فكر الجابري في منظور عبد الرزاق قسوم.

أ. عبد العزيز بوالشعير
المدرسة العليا للأساتذة – قسنطينة.

يعد عبد الرزاق قسوم أحد الشخصيات العلمية والفكرية الأكاديمية المعروفة على الساحة الفكرية في الجزائر وفي الوطن العربي، لما له من إسهامات فلسفية وسياسية مهمة، أسهمت بشكل أو بآخر في بلورة المشروع الفكري الحضاري للمجتمع العربي الإسلامي المعاصر، محاولة وضع أسس فكرية ومنهجية لمدرسة جزائرية جديدة، تستوحي معالم مشروعها من التراث الإسلامي خاصة ومن كنوز التراث الإنساني عامة، شخصية تنوعت مجالات اهتماماتها، وتعددت موضوعات كتاباتها، من الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفة السياسية إلى الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وهي تعبر في مجملها عن الواقع العربي ثقافيا وسياسيا وحضاريا، هذا الواقع الذي يتسم بالتخلف والانحطاط والضعف.

وقد قام قسوم بمحاولة إبستمولوجية، عمل خلالها على تصنيف الفكر العربي الإسلامي المعاصر إلى مدارس، واتخذ منهجا خاصا في هذا التصنيف، حيث جعل لكل مدرسة منطلقها ومصبها. وهي عملية منهجية نحسبها صعبة، غير مأمونة النتائج، لكننا نحسب أن قسوم قد وفق إلى حد كبير في عمله الإبستمولوجي هذا، خاصة إذا علمنا أن كتابات المفكرين العرب المعاصرين

تتسم بالتشعب والتنوع والتغير في كثير من الحالات، في ظل الأزمة الثقافية والحضارية التي يعيشها العالم العربي والإسلامي.

وقد جاءت المحاولة الإبستمولوجية لقسوم في كتابه"مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر تأملات في المنطلق والمصب الصادر سنة 1997.

يحاول قسوم في كتابه هذا وضع المفكرين العرب المعاصرين ضمن مدارس، مستندا في تصنيفه هذا على وحدة المنطلق ووحدة والمصب، رغم تباين الرؤى والأفكار لدى أصحاب المدرسة الواحدة. ويضع ضمن مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي حسن حنفي، والمسعدي والمفكر المغربي محمد عابد الجابري.

يقدم قسوم في هذه المدرسة صورة عن محمد عابد الجابري، في ظل تضارب المواقف حول فكر الجابري، هذه الرؤى تتباين بين منصف له ،ومجحف في حقه، ومقر بعدم القدرة على إمكانية تقديم صورة واضحة ومحددة حول فكر الجابري.

والحقيقة أن القارئ لتراث الجابري الضخم تصادفه جملة من الصعوبات أو العوائق تحول دون فهم واستيعاب نسق الجابري وفك رموزه وترتيب عناصر نظامه المعرفي، وتصنيف أعماله، وتحديد موقفه من كثير من الإشكالات الفلسفية والتاريخية.

فقد وصفه البعض برائد الإبستمولوجية العربية المعاصرة، في حين ذهب آخرون إلى اعتباره ممثلا لتيار الحداثة والعقلانية في الوطن العربي. بينما يعده البعض يساريا ينهل من روافد الإشتراكية فكرا ومنهجا. وفي المقابل صنفه كثيرون على أنه تراثي المنطلق والمنهج والمقصد، لكونه يتخذ من التراث موضوعا للدراسة والبحث.ومن الوجهة الإيديولوجية تتراوح تصنيفات

الدارسين إلى اعتبار أفكاره تتراوح بين العلمانية المقنعة، والإسلامية المعقلنة وتتباين طروحاته بين تراث إسلامي عريق، وحداثة غربية قوية.

ومن زاوية إبستمولوجية تتعدد القراءات حول مشروعه الفكري، فهو من جهة ناقد متهجم على العقل العربي، ومن جهة أخرى مدافع حتى النخاع عن هذا العقل، ومن حيث إشكالات فكره، يسمه البعض بالمفكر الأصيل في منطلقه وعرضه لإشكالات الفكر العربي المعاصر، المعبرة عن الواقع العربي المتأزم. وعلى العكس من ذلك تماما يعد الكثير من النقاد إشكالات فكره دخيلة على المجتمع العربي، غريبة عن انتماءاته التاريخية والحضارية، على أساس أن إشكالات هذا المفكر نبتت في بيئة غير بيئتنا، وسياق حضاري غير سياقنا، وزمان غير زماننا.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد من الصعوبة في تصنيف الجابري، بل يتعدى الأمر إلى أبعد من ذلك، فلو حاولنا أن نقرأ تراثه من زاوية إثنية، لسمحنا لأنفسنا بالقول أن الجابري عنصري النزعة، إذ ينتصر للعقل العربي على حساب العقل الفارسي، وللعقل المغاربي على حساب العقل المشرقي. ومن حيث الأنظمة المعرفية ينحاز الجابري للنظام المعرفي البرهاني على حساب النظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني.

هذه الصعوبة في إعطاء صورة واضحة حول فكر الجابري، تسهل للقارئ تجاوز حالة الارتباك والاضطراب التي يقع فيها عندما يحاول دراسة تراثه وتصنيفه، نجدها بارزة في كتابات عبد الرزاق قسوم، إذ يصرح في كتابه مدارس "الفكر العربي الإسلامي المعاصر" بهذا العائق في التعامل مع تراث وفكر الجابري.

انطلاقا من هذه الفكرة ارتأينا تناول الإشكالية التالية: ما هي صورة الجابري في كتابات عبد الرزاق قسوم؟ ما هي الصعوبات التي تواجه الدارسين في التعامل

مع التراث الجابري؟ ما هي حقيقة مشروع الجابري: هل هي تعبير عن ذاتية أصيلة مبدعة تنطلق من التراث وتحتمي به وتصب في الحاضر دون الذوبان فيه؟ أم أن حقيقته تعبير عن استلاب فكري ينطلق من رؤية الآخر الغربي في إشكالاته ومنهجه ومقصده؟ هل يمكن الحديث عن نسق معرفي مكتمل للجابري بحيث يحتوي هذا النسق كل أفكاره وآرائه؟ هل للجابري منهج محدد في التعامل مع التراث، وفي تعاطيه مع إشكالات الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟ كيف تعامل الجابري مع العقل العربي إبستمولوجيا: هل تعامل معه بروح الناقد المتفحص المتجاوز؟ أم بروح العاشق المعجب بهذا العقل العربي؟ هل استطاع الجابري أن يقدم مشروعا فكريا متجاوزا واضح المعالم لجملة المشاريع الفكرية الموجودة على ساحة الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا المقال بشيء من التحليل والمناقشة والمقارنة.

مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي.

تعد مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي في نظر قسوم لونا فكريا متميزا من ألوان الفكر الإسلامي المعاصر. فهذه المدرسة تعمل في النهاية على بناء العقل الإسلامي، نشأت في ظروف فكرية وتاريخية وسياسية معينة، فكانت من عوامل تنميتها وروافد فاعليتها ،إذ تستمد معالمها من الهوية داخل التراث الإسلامي. فالتراث منطلقها في دراسة الكثير من إشكالات الفكر العربي الإسلامي. وكذلك تستمد عناصر قوتها من الإرث المعرفي الغربي الوافد على العقل الإسلامي. وتأتي عناصر القوة هذه إما بحكم تكوين أصحابها العقلي، وإما بدافع نزعة الاستغراب، أو أنها جاءت كرد فعل ضد واقع الفكر الإسلامي. وهذا ما يؤكد على التكوين المزدوج لدى أصحاب هذه المدرسة ؛

فهم يتخذون التراث والدراسات العربية والإسلامية مادة لأبحاثهم، لكن مع استعمال المنهج الفلسفي الغربي بمختلف توجهاته، تكوينا ومسارا ومقصدا.

