



مركز الدراسات والبحوث الإنسانية - مدني -

# د. محمد عابد الجابري

## الفلسفة العربية في مرآة النقد



سلسلة إضاءات حول مشاريع فكرية مغربية : كتاب الدورة الأولى من مشروع إضاءات



# د. محمد عابد الجابري

## الفلسفة العربية في مرآة النقد

سلسلة إضاءات حول مشاريع فكرية مغربية : كتاب الدورة الأولى من مشروع إضاءات

الشكر و التقدير للجنة العلمية المشرفة على انتقاء و مراجعة الأوراق البحثية المكونة من الدكتوراة :  
**محمد لهبوز، عبد الرزاق بلال، عبد الإله الكلخة و حياة الدرعي**

منسق مشروع إضاءات : **زكرياء أكضيض**  
إدارة المشروع : **محمد أيت مسعود**

**سلسلة إضاءات حول مشاريع فكرية مغربية : كتاب الدورة الأولى من برنامج إضاءات**

الناشر : مركز الدراسات و الأبحاث الإنسانية - مدى -، الدار البيضاء، المغرب  
الطبعة الأولى، سنة 2018  
مطبعة دريم

رقم الإيداع القانوني: 2018Mo 0917  
ردمك : 5-205-35-9920-978

التصميم و الغلاف : **المهدي نجمي - محمد أمين نجمي**

# فهرست

- 5 مقدمة  
زكرياء أكضيض
- 8 الجابري ناقدا ومنقودا : قراءة في كتاب «نحن والتراث»  
عبد الكريم بحير
- 19 قراءة التراث : الهوية والتحديث عند الجابري  
مليكة غبار
- 33 قراءة في كتاب عابد الجابري «الدين والدولة وتطبيق الشريعة»  
كمال فهمي
- 48 العقل السياسي عند المفكر محمد عابد الجابري : محدداته ومجالات اشتغاله  
عبد الإله الكلخة
- 57 من الطاعة إلى الاستبداد في العقل الأخلاقي العربي : مدخل إلى كتاب «العقل الأخلاقي»  
للأستاذ محمد عابد الجابري  
محمد مزيان
- 73 قراءة في كتاب «مدخل إلى فلسفة العلوم» لـ «محمد عابد الجابري»  
عبد العالي صابر
- 95 سؤال النهضة والمشروع الحضاري العربي عند الجابري بين فلسفة التاريخ وعلم  
المستقبلات : من خلال كتاب «إشكاليات الفكر العربي المعاصر»  
فؤاد بلمودن
- 107 قراءة في كتاب عابد الجابري «اشكاليات الفكر العربي المعاصر»  
عصام موخلي
- 123 حوار مع الدكتور محمد عابد الجابري : الذات والآخر وقضايا النهضة  
رشيد الإدريسي



يعتبر هذا الكتاب ثمرة تفكير طاقم مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية -مدى- في الإكراهات والتحديات التي تعترض فعل القراءة في المجتمع المغربي، وشعورنا الدائم في مركز الأبحاث أن الإنتاجات الفكرية المغربية تعيش حالة من «الافتراق» نتيجة ضعف المقروئية بشكل عام. ونظرا لهذا الوضع، تمخض النقاش الفكري-المدني داخل هياكل مركز مدى عن إعلان ميلاد مولود جديد أطلق عليه اسم مشروع «إضاءات».

يحمل هذا المشروع على عاتقه خلق فضاءات للوساطة بين الانتاجات الفكرية الوطنية والقارئ المغربي، وذلك وفق رؤية مزدوجة تستدمج البعدين التحسيسي والأكاديمي؛ بحيث يكمن البعد التحسيسي في التوجه نحو تشجيع القراءة والتحسيس بأهمية الإنتاجات الفكرية الوطنية، وعلى وجه الخصوص المشاريع الفكرية المغربية التي حاولت تقديم أجوبة عن الأسئلة التي تطفو على سطح مجريات الحياة الاجتماعية والسياسية.

كما يتجلى البعد الأكاديمي في السعي نحو إعادة قراءة المشاريع الفكرية المغربية، ومحاولة تشجيع الباحثين الشباب على النظر النقدي فيها، والتعرف على تداعياتها في مجريات الحياة الاجتماعية، ومحاولة إدراك قدرة الفكر المغربي على الاستجابة للحاجات التي يعبر عنها الوجود الاجتماعي في مختلف أبعاده.

من أجل بلوغ هذه الرؤية المزدوجة، قرر طاقم مركز مدى أن يتخذ برنامج «إضاءات» دورية سنوية، تخصص كل دورة لمشروع فكري «وطني» محدد، يتم

تدارسه عبر لقاءات فكرية، والتحسيس بتواجده وأهميته في صفوف الشباب المغربي. وعلى هذا النهج، خصصت سنة 2015 - 2016 للمشروع الفكري الذي خلفه الباحث محمد عابد الجابري كمشروع مازال يحظى براهنيته لحد الآن.

لقد حرص المشروع الفكري للجابري على الإجابة عن سؤال من نحن؟ معتبرا الجواب عن هذا السؤال كفيل بمعرفة الذات العربية، ورسم معالم المشروع النهضوي العربي. فالجواب عن سؤال الذات العربية قاده الباحث نحو تشخيص «الإكراهات» التي تواجه العقل العربي وفق رؤية شمولية تستحضر الماضي والحاضر والمستقبل.

لقد تمكن الباحث الجابري من الحفر الأركيولوجي في المكونات الثقافية التي تخترق العقل العربي، وتحول بينه وبين تحقيق مبتغى «النهضة العربية». ومما لاشك فيه أن «النزوع الوحدوي العربي» المتسلح ب «العقلانية» و «التحضرية» كان خيارا استراتيجيا أسس عليه المثقف والأكاديمي محمد عابد الجابري رؤيته الشمولية للمشروع النهضوي العربي.

إن سؤال الذات العربية تطلب من الراحل الجابري إعادة النظر في التراث العربي، وتجنب الاجترار المعرفي للآراء، محاولة منه للكشف عن الوظيفة الأيديولوجية التي تسري في كيان التراث العربي، وتتستر عن المناطق الفكرية المشرقة التي بصمت التاريخ العربي، وذلك عن طريق تقديم قراءة معاصرة تقحم مفاهيم تستمد دلالتها من الحقل العلمي، وتستدمج الحس الاستمولوجي الذي مكن الجابري من تعرية التناقضات، أصَلَّت لإيقاظ التساؤلات والكشف عن القطائع التي تكتنف الفكر العربي.

لعل ما يجعل الانفتاح على المشروع الفكري للجابري ذو أهمية بالغة هو قدرة الباحث على رصد الشروط التاريخية والاستيمية التي أسهمت في بروز فكر مغربي - أندلسي مختلف عن الفكر المشرقي، وتخليص «الفكر العربي» من وهم «التجانسية»، ما دفعه إلى التمييز بين فطين من التفكير العربي، واحد عقلاني وآخر موجه بالحكمة المشرقية والثقافة الصوفية.



لقد اعتبر الباحث الجابري الفكر المشرقي فكراً لاهوتياً لأنه ظل غارقاً في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، مستحضراً كلاً من الفارابي وابن سينا كرواد للمدرسة المشرقية. في حين أدرك الجابري تفرد الفكر المغربي - الأندلسي الذي تمسك بالروح الأرسطية وتداعياتها العلمية، متخلصاً من الأفلاطونية المحدثة والتأثيرات المشرقية، مستدعياً نماذج كل من ابن باجة وابن خلدون والوليد ابن رشد كرواد للمدرسة المغربية.

إن الرهان الاستراتيجي من وراء برنامج «إضاءات» هو إعادة الاعتبار لرواد الفكر المغربي في الماضي والحاضر، وتجسير الهوية الوهمية بين الفكر والواقع، وذلك عبر تحسيس الجيل الجديد بأن الإنتاج الفكري من صميم المجريات الاجتماعية، وأن إعادة الاستثمار في الرأسمال الفكري الوطني مورد أساسي من أجل بلوغ «التحول الديمقراطي» المنشود.

### زكرياء أكضيض

منسق مشروع إضاءات

# الجابري ناقدا ومنقودا

## قراءة في كتاب «نحن و التراث»<sup>1</sup>

عبد الكريم بحير

أستاذ باحث في الفكر الفلسفي

عضو مركز مدى للدراسات والأبحاث الإنسانية

abdelkrim.bahir@gmail.com

### • مدخل ببليوغرافي

#### I. مؤلفات الجابري محاولة في التصنيف

يمكن أن نصنف مجمل مؤلفات محمد عابد الجابري تلك التي درج المهتمون بفكره على تسميتها ب «المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري»، ولم يعترض على التسمية، وإن قال عنها تارة: «ما أطلق عليه المشروع الفكري لمؤلف هذه الكتب» أو «ما سيطلق عليه في ما بعد «المشروع الفكري» لكاتب هذه السطور»، وإن فضل هو الحديث عنها بصيغة الجمع: «مشاريعي» - تارة أخرى، بحسب طريقتين في التصنيف، كلتاها ارتضاها المرحوم لنفسه، بل أوحى بها:

- الأولى : تقسيم هذه الكتابات -بنويوا- من حيث «مجالات اهتمامها» - أو

ما سماه الجابري نفسه «فضاءات» - وذلك إلى أربعة فضاءات:

1- فضاء قراءة التراث « نقد العقل العربي»

2- فضاء مناقشة الفكر العربي المعاصر

3- فضاء المستجدات في الفكر العالمي

4- فضاء الشأن المغربي الخاص<sup>2</sup>

1- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز الثقافي العربي بيروت 1993 الطبعة السادسة ، عدد الصفحات، 330 صفحة.

2- أنظر تصنيف مؤلفات الجابري تبعا لذلك في كتاب، محمد الشيخ، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي مركز دراسات الوحدة العربية سلسلة أوراق عربية سير وأعلام العدد الثالث، الطبعة الأولى 2011 ص 14/13.

- الثانية: التصنيف الكرونولوجي: بحسب تطور فكره الذي وجد أن المنعطف

الأهم فيه هي البحوث التي نشأ منها كتاب «نحن والتراث» 1975-1980

هكذا، فإن الكتاب قيد القراءة، فضلا عن اتصاله بفضاء التراث موضوعا، ومحاورته للفكر العربي المعاصر منهجا، على نحو يستثمر مستجد الفكر العالمي ابستمولوجيا، هو إبراز لمنزلة الفلسفة المغربية في علاقتها بفلسفة المشرق، وهو أيضا منعطف لا محيد عنه، لفهم جملة الأنظار التي عمل الجابري على ترسيخها ونحتها في مجمل أبحاثه، مما يجعله يحتل منزلة هامة في المتن الكلي للجابري.

وللإشارة فإن محتويات الكتاب سبق نشرها متفرقة في مجموعة من المقالات والدراسات في ندوات فكرية مختلفة، وتم جمعها في كتاب سنة 1980.

## II. فصول الكتاب: محاولة وصف

إنّ النظر المتأني في كتاب «نحن والتراث» للفيلسوف محمد عابد الجابري يُبين أنه قراءات معاصرة لتراثنا الفلسفي ومساهمة عميقة على صعيد الفكر العربي المعاصر، إذ ضمت فصوله قراءة في متن خمس من رجالات الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، اثنان منهم يمثلان ما سماه بالفلسفة المشرقية، وهما «الفارابي» و«ابن سينا» وثلاثة يمثلون الفلسفة المغربية وهما «ابن باجة» و«ابن رشد» و«ابن خلدون»، على تفاوت الموضوعات التي اتخذها درسا في متونهم.

بدءا بالعلاقة بين السياسة والدين عند الفارابي، ومرورا بالفلسفة حصرا عند ابن سينا، وبالمنطق الأخلاقي عند ابن باجة، وبالعلاقة بالفلسفة بالدين عند ابن رشد، وختما بمقاربة ابستمولوجية للمعقول واللامعقول عند ابن خلدون.

خلص المفكر الجابري إلى أطروحة مفادها «إن الجديد في الفلسفة الإسلامية يجب البحث عنه، لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها، بل في الوظيفة الأيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف، فالتمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي في الفلسفة الإسلامية ضروري حتى يمكن لنا أن نتبين ما تزخر به من تنوع وحركة»<sup>3</sup>.

والقضية كما يشير الجابري لا تتعلق بمجرد اختيار منهجي نظري، بل بالفصل بين

3- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، 1993 الدار البيضاء، ص 33.

المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي في الفلسفة الإسلامية، فالنقاش أو الاعتراض يجب أن يتجه إلى هذه الإشكالية:

هل كانت الفلسفة الإسلامية العربية قراءة لتاريخها الخاص أم كانت قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية؟!

### • مدخل منهجي

### III. الجابري ناقدا ومؤسسا (نظرة منهجية لمضامين الكتاب)

#### أ - نقد القراءات الإيديولوجية

تطرق الجابري في مدخل كتابه إلى المنهج الذي سيقراً به التراث، بل واعتبرها تعليمات حيث قال: «فقرائنا تعتمد إذن ، الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين»<sup>4</sup>.

أما التساؤلات التي دفعنا الجابري إلى طرحها معه حول التراث أو لإستنطاق بعضها وقصده من ذلك أن يرينا، كيف يفتت بعضها ويعيد صياغتها أو يجيب عنها، بُغية بناء تصوره المنهجي على نحو نقدي، فهي على النحو الآتي:

• كيف نستعيد مجد حضارتنا...؟ كيف نحيي تراثنا...؟ [تساؤلات سلفية]

• كيف نحقق تراثنا؟... كيف نعيد بناء تراثنا؟ [تساؤلات لها علاقة بالفلسفة الماركسية]

• كيف نعيش عصرنا؟، كيف نتعامل مع تراثنا؟ [تساؤلات إبستمولوجية معاصرة]

تتمفصل هذه الأسئلة إلى ثلاثة قراءات للتراث، عمل الجابري على عرضها ونقدها كما يلي:

#### 1 - القراءة السلفية

الصورة الأولى ، للتعامل مع التراث، هي صورة الطريقة التقلّيدية التي ترتكز على التّعامل التّراثي التّقليدي مع التّراث، كما يظهر ذلك جلياً عند العلماء المتخّرجين من المعاهد الأصيلة، كجامع القرويين بالمغرب، والأزهر بمصر، والزيتونة بتونس. ويتّسم

4- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، 1993 الدار البيضاء، ص12.

هذا التعامل مع ذلك التراث بالرؤية السلفية الماضية، وغياب الروح النقدية العلمية، وفقدان النظرة التاريخية ويعني هذا - حسب الجابري أن الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن المعرفة بالتراث، بمختلف فروعها الدينية واللغوية والأدبية، تقوم على منهج يعتمد، ما سبق، أن أسميناه «بالفهم التراثي للتراث». الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم. والطابع العام الذي يميز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ والانخراط في آفتين اثنتين: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية. وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو «-التراث يكرّر نفسه-، وفي الغالب بصورة مجزأة وردئية. ويعني هذا أن الصورة التقليدية تتسم بالطابع الديني الماضي، وغياب النزعة النقدية الموضوعية، والارتكان إلى التعامل اللاتاريخي مع التراث العربي الإسلامي»<sup>5</sup>.

## (2) - القراءات الماركسية

أما الصورة الثانية من صور التعامل مع التراث العربي الإسلامي، فهي الصورة المقترنة بالفلسفة الماركسية التي تعتمد المادية التاريخية في تعاملها مع التراث، وهي صورة إيديولوجية لمفهوم التراث، وتشتغل بدورها ضمن الرؤية المركزية الأوروبية، ويمثل هذه النظرة على سبيل التمثيل: حسين مروة وطيب تزييني، ومحمود إسماعيل (...). وتمتاز هذه الصورة الماركسية عن الصورة الاستشراقية، بكونها تعي تبعيتها للماركسية، وتفاخر بها. ولكنها لا تعي تبعيتها الضمنية للإطار نفسه الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقية لتراثنا. إن المادية التاريخية التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبق، وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوروبية: إطار علمية تاريخ الفكر الأوروبي، بل التاريخ الأوروبي عامة، واحتوائه لكل ما عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه، فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركسية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم من خارج لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقية سواء بسواء.<sup>6</sup>

5- جميل حمداوي، مواقف من التراث العربي الإسلامي -محمد عابد الجابري و طه عبد الرحمان أهودجان- كتاب مجلة الإصلاح، العدد الرابع- جويليه- 2015، سلسلة الكترونية توزع مجاناً عبر البريد الإلكتروني وصفحات التواصل الاجتماعي الصفحة 19.

