيما يفهم من طه أنه يحمل بين طياته بذور فنائه بلغة ماركس، ذلك أنه نظام متناقض في علاقة النظرية بالتطبيق، والقصد بالفعل، فرغم أنه رفع شعار الشمولية إلا أنه انتهى إلى نظرة تجزيئية تفاضلية، ورغم أنه أخذ على عاتقه التأسيس للنظر في الآليات التي أنتجت الفعل الحضاري والثقافي العربي الإسلامي، إلا أنه وقع في مطبين الأول استعانته بآليات منقولة ذات طابع استهلاكي، وفوقي، والثاني آن الآليات بحد ذاتها تحولت إلى مضامين، دون أن ننسى عدم قدرة الجابري التحكم في الآليات المنقولة، فلا هو أنتج آليات مأصولة لقراءة التراث، ولا هو استطاع أن يتحكم فيما نقله عن غيره من آليات.

وإذا كان ذكر مصطلح النظرة التجزيئية بصورة صريحة، قد اقترن في فكر طه عبد الرحمان بنقده لتصورات الذين اقتصرت رؤيتهم وممارستهم على الانبهار بتطبيقات الحداثة الغربية لا روحها وجوهرها الحقيقي، وذلك في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، فإن ورودها الضمني سواء عن طريق التنظير لمقابلها أي النظرة التكاملية، أو الإشارة إلى مرادفاتها من مثل الوسائل الفكرانية، والآليات الاستهلاكية قد تكثف حضورها في معظم مؤلفاته حتى ليمكن القول أن طه عبد الرحمان أصابته "فوبيا" التقدير التجزيئي للتراث ومثلت النظرة التجزيئية لديه هاجسا حقيقيا، بل لعلها هي الدافع الأساسي الذي قاده إلى اكتشاف النظرة التكاملية والتنظير لها، على الرغم من أن اهتمامه بالرؤية التجزيئية في حد ذاته كان موصولا بهاجس أكبر، وهو كيفية تحديث العالم الإسلامي والعربي تحديثا حقيقيا بتجاوز ما هو سطحي. ولذلك وحتى وإن أفرد طه عبد الرحمان كتابه "تجديد المنهج في تقويم

التراث" بالأخص لتهافت فكر الجابري، فإنه يضع نفسه على طول الخط في مقابلة التيار الحداثي أصحاب "القراءة الحداثية المقلدة"[27] وبخاصة منهم..." محمد أركون"، "نصر حامد أبو زيد"، "طيب تيزيني"* الذين ومن قاعدة الفصل بين الدين والخطاب الديني كان المبرر لنزع القداسة عن النص الديني من خلال خطة التأنيس أحيانا، بإعتباره مجرد نص لغوي و أدبي، لذلك لم يتحرجوا في هذا السياق من حذف عبارات التعظيم والتقديس، ومن خلال خطة التعقيل حينا آخر بحيث تطلق العنان للعقل فيما هو يقيني لا يقبل الزيادة أو النقصان، ومن خلال خطة التاريخ أحايين أخرى، وذلك بإضفاء صفة النسبية على الأحكام على أساس تاريخية النص.[28]

لكل هذه المبررات وغيرها، ينعطف طه عبد الرحمان ليكون نقده لا نقول صحيحا، وإنما بناء لا يكتفي بالهدم، وإنما يتعداه إلى تقديم البدائل فمن السهولة بمكان أن تقول ليس كذلك، لكن المهم أن تبين كيف؟ فكيف يقيم طه عبد الرحمان نسقه الفلسفي لأجل أن يكون التواصل مع التراث الإسلامي تواصلا تأصيليا بعيدا عن دوغماتية التقديس ومرتبطا بضرورة التقيد بشروط التأسيس؟

ج- تأسيس الرؤية التكاملية للتراث :

لقد انتهى طه عبد الرحمان إلى رفض النظرة التجزيئية التفاضلية، التي لم تفد الفعل الفلسفي والحضاري العربي الإسلامي، إلا بكّم هائل من المقالات، والكتابات، التي لا تستطيع أن تنهض بواقع الأمة مادام أنها تتوقف عند مستوى مضامين النصوص، وحتى وإن أرادت فهم الثقافة الإسلامية من خلال الآليات المنتجة لها، عرجت على آليات ومعايير منقولة، وليست مأصولة، وبشكل سطحي لم يستطع أن يتغلغل على روح هذا الآليات ولب هذه المناهج. ولذلك تقوم دعوى التقويم التكاملي على مقدمة محتواها: **"إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية".**[29] هذه الدعوى تقوم على ثلاثة مقدمات أساسية:

1- مقدمة التركيب المزدوج للنص: والتي تقضي بارتباط كل مضمون مخصوص بكيفيات إنتاجية مخصوصة، وبذلك اعتبر أن كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محددة بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية[30]. لذلك فكل قراءة تراثية تفصل بين المضامين والوسائل التي أنتجتها، واقعة بذلك في الإخلال بحقيقة التلازم بين طرفي النص.