هذه الازدواجية في التكوين تقتضي عقلانية في الطرح لدى أصحابها، وإن اختلفت درجات التطبيق والالتزام بهذه العقلانية في تفكيرهم وممارساتهم، وتأتي هذه الميزة في مقابل النزعة النصية التراثية الغارقة في الماضي على حساب الحاضر، حيث يتخذ أصحاب هذه المدرسة من النص الديني منطلقا ومنهجا لهم في الدراسة والتحليل. ولما كان الفكر الغربي حاضرا بقوة في تكوين أصحاب هذه المدرسة، فإنه من الضروري بل ومن المنطقي أن تغلب على إنتاج هؤلاء النزعة التغريبية؛ لكن تغريبيتهم - على حد تعبير قسوم - ليست بالمفهوم السياسي الذي يحصر الغرب في العالم الليبرالي فقط، بل الغرب بمفهومه الحضاري الذي يمتد ليشمل العالم لاشتراكي والليبرالي معا. وليس أدل على ذلك مما نجده لدى رواد هذه المدرسة ذات المنهج الفلسفي العقلاني، الذي يستمد عقلانيته من حيث المنهج النظري من فلسفة سبينوزا، وعقلانية المدرسة الديكارتية، ومن حيث التطبيق من التحليل الجدلي الماركسي لقضايا الاقتصاد والتنمية الاجتماعية[1].

وما يميز رواد هذه المدرسة أيضا، هو تعاملها مع التراث، كقوالب، ومقولات، ممثلة في الاتجاهات الإنسانية المعاصرة داخل الفكر الأوروبي، والفرنسي منه على وجه الخصوص، ولهذا شكّل الغرب بمدلوله الفلسفي العقلاني الحضاري الشامل، الأداة المعرفية الفضلى، التي يجب استخدامها في دراساتنا إذا كنا نريد تحقيق التطور والتقدم في فكرنا وواقعنا المعاصرين. و لا يمكن للفكر الإسلامي- في اعتقاد أصحاب هذه المدرسة- أن يحقق التطور

---

[1] عبد الرزاق قسوم:مدارس الفكر العربي والإسلامي المعاصر، دار عالم الكتب، السعودية،1997، ص92،93.

والتقدم المنشود من دون طلائه بهذه المسحة الغربية[1]. ويعتقد هؤلاء أن العقلانية هي التي أخرجت أوروبا من عصورها المظلمة في القرون الوسطى إلى عصرنا الزاهي الحديث، وكأن العقلانية هي الكلمة السحرية التي بها انتقل الإنسان بين العصور[2]. ويستند أصحاب هذه المدرسة في تقديسهم للعقلانية، وتبنيهم لها منهجا في دراسة الواقع العربي الإسلامي، إلى أن العقلانية مرت بمرحلتين كبيرتين:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة العقلانية الكلاسيكية، وتمتد من مرحلة التأسيس عند اليونان إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة ما بين القرن السابع عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر، وتتلخص في مستويين:

المستوى الأول: تأسيس مفهوم اللوغوس (العقل) في سياق عوامل حضارية يونانية عامة كان من أهمها الانتقال من ثقافة الخطاب الشفوي القائم على الحكي والسرد الأسطوري إلى ثقافة الخطاب المكتوب الذي يقتضي تنظيم الكلام بالحجج وتدقيق التحليل وبناء مفاهيم مجردة، ونجد هذا عند أفلاطون وأرسطو.

المستوى الثاني: في إطار الثورة العلمية والنهضة الحضارية العامة التي عرفتها أوربا خلال القرون الثلاثة، السابع والثامن والتاسع عشر. هذه الثورة تستخدم العقلانية مفهوما جديدا. فمن الناحية المعرفية سينظر إلى العقل في علاقته بالتجربة على أنه أداة لمعرفة الطبيعة باكتشاف قوانينها من أجل سيطرة الإنسان عليها. وعلى مستوى المجتمع تبلورت نزعة عقلانية تعيد الاعتبار للإنسان ككائن عاقل. وترى في العقل وسيلة لتنظيم الاقتصاد والحياة الاجتماعية والسياسية. وعرفت هذه الفترة نشوء ثلاث نزعات: موقف النزعة

---

[1] المرجع نفسه : ص 93.

[2] المرجع نفسه :ص 94

العقلانية وكان روادها "ديكارت" وَ"ليبنيتز". وموقف النزعة الاختبارية ممثلة في الفيلسوفين الإنجليزيين"جون لوك" وَ"ديفيد هيوم". وموقف النزعة النقدية ورائدها الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" (1724-1804).

المرحلة الثانية: وهي مرحلة العقلانية المعاصرة، وتمتد من منتصف القرن التاسع عشر إلى الآن. حيث اعتبر العقل في هذه المرحلة محايثا للواقع؛ بمعنى أن العقل هو جوهر الواقع، بل هو القوة الكونية المحركة للتطور الطبيعي والتاريخي. هذا التصور الشمولي والحركي للعقل عرف ثورة تجلت في الانتقال من مفهوم العقل السكوني المنغلق إلى مفهوم العقل الجدلي المنفتح[1]. وتنبني دعوة أصحاب مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي في تبني هذا الفهم للعقل وللحداثة الغربيين على فرضية أساسية، وهي فرضية غياب العقل العربي واغتياله في عملية الإقلاع الحضاري المنشود. والتي لا يمكن تحقيقها دون عملية الإحياء العقلي على النمط الغربي الأوروبي استنادا على جهازه المقولاتي ومعماره المفاهيمي ونظامه المعرفي الذي اثبت نجاحه في الواقع المعاصر، وعليه بات من الضروري - في نظر هؤلاء - العمل على إعادة بناء العقل العربي، وفق منهجية عقلية فلسفية جديدة. ما دامت بقية المناهج داخل فكرنا قد أثبتت تهافتها وفشلها[2].

ولما كانت المنظومة المعرفية الغربية قد أعادت النظر في كثير من مقولات جهازها المفاهيمي، كمقولة العقل، مقولة التراث ومقولة الإنسان....الخ، فإن أصحاب مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي دعوا هم أيضا إلى إعادة النظر في منهجية التعامل مع التراث العربي الإسلامي؛ تجديد لا يمس نظرتنا إلى التراث، والى المصطلح في حد ذاته، بل إلى إعادة النظر

[1] المرجع نفسه، ص94.

[2] المرجع نفسه ، ص94.

حتى في محتوى هذا التراث في فكرنا العربي الإسلامي، ولهذا نجد هؤلاء يطالبون العقل العربي الإسلامي باسم تجديده وتجديد التراث، أن يتعامل من حيث النسق المعرفي أولا مع مفاهيم جديدة، وهذا ما نجده عند الجابري ممثلا في ثالوثه المعرفي "البيان" وَ "العرفان" وَ "البرهان".

أما من حيث محتوى التراث الإسلامي، فدعوة أصحاب هذه المدرسة قائمة لإعادة بناء أصول الدين التقليدي، بوصفه أيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية. ولم يكتف هؤلاء بهذه الدعوة بل تجاوزوها إلى ضرورة تعريف التراث في ثقافتنا. حتى ولو أدى ذلك إلى إحداث قطيعة مع تعريفاتنا القديمة له،ومبرر ذلك - في رأيهم - أن التراث صار مصطلحا فضفاضا لا يحدد أي مدلول، بحيث أصبح هذا التراث من العمومية والاتساع، لذا صار لزاما علينا إحداث خلخلة لهذا المفهوم المتعارف عليه علميا وشعبيا قصد تحديد مدلوله المعرفي أكثر.