6- نفس المرجع السابق، ص 22.

أما الصورة الثالثة من صور قراءة التراث العربي الإسلامي، فهي الصورة الاستشراقية، كما يظهر ذلك جلياً عند المستشرقين أو المستعربين الغربيين من جهة، أو الدارسين العرب التابعين لهم من جهة أخرى. وتمتاز هذه الصورة بتكريس النزعة الاستعمارية، ومعاداة العقلية السامية، والغض من قيمتها على المستوى المعرفي والعلمي، وترجيح كفة العقلية الآرية. ويتجلى هذا واضحاً في عدم اعتراف بعض المستشرقين بالفلسفة الإسلامية، والانتقاص من علم الكلام والتصوف الإسلامي؛ لأن العقلية السامية غير قادرة على التجريد والتركيب، وبناء الأنساق الفلسفية الكبرى وجوداً ومعرفة وأخلاقاً، كما يذهب إلى ذلك المستشرق الفرنسي «رينان». ومن جهة أخرى، تمسك المستشرقون الغربيون، منذ القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بالدفاع عن المركزية الأوروبية، باعتبارها نموذجاً للمعرفة والعلم والحقيقة. ومن ثم، تعتمد هذه الصورة على الفهم الخارجي لمفهوم التراث، وفي هذا الصدد، يقول محمد عابد الجابري «فالصورة العصرية الاستشراقية الرأجحة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتّاب العرب، صورة تابعة. إنها تعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية»<sup>7</sup>.

#### IV. المنهجية الإستمولوجية للجابري في قراءة التراث (في البديل المنهجي المقترح للمناهج الثلاث السابقة)

تأسس على ما سبق من النقد للقراءات الثلاث للتراث «السلفية والماركسية والاستشراقية» وطرق التعامل معه، سينتقل بنا الجابري في مدخل كتابه «نحن والتراث» لإبراز معالم منهجه وقراءته الإستمولوجية على النحو الآتي:

##### 1 - في الأسس النظرية

في الفصل الأول من المدخل تجنب الكاتب استعمال مفهوم «الخصوصية» واستبدل به، مفهوم «القطيعة الإستمولوجية» لأنهما يختلفان تماماً. - ف «الخصوصية» تحيلنا إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية ومن ضمنها الخصائص القومية، في حين أن مفهوم

7- ذكره جميل حمداوي، نفس المرجع السابق، ص 21.

8- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، 1993 الدار البيضاء، ص 09.

القطيعة الابستيمولوجية يجعلنا نتحرك داخل الثقافة نفسها وبعيدا عن الاعتبارات القومية.<sup>8</sup>

وفي الفصل الثاني من المدخل<sup>9</sup> فرق بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، واعتبر ذلك ضرورة منهجية خصوصا عند دراسة الفلسفة الإسلامية، كما مورست في المشرق، واعتبر الخطاب الباجي من أشد أنواع الخطاب تعلقا بالفلسفة، ذلك لان ابن باجة «أموذجا» لا يوظف المادة المعرفية التي يتعامل معها من أجل تأسيس أيديولوجيا معينة كما فعل الفارابي مثلا، بل إن اختياره الإيستيمولوجي هو نفسه المضمون الأيديولوجي لخطابه، ومن هنا تظهر ضرورة قراءة هذا الاختيار قراءة معاصرة حتى نتمكن من حمله على النطق بمضامينه وبعلاقته مع التطورات العامة التي هيمنت على الفترة التاريخية التي ظهر فيها.

وهكذا فقد اتبع الجابري، منهجا استقرائيا في كتابه «نحن والتراث»، وهذا إن كان يدل على شيء، فإنما يدل على ذكاء الرجل في تعامله مع الموضوع، ونحن نعلم أنه من إيجابيات المنهج الاستقرائي، أن يترك للقارئ الفرصة في أن ينطلق من مقدمات جزئية ليصل إلى نتائج كلية، فالرجل لم يغامر بالانطلاق من أفكار جاهزة لبعض الفلاسفة أو الباحثين في هذا المجال، بل جعلنا نخوض معه المغامرة الاستكشافية في البحث لنصل معه إلى نتائج يصعب علينا نفيها، وكيف تخول لنا أنفسنا ونحن بدأنا في التساؤل معه منذ الوهلة الأولى خصوصا أثناء حديثه عن الموضوعية في دراسة التراث، إذ أكد الجابري على ضرورة إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ، ومعناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها، وهو ما تؤكد قوله الجابري المزدوجة والتي مفادها ضرورة وصل التراث بذاته وبذاتنا. وبعبارة «جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا.... وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا»<sup>10</sup> وهو منهج إذن يقوم على الفصل والوصل.

(2) - نموذج تطبيقي: مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية (مقارنة بين الفارابي وابن رشد)

9- أنظر للإشارة، مدخل كتاب نحن والتراث، وقد قسمه الجابري إلى محاور أولها مجزأ إلى فقرات معنونة والفصول الثلاثة مرقمة.

10- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، 1993 الدار البيضاء، 84.

بيان بعض نتائج المنهج الجديد الذي ارتضاه الجابري في قراءة التراث نعرض  
مثالين من قراءاته على نحو موجز كما يلي للمثال لا للحصر:

### أ - العلاقة بين الفلسفة عند الفارابي علاقة دمج وتاصيل

ويعني هذا أن الفارابي حسب الجابري، عمل على وصل الفلسفة اليونانية بالفكر  
الإسلامي من خلال ترجمة مقولات هذا الفكر إلى لغة إسلامية قوامها الدين نفسه،  
وهكذا مثلا جعل الفارابي، العقول العشرة، بشكل ينسجم مع مراتب العالم العلوي في  
المنظور الإسلامي، وهي: الله، ثم سدرة المنتهى (أو العرش العظيم)، ثم السماء العليا  
أو الكرسي، ثم السموات السبع الطباق.

لقد أطلق الفارابي أسماء إسلامية على موجودات العالم العلوي، لا لأنه أراد أن  
يمدها تحايلا بنوع من جواز المرور في الوسط الإسلامي، بل لأنه قرأها هو نفسه قراءة  
إسلامية، فنظر إليها من منظومته المرجعية أي من داخل البنية الفكرية التي ينتمي  
إليها.<sup>11</sup>

### ب - علاقة الفلسفة بالدين عند ابن رشد في غياب هاجس التوفيق

يقول ابن رشد «الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» يستفاد من هذا  
الكلام أن ابن رشد لا يرى تداخلا ولا تراتبا بين الفلسفة والدين، بل استقلالا لكل واحد  
منها على الآخر باعتبارهما حقا، أي أن الحق واحد وإن تعددت طرق الوصول إليه،  
وبذلك لم تكن قضية التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد حسب الجابري مسألة  
ذات شأن بل إن المسألة ترتبط بالعلاقة بين الدين والمجتمع.

والمراد من ذلك ضبط استعمالات الدين وتأويلاته ضمن النسيج الاجتماعي،  
بحيث تحفظ المنازل بين فئات المجتمع، وفي ذلك دعوة لجمهرة الفلاسفة والمتكلمين  
لعدم نشر تأويلاتهم بين العامة لما يترتب على ذلك من أسباب الفرقة في الأمة.

تأسيسا على ما سبق وغيره كثير، خلص الجابري إلى التمييز بين مدرستين فلسفتين  
في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، أولها مدرسة فلسفية مشرقية يمثّلها الفارابي وابن  
سينا نموذجاً، وثانيها مدرسة فلسفية مغربية، مبينا القطيعة الجوهرية بينهما إذ يقول  
«إن الفلسفة في المشرق العربي «محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي  
إشكالية علم الكلام، أما في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم كلام ولا فرق ولا

11- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، المركز الثقافي  
العربي، 1993 الدار البيضاء، ص 84



تعدد»، وهذا ما جعل فلاسفة المشرق يأخذون الميتافيزيقا «لأنهم كانوا يحتاجون إليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الكلام. أما في المغرب والأندلس فقد أخذوا الرياضيات والطبيعية والفلك والطب والمنطق، وأصبح أرسطو هو الأصل وأصبح الفكر الفلسفي أرسطياً محضاً خالياً من الأفلاطونية المحدثة والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية.. وغيرها»<sup>12</sup>.

غير أنه لابد من الاحتياط في فهم معنى القطيعة بين الفلسفتين المشرقية والمغربية، فهي ليست قطيعة حضارية ولا سياسية ولا اجتماعية ولا تاريخية ولا ثقافية، وإنما هي قطيعة معرفية، أي انفصال على مستوى المنهج والمفاهيم والإشكاليات.

#### V. الجابري منقودا (من قراءة الجابري للتراث إلى قراءات تراث الجابري)

أما وقد استوفينا الحديث عن الجابري ناقدا ومؤسسا لقراءته المعاصرة للتراث، فإن استيفاء النظر في مشروع الجابري لا يكتمل إلا بقراءته منقودا من رفاقه في الفكر، وهكذا نعرض لثلاث قراءات تناولت متن الجابري بالنقد مختلفة المنطلقات متباينة التوجهات وهي كما يلي:

#### (1) - النقد الأصولي (طه عبد الرحمن)

نجد معالم النقد الأصولي، لمشروع الجابري، عند طه عبد الرحمن في كتابه «حوارات من أجل المستقبل» حيث لخص بأوجز عبارة ما فصل فيه القول الدقيق والعميق في كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»<sup>13</sup> في سياق نقده لمشروع الجابري، وقراءته الإبستمولوجية التي وسماها بالتجزئية، وقال عنها «أنها أتت من العثرات في المنهج والثغرات في المعلومات ما يرفع عن قراءته في التراث القيمة العلمية المزعومة ويشكك في صلاحية استثمار مقرراتها في مجال الدرس التراثي وقد أحصيت في كتابي المذكور {تجديد المنهج في تقويم التراث} من العثرات المنهجية والثغرات المعرفية ما ينبئ عن الباقي (...). ويضيف وحسبنا شاهدا على ذلك أن الأصل الأول الذي اعتمده الجابري كان قولاً لأحد فقهاء العلم السويسريين المعاصرين وهو أن المنطق عبارة

12- محمد عابد الجابري التراث والحداثة دراسات ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1991، ص328.

13- طه عبد الرحمن تجديد المنهج في تقويم التراث المركز الثقافي العربي الطبعة الثالثة 2007 أنظر الباب الأول من الكتاب ص 19 وما يليها.

عن فيزياء كل موضوع، بمعنى أي موضوع كان، لكنه ترجمه إلى نقيض معناه، أي أن المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما، بمعنى موضوع معين، وبنى عليه ادعاه بتعدد الأنظمة المعرفية.... ومن ثم يكون من غير المعقول قبول أحكامه المبنية على هذه الترجمة الفاسدة<sup>14</sup>.

فضلا عن انتقاده على المستوى المنهجي نظرا، لاعتماد مفاهيم منقولة لا تصلح في دراسة التراث باعتبار الاختلاف بين البيئة التي أنتجتها ونتجت فيها، وبين طبيعة التراث الإسلامي العربي وهو ما يحول دون أي قراءة دقيقة، كما أن منهجية الجابري اعتمدت نظرة تجزيئية في مقاربة التراث، حسب طه، استندت على مضامينه دون آياته، وفي المقابل سيدعو طه عبد الرحمان إلى نظرة تكاملية ليس هذا مجال الفصل فيها ينظر في ذلك كتاب طه عبد الرحمان «تجديد المنهج في تقويم التراث»<sup>15</sup>.

## (2) - النقد الماركسي: محمود أمين العالم

تمثل قراءة محمود أمين العالم إحدى القراءات النقدية الأولى التي اشتغلت على كتاب الراحل الجابري وذلك في مقال صدر بمجلة اليسار العربي عدد أوغسطس 1981 وأعيد نشره ضمن كتاب «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر»<sup>16</sup>، حيث أشاد هذا الناقد الكبير بجملة المشاريع الفكرية لنخبة الأساتذة الجدد يومها أمثال طيب تيزيني وحسن حنفي والجابري وغيرهم معتبرا أن ثلثة هؤلاء الباحثين سعوا في بواكير كتاباتهم لنسج مقدمات جديدة «للنهضة العربية الثانية» تعبيرا عن أزمة سياسية وثقافية عبرت عنها أحداث النكسة لسنة 1967 وإنقلاب السادات. وخص كتاب الجابري قيد القراءة «نحن والتراث» بقراءة تميزت بالعرض الموجز لمضامينه والاعتراض التساؤلي على بعض أسسه المنهجية والمعرفية ومن ضمن هذه التساؤلات الاعتراضية نذكر قوله:

« إلى أي حد يمكن الفصل بين الجانب المعرفي والجانب الإيديولوجي؟ قد يصح هذا من حيث المبدأ ومن حيث بعض الظواهر، على أن الإضاءات العلمية المعرفية في الفكر العربي الإسلامي لم تكن مجرد امتداد للفكر اليوناني، بل كانت نتيجة لأوضاع

14- طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل الطبعة الأولى 2003، دار الهادي - بيروت لبنان ص:26.25.24 بتصرف.

15- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، الطبعة الأولى المركز الثقافي العربي، 1994.

16- محمود أمين العالم الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، دار الثقافة الجديدة مصر الطبعة الأولى 1986 ص73 وما يليها.

اجتماعية وتاريخية ومنجزات علمية جديدة. وبالتالي كانت ذات دلالة أيديولوجية وذات فاعلية إيديولوجية، وتأثير في الفكر الفلسفي نفسه.

إلى أي حد يمكن القول بهذا الفصل الحاسم بين الفكر الإسلامي في المشرق والفكر الإسلامي في المغرب؟ حقا، هناك فروق وخصوصيات بين الفكر هنا والفكر هناك من ناحية الملامسات الجغرافية والاجتماعية والتاريخية ولكن هل من الممكن تعميم الظواهر الفكرية بحيث نجد لها شبه خصوصية جغرافية؟ ألا نجد اختلافا يقره الجابري نفسه بين مكونات الفكر خلال مرحلة المرابطين وبين مكوناته خلال مرحلة الموحيدين؟ ألا نجد بعض التيارات المغربية شبيهة بالتيارات في المشرق؟ ألا نجد التيار الأشعري سائدا في بعض الفترات التاريخية في المشرق والمغرب على السواء، إن لم يكن في أغلب الفترات؟ بل ألا نجد منهج قياس الغائب على الشاهد منهجا سائدا عند بعض المفكرين في المغرب بل قد نجده عند ابن خلدون نفسه؟ ألسنا نجد ابن باجة امتدادا للفارابي مع الاختلاف بالطبع الذي يتعلق بالظروف الاجتماعية والتاريخية. وهل نستطيع ببساطة أن نضم ابن طفيل إلى المنظومة الرشدية؟ ألا نجد في هذا التقسيم المشرقي/المغربي الذي يقول به الجابري نوعا من اللاتاريخية في تحليل الظواهر أو نوعا من التعميم التجريدي في تفسير الظواهر؟ بل ألا نجد فيها - لا محاولة للتفسير بالأوضاع الاجتماعية أو اختلاف الظروف التاريخية - بل محاولة للتفسير الأيديولوجي؟ فلسنا مثلا نستطيع أن نفسر الفكر الشرقي - كما يذهب الجابري- بالرغبة في التوحيد الاجتماعي والسلطوي فحسب.

### 3 - النقد ما بعد الحداثي (التفكيك) عبد السلام بنعبد العالي

تنحو قراءة بنعبد العالي لنص الجابري «نحن والتراث» في اتجاه أفق ما بعد حداثي يفكك النص ليستنتق المسكوت عنه أو اللامفكر فيه مبينا بذلك أن قراءة محمد عابد الجابري ليست درسا ولا بحثا يراهن على كشف حقيقة ما، بل على توضيح استعمالات هذه الحقيقة ذلك أن هذا الكتاب ليس تاريخا للفلسفة، بل تاريخا للإيديولوجيا وفضحا لوجهها السافر الذي تخلل المتن الفلسفي العربي الإسلامي، ناقدا بعض القراءات التي ذهبت في هذا الاتجاه، مبينا أنها تصر على أن ترى في الكتاب تاريخ فلسفة في حين أن الجابري لا يرى فيه للفلسفة تاريخا.<sup>17</sup>

17- عبد السلام بنعبد العالي سياسة التراث، دراسات في أعمال محمد عابد الجابري، دار توبقال المغرب الطبعة الأولى 2011 ص 21.