2- مقدمة تنقل الآليات الإنتاجية: فالآليات الإنتاجية للتراث تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل معرفي إلى آخر، والترحال المبرر بين مجالات المعرفة، وصنوف العلوم في أن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم مختلفة المقاصد، والوسائل، ومتباينة المضامين، والآليات.

3- مقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية: أصول وفصول هذه الآليات هي التي تتحكم في مضمون النص، بحيث لا يمكن فهمه ولا تفهيمه إلا من خلال معرفة دقيقة لهذه الآليات.(31)

بهذه المقدمات يؤكد طه عبد الرحمان أن الوقوف في وجه النزعة المضمونية والنزعة التجزيئية التفاضلية لابد من مبدأين مقابلين هما: التوجه الآلي الذي يتأرجح بين الآليات المادية مثل الوسائل التسديدية والتأنيسية وبين الآليات الصورية، مثل الوسائل اللغوية والمنطقية ثم التوجه الشمولي على أساس رفض مصادرة كلية التراث، فمبدأ الكلية عند الفيلسوف فحواه أن التراث كلا متكاملا، ووحدة متناسقة يقول طه عبد الرحمان **"ومتى علمنا أن الاشتغال الصحيح، والأصيل بالمضامين التراثية يوجب دراسة الآليات المادية والصورية الأصلية، لزمنا أن نقيم الدليل على صحة إدعائنا بأن التوجه الآلي في التقويم التراثي من شأنه أن يجعل الباحثين في التراث ينزعون إلى اتخاذ نظرة تكاملية فيه"** (32).

وعلى ذلك فإن الفيصل في الأخذ بالنظرة التكاملية، ليس في جعل هذه النظرة بداية ومقدمة عامة تتخلى عن حقيقتها وبريقها بمجرد ضعف تحديد الآليات التي أنتجتها، إما أصلا أو نقلا، كما أشار ذلك طه عبد الرحمان ناقدا للجابري، وإنما التطبيق الصارم للتوجه الآلي - من خلال ميزاته الثلاث: وهي **الخدمة**: التي تكمن في النهوض والارتقاء بالمبادئ الأصلية للتراث، **والعمل**: الذي يكمن في توجيه السلوك وتطبيق المعرفة، **والمنهجية**: التي تلزم التناظر الجماعي لأجل الوصول إلى الاتفاق والإجماع وذلك هو الذي يحدد بدقة ثمرة هذه الممارسة، والمتمثلة في الوصول إلى نظرة شمولية، كلية، تكاملية للتراث تمنع التبعية والأمعية وحتى التلفيق بدعوى التوفيق.

إذن الآلية هي طريق الوصول إلى الشمولية ولكن قبل ذلك هي دليلا على تكامل التراث، فمفهوم الآلية كما نظر إليه طه عبد الرحمان في مشروعه فقه الفلسفة، يؤكد على معنيين لها: عام وخاص، فأما العام فيعبّر عن خاصية إضافية تعني أن كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم بالنسبة لعلم آخر، كآلة من آلاته، فإذا كان الحساب في الفقه يجعل منه آلة له، فالمنطق آلة الرياضيات، والقراءة آلة النص، فالآلية صفة تعرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها، بحيث لو صرف عنها الاستخدام صارت علوما مقصودة لذاتها، فيكون بذلك كل علم مقصودا لذاته، ولغيره وأما المعنى الخاص للآلية، فهو أن تكون صفة ذاتية لبعض العلوم أي صفة تتحقق بها دون غيرها.(33)

وإذا عرجنا على سمات التداخل بين المعارف والعلوم التراثية، نجد طه عبد الرحمان قد ميّز في هذا التداخل بين درجتين أساسيتين هما: "التراتب"، "التفاعل"، أما عن درجة تراتب العلوم فقد تولى فلاسفة الإسلام وعلماؤه مهمة ترتيب العلوم التي ميزت الحضارة الإسلامية فتركوا تصنيفات على معايير التقارب حينا، والتشابه والتراتب أحايين أخرى، مما يوضح النزعة التكاملية للمعرفة التراثية.

أما عن مستوى تفاعل العلوم التراثية، فلم يتوقف العلماء المسلمون عند حدود التأكيد على تدرج العلوم، بل أشادوا إلى ضرورة ومشروعية تفاعل العلوم، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية، والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية.[34]

خاتمة....