وشكل هذه الدعوة التجديدية في العالم العربي المعاصر شبيه إلى حد ما بشكل العملية التجديدية التي عرفتها الحداثة الغربية، التي أعادت بناء العقل وترتيب عناصر نسقه المعرفي وتنظيم جهازه المفاهيمي بما يتماشى ومعطيات العلم والعصر.كل هذا جعل قسوم يصنف رواد هذه المدرسة أنهم من دعاة العلمانية، فالقارئ لمؤلفات كل من حسن حنفي ومحمد عابد الجابري يدرك المسحة العلمانية المقنعة في فكرهم - كما يرى البعض- هذه العلمانية تختزل الإسلام من كونه ينبوعا رئيسا للفكر العربي الإسلامي إلى مجرد مذهب، أو دين وضعي تضرب فيه أهم خصائصه، وهي الخاصية السماوية التي تجعله دينا إلهيا يختلف عن دين البيعة، ودين الكنيسة. لأنه دين ودنيا، فكل فصل بين دين

الناس ودنياهم في عالم الإسلام، هو إيمان ببعض وكفر ببعض آخر، يقول قسوم[1].

ويذهب بعض الباحثين إلى أن عملية إعادة النظر في الفكر العربي والإسلامي لم تأت لتحديثه إلا بعد أن وعي الشرق تخلفه بإزاء عملية التطور التكنولوجي والحربي للدول الغازية.

وإن كان التحديث إرهاصات محدودة قبل ذلك، فقد كان دعاة النهضة ورواد الإصلاح يبحثون عن صيغ تقليدية ملائمة لإسلام معاصر، وراحوا يتساءلون: هل يمكن لنا أن نبني مجتمعا حديثا؟

والإجابة عن هذا السؤال تقتضي المرور بعملية التعامل مع التراث، إذ إن الباحث في موضوع الحداثة يجد ضرورة وضع العقلانية الأصيلة كمفتاح سحري لعقلنة مفهوم الحداثة وتأصيله، من أجل الوصول إلى نحت ملامح صيغة تكاملية ما بين بنية الوعي وخصائص العصر...كما أن الباحث في هذا المجال تعترضه إشكالية تتعلق بآلية النظرة إلى التراث بكل ما ينطوي عليه من إنجازات ومعارف وآداب وأفكار وتواريخ. وهذه الإشكالية ضرورية لوضع صمام أمان في الطرف الآخر، لكي لا تتحول العملية التغييرية إلى نوع من الجمود والتحجر والرجعية، وهي شكل آخر من أشكال الاغتراب يؤدي إلى العزلة أيضا.

وإذا كان الاتجاه الأول يتعامل مع الماضي والتراث بمنطق الاتصال والاستمرارية فإن الاتجاه الثاني يفكر بمنطق القطيعة والانفصال، لأن إطلاق قدرات الإنسان الكامنة المبدعة يمكن أن يتفجر في أي عصر ليتمخض عن بناء

[1] المرجع نفسه ، ص 94.

جديد للإنسان، ويتسنى له تحقيق ما ينتظر منه مما لم يخطر في بال القدماء.فلابد من الانفصال عن عقدة الماضي[1].

وإذا كان هذا الكلام سهلا من الناحية النظرية، معقولا من الزاوية المنطقية، فإنه صعب التحقيق من الناحية العملية، وليس أدل على ذلك مما نجده لدى أصحاب هذه المدرسة من اضطراب وارتباك في الرؤية والمنهج.فلأنهم اتخذوا من التراث الإسلامي مادة وموضوعا للبحث والدراسة، واعتمادهم المنهج العقلي الجدلي أحيانا. " وجدوا أنفسهم ممزقين منهجيا، بين موضوع الدراسات التي يتقدمون بها، والمتجهة أساسا إلى مجتمع عربي مسلم من أبرز سماته المحافظة، وبين منهج عقلاني غربي المصادر، نزاع إلى التحرر من القوالب القديمة، وإلى الشك في الموروث، وبالتالي إخضاع كل التراث القديم – حتى ولو كان دينيا- إلى هذا المنهج العقلاني.[2]" وقد دفعهم تصورهم هذا، إلى نوع من الجرأة لم نعهدها عند غيرهم من المفكرين العرب المعاصرين؛ جرأة في تناول التراث مصطلحا وموضوعا وغاية، تجلت هذه الجرأة في التهجم على الفهم المتعارف عليه، لبعض الآيات أو الأحاديث، أخذ صورة الاستخفاف ببعض السلف أو الخلف...بلغ بهم الأمر إلى حد الدعوة إلى إعادة فهم وتفسر الأحداث التاريخية قديمها وحديثها، والتخلي عن طريقة تفكيرنا، ونمطية حياتنا، وقوالب منهجنا، واستبدال ذلك بمناهج أثبتت فعاليتها في مجتمعاتها. ويعنون بذلك المناهج الغربية[3].

وذلك يعني في النهاية التخلي عن علم أصول الدين بمعناه التقليدي المتعارف عليه، والتصوف الممارس في بعض شرائح مجتمعنا، وإلغاء الفقه

---

[1] المرجع نفسه ، ص 96.

[2] المرجع نفسه ، ص 96.

[3] المرجع نفسه، ص 97.

القديم لعدم مسايرته لعصرنا، وإبداع فقه جديد يستجيب أكثر لحاجياتنا، ويتطابق مع ظروف واقعنا ويحقق أكثر مصالحنا المتغيرة " فهم رجال، ونحن رجال نتعلم منهم و لا نهتدي بهم."[1]

موقف قسوم من هذا التصور

يقف قسوم من تصور أصحاب مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي موقفا نقديا، يبين فيه الخلل المعرفي والمنهجي الذي وقع فيه أصحاب هذا الطرح" وما نحب أن نستخلصه كعموميات، فهو أن الدعوة إلى ربطنا كفكر إسلامي بالتراث الغربي سواء منه القديم أو الحديث بحجة أن هذا سوف يضفي على فكرنا الإسلامي نوعا من التقدمية والتحررية، فذلك حكم ضمني صريح بقصور العقل العربي المسلم؛ وهو ما يطرح أزمة الوجود، وأزمة الإبداع بالنسبة لهذا العقل، ويكون ذلك نوعا من جلد التراث"[2].

يؤكد قسوم في رده على أعلام هذه المدرسة، على خصوصية الفكر الإسلامي المتميز عن الفكر الغربي منذ اليونان إلى اليوم.وقد جاء رده هذا في شكل تساؤل"... ومن دواعي هذا الجدل محاولة الإجابة في رحلتنا الفكرية عن أسئلة تتعلق بتحليل نشأة هذا الاتجاه، وهل يمكن اعتبار أصحابه دعاة تجديد يعتمد على الأصالة التي يسمونها بالتراث، أم أنهم على العكس من ذلك هم دعاة تغريب وتشويه يقوم على مقدمات ونتائج واحدة ودخيلة..."[3].

صعوبات دارس فكر محمد عابد الجابري

كما أشرنا في بداية هذا المقال، فإن الدارس لفكر محمد عابد الجابري يلقى صعوبة في التعامل مع إنتاجه، فهو أكثر الناس استعصاء على الدارسين في

---

[1] حسن حنفي، محمد عابد الجابري:حوار المشرق والمغرب، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1990، ص 45.

[2] قسوم: مدارس الفكر العربي والإسلامي، ص 97.98.

[3] المرجع نفسه ،ص 98.

محاولتهم لتصنيفه إيديولوجيا أو وضعه ضمن مدرسة إيديولوجية معينة. ويرجع ذلك - في رأي قسوم - إلى أن ثقافة الجابري ثقافة موسوعية، فهي تأخذ من كل تخصص، ومن كل عصر بنصيب.