غير أن هذا النقد للتوظيف الإيديولوجي لم يسلم منه محمد عابد الجابري نفسه، إذ تحضر الأيديولوجيا الجابرية إن صح التعبير في طيات هذا الكتاب، وهو ما ينبه إليه بنعبد العالي، بقوله «إن الجابري يبحث في التراث عن إيديولوجيا يمكن أن تبعث، عن جوانب عقلانية لتوظيفها توظيفاً جديداً خدمة للواقع المعاصر وهو ما يشكك في قيمة الطرح الإيستمولوجي للجابري».<sup>18</sup>

في ختام هذا العرض، نقول بأن النظر في مشروع الجابري، عرضاً وفحصاً، ليس مما يسع المرء استيفاء القول فيه في شذرات - ورب حكمة بليغة - افتتح بها المثقف العربي جورج طرايشي، سلسلته الضخمة في قراءة الجابري «نقد نقد العقل العربي» وبها نختم قولنا، إذا قال عن خبرة واستخبار عميق، «إن الذهن بعد مطالعة «تكوين العقل العربي» لا يبقى كما كان قبلها. فنحن أمام أطروحة تغير، وليس مجرد أطروحة تتقف»<sup>19</sup> وقس على ذلك كتاب «نحن والتراث» فبحوثه منعطف الإفتتاح لمشروع الجابري الرائد في «نقد العقل العربي».

فستان بين الممسك بالتغير، والمتحصل على ثقافة. !!

---

18- عبد السلام بنعيد العالي سياسة التراث، دراسات في أعمال لمحمد عابد الجابري، دار توبقال المغرب الطبعة الأولى 2011 ص 22.

19- جورج طرايشي نظرية العقل ضمن سلسلة نقد نقد العقل العربي الطبعة الأولى 1996 دار الساقى لبنان، ص 8.

## قراءة التراث : الهوية والتحديث عند الجابري

مليكَة غبار

باحثة ومفتشة سابقة في مادة الفلسفة

mamlkaghabbar@gmail.com

«نحن والتراث»: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي الطبعة السادسة الصادرة عن المركز الثقافي العربي

اخترت تقديم قراءة أولية استكشافية للفصلين:

- ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس (ابن باجة وتديير المتوحد) التي أدرجها في الطبعة الثانية من الكتاب. إضافة إلى مجموعة من التوضيحات التي تفاعل بها مع الردود والانتقادات التي قوبلت بها الطبعة الأولى منه.
- المدرسة الفلسفية في الأندلس (مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد)

### ملاحظات أولية حول كتاب نحن والتراث

1- من الصعب قراءة فصل أو وحدة من وحدات الكتاب بشكل مجزأ، فهو يبدو ككل مترابط غير قابل للتجزئ، وحتى ما تمت إضافته في الطبعة الثانية لا يخرج عن نفس المنهج والرؤية لأنها إضافات توضيحية تعزز التصور الذي أراد الجابري أن يدافع عنه

2- إن الأمر يتعلق بقراءات كل واحدة منها أنتجت بمعزل عن الأخرى كما يقول الجابري نفسه في التقديم العام، وقبل إصدار الطبعة الثانية منه.

3- في مقدمة الطبعة الثانية يقر المفكر محمد عابد الجابري بالقضايا الآتية :

- إن تدشين أو شق الطريق نحو نوع جديد من التعامل مع تراثنا الفلسفي يتطلب الانفتاح على الآخرين من أجل إرساء فضاء للنقاش والتفاهم أي فضاء للإنتاج الجماعي يكون همه الأساسي هو «أن يستجيب في آن واحد للشروط العملية التي يفرضها العصر اليوم ولهمومنا الأيديولوجية التي تحركنا نحو

التراث، هموم النهضة القومية» بذلك يبرر الفيلسوف محمد عابد الجابري مراجعة الطبعة الثانية من كتابه وإغناءها بكون الاعتراضات والنقاشات التي أثارها «نحن والتراث» بينت له ضرورة تضمين الطبعة الثانية منه توضيحات تدقق بصفة أكبر منطلقات قراءته للفلسفة العربية الإسلامية، ووضع القراء في الصورة العامة التي ينتهي رسمها حول «حقيقة الفلسفة الإسلامية»، «أعني حقيقة ما أرادته لنفسها وحقيقة ما نريده نحن منها»<sup>1</sup>.

• نفس المنطلقات النظرية دعت إلى إدراج دراسة جديدة عن ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس مع مشروع قراءة لرسالة «تدبير المتوحد» لابن باجة سبق أن أنجزها، في إطار الأعمال الفكرية التي كان ينجزها كأستاذ بكلية الآداب بالرباط توافرت لديه «دراسة فرأيت -يقول الجابري- من المفيد إدراجهما في هذه الطبعة تتميماً لبعض جوانب الصورة العامة التي يطمح هذا الكتاب رسمها عن وضعية الفلسفة الإسلامية وتاريخها».

• وفي تفاعله مع اعتراضات وتساؤلات بعض النقاد أكد الجابري على ضرورة منهجية تتمثل في اعتبار أنه للكشف عما تزخر به الفلسفة الإسلامية من تنوع وحركة فمن الضروري البحث في مسألة العلاقة بين توظيف المادة المعرفية والمضمون الأيديولوجي في الفلسفة الإسلامية التي بين فيها أن «فلسفة الإسلام قد تعاملوا مع الفلسفة اليونانية بوصفها مادة معرفية وأنهم وظفوا هذه المادة المعرفية لأغراض أيديولوجية» بين فيها ضرورة إعطاء الفلسفة الإسلامية معناها الذي يتجلى في توظيف فلاسفة الإسلام للفلسفة اليونانية كمادة معرفية من أجل تحقيق أغراض أيديولوجية، يقول في الصفحة السابعة من الكتاب «لا أتصور كيف يمكن السكوت عن المضمون الأيديولوجي في فلسفة جعلت كل همها توظيف المادة المعرفية التي قدمتها لها الفلسفة اليونانية.. في أهداف أيديولوجية. ألم تكن إشكالياتها الرئيسية إشكالية أيديولوجية بالأساس: إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، بين الدين والفلسفة، بين ما لله وما لقيصر.. بين الشاهد (الدنيا) والغائب (الآخرة)؟ ثم هل يمكن الادعاء بأن قراءة ما تصدر عنا نحن العرب المعاصرين، يمكن أن تكون متحررة من الهاجس الأيديولوجي؟ ألسنا نصر في تصورنا للماضي عن حاجات في الحاضر؟ وهل يمكن الادعاء بأن هذه الحاجات ليست أيديولوجية؟ انه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة

1- «نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)» الدكتور محمد عابد الجابري المركز الثقافي العربي الطبعة السادسة 1993 الصفحة 10

تراثنا قراءة إيديولوجية نريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة إيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة»<sup>2</sup>.

• يؤكد الجابري أيضا أن ابن رشد قد فند أطروحات ابن سينا؛ بل حقق قطيعة ابستمولوجية معه (تأكيد على أن ما يهم في توظيف مفهوم القطيعة ابستمولوجية على الجانب الإجرائي : مبينا أن القطيعة ابستمولوجية بين ابن رشد وابن سينا قد تمت داخل الثقافة العربية الإسلامية الواحدة هذه الثقافة التي تعرفت على عروبتهما في القيروان وفاس ومراكش وقرطبة واشبيلية وغرناطة أكثر مما حصل معها في مدن خراسان وفارس ...).

• وقد وضع الجابري الفرق بين مفهوم الخصوصية والقطيعة ابستمولوجية، بحيث إذا كان «مفهوم الخصوصية يحيل إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية ومن ضمنها الخصائص القومية» في حين أن مفهوم القطيعة ابستمولوجية يجعلنا نتحرك داخل نفس الثقافة وبعيدا عن الاعتبارات القومية... «مبينا بواسطة الأمثلة بأن إجرائية المفهوم لا تتعدى الميدان ابستمولوجي». فلا معنى للقول مثلا بأن فيلسوفا أوروبا ما في القرون الوسطى حقق قطيعة مع ابن سينا. ولا معنى للقول بأن عالما في الرياضيات حقق قطيعة مع عالم في الفيزياء أو في القانون أو في الاقتصاد.. أو مع فيلسوف، فلا معنى، إذا، للتخوف من أن ينزلق بنا هذا المفهوم ابستمولوجي المحض ولا يتعداه إلى غيره.»

• كما أكد الجابري أن الدراسة التي يقدمها في الطبعة الثانية حول ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس مع مشروع قراءة لفلسفة ابن باجة تؤكد أن ظهور الفلسفة في المغرب قد حقق قطيعة ابستمولوجية مع الفلسفة في المشرق، على يد ابن باجة نفسه. على أساس «أن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق لاهوتية ابستمولوجية والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن الفلسفة العربية في المغرب كانت ومع ابن باجة خاصة علمية ابستمولوجية علمانية الاتجاه بفعل تحررها من تلك الإشكالية...»

## ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس: ابن باجة وتدبير المتوحد

في إطار تأكيده على ضرورة إعادة النظر في التصور الذي يعتبر الفلسفة الإسلامية في المغرب امتدادا طبيعيا لنظيرتها في المشرق، تناول الجابري الفيلسوف ابن باجة كمحقق تلك النقلة النوعية في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

بين الجابري في بداية الدراسة (ظهور الفلسفة في المغرب : ابن باجة وتدبير المتوحد) أن الهدف منها هو رسم خطة أولية لما يمكن أن يكون «مطابقاً» للفلسفة في المغرب والأندلس من جهة، ومن جهة أخرى اقتراح قراءة جديدة لفلسفة ابن باجة تساهم في تعزيز الأطروحات الأساسية التي دافع عنها في الدراسات التي سبق أن أنجزها حول الفارابي وابن سينا وابن رشد، لأن الأمر يتعلق بوحدة المنهج والرؤية.

يستند الجابري في تطرقه لظهور الفلسفة في المغرب والأندلس إلى ما اعتبره شهادة بالغة الأهمية أوردها ابن طفيل الذي اعترف بنبوغ ابن باجة وبصدق رؤيته في مقدمة رسالته «حي ابن يقظان» والتي تتجلى أساساً في تحديده (ابن طفيل) لتطور الفكر العلمي والفلسفي في المغرب والأندلس في ثلاث مراحل : بدءاً بالرياضيات مروراً بالمنطق وصولاً إلى الفلسفة البرهانية وهي مرحلة لتطور التفلسف التي يعتبر مؤسسها هو ابن باجة. بتحرره من القيود الثقافية والسياسية التي كانت تسجن الفكر الفلسفي في المشرق والتي ورثها من كل من علم الكلام ومن الأساس الغنوصي للأفلاطونية المحدثة.

يقصد (بشكل مضمّر) ابن طفيل في تقديمه لظهور الفلسفة في الأندلس أن الفلسفة العلمية البرهانية نشأت بمعزل عن سياق الفلسفة، في المشرق، بحيث أن الفلسفة في المغرب والأندلس التي تأسست على العلم لكونها توجت، كما رأينا، لمرحلتين من تطور الفكر العلم : مرحلة الرياضيات ومرحلة المنطق (والرياضيات) مع إضافة الطب والفلك اللذين كانا حاضرين بدرجات متفاوتة في المرحلتين معاً. والذان سمح بتداولهما لحاجتهما العملية يقول الجابري «لقد سمح أول الأمر بتداول علوم الطب والحساب والفلك لفائدتها العملية وصيغتها الحيادية في مجال الصراع بين العقل والنقل (وبالتالي في مجال السياسة) ثم لما أخذت الحاجة تدعو إلى المنطق -أو على الأقل بعض مفاهيمه- وبكيفية خاصة في الفقه وأصوله سمح بتعلم هذا الفن والتأليف فيه. أما الطبيعيات والإلهيات وهما طرف في الصراع المذكور فقد منع الاشتغال بهما ليس فقط لأن نشرهما سيرجح كفة العقل ضد النقل»<sup>3</sup>

وهذا ما جعل هذه الفلسفة تعرف انطلاقة جديدة مخالفة تلك التي تأسست على علم الكلام «وترعرعت بجانبه فشاركته مهمته وإشكاليته» هذا العلم الذي اهتم بشكل خاص بمعالجة إشكالية «التوفيق بين العقل والنقل، ومهمته الأساسية: الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية.»



للتأكيد أن ابن باجة هو فعلا أول من دشن الفلسفة في المغرب يستشهد الجابري، بالإضافة إلى شهادة ابن طفيل، وما أقره «صاعد الأندلسي (و/ 419 - ت/ 463) - بشكل غير مباشر - خلال عرضه لتطور الاشتغال بالعلوم القديمة في الأندلس، في كتابه «طبقات الأمم» الذي بين فيه أنه لا أحد من أهل الأندلس تناول بالدرس العلم الطبيعي والعلم الإلهي: «وأما العلم الطبيعي والعلم الإلهي فلم يعن أحد من أهل الأندلس بهما كبير عناية...» ويجب أن نضيف نحن : «حتى زمنه...» ومعنى ذلك أن صاعد الأندلسي الذي توفي قبل ولادة ابن باجة بحوالي عشر سنوات قد أكد فعلا أن ابن باجة الذي اهتم بهذين العلمين وألف فيهما هو المؤسس الفعلي لمرحلة الفلسفة في الأندلس.

كما يضيف الجابري شهادة أخرى يعتبرها ثمينة، صادرة من أبي الحسن المعروف بابن الإمام ( غير معروف أشار إلى سمعته وما قاله عنه ابن أصيبعة ) الذي اعتبر ابن باجة أول من مارس التأليف الفلسفي في الأندلس بعد أن كان الناس قبله يقتصرون على دراسة المؤلفات الواردة من المشرق ومحاوله فهمها واستيعاب مضامينها، ويرز تفوق ابن باجة في الرياضيات والفلك والطبيعات منوها «بإدراكه في العلم الإلهي...».

ويعلل الجابري التأخير في ظهور علم الطبيعيات والإلهيات في الأندلس إلى أسباب سياسية وإيديولوجية إن سمحت بتداول العلوم ذات المنفعة العملية فإنها كانت تمنع الاشتغال في مجال العلم الطبيعي والإلهي، يقول الجابري «أما الطبيعيات والإلهيات وهما طرف في الصراع المذكور فقد منع الاشتغال بهما ليس فقط لأن نشرهما سيرجح كفة العقل ضد النقل، بل أيضا لأن الاشتغال بالفلسفة كان يعني في ذلك الوقت وفي الأندلس بالذات تبني وترويج إيديولوجيا معادية للسلطتين السياسية والثقافية السائدتين.. وليست هذه الأيديولوجية الإسماعيلية التي تسربت مقولاتها الفلسفية إلى المجتمع الأندلسي من خلال الجمعية المسرية التي لم تكن تخفي أهدافها السياسية والتي دخلت مع السلطة خلال بعض الفترات في صراع مكشوف وحاربتها هذه الأخيرة بدون هوادة.»<sup>4</sup>

لقد عاش ابن باجة على العموم في مناخ فكري متحرر نتج عنه تقدم من الناحية الفكرية والثقافية والعلمية، ساهم في تحقيق فترة سماها الجابري «فترة انتقالية انقلابية» تميزت قيام سلطة الموحدون على أنقاض الدولة المرابطية، فترة انقلابية مكنت من تجاوز السلطة الفكرية التي كانت تقف عائقا أمام الفلسفة وفي نفس الوقت تجاوز العوائق الفكرية «القيود والعوائق الاستيمولوجية» التي لازمت

المدرسة المشرقية وشتت إمكانية انفتاحها وتطورها، تلك العوائق التي تجسدت من جهة في إشكالية «التوفيق بين العقل والنقل» كاستمرارية لعلم الكلام ومن جهة أخرى «في توظيف العلم في دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين» المتجسد في التوجه «الغنوصي للأفلاطونية المحدثة». «ليعود العلم كما كان مع أرسطو الأساس الذي تبنى عليه الفلسفة صرحها»<sup>5</sup>.

يعتبر الجابري أن هذا الرجوع إلى التصورات العلمية الأرسطية الذي دشنه ابن باجة مشروعاً ثقافياً فلسفياً أندلسياً تجاوز تأويلات ابن سينا واعتمد «الرجوع إلى الأصول» ... أي الرجوع إلى النصوص الأرسطية ذاتها وإشكالياتها العلمية والفلسفية من أجل «شرح أرسطو بأرسطو ذاته» وهو نفس المشروع الذي أكمله ابن رشد وهو مشروع مكن ابن باجة وابن رشد بعده من حل مجموعة من المسائل الفلسفية والعلمية التي ظلت معلقة، وقد استشهد الجابري بابن رشد الذي نوه بأصالة ابن باجة من خلال الطريق التي سلكها ابن باجة في الطبيعيات وفي المسائل الفلسفية التي تركها أرسطو معلقة، ووصفها بـ «الحق» لاعتمادها الطريقة البرهانية، ولكونها عملاً لم يسبقه إليه أحد (لا شبيه له).