إجمالا نقول أن تكامل التراث، والخروج إلى نظرة شمولية له، كان انطلاقا من إبراز التداخل المعرفي بين العلوم سواء كان داخليا في صورة التداخل المعرفي الداخلي في علم أصول الفقه* وفي شاكلة إبطال النظرة التجزيئية للأخلاق في الإسلام، أو كان تداخلا معرفيا خارجيا** في صورة التقريب التداولي لعلم الكلام في تداخله مع الإلاهيات. يظهر منهج الانفتاح المشروط عند طه عبد الرحمان في مفهوم التقريب التداولي، والذي يعني باختصار جعل المنقول مأصولا وهذا يعني فلسفة للتواصل التأصيلي لا تقوم على القطيعة مع المنقول لأن هذا الطريق انتحاري، ولكن يبني على تقنين، وضبط العلاقة بين الأصيل والدخيل، **"فلا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة، ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة"**(35)، هذه القاعدة العامة ترتكز على ثلاثة لبنات تعبر عن تميز وتفرد المجال التداولي الإسلامي عن غيره من المجالات الثقافية على المستوى اللغوي، العقدي، والمعرفي والتي تؤسس لقيم التفاعل والتواصل داخل المجال.

فاللغة وسيلة من أقدر الوسائل التي يستعملها المخاطب لتوصيل مقاصده إلى المخاطب، وبقدر ما تكون الأساليب اللغوية معتادة وموصولة بزاده في الممارسة اللغوية، نظرا وعملا يكون التأثير أقوم والتأثير أشد ولأن الإسلام مقياس كل شيء بالنسبة لطه عبد الرحمان، فإن العقيدة لا تقل شأنا عن اللغة في إحداث التفرد المطلوب، فهي من تستطيع أن تحدث التواصل والتفاعل، فلولا الصيغة العقدية الدينية الإسلامية للأسس الأولى للممارسة التراثية، لما تمتعت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السعة والثراء، وأما الدواعي المعرفية فتتعلق بما يصدره المتحاورون بواسطة لغتهم وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم فهي جملة مضامين دلالية، وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية، وتنفتح بها آفاق العالم.

(1) – طه عبد الرحمان،" **تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 23.

(2) – نفسه، ص 24.

(3) – محمد عابد الجابري،" **الخطاب العربي المعاصر**"، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص33.

(4) – محمد عابد الجابري،" **تكوين العقل العربي**"، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1982، ص5.

(5) – نفسه، ص 14.

(6) – نفسه، ص 15، 16.

(7) – محمد عابد الجابري،" **نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**"، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 1980، ص 71.

(8) – محمد عابد الجابري، " **تكوين العقل العربي**"، ص 15.

(9) – محمد عابد الجابري،" **نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**"، ص 73.

(10) – محمد عابد الجابري،" **نحن والتراث**"، ص 21 – 25.

(11) – نفسه ، ص 21 – 25.

(12) – محمد عابد الجابري،" **نحن والتراث**"، ص 12.

(13) – محمد عابد الجابري،" **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**"، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005، ص 78.

(14) – نفسه، ص 58، 59.

(15) – نفسه، ص 59.

(16) – محمد عابد الجابري،" **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**"، ، ص 59 .

(17) – محمد عابد الجابري،" **نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**"، ص 60.

(18) – طه عبد الرحمان،" **تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ص29.

(19) – محمد عابد الجابري،" **نحن والتراث**" ، ص 57.

(20) – نفسه، ص 58.

(21) – طه عبد الرحمان، " **تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ص 33.

(22) – طه عبد الرحمان، " **تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ص 33.

(23) – نفسه، ص 34.

(24) – طه عبد الرحمان، " **تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ص 37.

(25)- نفسه، ص 38.

(26) – لؤي صافي، "**العقل والتجديد**"، ط2، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، العدد 17، بيروت، لبنان 2004، ص 59.

(27) – طه عبد الرحمان،"**روح الحداثة**"، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، ط1، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 177.

*– خاصة من خلال مؤلفاتهم على التوالي،– القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب – **نقد الخطاب الديني**– النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة.

(28) – طه عبد الرحمان، "**روح الحداثة**"، ص 185،186.

(29) – طه عبد الرحمان، "**تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ص 81.

(30) – نفسه، ص 83.

(31) – نفسه، ص 82.

(32) – طه عبد الرحمان، "**تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ص 83.

(33) – عبد القادر بودومة، "**النص وآليات القراءة**"، مجلة فكر ونقد، العدد 56، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 107.

(34) – طه عبد الرحمان،" **تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ص 89، 90.

* لقد استعان طه عبد الرحمان بالشاطبي كي يكون منهجه أنموذجا للتداخل المعرفي الداخلي.

** معناه دمج المنقول في الأصلي، وهو ما ناقضه ابن رشد لذلك يعتقد طه عبد الرحمان أنه ملهم الفكر العربي المعاصر في مسألة النظرة التجزيئية.

(35) – طه عبد الرحمان، "**تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ص 243.