هذه الموسوعية تجعل من الصعب الحكم على إنتاجه بأي ميزان عقلي، ومبرر ذلك في رأي قسوم هو أن كثافة إنتاجه تتجاوز الموازين المصغرة التي غالبا ما نضعها للمفكرين لنزن بها نوعية توجههم... ومن هنا يربك محمد عابد الجابري قوالبنا المنهجية الجاهزة، التي نحاول بها سبر أعماق فكر قيد التكوين، يتطور بتطور العصر، وآلياته، وتقنياته، وتتحدد مواقفه بتحدد كمون أو بروز الفكر وفلسفته وإيديولوجيته.

وما تجدر الإشارة إليه أن هذه الصعوبات التي يواجهها الدارس لفكر الجابري لا تقع على مستوى واحد من الصعوبة، بل"... تتوزع على سلم ذي درجات معرفية عديدة، تبدأ بأدوات البحث ممثلة في الاصطلاح، وتنتهي بمقولات الحكم، مرورا بطرائق الاستنباط والاستنتاج، وفي كل ذلك معاناة للدارس، في إمكانية الوقوف على نقطة ثابتة، يرصد بها فكر الجابري، ليحيل هذا الفكر ومفكره في النهاية إلى منطلق محدد، أو مصب معين..."[1].

الصعوبة الأولى: ولعله من **أولى** الصعوبات التي تواجهنا عند دراستنا لفكر الجابري، تبدأ من خلال تعاملنا مع نصوصه، لأن أول ما يسترعي انتباه أي قارئ أو دارس هو حسن التأنق البياني ودقة الاستدلال البرهاني، والجمع بين عمق وسمو المعنى العرفاني. وقد لا يشاطر بعض من قراء الجابري موقف قسوم هذا، الذي يعد هذه المزايا صعوبات تحول دون تعاملنا الجيد مع نصوصه، بقدر ما هي عناصر مساعدة على فهم فكر الفيلسوف، وعلى سبر أغواره، واستجلاء مضامينه.

---

[1] المرجع نفسه ،ص 113.

ويعتقد قسوم أن للجابري أدوات بحث يمكن نعتها بأدوات الحفر في ذاكرة الفكر العربي الإسلامي، وهي في نظره تمثل تجديدا فريدا في هذا الفكر، لأنها تنم عن جهد كبير في البحث عنها أولا، ثم نحتها ثم البراعة في توظيفها.

ويذهب بعض النقاد إلى عكس ما ذهب إليه قسوم، من حيث نعته لمصطلحات الجابري بأنها حفر في ذاكرة الفكر العربي الإسلامي، بل سبقه إلى هذا الاستعمال كثير من المفكرين العرب المعاصرين، وحتى المفكرين الغربيين. فلو أخذنا مثلا مفهوم الجابري للعقل، وخاصة العقل العربي. نجده ليس أول من استعمل هذا المصطلح، إذ يشير جورج طرابيشي في كتابه"نظرية العقل" إلى الذين استعملوا هذا مصطلح"...ومع أن تعبير "العقل العربي" نفسه ليس من اختراع الجابري، فقد سبقه إلى استعماله، مثلا، زكي نجيب محمود، في مقاله في مجلة "روز اليوسف" القاهرية بتاريخ 11 نيسان 1977 تحت عنوان "العقل العربي يتدهور"[1].

ويصف طرابيشي المحاولة التي تصدى لها الجابري في تحديده للعقل العربي، تحليلا ونقدا، يحصرها في العقل التراثي وامتداداته في"اللاعقل" العربي الحديث والمعاصر، بأنها محاولة من وجهة النظر المعرفية ليست من طبيعة سوسيولوجية أو سيكولوجية، بل هي بالأحرى من طبيعة إبستمولوجية "...فما يميز الجابري عمن تقدمه من الذين كتبوا عن العقل العربي هو قوة تأسيسه النظري، أو الإبستمولوجي كما يؤثر أن يقول، لهذا العقل، ورفعه إياه من مستوى اللفظ أو المعنى إلى مستوى المفهوم..."[2]

وإذا كان قسوم يشيد بالجهد الذي بذله الجابري في البحث عن المصطلح، وفي حسن نحته، والبراعة في توظيفه، فإن المفكر"جورج طرابيشي"

---

[1] جورج طرابيشي :نظرية العقل، نقد نقد العقل العربي،ط2، دار الساقي، بيرُوت، لبنان 1996، ص 11.

[2] المرجع نفسه، ص 12.

يخالفه في ما ذهب إليه، ويكشف عن نوع من الاقتباس غير المصرح به لجأ إليه الجابري، ولم يشر إليه في كتاباته. ولهذا يعد جورج طرابيشي"... أن أول مفاجأة تترصدنا على طريق رحلتنا النقدية ... هي اكتشافنا أن نقطة القوة في مشروعه هي عينها نقطة ضعفه، وهذه ليست محض مفارقة لفظية، فناقد العقل العربي قد أسس نظريا لمشروعه على التمييز المشهور الذي أجراه" أندريه لالانـد " - الفيلسوف العقلاني الفرنسي - بين "العقل المكوِّن raison la constituante والعقل المكوَّنraison constituée la . والواقع أن التاريخ الفعلي للتمييز يعود إلى مطلع القرن، إذ اعتمده"لالاند" مبدأ موجِّها لسلسلة المحاضرات الجامعية التي ألقاها في السوربون في العام الدراسي 1909-1910، تحت عنوان"العقل والمباديء العقلية"، قبل أن يعود بعد خمسة وثلاثين عاما إلى صياغة الإشكالية بصورة منهجية متكاملة في كتابه"العقل والمعايير" الذي صدرت طبعته الأولى عام 1948"[1].

ويعد"جورج طرابيشي" أن استخدام الجابري لهذا التقسيم الذي جاء به لالاند، قد جلب له الشهرة كما جلبها لـ:"لالاند"، ولكنه يشكك في قدرة الجابري على توظيف هذا التمييز اللالاندي للعقل حيث يقول طرابيشي:"... ولكن يبقى السؤال قائما، وهنا مفارقة نقطة القوة التي لا تلبث أن تتكشف عن أنها نقطة ضعف: إلى أي مدى كان الجابري لالانديا فعلا، لا في توظيفه لتمييز لالاند فحسب، بل حتى في فهمه له وفي رجوعه الفعلي، في شواهده بالذات إلى مؤلف"العقل و المعايير"..؟"[2]

[1] المرجع نفسه ، ص 12-13.

[2] المرجع نفسه، ص 13.

ومعنى هذا أن القارئ لمفهوم العقل عند الجابري، لا يستطيع أن يميز بين ما هو للجابري، وما هو لغيره من الفلاسفة. وسيأتي الحديث عن هذه النقطة لاحقا.

الصعوبة الثانية: ثاني صعوبة تواجهنا في دراسة وفهم الجابري، هي عندما ننتقل إلى الحديث عن السلم البياني تزداد صعوبة بحثنا "... نظرا لاتساع وتنوع المقولات العقلية التي يتكىء عليها الجابري لاستصدار أحكامه عن العقل العربي بمكوناته ومحددات بنيته، فهو يعمل على الربط النسقي المحكم، وبين طريقة استدلال العقل العربي الإسلامي بالمقارنة إلى" الآخر" أو " الضد" كما يسميه وهو العقل الأوروبي، سواء عبر عصره الفلسفي(اليوناني)أو عبر عصره العلمي (الأوروبي الحديث) أو من خلال واقعه التكنولوجي (العالمي المعاصر)."[1]

والبيان في منظور الجابري، سوف لن يعود - منذ الشافعي- يعني مجرد الوضوح والظهور ولا مجرد الإظهار والإفصاح، بل إنه"... سيصبح أيضا " اسما جامعا "، أي مفهوما مجردا يتمتع بكل قوة المفهوم، فهو يدل على " معان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع " أي على عالم من الأفكار،"أوامر، نواه وأحكام..." تنتظمه "أصول" تتشعب عنها "فروع" وتعبر عنه لغة معينة ذات أساليب تعبيرية خاصة هي اللغة العربية"[2].