تتجلى أصالة وجدة ابن باجة هذه في رسالة «تدبير المتوحد» الذي يشيد به أرسطو ويعتبره عملاً جديداً لم يسبقه إليه أحد وهذا ما دفع الجابري إلى قراءته.

• رسالة تدبير المتوحد قضايا منهجية : ذات أهمية خاصة لأن ابن باجة عالج فيها أهم القضايا التي حضيت باهتمامه ثم إنها أول عمل فلسفي في الأندلس

يعطي الجابري للرسالة مكانة خاصة لتاريخ الفلسفة في المغرب والأندلس، لكونها «أول عمل فلسفي كان يطمح إلى تشييد نظرية متكاملة في موضوع جديد»<sup>6</sup> ولما تعالجه من أهم القضايا التي تناولها ابن باجة في فلسفته، فقبل تناول القضايا التي تناولها الجابري بالدراسة يقف عند ما سماه بمشككين تطرحهما الرسالة 1- «المشكلة الأولى تخص الموضوع فهي كما نعلم عمل مخروم من آخره بتعبير ابن طفيل» يعتبر الجابري أنه من السهل التغلب عليها من خلال الاستعانة بالنصوص الأخرى لابن باجة التي تحيل الرسالة أو تتحرك في مجالها... 2- تخص المنهج والرؤية، يتعلق الأمر بالإطار المرجعي الذي يجب أن يستند إليه القارئ لكي تكون قراءته مطابقة، وفي هذا الصدد

5- نفس المرجع ص ص 177-178

6- نفس المرجع ص 181

يحدد الجابري مجموعة من المفاهيم : المطابقة: المقصود بالقراءة المطابقة «القراءة التي تجعل همها البحث عن الأساس الاستمولوجي للمقروء وليس عن وظيفته الأيديولوجية وبالتالي فالهدف من هذه القراءة هو توظيف المقروء ابستمولوجيا وليس إيديولوجيا»<sup>7</sup> مع إبراز أن الفصل بين الاستمولوجي والإيديولوجي في هذه المرحلة ضرورة منهجية وليس هدفا معرفيا أو إيديولوجيا. تتطلب المشكلة الثانية فك ارتباط المفاهيم التي يوظفها بالشائع من التأويلات والتصورات.. والبحث عن معنى مفاهيم فلسفة ابن باجة داخل هذا الخطاب نفسه بوصفه بنية يستمد فيها كل مفهوم معناه ودلالته من الكل.

### المحتوى الفلسفي للرسالة: قضايا ومواقف

قدم الجابري خطاطة عامة للهيكل البنيوي لنص رسالة المتوحد خطاطة كشفت عن وحدة النص وبينت منطقته الداخلي، كما بينت موقف ابن باجة من قضايا متعلقة بمشاكل الفلسفة في العصور الوسطى.. منها المظهر العلماني في خطاب ابن باجة لاعتماده العلم بشكل كلي ويتعلق الأمر ب طبيعيات أرسطو / الجانب السيكلوجي في الإنسان / كتاب الأخلاق إلى نيكوماخوس / في السلوك الأخلاقي الاجتماعي-الأخلاقي وأيضا السلوك العقلي أو المعرفة النظرية يبين ذلك توظيفه للتحليل العلمي = توظيفه للتحليل العلمي في تشييد فلسفة جديدة تعتمد العلم كأساس، إلا أن المقصود بعلمانية فلسفة ابن باجة هو تحررها التام من شاغل التوفيق بين الدين والفلسفة وهذا لا يعني أنها تتخذ موقفا معاديا للدين، بل فقط أن الخطاب الباجي يمارس الفلسفة كفلسفة ..

هنا يوضح الجابري أن المقصود حقا بالعلمانية هو «فصل الدين عن الفلسفة»، يقول: «إن فلسفة علمانية بهذا المعنى في القرون الوسطى تخرج عن دائرة فلسفة القرون الوسطى وتتجاوزها، سواء منها الفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة المسيحية، وذلك باعتبار أن ما أهمله الخطاب الفلسفي الباجي هو بالذات الركيزة المحورية في «فلسفة القرون الوسطى» نقصد بذلك التوفيق بين الفلسفة والدين، وليس هذا الإهمال مجرد إغفال أو عدم اهتمام، بل إنه اختيار واع ترتبت عنه -بوعي- مواقف جديدة من عدة قضايا كانت شكل أبرز مشاغل الفكر الفلسفي في المشرق. ولذلك فإننا نرفع هذا الاختيار الواعي، -نرفعه مرة أخرى إلى درجة القطيعة ابستمولوجية-»<sup>8</sup> ...

7- نفس المرجع وتوضيح على الهامش ص 181

8- نفس المرجع صفحة 192

بالإضافة إلى تحرر فلسفة ابن باجة العلمانية من إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين يمكن إجمال القضايا التي تطرق إليها الراحل الجابري في قراءته لتدبير المتوحد في :

• التوحيد والتصوف: يترتب عن رفض الطرق غير العقلية لبلوغ الحقيقة وتحقيق السعادة، ويعتبر ذلك بمثابة خروج عن «الطبع الإنساني بمظهره العقلي والاجتماعي فيعترض عليه ويرفضه لا من موقع العداء أو الخصومة بل انطلاقاً من القطيعة مع القاعدة التي تؤسسه والتي تقول بوجود طريق أخرى غير طريق العقل والعلوم النظرية لبلوغ السعادة.»<sup>9</sup> وهذا الموقف بما هو مبدئي فهو ينسحب ليس على التصوف وحسب بل على كل خطاب يريد أن يؤسس نفسه على تلك القاعدة وفي مقدمته إذا رفض ابن باجة الخطاب الذي يريد أن يشيد نظرية في النبوة.

• قضية النبوة: إذ رفض ابن باجة الخطاب الذي يريد أن يشيد نظرية في النبوة التصوف بناء على موقف مبدئي رافض لكل خطاب لا يتأسس على العقل، فإنه يسكت عن تناول الفلسفي لمسألة النبوة ويعتبرها موهبة إلهية نادرة.

• قضية السعادة: يهدف رسم نظام للإنسان الذي يهتم بتثقيف عقله، ويبين خلاله كيف يتدبر الإنسان من أجل بلوغ السعادة الكاملة اعتبار السعادة العقلية إلى أقصى أنواع السعادة والتي تتحقق بالاتصال بالعقل الفعال عبر العقل المستفاد ليصبح كلاهما واحد علماً بأن هذا الاتصال درجات متفاوتة بتفاوت مراتب الناس، فالجمهور يفصل بينهم وبين العقل الفعال وبالتالي بينهم وبين السعادة الكاملة حاجز المحسوسات، والنظار الطبيعيون لا يستطيعون الوصول إليه مباشرة لأنهم في تعقلهم للمعقولات يعتمدون الخيال الذي يعتبر بدوره حاجزاً أما بلوغ السعادة على الرغم من كون هذا الحاجز أقل سمكاً من حاجز المحسوسات كما هو الشأن بالنسبة للجمهور، ثم أخيراً مرتبة الفلاسفة الذين لا يقف بينهم وبين السعادة أي حاجز وبالتالي فهم السعداء، ولكن ابن باجة سيتمكن من تجاوز حدود الفكر الأرسطي من خلال إقراره أن الاتصال لا يمكن أن يتم إلا جماعياً (بالاجتماع المدني).

- العقل وكمال المدينة: يؤكد الجابري على الترابط العضوي الذي أقامه ابن باجة بين وحدة العقل وكمال المدينة يبين فيها إقرار ابن باجة بالعقل الواحد العدد، «وأن التعدد ليس في ذاته بل في آثاره»<sup>10</sup> هذه الآثار التي تختلف

9- نفس المرجع صفحة 193

10- نفس المرجع صفحة 203

باختلاف الأشخاص «فالتباين بين الناس على صعيد العقل إنما يرجع إلى نوعية الوسط الذي تسري فيه علاقاتهم به» يرقى في تحليله ليصل إلى أن للفلاسفة وحدة عقلية خالدة يتحقق من خلالها اللقاء العقلي والإلهي الذي يتجاوز حدود المكان والزمان.

ونظراً لحرص ابن باجة على تأكيد وحدة العقل واستقلالته من جهة، وعلى تعدد درجات الاتصال البشري به من جهة ثانية، ميز بين ثلاث مراتب للاتصال به : المرتبة الأولى هي مرتبة الجمهور التي يكون فيها العلم ناقصاً لتغيره وتقطعه والذي يسميه علماً بالكليات المرتبطة ارتباطاً مباشراً بموضوعاتها المادية المشخصة، والمرتبة الثانية التي هي مرتبة النظائر الطبيعيين الذين يعلمون الكليات من خلال استنباطهم معاني جديدة من المعاني المستخلصة من المحسوسات، وبالتالي يتمكنون من السمو بمعرفتهم درجة أعلى الجمهور.. ثم المرتبة الثالثة وهي مرتبة السعداء الذين يرون الشيء نفسه، أي الذين يكون معقولهم، لا الكليات من حيث هي مستخلصة من مواردها المشخصة بأدراك حسي أو باستنباط عقلي، بل الذين يكون معقولهم واحداً بالعدد متصلًا كاملاً هو العلم الكلي هو العالم في وحدته وكما نظامه. من هذه المراتب الثلاث في الاتصال بـ «العقل» تتراءى أمامنا ثلاث مستويات في العالم والمعرفة: المعرفة الحسية المتغيرة الجزئية، ثم المعرفة «العلمية» بقوانين الطبيعة في تعددها وثباتها النسبي فقط ثم أخيراً المعرفة الفلسفية، أو العلم الكلي، الذي تتحقق فيه وحدة القوانين: وحدة الحقيقة، إذاً في «الاتصال بالعقل» لا يعني شيئاً آخر سوى الحصول على العلم والمعرفة على اعتبار أن العقل هو أداة إنتاج العلم والمعرفة، وبعبارة أخرى: إن الاتصال بالعقل الفعال هو اكتساب الآلة المنتجة للمعرفة، وهذا الاتصال لا يتحقق كاملاً إلى عبر العقل المستفاد، أي عبر العلم الكلي، على اعتبار أن العقل المستفاد هو العلم الكلي نفسه، وواضح أنه في درجة العلم الكلي هذا يتحد موضوع المعرفة مع أدائها، فتصبح أداة المعرفة (العقل) هي موضوع المعرفة، ويصبح موضوع المعرفة (العلم الكلي) أداة للمعرفة: نعرف القوانين من خلال الظواهر الكونية ونعرف الظواهر الكونية من خلال قوانينها العامة.....

**المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد**

يبين الجابري أن قراءته الجديدة لابن رشد التي يتوخى منها «رسم معالم جديدة، أعمق وأشمل، للفكر النظري الإسلامي، في المشرق على عهد العباسيين وفي المغرب

والأندلس على عهد الموحدين»<sup>11</sup> هي تتميم لدراستين حول الفارابي وابن سينا، هذا العمل هو على أساس أن المنهج والرؤية الذين قادا القراءة الجديدة لفلسفة ابن رشد عموماً، ونظريته في العلاقة بين الدين والفلسفة على الخصوص هو نفس المنهج والرؤية الذين قادا فلسفة الفارابي السياسية والدينية وكذلك فلسفة ابن سينا المشرقية. «مع التأكيد على كون مدرسة الفلسفة الإسلامية المغربية» مستقلة تماماً عن المدرسة المشرقية لأن «لكل واحدة منهما منهجها ومفاهيمها الخاصة وإشكالياتها الخاصة كذلك. لقد كانت المدرسة الفلسفية في المشرق، مدرسة الفارابي وابن سينا بكيفية أخص، تستوحي آراء الفلسفة الدينية التي سادت في بعض المدارس السريانية القديمة، خاصة مدرسة حران، والمتأثرة إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثة. أما المدرسة الفلسفية في المغرب، مدرسة ابن رشد خاصة، فقد كانت متأثرة إلى حد كبير بالحركة الإصلاحية، بل بالثورة الثقافية، التي قادها ابن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، التي اتخذت شعاراً لها: «ترك التقليد والعودة إلى الأصول». ومن هنا، انصرفت المدرسة الفلسفية في المغرب إلى البحث عن الأصالة من خلال قراءة جديدة للأصول... ولفلسفة أرسطو بالذات.» إن الاتصال الظاهري بين المدرستين بوصفهما ينتميان إلى ما اصطلاح على تسميته بالفلسفة الإسلامية لا ينبغي أن يخفي عنا انفصالاً أعمق بينهما، لقد عالج فلاسفة الإسلام نفس الموضوعات وتناولوا نفس المشاكل ولكن ما يميز مدرسة عن أخرى هو الروح التي يصدر عنها كل نظام فكري من النظامين الذي ينتمي إليه كل من المدرستين المغربية والمشرقية مما يجعل الجابري يرفع هذا التمايز بل الانفصال بين الروحين إلى «درجة القطيعة الأبيستيمولوجية» بينهما سواء على مستوى المنهج أو المفاهيم، أو الإشكالية. علماً أن توظيف هذا المصطلح وسيلة تمكن من فهم أعمق وفهم أشمل لدينامية الفكر الفلسفي الإسلامي.

... «نحن نعتقد أنه كان هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي: الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب. وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الأبيستيمولوجية بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية».<sup>12</sup>

وعن الخصائص التي تميز كلا المدرستين وتبرز تباينهما يلجأ الجابري إلى المقارنة بين المشروع السينوي الذي يستهدف دمج الفلسفة في الدين استناداً إلى النظرية

11- نفس المرجع صفحة 211

12- نفس المرجع صفحة 212

الدينية لمدرسة حران يقول الأستاذ الجابري «لقد كان المشروع الفلسفي لدى ابن سينا يرمى إلى دمج الفكر الفلسفي اليوناني في بنية الفكر الديني الإسلامي بالاستعانة بما تبقى من بنية فكرية ثالثة هي الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرسة حران» وبين مشروع ابن رشد الذي يتأسس على الفصل بين الفلسفة والدين «حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، من جهة، والبرهنة من جهة أخرى على أنهما يهدفان إلى نفس الهدف».<sup>13</sup>

وحين يستنتج الأستاذ الجابري استقلال وخصوصية تاريخ المغرب والأندلس فإنه يبرز أهمية العامل السياسي في القطيعة الإستمولوجية بين المشرق والمغرب «إن الحركة الموحدية قد تحولت بتأثير عوامل سياسية إلى ثورة ثقافية ... تعنى الكف عن تقليد المشاركة والعمل على تشييد ثقافة أصيلة ومستقلة».

وبرغم إبرازه لخصوصية عصر الموحدين والانطلاق من هذه الخصوصية إلى تبرير فكرة القطيعة يعترف بأن «تاريخ الموحدين مازال في حاجة إلى بحث علمي شامل».

في قراءته لابن رشد يثير الجابري الانتباه إلى رؤيته المنهجية العلمية، فمن جهة يبين الجابري أن جميع كتب ابن رشد -باستثناء شروحه على أرسطو- هي مقالات في المنهج مما يبين درجة انشغال ابن رشد بالبحث في الموضوع : 1- «فصل المقال...» يسطر الخطوط الهامة للعلاقة التي يجب أن تقوم بين الفلسفة انطلاقاً من مبدأ منهجي واضح هو أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له كتابه في المنهج انتقد فيه الأطروحة التي تحرم تأويل النصوص الدينية واعتبروا ذلك بدعة وضلالة 2- الكشف عن مناهج الأدلة - الهدف بيان كشف عن منهج الأدلة في عقائد الملة : نقد منهجي لأدلة المتكلمين على عقائد الدين 3- تهافت التهافت: مقال مفصل في المنهج، هدفه بيان أن الأدلة التي عارض بها الغزالي الفلاسفة، والأدلة التي حكاها عن ابن سينا لا ترقى إلى مرتبة اليقين.

وفي ذلك يبرز الجابري أن انشغال ابن رشد بالبحث في المنهج تعكس انشغاله بالجواب عن أسئلة يحددها الجابري في :

- كيفية قراءة القرآن وفهمه وتأويله بوصفه الأصل الأول في الفكر الإسلامي
- كيفية قراءة فلسفة أرسطو بوصفها أصل كل فلسفة علمية ونسقية
- كيفية تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة بشكل يحتفظ بهما معا



ويحفظ استقلاليتها : انطلق من مبدأ أساسي: ما دام لكل منهما طبيعته الخاصة، فالفصل بينهما «قضية منهجية أساسية» أي الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلا جذريا. ومن ثمة التأكيد على استحالة الدمج بينهما بدون التضحية بأصول ومبادئ أحدهما. وقد انطلق ابن رشد من النظر إلى الدين كبناء أكسيومي فرضي استنتاجي معزول عن البناء البناء الأكسيومي الاستنتاجي الذي هو الفلسفة يستحيل البحث عن الصدق في أي منهما من خارجه لأن الصدق المتوخى مرتبط بصلاحيه الاستدلال، من ثمة الحاح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة لأن محاولة قراءة قضايا الدين بقضايا الفلسفة أو العكس ستكون بمثابة قراءة نتيجة عزلت عن مقدماتها ومبادئها التي هي كليهما مبادئ موضوعة، بحسب التسليم بها دون برهان.

أما فيما يتعلق بالقطيعة المنهجية بينهما، فقد اعتبر الجابري أن طريقة الاستدلال لدى فلاسفة المشرق غير برهانية لقولها بقياس الغائب على الشاهد، خلافاً لما التزم به ابن رشد من منهج برهاني. وهو يؤكد هذا التمييز حتى من خلال أقوال ابن رشد نفسه انتقاد الغزالي.

• كما يؤكد الجابري «على النزعة الأكسيومية في تفكير ابن رشد المتجلية في جل كتاباته» والدليل على ذلك تفضيله التأليف في الطب النظري تاركا الطب التجريبي لابن زهر..

تتجلى أيضا نزعتة الأكسيومية في كتابه الفقهي : بداية المجتهد ونهاية المقتصد

انطلاقا من هذا المنهج الأكسيومي وهذه الرؤية شرح أرسطو معتمدا قراءة أرسطو بواسطة أرسطو نفسه. أي بالرجوع إلى آرائه وفحصها وردها إلى الأصول التي بنيت عليها، والمقارنة بينها، والتماس الحجج لها داخل المنظومة الأرسطية نفسها أو داخل منظومة الفكر اليوناني كله لقد كان الجابري معجبا بابن رشد الذي كان معجبا بأرسطو لتماسك بناء فلسفته، وفي ذلك يؤكد أن دفاع ابن رشد عن بعض القضايا في فلسفة أرسطو «لم يكن راجعا دوما إلى تأييده لهذه القضية أو تلك، بل إلى رغبته في إبراز كيف أن تلك الآراء لها ما يبررها داخل المنظومة الأرسطية نفسها، أي ان الصدق فيها متحقق داخل المنظومة لا خارجها».<sup>14</sup>



«فعلا، لقد كان ابن رشد يعتبر أرسطو صديقا وخصما في آن واحد، لقد كان يعتبره صديقا لأنه كان يرى فيه فيلسوفا عظيما جعل هدفه البحث عن الحقيقة... لكن ابن رشد كان واعيا كل الوعي بكون أرسطو خصما له، لقد كان واعيا بأن المباديء التي يستند إليها أرسطو في البحث عن الحقيقة لم تكن متطابقة، لقد كان لكل منهما منظومته المرجعية الخاصة.

هذا الشعور المزدوج إزاء أرسطو، ينعكس على قراءة ابن رشد للفلسفة الأرسطية نفسها، فرغبته في قراءة المنظومة الأرسطية، جعلته مضطراً إلى تأويل بعض آراء أرسطو لكي يذوب التناقض الظاهر مع معطيات العقيدة الإسلامية... «وعندما يتأكد من استحالة ذلك، يجتهد في طلب العذر لأرسطو مبينا أن المقدمات التي اعتمد عليها تلزم عنها تلك النتائج البعيدة عن المنظور الإسلامي.. فالنتائج ليست صحيحة صحة مطلقة، وإما صادقة فقط داخل المنظومة الأرسطية» وقد يطرح ذلك تساؤلا حول مشروعية قول ابن رشد «الحق لا يضاد الحق بل يكمله ويشهد له»..

## خاتمة

يظهر لنا حرص الجابري على إنجاز قراءة معاصرة للتراث بمفاهيم معاصرة تستمد دلالتها من الحقل العلمي وبالأساس مجال ابستمولوجيا العلوم فمفهوم القطيعة الابستمولوجية لا يمكن فهم دلالاته العميقة دون وضعه في سياقه داخل تصور فلسفة غاستون باشلار لتاريخ العلم، فكما عارض باشلار التصور الذي يعتبر أن تاريخ العلم متصل ولا انقطاع فيه وبين أن تاريخ العلم هو تاريخ انقطاع وانفصال تؤكد الأنساق العلمية الجديدة كل واحدة حسب مجالها (الفيزياء، الرياضيات..) فإن الجابري يطبق مفهوم القطيعة الابستمولوجية في قراءته للتراث لكي يفصل بين نمطين مختلفين في التفكير: الفكر المشرقي والفكر المغربي.

إن إعجاب الجابري بالمنهج الرشدي جعله يماثل بينه وبين مفهوم «النسق الأكسيومي» الذي ارتبط خصوصا بأزمة الأسس في الرياضيات ابتداء من القرن التاسع عشر حين ظهرت أنساق رياضية تضاهي النسق الرياضي الأوقليدي وتدعو إلى التساؤل عن أي الهندسات صحيح وأيها فاسد... مما دعا إلى إعادة النظر في مفهوم اليقين ذاته

ورفض مفهوم المطلق على الاعتبار أن النسق يكون صحيحا كبناء فرضي استنتاجي، وهذا ما بينه الجابري من خلال التصور الذي بنيت عليه الفلسفة في الأندلس ابتداء من ابن باجة إلى ابن رشد أي التصور الذي يفصل بين الفلسفة والدين كنسقين فرضيين استنتاجيين.

ما يمكن تسجيله أيضا هو أن إعجاب الجابري بابن رشد وإعجاب ابن رشد بابن باجة الذي كان معجبا بأرسطو هو تعبير عن تلك القطيعة الاستمولوجية التي وضعها الفيلسوف الجابري بين مدرسة المشرق ومدرسة المغرب هي في نفس الوقت تعبير عن تسجيله لتحقيق الاستمرارية داخل الفلسفة في المغرب على أساس أن هذه الاستمرارية هي التي يمكن أن تضع حدا للفكر المتزمت التراثي في قراءته للتراث.

## قراءة في كتاب عبد الجابري «الدين و الدولة و تطبيق الشريعة»

كمال فهمي

كاتب و باحث في الفلسفة  
casafahmi@gmail.com

من القضايا الشائكة الأساسية التي يعرفها العالم العربي الإسلامي في عصرنا، قضية علاقة الدولة بالدين، وتطبيق الشريعة. وقد خص المرحوم عبد الجابري لهذه القضية كتاباً مهماً هو كتاب «الدين والدولة وتطبيق الشريعة»، وقد نشر من طرف مركز دراسات الوحدة العربية سنة 1996، وهو في طبعته الرابعة من الحجم الصغير في 209 صفحة. وهو ينقسم إلى مقدمة وقسمين : مسألة الدين والدولة ومسألة تطبيق الشريعة.

عودتنا إلى هذا الكتاب نابعة من اقتناعنا بأهمية معالجته لقضية علاقة الدولة بالدين في المجتمع العربي الإسلامي، بروح متفتحة، نقدية، متزنة، تجمع بين التأصيل للفكر والمعاصرة، في ظل ما نلاحظه اليوم، من تعدد وتضارب في المواقف سواء عند النخبة المثقفة أو عند المسلم البسيط، والذي يخضع في كثير من الأحيان إلى مجرد تمثلات، و«كليشيات» قبلية، جاهزة، هي عنده بمثابة حقائق عن الدولة الإسلامية الحقيقية، والشريعة وتطبيقها. ومن الواضح أن الجابري إذ يضع لكتابه عنوان «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» يخاطب الشخص المسلم في قناعته بأن الدولة الإسلامية هي الدولة التي تطبق الشريعة؛ لكن ماهو النظام السياسي للدولة التي يمكن تسميتها إسلامية؟ وما هي الشريعة؟ وكيف ينبغي تطبيقها؟ فتلك بالذات هي القضية التي يعالجها الجابري في هذا الكتاب.

وقد ارتأينا في تحديد موقفه من هذه المسألة الشائكة، أن نعيد ترتيب أطروحته على شكل مقدمات ونتائج، ونعني بالمقدمات المعطيات التاريخية، والتراثية التي يعيد قراءتها، وتأويلها، ونعني بالنتائج ما يستخلصه من تلك المعطيات من حقائق وقواعد وتوجيهات.

## 1. الدين والدولة

- أما عن المقدمات فنحن نجدها في عودته إلى بعض المعطيات التي تتعلق بنشأة الدولة في الإسلام، حيث يبين أنه مع البعثة المحمدية، بدأ المسلمون يتمثلون الدين، ليس كموقف فردي إزاء الرب، بل كسلوك جماعي منظم بلغ ذروته في المدينة، وأن الرسول رفض أن يسمى ملكا، وأن يعتبر نفسه رئيس دولة، والقرآن تحدث عن أمة الإسلام، ولم يستعمل لفظ الدولة، ولم يتحدث عن طبيعة النظام السياسي الذي يجسد الأمة في دولة، ودعا إلى طاعة أولي الأمر، كما ندد بالاستبداد وأكد على الشورى والمسؤولية، ولم ينص على من يخلف الرسول، بل وحتى هل هناك ضرورة أن يكون هناك من يخلفه، وترك المسألة للمسلمين، وكأنها داخلة في قوله عليه السلام «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، وقد انتهت الدعوة إلى تأسيس دولة.

- النقاش الذي دار في سقيفة بني ساعدة بعد موت الرسول مباشرة، بين المهاجرين، والأنصار، كان نقاشا سياسيا محضا، وقد حسمه ميزان القوى السياسي الاجتماعي للقبيلة، (حصر الخلافة في قريش) وتعامل معه الناس على أنه قضية اجتماعية سياسية ورفعوا المقدره، والكفاءة، ومصحة المجتمع الإسلامي الوليد.

مع معاوية، انتقل الحكم من نظام يقوم على التعيين بعد الشورى إلى نظام وراثي، وتطور الأمر من موقف سياسي ظرفي، إلى مستوى التنظير السياسي، وكانت المرجعية الوحيدة هي ما فعله الصحابة وتنوعت النظريات الكلامية حول الإمامة، والخلافة، حد التناقض، حسب المطامح السياسية. وتبلورت ثلاثة مواقف : هي الموقف الشيعي الذي يعتبر أن إقامة الدولة فرض وركن من الدين، مع وجوب التعيين والتنصيب على ذلك وموقف بعض الخوارج النجدات، وفريق من المعتزلة التي ترى أن الإمامة ليست واجبة، وأن الدين لا ينص عليها بل ترك أمرها للمسلمين، بل قد تسقط الحاجة إلى إمام في بعض الظروف، وموقف عموم السنة وأكثر الخوارج والمعتزلة والمرجئة التي ترى أنها واجبة وأنها تكون بالاختيار لا بالنص. وجوبها يفهم بالعقل ومنهم من يرى بالشرع ومنهم من يجمع الاثنين.

أما بخصوص النتائج التي يستخلصها ويستند إليها في بناء موقفه فنرتبها كالتالي :

إن الدولة نشأت في الإسلام زمن الرسول، وتوطدت واتسعت زمن الخلفاء، من خلال تطبيق الشريعة، والجهاد، والفتح من جهة أخرى، وكان نموذجا، هو: أمير الحرب.

ثانياً، عدم وجود نصوص صريحة تتعلق بالدولة في الإسلام في النص القرآني، ووجود ثغرات دستورية تتعلق بتحديد نظام الحكم في الإسلام الذي قام بعد وفاة الرسول، وهي مسائل رئيسية تتمثل في عدم إقرار طريقة واحدة لتعيين الخليفة، وعدم تحديد مدة ولايته، وعدم تحديد اختصاصاته.

ثالثاً، بقي القول لل سيف، وانقلبت الخلافة إلى ملك مع الأمويين، وتلك، كما يقول هي الواقعة الرئيسية في التاريخ الإسلامي.

رابعاً، اعتبره أن فقه السياسة الذي نشأ مع الماوردي لم يكن تشريعاً للحاضر والمستقبل، بل تقريراً لأمر واقع، وتشريعاً لماضي الحكم في الإسلام، وبالخصوص فترة الخلفاء الراشدين. وقد انتهى فقه السياسة إلى الاعتراف بأن الحكم إنما يتم بالشوكة والغلبة، وإلى القول: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته».

خامساً، ما يمكن الاستناد إليه في بناء نظام الحكم في الإسلام، هو مجرد مبادئ أخلاقية عامة للحكم هي: الشورى، والمسؤولية، وقوله عليه السلام: «وأنتم أدرى بشؤون دنياكم».

لننتقل الآن إلى معالجته لقضية هل الإسلام دين أم دولة؟ وردوده على ما يسمى اليوم بالإسلاميين والعلمانيين.

يؤكد الجابري أنّ السؤال هل الإسلام دين أم دولة؟ سؤال طارئ دخيل، طرح ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر بمضمون لا ينتمي إلى التراث الإسلامي، وإنما يرجع في أصوله وفصوله إلى النموذج الحضاري الأوروبي. والمرجعية التراثية لا تحتمل هذه الثنائية ثنائية دين/دولة، وهي لا تتصور ولا تقبل الفصل بينهما سواء على مستوى الفكر أو الممارسة، لأنه لم يكن هنالك في التاريخ الإسلامي بمجملة دين متميز، أو يقبل الفصل عن الدولة، كما لم يكن هناك قط، دولة تقبل أن يفصل الدين عنها، ولا أحد من الحكام في التاريخ الإسلامي استغنى، أو كان في إمكانه أن يستغني عن إعلان التمسك بالدين.

لا توجد في الإسلام مؤسسة خاصة بالدين متميزة عن الدولة، ولم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة، بل كانوا أفراداً يجتهدون في الدين، ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل في عصرهم. ومن ثم فصل الدين عن الدولة أو الدولة عن الدين، ستعني داخل المرجعية التراثية أحد أمرين: إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإما حرمان

الإسلام من السلطة التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام. وهذا يعني وجود وحدة عضوية بين الدين والدولة في الإسلام، والدولة هنا سلطة تتولى تنفيذ الأحكام الشرعية.

في تحليله ومناقشته لقضية الدين والدولة يرد الجابري على الاتجاه الإسلامي الذي يحمل شعار «الإسلام هو الحل» كما يرد على العلمانيين الذين يحملون شعار «فصل الدين عن الدولة». وهو يعرض اعتراضاته على الإسلاميين، والعلمانيين في فصول وصفحات عديدة، نعيد في مقالنا هذا تجميعها وترتيبها لنتمكن من تحديد حجاجه وموقفه بشكل واضح.

### الإسلام السياسي والسلفية والتطرف

يرى الجابري أن شعار «الإسلام هو الحل» يطرح قضية غير ذات موضوع في مجتمع إسلامي، وأن حامله، إنما يقصدون توظيفه كشعار سياسي، إيديولوجي. وأنه عندما نبحث عما هو هذا النظام الإسلامي على المستوى السياسي، والذي يكون في نفس الوقت متلائماً مع ظروف عصرنا، مستجيباً لحاجاته، واتجاه تطور التاريخ، نجد أنفسنا أمام فراغ. ذلك لأنه لا وجود لنظام للحكم محدد أصلاً في الكتاب والسنة، وأن مسألة الحكم هي من صميم المسائل التي يصدق عليها قوله عليه السلام «أنتم أدرى بشؤون دنياكم» فهي متروكة للدراية والاجتهاد.

ومن ثم سيبقى شعار «الإسلام هو الحل» فارغاً ما لم يكن يحدد مضمونا واضحا، ومفصلاً في المسألة السياسية، مسألة الحكم بصورة خاصة. وأن كل ما لدينا في النص هو الخلقية الإسلامية في الحكم، وهي مجرد قيم ومثل مشتركة بين جميع الأديان، والنظريات السياسية.

أما اختزال الإسلام كله في الحجاب وقطع يد السارق فهو كما يرى: «انزلاق نحو وضعية الذين فرقوا دينهم شيعاً»، فالخطر هو أن تحول السياسة الدين، إلى عامل تفريق بدل المحافظة على جوهره باعتباره عنصر جمع وتوحيد. ومن ثم فالمشكل الذي يواجهه العالم العربي الإسلامي هو توظيف الدين في السياسة، فالدين يمثل المطلق، والثابت، بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير، السياسة تحركها المصالح الشخصية والفئوية، هي إدارة للاختلاف، أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك، وإلا فقد جوهره وروحه، والإسلام دين توحيد بإطلاق على مستوى العقيدة والمجتمع، وعلى مستوى فهم الدين وممارسته، وهو يستدل بقول تعالى «إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء» (القرآن الكريم - سورة الأنعام الآية 159).