ويعتقد الجابري أن البيان على الأقل على مستوى الخطاب القرآني، هو في آن واحد أصول مضبوطة وطريقة في التعبير مخصوصة. هذه الأصول يحددها الشافعي في ثلاثة " أصول" هي: الكتاب والسنة والقياس ثم يضيف

---

[1] قسوم : مدارس الفكر العربي والإسلامي ، ص 114.

[2] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ،طبعة سادسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000، ص 22.

أصلا رابعا هو "الإجماع"...هكذا تصبح الأصول أربعة على الترتيب التالي: القرآن ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس. لكن الجابري يرجع هذه الأصول الأربعة في نهاية التحليل إلى أصلين اثنين:"النص (القرآن والسنة) والاجتهاد (اجتهاد الفرد واجتهاد الجماعة) إذ يقول في هذا الصدد:"... ومن هنا كان البيان الشرعي صنفين: بيان لا يحتاج إلى مزيد بيان وهو النص الظاهر المعنى القطعي الدلالة. وبيان يحتاج إلى بيان لوروده على صيغ مخصوصة من التعبير تحتاج إلى بذل مجهود للوصول إلى المعني المراد. أو لكون الأمر يتعلق بنازلة لم يرد فيها نص، فيكون البيان حينئذ هو الاجتهاد في ردها إلى ما فيه نص وقياسها عليها، فالاجتهاد سواء أكان اجتهاد فرد، أو اجتهاد جماعة، هو دوما اجتهاد في نص أو انطلاقا منه، أو استنادا إليه، ومن هنا يتضح لماذا يرتبط البحث الأصولي بالبحث في أساليب اللغة العربية"[1].

فللبيان إذن جانبان أساسيان:

فمن جهة البيان " أصول " تتشعب عنها فروع، ومن جهة ثانية البيان طرق في التعبير مخصوصة، وبالتالي قوانين وقواعد لتفسير الخطاب المعبر عن تلك الأصول المؤسسة لها. غير أن الجابري يقف موقفا نقديا من البيانيين، لكونهم جعلوا من وسائل التنبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال، ومنطلقا للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة، بل بقراءته بواسطة مرجعية أخرى هي "عالم الأعرابي"، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية حكما، بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن[2].يشير الجابري إلى ذلك في كتابه "بنية العقل العربي" بقوله:"... صحيح أن القرآن نزل بلغة العرب، عرب الجاهلية، ولكن السؤال الذي يجب

[1] المرجع نفسه، ص 23.

[2] المرجع نفسه، ص 248.

التقرير به بصدد طريقة فهم القرآن هو الآتي: هل نزل القرآن بلغة العرب ليبقى مضمونه سجين العالم الذي تحمله هذه اللغة معها:عالم الأعرابي، أم أنه بالعكس من ذلك نزل بلغة العرب ليتجاوز بهم عالم جاهليتهم إلى عالم آخر ليخرجهم من "الظالمات إلى النور"..؟[1]

والمشكلة التي يطرحها هذا السؤال هي - باعتقاد الجابري - التي حركت بعض رجالات الفكر والسياسة في الإسلام، إلى التماس فهم آخر للنص القرآني، يخترق حدود اللغة العربية ويتجاوز عالمها " الجاهلي " إلى نوع من التأويل، يجد تبريره في التمييز في النص القرآني بين الظاهر والباطن، إنه العرفان الذي سيطرح نفسه بديلا "للبيان"... ولهذا يأتي السلم العرفاني بعد السلم البياني، ليشكل ظاهرة تسمى بالظاهرة العرفانية، هذه الأخيرة يقدمها – الجابري – ضمن مروحة فكرية تتوزع على الزمان والمكان، لترتبط بالهرمسية والغنوصية جاهليا وبالنبوة والسحر والتصوف إسلاميا وبالعقلية اللاعقلانية حديثا.

ولما كان العقل العربي ثلاثي البنية"بيان، عرفان، برهان"، هذا الذي يعني به الجابري

"... العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها وإعادة إنتاجها..."[2] ، فإن هذا العقل من حيث التكوين تحكمه ثنائية؛ عقل من حيث هو أداة منتجة للأفكار، وعقل من حيث هو محتوى للأفكار، غير أن دراسة الجابري لهذا العقل، تهتم به من حيث هو أداة منتجة للأفكار، إذ إن الجابري يستهل دراسته للعقل في كتابه "تكوين العقل العربي" بقوله: "...ذلك، لأن ما سنهتم به في هذا الكتاب ليس الأفكار ذاتها،

---

[1] المرجع نفسه، ص 248.

[2] محمد عابد الجابري:تكوين العقل العربي، ص05 .

بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار، والحق أنه وراء ذلك التداخل بين الفكر والأيديولوجيا يقوم تداخل آخر هو من صميم الفكر نفسه: تداخل بين الفكر كأداة لإنتاج الأفكار، والفكر بوصفه مجموع هذه الأفكار ذاتها..."[1]

ومما يلاحظ على هذا التقسيم الثنائي لتكوين العقل، هو أنه مأخوذ من التقسيمات التي وضعها"بول فوكييه Paul Fouquier".ودعمها " أندريه لالاند" André Lalande" من بعده، يشير جورج طرابيشي إلى أن الجابري استقى تقسيمه الثنائي هذا عن "بول فوكييه"، إلا أنه لم يشر إليه في كتاباته، بل يشير إلى تقسيم" أندريه لالاند "، والحقيقة بخلاف ذلك تماما في رأي جورج طرابيشي.كيف ذلك ؟

يذكر الجابري في مطلع كتابه، بعد أن طرح عددا من الأسئلة حول طبيعة العقل"بوصفه أداة للتفكير..." لنستعن بادئ ذي بدء، في تلمس الجواب عن هذه الأسئلة بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين العقل المكوِّن raison constituante أو الفاعل والعقل المكوَّن أو السائد raison constituée، الأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حيث البحث والدراسة، والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ. وبعبارة أخرى أنه"... الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية و ضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس". أما الثاني فهو"مجموع المبادئ أو القواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا"وهي بالرغم من كونها تميل إلى الوحدة، فإنها تختلف من عصر لآخر.كما قد يختلف من فرد لآخر..."[2]

يستعين الجابري في بناء موقفه هذا، استنادا إلى ما ذهب إليه لالاند في كتابه "العقل والمعايير" الذي يميز فيه بين عقل مكوِّن وعقل مكوَّن إذ يقول:"...

---

[1] المرجع نفسه، ص 11 وما بعدها.

[2] جورج طرابيشي:نظرية العقل، نقد نقد العقل العربي، ص 13 وما بعدها .