فربط الدين بالسياسية، أيا كان في نوعه ودرجته، يؤدي إلى إدخال «جرثومة الاختلاف» إلى الدين، ويؤدي إلى الطائفية، ومن ثم إلى الحرب الأهلية، كما يدل على ذلك الواقع التاريخي، في الماضي والحاضر. «فالإسلام السياسي لا يمكن أن ينجح في تحقيق أهدافه التاريخية، التي تمنحه الوجود ومبررات هذا الوجود، إلا إذا طرح مسألة الاستبداد والظلم، وما يرتبط بهما أو ما يترتب عنهما من مسائل سياسية، واجتماعية، واقتصادية، طرحا سياسيا واضحا، وبخطاب سياسي صريح»<sup>1</sup>.

ويناقش الجابري خطاب السلفية الإسلامية انطلاقا من «إنها الانشداد إلى سيرة السلف الصالح»، وهذا هو المعنى الذي يعطيه للسلفية كل من يتخذها شعارا للسلك أو الفكر أو العمل الإصلاحى، ويؤكد أنها كانت في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين مرتبطة بالوطنية، ومقاومة الاستعمار، وتطهير المجتمع الإسلامى من مخلفات الانحطاط، وكان السلفى يجسد صورة الإنسان الذى يتميز بالاستقامة، والتجديد، فالسلفية كانت رد فعل تاريخى للإسلام السنى فى وجه المخاطر التى كانت تهدده، كانت نزعة محافظة، تعيد النسق إلى توازنه كلما شعر بالتهديد، إلا أنها لم تعد كافية اليوم، لمواجهة مخاطر المجتمع.

لقد أدى منطق الإيمان وظيفته يوم كان العصر عصر إيمان فقط، وليس عصر علم، وتقنية، وإيديولوجيات. ويترتب عن ذلك فى نظره، اعتبار أن منطق الإيمان صالح فى الحاضر، كخلقىة كموجه للسلك الإنسانى، أما ما يتعدى الأخلاق، فىجب أن نلتمس له منطقا آخر فى الحياة نفسها، وللحفاظ على خصوصيتنا داخل العالم المعاصر فىجب أن نتعامل معه بالمنطق الذى يؤثر فىه، منطق هـ، ولكن من واقعنا لا من واقع غيرنا، ويعنى بذلك منطق الحضارة المعاصرة، والذى يتلخص فى مبدأين: العقلانية، والنظرة النقدية المطبقة على جميع مناحى الحياة، على خلاف الأجداد حيث كانت الحياة الدينوية مجرد قنطرة للحياة الأخرى الخالدة.

هكذا ينتهى إلى القول بأن السلفية والصحة وحمل شعار أن الإسلام هو الأكمل وهو الصالح لكل زمان ومكان، هـى فى جوهرها مجرد رد فعل غير ملائم لعصرنا. «فالمسألة المطروحة ليست مسألة ما إذا كان الإسلام صالحا لكل زمان ومكان... ولكن المسألة المطروحة والتي فىجب طرحها دائما هـى مسألة ما إذا كان المسلمون اليوم صالحين لزمانهم، أى قادرين على أن يعيشوا عصرهم، على أن يدشنوا «سيرة» جديدة تكمل «سيرة السلف» القديمة، وتجعل منها واقعا حيا صالحا لأن تستلهمه الأجيال

1- عابد الجابرى، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4 ص 121. سنة 2012.

المقبلة في بناء «سيرتها» الخاصة .. إن التجربة التاريخية للأمم هي التي يجب تحيينها، أي جعلها حية في الحاضر بتدشين فصل جديد منها يمكنها من الدخول في العصر الحاضر»<sup>2</sup>.

في معالجته لقضية التيارات الإسلامية المتطرفة اليوم، يرى أنها في نشأتها تخاصم التيار الإسلامي الوسطي، أو المعتدل، مثلها مثل الخوارج في صدر الإسلام، وهي تؤول في الغالب، كما هو حال جميع أشكال التطرف إلى الانعزال، فتبقى على الهامش تكرر التجربة ذاتها مع نفسها، فننقسم إلى جماعات تخاصم بعضها، وتكفر كل جماعة منها الأخرى، كما حدث في صفوف الخوارج، تنتهي إلى التفتت والذوبان. «لكن التاريخ تصنعه القوى المتصارعة في الوسط غالبا، والثورات تنتهي حتى وإن لم يساهم فيها المتطرفون إلى نتيجة واحدة هي إن السلطة يتسلمها المعتدلون الذين يقعون في الوسط غالبا أو قريبا منه»<sup>3</sup>. وهذه حقيقة كما يقول يعرفها المتطرفون، ولذلك يصف التطرف، بأنه نوع من النظرة السحرية إلى العالم يكتسي طابع الهروب إلى الإمام.

لهذا الاعتبار يرى أن التطرف داخل التيار السلفي في الفكر العربي المعاصر، يجد بعض مبررات وجوده، من دون شك في غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية، لكن من مبررات وجوده أيضا عدم تمكن الاتجاه السلفي حتى الآن، من القيام بالتجديد المطلوب في الفكر الإسلامي الذي يجاري التطور، ويرتبط بالواقع.

التطرف في الدين يتبع السياسة دوما، فالحركات الإسلامية المتطرفة اليوم تحمل شعار تطبيق الشريعة، مما يعني أن السياسة اليوم تمارس في الدين على مستوى الشريعة، مثل إثارة قضايا قطع يد السارق والربا والحجاب.

فالمطلوب اليوم، في نظره، هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة، انطلاقا من مقدمات جديدة، ومقاصد معاصرة، وممارسة تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة تأصيل الأصول، من إعادة بنائها، ونقطة البداية منهجيا وابتسولوجيا، يجب أن تكون هي إعادة تأهيل عقل المجتهد وإعادة بنائه.

### الموقف من العلمانية

في رده على العلمانيين الذي يحملون شعار «فصل الدين عن الدولة»، يؤكد أن اللايكية فكرة مرتبطة أصلا بوضعية خاصة، وضعية تتولى فيها الكنيسة السلطة

2- نفس المرجع، ص 143.

3- نفس المرجع، ص 149.



الروحية، وأنها فكرة غريبة عن الدين الإسلامي، إذ لا وجود لوسيط بين الفرد وربّه في الإسلام، وليس فيه سلطة روحية. وفي رجوعه إلى المرجعية النهضوية يبين أن العوامل المحددة لثنائية الدين والدولة في هذه المرجعية العربية، ثلاثة رئيسية هي: استلهام التجربة الدينية الغربية، ومشكل الطائفية الدينية، وربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة. وهي عوامل تختلف كلياً عن تلك التي تحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية الإسلامية؛ فالتجربة التاريخية العربية الإسلامية، تدل على أن العرب، إنما نهضوا بظهور الإسلام. وهو يرى أن ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر، مشكلة مزيفة، لأنها تغطي مشاكل الحاضر، وتقفز عليها، ويعني بهذه المشاكل، مشكل الطائفية في بعض البلدان العربية، ومشكل غياب الديمقراطية السياسية، والاجتماعية، في الوطن العربي من الخليج إلى المحيط.

والبديل عن العلمانية في نظر الجابري هو الديمقراطية والعقلانية، ومن ثم فهو يدعو إلى استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر القومي العربي، وتعويضه بشعاري: الديمقراطية، والعقلانية، علماً، أن الذين نادوا بالعلمانية في البداية في العالم العربي - في منتصف القرن التاسع عشر - هم مسيحيون من الشام، الذي كان خاضعاً للحكم العثماني، الحاكم باسم الخلافة الإسلامية، فارتبطت العلمانية بالاستقلال عن الخلافة العثمانية، وقيام دولة عربية واحدة، ولم يرفع هذا الشعار - أي العلمانية - في الأقطار المغربية، ولا في بلدان الجزيرة العربية.

ومع استقلال البلدان التي كانت تخضع للخلافة العثمانية، وتعاني من الطائفية الدينية، رفع شعار العلمانية، في ارتباط عضوي بمشكل الأقليات الدينية. وهكذا، يعتبر أن مطلب العلمانية كان يعني في جوهره «بناء دولة على أساس ديمقراطي، عقلائي، وليس على أساس الهيمنة الدينية»<sup>4</sup>.

وهو يحد الديمقراطية بمعنى حفظ حقوق الأفراد، والجماعات، والعقلانية بمعنى خضوع الممارسة السياسية للعقل ومعايير المنطقية والأخلاقية، وليس على الهوى، والتعصب، وتقلبات المزاج، وهما كما يقول لا يعنيان استبعاد الإسلام.

انطلاقاً من قراءته للمعطيات التاريخية والتراثية، يرى عابد الجابري أن بناء الدولة يجب أن يتأسس على مبدأ المصلحة العامة التي تقتضيها ظروف العصر، والخلقية الإسلامية، والتجربة التاريخية للأمة، باعتبارها موطن العبرة والاعتبار، بالصورة التي

4- نفس المرجع، ص 112.

تجعلها تستجيب لحاجات العصر ومتطلباته، ومن ثم يؤكد على ضرورة تحديد طريقة ممارسة السلطة، وفقا لمبادئ النظام الديمقراطي المعاصر، وأن ما يحتاج إليه المسلمون اليوم هو التجديد، وليس مجرد الصحو، والفعل العقلائي، عوض رد الفعل الخطائي أو الجسدي، وأنه ليس هناك نظام إسلامي جاهز، محدد، يعم جميع مرافق الحياة، باستثناء ما يتعلق بالأحوال الشخصية وبعض المعاملات، وليس هناك في مجال الاقتصاد، والسياسية، سوى مبادئ عامة تقرر الخلقية الإسلامية في هذه الميادين، ومن ثم لا بد من الإقرار أن النظام الإسلامي متروك للاجتهاد المجدد، وبناء حلول لما يطرحه العصر من مشاكل، حلول متشعبة بالخلقية الإسلامية، قادرة على الدفع بنا نحو التقدم.

## 2. تطبيق الشريعة

ينطلق عابد الجابري في معالجته لقضية تطبيق الشريعة، من قراءته لعمل الصحابة قبل عصر التدوين، والفقهاء الإسلاميين، ومن الحاجات التي يحتاج إليها المواطن العربي في العصر الراهن، وما يطرح العصر من تحديات على الأمة العربية الإسلامية، ويؤسس انطلاقا من ذلك موقفه من تطبيق الشريعة. ويمكن أن نحدد المقدمات على الشكل التالي :

- مبدأ المصلحة هو المستند الذي كان الصحابة يركزون عليه في تطبيق الشريعة، سواء فيما يتعلق بوجود نص، أو بما ليس فيه نص، بل إذا تعارضت المصلحة مع النص، وجدناهم يعتبرون المصلحة، ويحكمون بما تقتضيه، ويؤجلون العمل بمنطوق النص. وهو يقدم ويوضح نماذج من تاريخ اجتهاد الصحابة في تطبيق الشريعة: مسألة الزكاة، توزيع أرض سواد العراق على المقاتلين، توزيع الزكاة على المؤلفات قلوبهم، قطع يد السارق، حد شارب الخمر، الزواج من نساء أهل الكتاب. انطلاقا من ذلك يستنتج أن اجتهاد الفقهاء، كان محكوما بالظروف، والأحوال السائدة في عصرهم، وكانت كلها متقاربة متشابهة.

وفي حديثه عن المنهج الذي اعتمده الفقهاء في البداية، يؤكد أنه منهج «القياس»، أي قياس ما لم يرد فيه نص على ما ورد في حكمه نص، سواء في النص القرآني، أو الحديث، وكذا الاستناد إلى الإجماع، واجتهاد مجتهدين سابقين. لقد كان منهجا يقوم على قياس الجديد على مثال سابق، ويرى أنه قد تمت تغطية جميع المشاكل المطروحة، أو التي يمكن أن تطرح، داخل نفس الإطار الحضاري؛ واستنفد الفقه جميع الإمكانيات التي

يتيحها النص، من حيث علاقة اللفظ بالمعنى، واستنفدت السوابق التي يصح القياس عليها، فانحصرت المذاهب الفقهية في أربعة رئيسية اقتصر الناس على تقليد أيمنها، فكانت النتيجة انغلاق باب الاجتهاد.

أما في الأندلس، فقد تبلور الوعي، بالحاجة إلى منهجية في الاجتهاد، تقوم لا على القياس، بل على منهجية تكون أقدر على الاستجابة لما يطرحه التطور الحضاري من قضايا جديدة. وكان الشاطبي، الإمام المالكي، الأندلسي المتوفى سنة 790 هجرية، صاحب كتاب «الموافقات»، هو أبرز مجدد في هذا المجال، إذ اعتمد منهجية تقوم على اعتبار المقاصد أساسا، وأن الحكم الشرعي لا بد أن يكون مبررا ومعقولا، وسط وضعية ما، ومراعيًا للمصلحة، ومن ثم التأكيد على أولوية «أسباب النزول».

وهو بذلك يقدم عدة نماذج للتوضيح نختار منها معالجة الطريقتين لحد السرقة، فالطريقة الأولى تقول إن تحريم السرقة فيه مصلحة حفظ الأموال، لكنها تصرف همها إلى العثور على العلة، فهي تقف عند هذا الحد، لكن لماذا جاء حد قطع يد السارق وليس سجنه أو جلده مثلا؟ هنا لا يجد أصحاب القياس والتعليل جوابا ويصبح ما يقدمونه من تعليلات مجرد تخمينات، قد يقولون لأن السرقة تمت بها، لكن قد يقول المعترض لماذا لا يقطع عضو الزاني قياسا على حد السارق؟ هكذا يدخل صاحب القياس في عالم الافتراضات ويبتعد عن المعقولية.

أما الطريقة الثانية فتنتقل من المقاصد أساسا أي أن الحكم لا بد أن يكون مبررا ومعقولا وسط وضعية ما اجتماعية اقتضت نوعا من المصلحة وطريقة معينة في مراعاتها، هنا نجد أن قطع يد السارق كان تديرا مبررا ومعقولا. كان معمولا به قبل الإسلام في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم فلم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس السجون. ولما جاء الإسلام وجد هذا الوضع واحتفظ بقطع اليد كحد للسرقة، لكن عمر بن الخطاب أوقف العمل بهذا الحد في حال المجاعة وفي كثير من الحالات. «وإذا كان عمر بن الخطاب المشرع الأول في الإسلام بعد الكتاب والسنة قد اعتبر المصلحة ومقاصد الشرع فوضعهما فوق كل اعتبار فلماذا لا يقتدي المجتهدون والمجددون اليوم بهذا النوع من الاجتهاد والتفكير، بدل الاقتداء بفقهاء عصر التدوين والترسيم»<sup>5</sup>.

5- عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 172.

### 3. الاجتهاد المجدد وتأصيل الأصول

تلك هي المقدمات التي ينطلق منها الجابري وهو يستنتج على طريقة ابن رشد في الاستدلال في معالجته لعلاقة الفلسفة بالشريعة، أن انفتاح باب الاجتهاد من جديد يتطلب بحسب عبارته «تأصيل الأصول» تدشين عصر تدوين جديد باعتماد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهم معنى ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها أو على القياس، ويتطلب ذلك حتما انفتاح العقل، ويعني انفتاحه على العصر، وعلى العلوم المعاصرة الطبيعية والإنسانية لا الاكتفاء بعلوم العربية وعلوم الدين من تفسير وحديث وفقه، ذلك لأنه بهذا الانفتاح على فكر العصر وبه وحده يكون الاجتهاد مواكبا للحياة وتطورها، والمواكبة «مواكبة الحياة المعاصرة» هي أولا وقبل كل شيء مسألة منهج.. مسألة سلوك عقلي<sup>6</sup>. إنها تعني البحث عن حلول عملية إسلامية فعلا ولكن معاصرة أيضا، إنها اجتهاد تجديد لا اجتهاد تقليد.

وانطلاقا من أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، وقد قسمت المقاصد إلى ثلاثة أقسام وهي الضروريات والحاجات والتحسينات، وأن فقهاء المقاصد قد حصروا الضروريات في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، والحاجيات في كل ما يرفع الضيق والمشقة والحرج، والتمتع بكل ما هو حلال من الطيبات والأخذ بما يستحسنه العقل من العادات والمستجدات، وحيث أنهم ماداموا قد انطلقوا في تحديدها من عصرهم، وفكروا فيها داخل المجتمع الإسلامي الذي كان في وقتهم مستقلا عن غيره من المجتمعات، فالمطلوب اليوم في إطار عالم تغيرت فيه الأحوال وتطورت فيه الحقوق والواجبات، فلا بد في تحقيق الأصالة والمعاصرة من أن ندخل في حسابنا نحن أيضا ما استجد من تحولات، ومصالح، ومن ثم يفتح المجال لتأصيل حقوق الإنسان كحقوق تابعة لحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

هكذا ينتهي الجابري إلى ضرورة بناء الدولة على أسس ديمقراطية حقيقية وعلى العدالة الاجتماعية. والعمل على تأصيل أصول الشريعة نفسها بشكل يضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد. لينتهي كتابه بالنداء التالي: «لننظر إلى ماضيها كله نظرة تاريخية نظرة تعتمد أسباب النزول، فنأخذها في كليته، ونعترف به كتاريخ للإسلام والمسلمين، تاريخ قوتهم وضعفهم، صوابهم وخطئهم، ناظرين إلى المستقبل نفس النظرة التاريخية التي ترى الكمال صيرورة وليس معطى جاهزا»<sup>7</sup>.

6- نفس المرجع، ص 166.

7- نفس المرجع، ص 209.

## ماذا يمكن استنتاجه من قراءتنا لهذا الكتاب ؟

من الجلي أن عابد الجابري يقدم إلينا في هذا الكتاب قراءة للتاريخ الإسلامي وتراثه الفقهي، يمكن أن نقول عنها - كما يصفها هو بنفسه - بأنها «قراءة معاصرة»، نعني بالمعاصرة هنا أنها تنطلق من الحاضر، وهي أيضا قراءة ملتزمة تبحث عن الحلول الملائمة لمشاكل الواقع العربي الإسلامي سواء على مستوى الفكر/ العقل أو على مستوى الممارسة السياسية والاجتماعية، تقصد البحث عما يكون إجرائيا عند التفكير في المشكلات المطروحة على العالم العربي الإسلامي اليوم..

وهي قراءة تتوخى الموضوعية بالتححرر من الأفكار المسبقة والإيديولوجيات السياسية، من خلال السعي على المستوى المنهجي إلى فهم «وقائع التاريخ السياسي» و«وقائع الفكر الإسلامي» في سياقها أي في ضوء علاقتها بشروطها التاريخية وأبعادها الإيديولوجية.

إن هاجسه الأساسي هو «الإصلاح» يمكن أن نقول عنه إنه إصلاح حدائي منتظم داخل التراث، إصلاح قائم على إعداد الذات لتقبل الحداثة وتمثلها والإبداع فيها مع الاحتفاظ بمقومات كيانها وعوامل خصوصيتها وشخصيتها، ولا شك أن السؤال الجوهرى في مشروع الإصلاح هذا هو كيفية الانتقال بالعقل العربي من وضع الأزمة أي العطالة الفكرية والسياسية والحضارية إلى وضع الفعل التاريخي، ونحن نجد عنده الجواب لذلك في ضرورة النقد الذي يفتح الباب لعصر تدشين تدوين جديد يستجيب لتحديات الزمن المعاصر.

وتظهر أصالة الجابري من البداية في ما كتبه في مقدمته المعنونة «بضرورة المرجعية المنفتحة» حيث يؤكد أن المرجعية الأصل السابقة عن كل المرجعيات التاريخية والتي يمكن الاستناد إليها في معالجة قضايا الدين والدولة وتطبيق الشريعة هي عمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين قبل الخلاف وقيام المذاهب والفرق، وأن الصحابة لم يتقيدوا بأية قواعد وأن المبدأ الذي كانوا يراعونه في اجتهاداتهم هو دوما المصلحة، وأن عملهم كان مطبوعا بالنسبية والنظرة التاريخية. والتأسيس لعصر تدوين جديد يستلهم هذه الروح الأصيلة للصحابة في الاجتهاد، وهي المصلحة والنسبية والنظرة التاريخية، وكذا الخلقية الإسلامية، و تحيينها وإعادة بنائها في التربة المعاصرة للوعي العربي الإسلامي. وتبدو معاصرته في توخي تبيئة العقلانية والعقل النقدي والديمقراطية وحقوق الإنسان في التربة العربية الإسلامية المعاصرة.

والحقيقة أن القاعدة الحضارية التي يبني عليها موقفه هي واقعة وجود اختلاف نوعي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية، ففي الأولى الإسلامية هناك اندماج كلي للدين بالدولة، والدولة بالدين، أما في الثانية - أي الغربية - فإننا نجد ازدواجية الدين والدولة، سلطة روحية وسلطة سياسية، ومن ثم رفضه للعلمانية كفصل كلي تام بين الدين والدولة، وضرورة اعتبار حضور الإسلام كخلقية وتشريع في المجتمعات العربية الإسلامية. يقول عبده الفلالي الأنصاري: «يبدو أن الجابري يستحضر في ذهنه نموذج الملكيات الأوروبية حيث يسود الدين، لكنه لا يحكم، حيث يعمل الدين كسند مؤسسي وضمن للنظام بدون أن يشكل نمطا إجرائيا opératoire للحياة السياسية»<sup>8</sup>.

إن الفيلسوف والمفكر عابد الجابري في كتابه هذا لا ينظر للرأسمالية، ولا للاشتراكية، ولا للجمهورية، ولا للملكية. وعمله ليس مما يمكن إدراجه في الكتابات ضد «الإسلامية» التي يتبناها مثقفون علمانيون. ما ينتقده الجابري هو استغلال الصورة العالقة في متخيل المسلمين عن عصر ذهبي إسلامي، طبقت فيه الشريعة كاملة، والتعبئة من أجل إعادة نموذج إسلامي متخيل، ومقاومة بل وتصفية كل ما يقترح كبديل عنه، كما أن منطلقاته ليست منافحة لاختيارات إيديولوجية مسبقة كالحداثة أو الاشتراكية الخ، بل إن عمله يبدو كميثاق يتوخى توظيف معارف علمية متنوعة من أجل تحقيق التقدم في الحوار حول مسائل حارقة، ميثاق وحدة تجمع كل التيارات، وهو في ذلك لا يقدم بتعبير موجز «وصفات جاهزة» بل «توجهات» للطريق نحو المستقبل». إنه يسعى لبناء قاعدة للإجماع لتلافي الشقاق والصراع تسمح بتحقيق التقدم إلى الأمام عوض الدوران في حلقة مفرغة.

ولا يسعني هنا إلا إعادة نقل شهادة ميغل أنخيل موراتينوس في كلمة تأيينية للفقيد يقول فيها : «كان كل من الجابري وابن رشد يريان أن علاقة الحوار بين الثقافات محكومة بثلاث قواعد : فهم الآخر في منظومته المرجعية، والاعتراف بحق الاختلاف، والتفهم الذي يستند إلى بعد التسامح والحلم. وهذه المبادئ كما يلخصها الجابري تتمتع بقيمة كونية، ويمكن تطبيقها على كافة المجتمعات الثقافية التي قد تطالها علاقة التضادية أو العدائية مثل حال أوروبا والعالم العربي ... وأنا كاسباني أرى في سيرته الذاتية والفكرية أملا للمستقبل»<sup>9</sup>.

8- Abdou filali - Ansary. réformer l islam ? Une introduction aux débats contemporains Editions la découverte 2003. p 134.

9- الاتحاد الاشتراكي، عدد 03 06 2010، نقلا عن الأزمنة الحديثة، عدد مزدوج أكتوبر 2001، مقال مصطفى حسني، محمد الجابري ومغامرة العقل المستنير، قبسات من ذاكرة جيل ومسيرة إبداع، ص 102.

كتاب «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» لعابد الجابري كتاب شيق ومفيد، لا يمكن أن يقرأه المرء دون أن تتبدد الكثير من التمثلات القبلية، والالتباس، والضبابية عن وعيه في نظريته للإسلام، لكن كيف يمكن تلخيص أطروحته؟ لنقل: إنه يدعو إلى إبعاد الدين في معالجة المشاكل الاجتماعية والسياسية، وذلك ما يعنيه بفصل الدين عن السياسية، حفاظا على وحدة المجتمع الإسلامي، وهو المطلب الذي تجتمع حوله كل العقول المتنورة في العالم العربي الإسلامي. وهو لا يدعو إلى فصل الدين عن الدولة نظرا للارتباط العضوي بينهما في الإسلام، وعلى أساس أن سلطة الدولة في الإسلام هي تنفيذ أحكام الشريعة، لكن على شرط، فهم أن الشريعة ليست أحكاما جاهزة مكتملة، ثابتة، محددة مسبقا لكل زمان وكل مكان، بل هي في جوهرها منفتحة على الاجتهاد والتجديد قابلة للتكيف مع ما تستدعيه مصالح العباد وأحوال ومتطلبات العصر.

إنه لا ينظر لدولة مثالية ولا لدولة على غمط الحداثة الغربية، بل لدولة مؤسسة على المرجعية التراثية والتاريخية للإسلام. وتلك كما نلاحظ مقاربة واقعية بل وبرجماتية تأخذ بعين الاعتبار الماضي والحاضر والمستقبل، والواقع أنه من العبث التعامل مع واقعنا العربي الإسلامي دون اعتبار قوة الوعي الديني وترسخه في مجتمعنا، فالمسلم يحمل في ذهنه تمثلا راسخا، وهو أن الدولة الإسلامية هي التي تطبق الشريعة، لكن ما هي هذه الشريعة؟ وكيف ينبغي تطبيقها؟ فتلك كلها أشياء تركت لفقهاء الدين والسياسة أما اليوم في ضل تنامي التطرف والإرهاب، فقد أصبح من اللازم الانفتاح على ما يقوله الفلاسفة وعلماء الاجتماع والتاريخ والانثروبولوجيا في مدارسنا وجامعاتنا وإعلامنا ومساجدنا ... وكتابات الجابري في هذا الموضوع لها أهمية بالغة في تطهير تمثلات المسلم مما يعلق بها من أخطاء وتزييف، وإعادة تشكيلها على أساس البحث العلمي الموضوعي والنقد التاريخي الذي يتوخى الحقيقة لا خدمة مصالح سياسية أو طائفية أو حزبية.

وقد أدرك الجابري وأكد أن الخطر هو في نهاية الأمر أو لنقل في أوله ليس هو الدين في حد ذاته، بل هو توظيف الدين لأغراض سياسية ومصالح شخصية، وترك الجماهير عرضة للتأويلات التي تمزق وحدتها وتهدد استقرار المجتمع كله. الخطر هو ترك المجال فارغا لفقهاء الدين والسياسية في تشكيل وعي المسلم في عصرنا الحاضر.



فالمسلم يجد نفسه أولاً في علاقة مباشرة مع الإمام والخطيب في المسجد وهو محاط بهالة من الوقار والثقة، فالحقيقة الدينية عند المسلم توجد في المسجد، وذهنية الإنسان العامي تعمل وفق «كليشيات»، وهي كما أبرز ابن رشد تخضع لقوة الخطابة لا للبرهان. كما يجد نفسه أمام خطابات تبث عن طريق الانترنت، وقنوات متعددة تنشر خطاباتها عن ما هو الإسلام والشريعة والنظام الإسلامي، وللصور كما نعلم أيضاً قوتها في تشكيل وعيه بل لاوعيه أيضاً، أما الخطابات العلمية فهي بعيدة عن متناوله لأسباب متعددة لا داعي للتفصيل فيها في مقالنا هذا.

ولاشك أن تأثير الأطروحات، والمواقف المبنية على المعرفة التاريخية العلمية، وعلى العقلانية لا يمكن أن يكون لها أثر مباشر لحظي على وعي الجماهير المسلمة وفي المدى القريب، فتأثيرها يكون على المدى البعيد، فالتاريخ يعلمنا أن تطور وتغير العقليات بطيء إذا قيس بتغير البنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وبينما تندرج هذه البنيات في الحداثة تدريجياً، نجد يوطوبيا نظام إسلامي للحكم مترسخة في وعي الجماهير، وحلم قابل للاستغلال. تلك هي مفارقة أو دراما المجتمع العربي الإسلامي اليوم. والواقع أنه يجب أن نميز بين قوة أية أيديولوجيا ومدى قدرة القائلين بها والدافعين لها في حقل الصراع السياسي على السلطة، وتحققها في الواقع، لأن التغيير على مستوى السلطة السياسية لا يخضع فقط للوعي، للايديولوجيا بل تتدخل فيه عوامل متعددة، كما نعلم وخاصة في العالم المعاصر، في ضل العولمة والصراعات الدولية إنه خاضع لميزان القوى. وصراع الإيديولوجيات السياسية ليس صراع حقائق بل صراع إرادات وأهواء وقوى، ويملك الخطأ من القوة مثل ما تمتلك الحقيقة في هذا الصراع.

إذا كانت فلسفة الجابري في «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» نجد أصولها عند الشاطبي في فقه المقاصد، وعند علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وعند علال الفاسي ... فحري بنا اليوم أن نقرأ أطروحته على ضوء الدولة المغربية وصيرورة التجربة الديمقراطية في المغرب، هذا ولا يفوتنا إلا التعبير عن إعجابنا بقدره عابد الجابري رحمه الله على التبسيط والتدقيق، والتعبير، والتلقين بأسلوب عربي، سهل، وبلوغ، وقدرته على التصنيف، وهي بيداغوجيا يمتاز بها رحمه الله عن كثير من المفكرين والكتاب في الفلسفة والتراث الإسلامي. ولا شك أن لبيداغوجيته تلك دور



كبير في رواج وتداول كتبه، ونشر التفكير في التراث العربي الإسلامي بين شرائح متعددة، ومتفاوتة المعرفة، والمستوى التعليمي. وأنا أتذكر أن أول كتاب له في الفلسفة قرأته هو كتاب «دروس في الفلسفة» سنة 1972 وأنا في قسم الباكلوريا في ثانوية ابن تومرث، وقد كان له وقع قوي عميق في ذهني، وفي تشكيل قناعاتي بماهية الفلسفة وقيمتها في فترة كنت أعتقد أن الفلسفة علم «خفي، منغلق». ومما كان له الأثر البالغ في تشكيل وعيي خاصة هو درس أنماط التفكير : التفكير الأسطوري، و التفكير الديني، والتفكير الفلسفي، والتفكير العلمي، و درس الایدولوجيا، وأتمنى أن يسترجعا مكانتهما ضمن مقرر الفلسفة اليوم نظرا لقيمتها في تكوين وعي التلميذ ومدته بأدوات تمكنه من القدرة على تصنيف الخطابات التي يتلقاها في محيطه واتخاذ المواقف الملائمة إزاءها.

## العقل السياسي عند المفكر محمد عبد الجابري : محدداته ومجالات اشتغاله

عبد الإله الكلكة

باحث في اتروبولوجيا الدين والسياسة

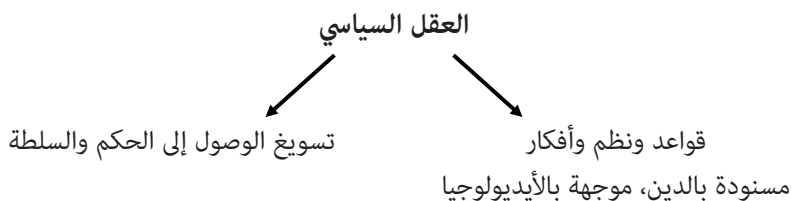
elkalkha.abdelilah@gmail.com

يتحدد الفعل السياسي عند د. محمد عبد الجابري باعتباره إرادة الفرد وتوجهاته الخاصة التي انصهرت داخل الجماعة، واستحالت إلى لغة تتغيى توجيه الواقع وتغييره وحتى تثويره، غاية ذلك ممارسة السلطة أو الوصول إلى تدبير المجال السياسي عموماً. السياسة عنده بهذا الاعتبار «فعل... اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السلطة هي سلطة الحكم. ومحددات الفعل السياسي هذا بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجلياته النظرية والتطبيقية الاجتماعية الطابع، تشكل بمجموعها قوام ما ندعوه هنا «العقل السياسي».<sup>1</sup>

مقومات السياسي (le politique)، عنده لا تتمثل في إنتاج المعارف ولا حتى في بنائها، هي المسار الذي يهبط الفرد كما الجماعة نحو غايات نفعية خالصة تبرر هذه الجماعة كينونتها بالدين أساساً وتتوجه بالأيديولوجيا بعد ذلك بغاية تحويل القول إلى إنجاز وفعل (Acte) مؤدج.