يجب التمييز في العقل بين ما اقترح تسميته منذ خمس وثلاثين سنة العقل المنشأ والعقل المنشئ، فأولهما العقل المنشأ وهو متغير بالتأكيد، هو العقل على نحو ما يوجد في لحظة معينة، وعندما نتكلم عن هذا العقل المنشأ بصيغة الفرد يجب أن يفهم من ذلك أن الأمر يتعلق بهذا العقل في حضارتنا وفي عصرنا. وإذا أردنا أن نكون غاية في الدقة وجب علينا أن نقول في مهنتنا..."[1]

يقدم جورج طرابيشي جملة من الملاحظات حول النص الذي ذكرناه، والوارد في كتاب "العقل والمعايير"والذي ذكره في كتابه"تكوين العقل العربي"، ليبين فيه أن لالاند لم يقل هذا الكلام بهذا المعنى، يقول طرابيشي"... إن لنا على هذا النص ملاحظات خمسا:

أولا: إن تعريف العقل المكون بأنه"... الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج زمن إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس"لا وجود له لدى لالاند، لا في كتاباته إجمالا، ولا في كتابه "العقل والمعايير"حصرا، وإنما صاحب هذا التعريف هو "بول فوكييه"مؤلف:معجم اللغة الفلسفية والذي حد العقل المكون، "بأنه La faculté immuable et identique en tous de forme grâce à la perception des rapport des principes universels et nécessaires"

يعترض طرابيشي على الترجمة التي يقدمها الجابري، فهي تشكو من بعض الاضطراب، إذ إن عبارة "...وهي واحدة عند جميع الناس" تعود في تعريف فوكييه على "الملكة" بينما تبدو في ترجمة الجابري وكأنها تعود إلى "مبادئ كلية وضرورية."[2]

ثانيا:يعرف الجابري العقل المكوّن بأنه "مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا" ويصف هذه "المبادئ والقواعد" بأنها بالرغم من كونها تميل

---

[1] Andry Lalande ; *La raison et les normes.* Hachette, Paris,1963.p. 16, 17, 187, 288

[2] جورج طرابيشي: نظرية العقل، ص 14.

إلى الوحدة، فإنها تختلف من عصر لآخر،كما قد يختلف من فرد لآخر. هذا التعريف لا وجود له لدى لالاند، بل هما نصان أخذ هما الجابري عن "بول فوكييه" الذي عرف العقل المكوّن في معجمه بقوله:

" Les principes ou normes plus ou moins variables avec les temps et les personnes (quoique tendant à la limite vers l'unité) sur lesquels se fondent nos raisonnements"[1].

يقول جورج طرابيشي أن ترجمة الجابري قد زادت النص التباسا، وبالفعل إن "مجموع المبادئ والقواعد (أو المعايير) التي نعتمدها في استدلالاتنا"يبدو أدخل في تعريف العقل المكوِّن منه في تعريف العقل المكوَّن. فتعريف هذا الأخير عند لالاند هو:"منظومة المبادئ المقررة والمصاغة التي لا تتغير إلا ببطء شديد بحيث يمكن اعتبارها:من منظور الأفراد وظروف الحياة، بمثابة حقائق أبدية."[2]

يضيف طرابيشي أن العقل المكوّن هو عند لالاند حصيلة فاعلية العقل المكون وحصيلة استدلالاته. أما"المبادئ و القواعد" (أو المعايير) التي نعتمدها في استدلالاتنا، فهي أقرب إلى"المبادئ الكلية والضرورية" التي يمارس العقل المكون فعاليته وساطتها منها إلى"المبادئ المقررة والمصاغة" التي تشكل منها العقل المكون[3].

فالقارئ عندما يطلع على مثل هذه الانتقادات الصريحة التي يوجهها جورج طرابيشي يقع ولا شك في حيرة وارتباك، مما قرأه عن الجابري ويضع جل - إن لم نقل كل كتابات الجابري- محل تحفظ، تفقد الثقة في آرائه ومواقفه، وهو الأمر الذي يؤيد ما ذهب إليه قسوم عندما أشار إلى صعوبة فهم

---

[1] بول فوكييه نقلا عن جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 14.

[2] نفسه.

[3] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Puf, Paris, 1968, p. 884-885.

وتحليل تراث الجابري، نظرا لخصوصية المصطلح الذي يستعمله الجابري في تحليله لمفهوم العقل مثلا. وليس أدل على ذلك هو ما قاله الجابري عن نفسه عندما سئل عن الالتباس الذي وقع فيه الكثير من القراء لفكره:"...لقد سمعت غير واحد من الأصدقاء يقول:"إن الناس قد التبس عليهم موقفك، فأنت تتكلم في كل اتجاه، ومن داخل كل تيار، وتظهر عدم التحزب لهذه الجهة أو تلك...والحقيقة أنا أدرك هذا جيدا، ولكنني مع ذلك أحس في قرارات نفسي أن المسألة هي أكبر كثيرا من مجرد الإعلان عن موقف يساعد الناس على إرضاء رغبتهم في التصنيف."[1] فالقضية إبستمولوجية بالدرجة الأولى بنظر البعض، إنها مشكلة تصنيف. يقول قسوم: "...كيف يمكن تصنيف هذا المفكر إذن؟ كيف يمكن ترتيبه إيديولوجيا؟ وما هي المسوغات التي تبرر وضعنا له ضمن مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي على غرار حسن حنفي مثلا؟..."[2]

يجيبه الجابري بقوله"...أنا أؤمن بأن التيارات الموجودة اليوم ومنذ قرن أو يزيد في الساحة العربية، والتي تصنف عادة إلى سلفية وليبرالية وقومية وماركسية، هي تيارات تجد ما يبررها في الواقع العربي، وبالتالي فهي جميعا تمتلك شرعية الوجود بهذا القدر أو ذاك.

والقضية الأساسية بالنسبة إلي ليست الدفاع عن هذا أو ذاك ولا إعلان الولاء لهذه الجهة أو تلك...كلا، إن قضيتي الأساسية هي البحث عن نقط التقاء التي تجعل في الإمكان وقوف الجميع في كتلة تاريخية."[3]

---

[1] جورج طرابيشي، نظرية العقل، ص 14-15.

[2] حسن حنفي والجابري، مرجع سابق، ص 39.

[3] عبد الرزاق قسوم، مرجع سابق، ص 115.

فالقارىء لهذا النص ،يجد بأن الجابري يرفض كل تصنيف له، رغم كونه يعترف بكل التيارات الفكرية والإيديولوجية الموجودة في الساحة العربية والإسلامية.

ويحق لنا الاعتراض على هذا الموقف، بحجة إن فكر أي مفكر لا يستطيع إن يتحرر من هذه النزعة أو تلك، فانتماء المفكر لمدرسة إيديولوجية أو نزعة فلسفية عملية آلية، لا يعقل إن يتخلص منها كل مثقف، بالإضافة إلى هذا لنا أن نتساءل عن صحة كلام الجابري؟

عندما يقول أنه يبحث عن نقطة التقاء تجعل في الإمكان وقوف الجميع في كتلة تاريخية، هل هذا ممكن من الناحية النظرية؟ وهل يمكن تجسيده في الواقع؟ خاصة إذا علمنا أن تيارات الفكر العربي والإسلامي المعاصرة تفصلها نقاط كثيرة تباعد بين آرائها مساحات شاسعة؟

الصعوبة الثالثة:إن القارئ لكتابات الجابري، بدء من "نحن والتراث" وانتهاء إلى آخر ما كتبه الجابري، يدرك بوضوح أن فكر الجابري آخذ في التطور والنضوج، آيل إلى اكتمال بنائه المعرفي، الذي بدأ في تأسيسه في نهاية الستينيات، ثم انه يستعمل لغة خاصة، استطاع بفضلها أن يخط لنفسه خطا فكريا موسوما بلغة جابرية محض، ميزته عن غيره من المفكري العرب المعاصرين.

فمن"تكوين العقل العربي" إلى بنية العقل العربي" إلى العقل السياسي "إلى العقل الأخلاقي"مرورا بـ: " التراث والحداثة" إلى " الخطاب العربي المعاصر" ... الخ.

كل هذا جعل قسوم يقول في الجابري"...لعل الآليات المحددة للغة الجابري الفلسفية تمثل طرازا فريدا في نمطية البناء المعرفي العربي، أشبه ما تكون بالطراز الهندسي المغربي المتميز...إن أبرز ما يطبع هذه اللغة هو النحت

و الصياغة من حيث الشكل، والاستنباط والتجديد من حيث البعد المعرفي..."[1]

فلغة الجابري فيها من الجدة والصعوبة ما يحتم على كل قارئ ودارس لفكره، الإلمام بمكونات اللغة الجابرية قبل الشروع في قراءة أعماله. ولذا لابد من استعداد عقلي خاص للتعامل معها"...فكل مفردة فيها هي ذات إحالات مرجعية إلى تراثنا العربي والإسلامي بالدرجة الأولى، أو إلى التراث الإنساني على نحو أقل، مما يدعو إلى ضرورة التزود بزاد عقلي ومعرفي خاص، فنحن مدعوون إلى فك رموز والمصطلحات الكثيرة التي تملأ صفحات مؤلفات الجابري، لتسهل علينا قراءة هذه المؤلفات."[2]

1- فنحن عندما نقرأ المصطلحات التالية التراث، التحديث، المنهج المعرفي، أو الإبستمولوجي، الأصولية، العلمانية، العقل المكوّن، العقل المكوّن، البيان، العرفان، البرهان، القبيلة، الغنيمة،

والعقيدة...نقف ولاشك على معجم فلسفي خاص بالجابري" ...هو الذي زاد من تعقيد مهمتنا كدارسين في تحديد المنطلق والمصب للدكتور محمد عابد الجابري، فنحن أبعد ما نكون عما ألفناه عن حسن حنفي مثلا في تعامله مع التراث الإسلامي بجميع مكوناته، من عقيدة ونحو وفقه وتصوف ودعوة ..."[3]

فإذا أخذنا مثلا مصطلحا من المصطلحات التي يستعملها الجابري نجد هذه الصعوبة إزاءنا، كمصطلح التراث، هذا الأخير الذي تعددت حوله القراءات والفهومات، وكيف يقف الجابري منها موقف الرافض؟ويدعو إلى إعادة قراءة التراث قراءة معاصرة، تقوم على أنقاض القراءات السائدة له، والتي يحصرها الجابري في قراءات ثلاث: القراءات السلفية الدينية، والقراءات

---

[1] ح حنفي والجابري، مرجع سابق، ص 42.

[2] قسوم، مرجع سابق، ص 116.

[3] نفسه، ص 116-117.

الاستشراقية الليبرالية، والقراءة اليسارية[1]. فالجابري عندما يرفض هذه النماذج من القراءات الثلاث فلأنها لا تعدو أن تكون قراءة سلفية تبث جمعيا لها عن متكأ تتكيء عليه. "ويعلل الجابري رفضه لهذه القراءات بكونها بالرغم من اختلاف الأسئلة التي تنطلق منها، والأطروحات التي تتقدم بها لا تختلف جوهريا عن بعضها بعضا فالأولى تقرأ المستقبل بواسطة الماضي، وتقدم بذلك فهما تراثيا للتراث يقوم على احتواء التراث للذات، أي إلى اعتقالنا من جانب التراث، كما يقول في منظور آخر... والثانية تقرأ تراثا عبر تراث آخر، أي تقرأ التراث العربي عبر التراث الأوروبي، وبذلك يؤدي إلى استلاب خطير للذات والثالثة مع كونها تنطلق من المنهج الجدلي إلا أنها تستخدمه كمنهج مطبق ،أي كمنهج جاهز وكأن الهدف هو التأكيد على صحة هذا المنهج، لا تطبيقه وبهذا تفضي إلى نوع من السلفية الماركسية"[2]

يخلص قسوم من كلامه هذا إلى القول بأن الدعوة موجهة للدارسين، إلى حسن التعامل مع التراث من منظور الجابري، وهذا اعتمادا على مفهومين أساسين هما: المفهوم الأول:"...نحن بالمفهوم الآني أي نحن الآن، اليوم نحن المجتمع الإسلامي في هذا العصر. أما المفهوم الثاني:فهو تحديد العلاقة مع التراث بالاعتماد على قراءة معاصرة، أي قراءة نقدية للتراث الإسلامي، بمعنى نحن مطالبون بالتعامل مع التراث بإخضاعه لقراءة جديدة معاصرة، وهذا ما يشكل المنطلق الديني للتراث...أما المصب العقلي فيتمثل في كيفية قراءة التراث، أي قراءته قراءة معاصرة..."[3]

---

[1] نفسه، ص 117.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص 13.

[3] قسوم، مرجع سابق، ص 118.

ويأتي بعد مصطلح التراث، مصطلح التجديد وهو من أكثر المصطلحات استعمالا، وأوسعها معنى، فالتجديد مصطلح وارد في كتابات الجابري، ولكن بأي معنى؟ ما منطلقه؟ وما مصبه؟ كما يقول قسوم. إن من سمات المنطلق العقلي والمصب الديني كما يرسمه الجابري التجديد بأبعد ولكن بأدق مدلولاته على الخصوص، فلئن كان مدلول التجديد أو الحداثة قد غدا مصطلحا فضفاضا لدلى معظم المفكرين المعاصرين، بحيث صار عندهم مرادفا للرفض، أو الاختزال أو التقليد للغرب ، فانه هنا يتخذ مدلولات محددة وأصيلة[1].

وفي هذا الصدد يقول الجابري في سياق حديثه عن إشكالية الذات والآخر، والأصالة والحداثة ما يلي"... إن السؤال:كيف نتعامل مع التراث؟ ملازم للسؤال:كيف نتعامل مع عصرنا؟

إنه سؤال الحداثة، سؤال يندرج تحت إشكالية الأصالة والمعاصرة... من هنا شعورنا بأن نقد العقل العربي لن يكتمل إلا بإنجاز نقد العقل الأوروبي... أي نقد كيفية فهمنا له... إن نقد الأنا يتطلب نقد الآخر ... نقد صورته في الأنا الناقد..."[2]

ولهذا عد الجابري من دعاة الاقتباس من الغرب، ولكن في حدود ما يتناسب مع أصالتنا وبيئتنا ،فهو الذي يعتبر الفكر الغربي الذي نقتبس منه اليوم على العكس مما نتصور، أنه فكر في نمو مطرد وتقدم متواصل وبالتالي فنحن مطالبون ليس بالاقتباس منه فقط بل بمواكبة تطور ونموه أيضا. لكن اقتباسنا هذا من الغرب، لا يعني بحال من الأحوال تبنينا للغرب كنموذج معرفي أو حضاري، تبنى على ضوئه حضارتنا العربية الإسلامية، لأن الغرب مهما حاولنا

---

[1] نفسه، ص 117.

[2] نفسه، ص 119.

الاستئناس به في البناء الحضاري إلا أنه يمنعنا من ذلك وهذا لعدة أسباب"...أعتقد أن الأمر يرجع إلى عدة أسباب، غير إن أهمها في نظري هو أن الغرب عدواني واستعماري واحتكاري، فهو لا يريد أن نمتلك التقانة والعلم بل يسعى علانية وسرا لكي نبقى سوقا مستهلكة لمنتجاته..."[1]

فإذا كان الغرب لا يريد لمنا النهوض والتحضر، فكيف يتم التجديد إذن ؟ يجيب الجابري على هذا السؤال بقوله:"...التجديد لا يأتي إلا بشرطين اثنين: الأول هو أن يكون التجديد من الداخل، فالتجديد في أية ثقافة لا يمكن أن يتم إلا إذا كان من داخلها، بالحفر في معطياتها ولكن أدوات الحفر وطريقته وهذا هو الشرط الثاني لا بد من أن تكون جديدة حديثة، وبالتالي لابد من اقتباسها من أرقى مراحل التقدم التي يصل إليها الفكر الإنساني. إن هذا هو ما سيرفع عملية التجديد إلى مستوى عصرنا ، وذلك أن الحفر بالأدوات القديمة (المفاهيم والمناهج) لا يمكن أن ينتج غير القديم نفسه"[2]

إن مفهوم الجابري هذا للتجديد، يؤكد انتهاءه إلى المصب العقلي باستعمال أدوات الحفر الجديدة، بعدما كان منطلقه تراثيا، منطلقا من الذات أو الأنا وهو ما قصده الجابري عندما قال إن التجديد ينبغي أن يكون من الداخل شريطة أن تكون أدوات الحفر تنبني على معطيات العصر، بمفاهيمه ومناهجه وأدواته وآلياته الجديدة والمتأمل لنصوص الجابري حول مسألة التجديد يجده غير منتصر لعقل دون عقل، أي لا ينتصر للعقل الغربي على حساب العقل العربي الإسلامي، بل يقف بينهما، نجد هذا في كتابه"العقل السياسي العربي" ، الذي يحدد فيه الجهاز المفاهيمي الذي سيوظفه في دراساته بقوله "...بأن

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 10-11.

[2] الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص 184.

الجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم.

-صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر(الغربي).

-صنف نستمده من تراثنا العربي الإسلامي،على أن المزاوجة بينهما ليست بالعملية السهلة"[1] ولهذا يبقى مفهوم التجديد غامضا في كتابات الجابري، بحيث لا نستطيع أن نحدد موقفه بدقة من شكل التجديد الذي ينادي به، ولا بالكيفية التي يستطيع المجتمع العربي المعاصر تحقيقه في الواقع.

-وثالث المصطلحات التي آثرنا إدراجها ومن قشتها في هذا الموضوع، هو موقف الجابري من الفقه وموقعه ودوره في تطوير المنهج العقلي الإسلامي، فإذا كان حسن حنفي قد دعا إلى إلغاء الفقه بحجة أن لكل قوم فقههم، وإلا أصبحنا نسير إلى الأمام وأعيننا متجهة إلى الوراء، فإن الجابري يختلف مع هذا التصور الحنفي...يعتبر أن الفقه هو الطابع العقلي المميز للحضارة الإسلامية. يقول الجابري في مستهل الفصل الخامس من كتابه"تكوين العقل العربي" ما يلي: "إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها حضارة فقه، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها أنها حضارة فلسفة، وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها حضارة علم وتقنية."[2] ويذكر الجابري

---

[1] نفسه، ص 185.

[2] نفسه، ص 184.

دائما في كتابه"تكوين العقل العربي"جملة من المزايا والإيجابيات أداها الفقه الإسلامي" يمكن إجمالها في ما يلي:

أنه على غرار كون العقل في الفلسفة الحديثة هو أعدل قسمة بين الناس عموما فإن الفقه هو أعدل قسمة بين الناس في المجتمع العربي الإسلامي فلا يكاد يخلو منه بيت مسلم سواء أكان في آسيا أو افريقيا أو في أية رقعة إسلامية. إن الفقه هو الإنتاج العربي الإسلامي المحض. الذي يمثل الإطار الموحد للمفكرين الإسلاميين، الذي يعلو على كل أنواع المذهبية الطائفية أو الكلامية، أو السياسية، بحيث يمثل الصعيد الذي تلتقي عليه كل الشخصيات المفكرة، وإن تباينت ميولها العقلية، أو السياسية أو الكلامية. وأخيرا لعب الفقه في الثقافة الإسلامية نفس الدور الذي لعبته الرياضيات في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة[1].

فالفقه الإسلامي أسهم في بناء العقل العربي الإسلامي، وصار هذا العقل يفكر بواسطة هذه الثقافة الإسلامية: "...التفكير من خلال منظومة مرجعية تشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي. والنظرة إلى المستقبل بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة..."[2]

ولا يكتفي الجابري بهذا التنويه بالفقه الإسلامي، بل إنه يجعل منه أداة معرفية متطورة، تضاهي في تأثيرها العقلي والواقعي خصوصا على

---

[1] الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 8.

[2] الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص 96.

أيدي أئمة المذهب"ما قام به الاعتزال بالنسبة للعقيدة ..." ويحدد الجابري هذا التأثير على الخصوص بعقد مقارنة بين النزعة العقلية في الفقه الإسلامي، وبين الاتجاه العقلاني في العقيدة ليخلص إلى هذه النتيجة "...كان أبوحنيفة في الشريعة، كالمعتزلة في العقيدة لأن المشرع كان هو العقل، أما الشافعي فقد كان العقل هو المشرع له..."[1]

ويعتقد قسوم أن موقف الجابري هذا من الفقه-وهو موقف ايجابي في نظره- يحدد مكانة النص الديني في رؤية الجابري للتراث، فهو يتخذ من الفقه منطلقا لكل تشريع، ولكل تأمل نظري، وهو ما يؤكد صحة الربط بين المنطلق الديني والمصب العقلي في فكر الجابري كما ذهب إلى ذلك قسوم.

خاتمة:

يتبين لنا في نهاية هذا المقال أن صورة الجابري في كتابات قسوم لم تكن جلية وواضحة، وهذا لاعتبارات عدة، سبق وأن أشار إليها قسوم، وذكرناها في بداية المقال.

إذ قد يخالف بعض الباحثين تصنيف قسوم للجابري ضمن مدرسة المنطلق الديني والمصب العقلي، فيضعه مثلا ضمن مدرسة المنطلق العقلي والمصب الديني، على أساس أن الجابري ينطلق من إشكالات الواقع العربي والإسلامي ويتخذ المنهج العقلي و الإبستمولوجي أداة معرفية في التحليل والبناء والاستدلال والتفكير. ثم إن كثرة كتابات الجابري حالت دون تصنيفه بسهولة ضمن اتجاه معين أو مدرسة معينة. ثم إن الصعوبات التي أتينا على ذكرها تبرر ما ذهبنا

[1] قسوم، مرجع سابق، ص 122.

إليه أثناء التحليل،كصعوبة اللغة، وعدم تحديد مفهوم التراث، وتنوع الجهاز المقولاتي للجابري، وتكوينه المزدوج، وجمعه بين النزعة العقلانية المتطرفة واستناده إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، وجمعه للأنظمة المعرفية الثلاث، البيان والبرهان والعرفان في نسق فكري واحد، وهو عمل في غاية الصعوبة، ودعوته لمنهجية جديدة في قراءة التراث واستيعابه والدعوة إلى إعادة النظر في مفاهيمه ومقولاته، باسم التجديد والحداثة.

ويقف قسوم من هذا الطرح موقفا نقديا مبرزا خصوصية الفكر الإسلامي وتميزه عن الفكر الغربي، من حيث المنطلق والمنهج والمقصد.

ومنه فحقيقة مشروع الجابري تقع بين ذاتية أصيلة مبدعة حينا وذات مغتربة مستلبة حينا آخر. وما يؤكد هذا الكلام هو تعامل الجابري مع العقل العربي إبستمولوجيا بروح ناقدة متفحصة متهجمة إلى حد الدعوى إلى تجاوزه، وفي المقابل يقع الجابري في أحضان هذا العقل العربي إلى الإعجاب المبالغ فيه، بحيث يرفعه عن العقول الأخرى المغايرة له.

ولهذا نجد اضطرابا واضحا في استعمال الجابري لمفهوم العقل، وتداخله مع الاستعمالات الأخرى لدى بول فولكييه، واندري لالاند، وهو ما أتى على ذكره جورج طرابيشي في سلسلة كتب متتالية على شاكلة كتب الجابري النقدية كشفت عن بطلان أفكار الجابري وعدم صحتها العلمية والتاريخية يقول طرابيشي في مؤلفاته.

ولهذا جاءت صورة الجابري في كتابات قسوم غير محددة، وغير واضحة، وهو ما يتطلب منا البحث أكثر في هذه الإشكالية والوقوف على خبايا الموضوع، بغرض تحديد وتوضيح هذه الصورة. فهل هذا التنوع في كتابات الجابري ومواقفه تعتبر نقيصة في فكره ونسقه أم نقطة قوة؟