### محددات العقل السياسي زمن البعثة النبوية وما بعدها.

العقل السياسي - يقول محمد عبد الجابري- «هو عقل لأن محدّدات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه «مبادئ» وآليات قابلة للوصف والتحليل. وهو «سياسي» لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها».<sup>2</sup>



يجد هذا الطرح سنده في التاريخ السياسي العربي، وهو تاريخ كانت السيطرة فيه لمنطق القبيلة على حساب مبدأ الدين نفسه، فالعصبية القبلية كانت توجه بالدين وتستدعيه حد تحويله إلى أهواء ونزعات وأحقاد هيأت في الغالب إلى اقتتال وحروب بين الصحابة أنفسهم لخصها القدماء في كلمة «فتنة».

كان المجتمع العربي في العمق زمن البعثة وبعدها مجتمعاً قبلياً، ويعني ذلك أن العلاقات فيه كانت قائمة على المواجهة، فيها إثبات لهويات قَبَلِيَّةٍ تقاوت بعد وفاة الرسول ﷺ مباشرة. وقد وقع الصراع حول من يخلف الرسول ﷺ، بين من كانوا يعتبرون أنفسهم صحابة بالأمس (الأنصار/ المهاجرين/ آل البيت)، بل ورجع فيه طموح القبيلة إلى الواجهة: بين بني هاشم من جهة وبني أمية من جهة أخرى، وهو طموح يدور بشكل خاص حول الزعامة السياسية، قل الأحقية في ممارسة السلطة والخلافة. هذا الحدث السياسي والمتمثل في اختيار الخليفة الأول، شكل عمق الإسلام الواقع، الإسلام السياسي كما يتحدث عنه محمد عابد الجابري، لا الإسلام المتخيل أو يوطوي كما يتحدث عنه فقهاء الأمس واليوم.

السياسة بهذا المعنى هي تسويغ للديني والارتهان به، بتأويل النص المقدس، حد تحويل هذا التأويل إلى آلية لظهور الزعامة السياسية وتمثلها عند قبيلة تقاوت من أجلها ولذاتها على حساب أخرى.

في هذه المرحلة التاريخية -الموسومة بمرحلة ما بعد البعثة النبوية- ظهرت الفرق السياسية الأولى، نقول سياسية بما أنها سوغت مواقفها بالديني، بعض هذه الفرق تمثل رؤية تتجه في منحى السنة والجماعة القائمة في الأصل على التشبث بأحقية الخلافة كما تحققت في الواقع، سندها في هذا هو الكتاب المقدس نفسه الذي يدعو إلى نبذ الفرقة والالتزام بروح الجماعة. نُعْتَتُّ بعد ذلك هذه الخلافة بالراشدة، لا مجال عند هذه الجماعة للطعن في القيمة الدينية لأبي بكر وعمر وعثمان بما أن هؤلاء الصحابة سعوا في العمق إلى الحفاظ على روح الجماعة مع ضمان استمرار الرسالة السماوية. في الجهة الأخرى ظهر من يعتقد أن هذا حق لآل البيت انتزع منهم قهراً، وهو حق ثبت عندهم بالكتاب والسنة أيضاً، فالله خصهم بالتفضيل والطهر، وهي صفة من يستحق إرث النبوة. لهذا الاعتبار فالسياسة من المنظور النفعي هي توجيه للرأي بالدين وقد أصبح هو العقيدة الجديدة التي نواجه ونقاتل باسمها. «العقل السياسي

1 - الجابري محمد عابد. العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته. المركز الثقافي العربي. ط. 2. 1991. ص: 7.

2 - نفسه. ص: 7.

- يقول محمد عابد الجابري- في أية حضارة يرتبط ضرورة بالنظام أو النظم المعرفية التي تحكم عملية التفكير في الحضارة ولكن، فقط، بما هو «عقل» وليس بما هو «سياسي». وهو إذا ارتبط بها، بوصفه كذلك، أي بما هو سياسي، فإنه لا يخضع لها، بل يحاول إخضاعها لما يريد تقريره: يمارس السياسة فيها... إنه يوظف مقولات وآليات مختلف النظم المعرفية حسب الحاجة (البيانية/ البرهانية/ العرفانية). السياسة تقوم على البرغماتية (= اعتبار المنفعة) فهل ننتظر من العقل السياسي أن يناقض موضوعه، ما منه يستمد هويته؟»<sup>3</sup>.

يربط محمد عابد الجابري -بهذا الاعتبار- بين الفعل السياسي باعتباره إرادة جماعية تتجه نحو المنفعة الخاصة رهين بالقبيلة أولاً، ويستدعي الدين ثانياً، ويقرنه بـ «اللاشعور السياسي» والمقصود به كل الآليات والمؤشرات الدالة على النعرة القبلية، والتعصب الطائفي والعنصرية بما أن طموح القبيلة في المحصلة هو الوصول إلى الغنائم في الأمس كما في الحاضر، والغنيمة هنا قد تأخذ بعداً مادياً صرفاً كالحصول على الفياء بعد انتهاء الحرب، وقد تصبح الغنيمة ذات بعد رمزي خالص كالوصول إلى تدبير الشأن السياسي والسيادة على الآخر باسم الإرادة الدينية. بهذا المعنى أمكن الحديث عن الظاهرة الأصولية الآن، هي عنده استرجاع رؤية سياسية قديمة تقوم في العمق على الدفاع عن الأحقية في القول السياسي وتسويغها بالديني ليستحيل بعد ذلك الدين إلى مباحكة وسجال يسير في اتجاه عنف مفكر فيه. هكذا «أصبحت الظاهرة الأصولية الدينية التي أفصحت عن نفسها في العقدين الأخيرين من هذا القرن وفي أنحاء مختلفة من العالم، يُعَبَّرُ عنها بـ «عودة المكبوت»، الشيء الذي يعني أنها كانت تشكل، خلال فترة خمودها وغيابها عن سطح الأحداث، نوعاً من «اللاشعور»»<sup>4</sup>.

أبرز محمد عابد الجابري طبيعة التوجه السياسي زمن البعثة النبوية، والإشكال عنده قائم في التحول الحاصل من العقيدة إلى الدعوة من جهة، ومن الدعوة إلى الدولة من جهة أخرى.

هل الدعوة المحمدية في البداية كانت تحمل مشروعا سياسيا؟ الجواب عند محمد عابد الجابري هو نعم، بما أن رسول الإسلام كان يسعى من خلال الدعوة إلى القضاء على دولتي الفرس والروم والاستيلاء على «كنوز»هما بنص الحديث، حين رد رسول الإسلام على زعماء قريش الذين ذهبوا ليشتكوا منه إلى عمه أبي طالب فقال:

3 - الجابري محمد عابد. العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته. م. س. ص: 8.

4 - نفسه. ص: 43.

«كلمة واحدة تعطونهاها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم (كلمة «لا إله إلا الله»: اعتناق الإسلام فرفضوا)»<sup>5</sup>. في البداية كانت الهيمنة للعقيدة، هذا صحيح بما أن الرسول ﷺ كان صاحب رسالة. غير أن الرغبة في اكتساح المجال والحصول على السيادة كان طموح الجماعة الإسلامية الأولى، فالعزة لا تكون إلا بالإسلام. بدليل قول عمر بن الخطاب «إنا قوم أعزنا الله بالإسلام فلن نتلمس العز بغيره».

لا ينبغي أن يفهم من هذا أن الدعوة إلى الدين كانت محكومة بإرادة أشبه ما تكون بالإرادة العسكرية، إن الأخذ بهذه الرؤية فيه إفراغ لحقيقة العقيدة، ف«الرسول كان يؤمن بإيمانا عميقا لا يتزعزع بأنه نبي يوحى الله إليه، ومكلف بتبليغ رسالة، كما أن الجماعة الإسلامية الأولى كانت تصدقه وتؤمن به بوصفه كذلك. ثم إن الإسلام، وأعني الاستجابة للدعوة المحمدية، كان شرطه الضروري والكافي ولا يزال: «الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر». وليس في القرآن فقط، وهو المرجع المعتمد أولا وأخيرا»<sup>6</sup>.

لا تمنع هذه التحفظات من قراءة الدعوة المحمدية قراءة سياسية؛ هي سياسية بشكل آخر لأن في الدعوة رغبة في تحرير الفرد من العبودية وتحويلها من الأرض إلى السماء أولا، كما أن هذه الدعوة تلتزم بتحقيقها في سيادة الدولة ثانيا. إن في انتقال الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة بداية التأسيس لدولة مدنية تنزع نحو تحرر الفرد من سلطة القبيلة بإعلان هذا الفرد -المسلم الجديد- عن ولاءه للإله القدوس وحسب. في هذه المرحلة لم يكن للغنيمة ولا القبيلة أثر أو على الأصح «أثرهما لا يكاد يظهر»<sup>7</sup> بتعبير محمد عابد الجابري، فالعقيدة كانت هي المركز.

بعد وفاة رسول الإسلام أصبحت القبيلة كما الغنيمة هي المركز في حضور الوعي السياسي الجمعي عند العرب. فالنبي ﷺ «ترك الناس دون أن يوصي لأحد من بعده. وأعتقد أنه فعل ذلك عن قصد واختيار لأنه كان يضع نفسه دائما فوق الجميع بوصفه نبيا ورسولا، فلم يكن يعامل الناس كشيخ قبيلة ولا كملك، وقد رفض هذا اللقب مرارا، ولم يكن يعتبر نفسه أبا يورث بل لقد فصل في هذه المسألة فقال: «لا نورث ما تركناه فهو صدقة»»<sup>8</sup>.

5 - ابن هشام أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية. تج. مصطفى السقا وآخرون. سلسلة تراث الإسلام. القاهرة. 1955. ج. 1. ص: 417.

6 - الجابري محمد عابد. العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته. م. س. ص: 59.

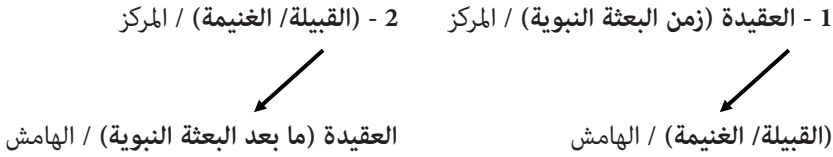
7 - نفسه. ص: 63.

8 - نفسه. ص: 143.

صيرورة الديني جعلته يسير في اتجاه تحوله إلى مبتغى تنشده العصبية والقبيلة، وطموح الجماعة الإسلامية بعد ذلك أصبح هو السيادة والجاه والسلطة، إنه مبدأ المنفعة والبرغماتية الذي تريده السياسة عندما تسوغ وتبرر بالدين.

تورد المصادر التاريخية -كما يستحضرها محمد عابد الجابري- قصة عمار بن ياسر حين نادى في صفين، وكان من قواد جيش علي. جاء في القصة: «أين من يبتغي رضوان الله عليه ولا يؤوب إلى مال ولا ولد. فأنته عصابة من الناس، فقال: أيها الناس، اقصدوا بنا هؤلاء الذين ييغون دم ابن عفان ويزعمون أنه قتل مظلوما. والله ما طلبتهم بدمه ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحبوها واستمرؤوها وعلوا أن الحق إذا لزمهم حال بينهم وبين ما يتمرغون فيه من دنياهم، ولم يكن للقوم سابقة في الإسلام يستحقون بها طاعة الناس والولاية عليهم، فخدعوا أتباعهم أن قالوا: إمامنا قتل مظلوما، ليكونوا بذلك جبابرة ملوكا...»<sup>9</sup>

المقدس الذي هو العقيدة استحال إلى دنيوي فيه انتقال من الدعوة إلى الله إلى الدعوة إلى الدولة/ القبيلة.



### العقل السياسي ومجالات اشتغاله.

اتسمت مرحلة ما بعد البعثة النبوية بمجموعة من الصراعات السياسية والمذهبية والطائفية تلخصت في معارك كبرى بين الصحابة أنفسهم، نذكر على سبيل التوضيح: معركة الجمل ومعركة صفين التي أوصلت آل سفيان إلى السلطة باسم المقدس الديني. ما يشكل بالنسبة لمحمد عابد الجابري خاصية التحول من اللادولة إلى الدولة. يقول موضحا: «والحق أن الإنسان إذا نظر بموضوعية إلى ما حدث فإنه لا بد أن يرى في «ملك» معاوية تأسيسا جديدا للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها. لقد كان للتأسيس الأول على يد النبي ﷺ على إثر الهجرة إلى المدينة، وكان التأسيس الثاني على يد أبي بكر من خلال قراره الصارم بمحاربة أهل الردة وعدم التنازل لهم عن أي مظهر

9 - الطبري. تاريخ الأمم والملوك، ج 3، (د. ت). ص: 98.

من مظاهر الإسلام كدين ودولة. وتأتي الفتنة زمن عثمان لتتحول إلى حرب أهلية مدمرة تهدد بوضعية اللادولة، ف جاء «ملك» معاوية لينهي هذه الحرب ويعيد تأسيس الدولة»<sup>10</sup>. إن عودة الدولة هنا إلى الواجهة وتأسيسها من جديد من قبل بني أمية، هو بشكل آخر عودة للدين نفسه وقد أصبح أيديولوجيا القبيلة التي انصهرت في الدولة واستحالت إلى جزء من ماهيتها.

ظهر نسق سياسي جديد إذن، وأقام كينونته ووجوده على مبدأ الجبر ضدا عن إرادة الحرية والاختيار في تدبير المجال السياسي التي تبناها كل من «القدرية» و«المعتزلة». الصراع حول الخلافة أعاد العقيدة كسياسة إلى الواجهة.

راهن الأمويون على المنطق الجديد لممارسة السلطة السياسية، فوجودهم فيها اختيار إلهي. يبين محمد عابد الجابري ذلك قائلا: «ولم يكن الترويج لأيديولوجيا الجبر محصورا في خطب الحكام الأمويين ورسائلهم إلى خطب الكافة بل لقد تجندت لتكريسها «وسائل الإعلام» في ذلك العصر. وقد تكفي الإشارة هنا إلى الألقاب ذات المضمون الجبري التي كانوا يخلعونها على ملوكهم مثل «خليفة الله في الأرض» و«أمين الله» و«الإمام المصطفى»... وهكذا. وكان معظم هذه الألقاب تكرر تكريسا على لسان خطباء الجمعة والشعراء والقصاص»<sup>11</sup>.

لتسويغ مبدأ السيادة وتبرير السلطة السياسية وظف الأمويون في إطار حملتهم الأيديولوجية جملة أحاديث نسبوها إلى الرسول ﷺ. إننا نتحدث هنا عن أحاديث جديدة ذات مسحة تبريرية. من ذلك مثلا الحديث المروي عن النبي ﷺ: «الأمناء ثلاثة جبريل وأنا ومعاوية»<sup>12</sup>. وقوله ﷺ أيضا: «اللهم علم معاوية الكتاب ومكن له في البلاد وقه العذاب»<sup>13</sup>. السياسة هنا تبرر بالعقيدة (أحاديث الرسول ﷺ)، لا يهم هنا أنها موضوعة، بل هي موظفة هنا من أجل تسويغ الوجود في السلطة واحتكارها من قبل بني أمية.

في المجمل تفيد السياسة هنا معنى تبرير وتسويغ الأهواء والنزعات العرقية والطائفية، تظهر هي والأيديولوجيا وجهان لعملة واحدة.

10 - الجابري محمد عابد. العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته. م. س. ص: 232.

11 - الجابري محمد عابد. العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته. م. س. ص: 302.

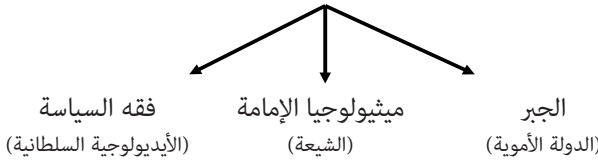
12 - (حديث مرفوع). رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ عِيْسَى الْحَشَّابُ النَّيْسَابِيُّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُوسُفَ، عَنِ ابْنِ عِيَّاشٍ، عَنْ ثَوْرِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ، عَنْ وَائِلَةَ بْنِ الْأَشْفَعِ.

13 - ابن كثير أبو الفداء الحافظ. البداية والنهاية. ج14. ص: 122-125. (د.ت).

في الجهة الأخرى ظهرت الرؤية السياسية لفرقة الخوارج الذين كفروا عليا ومعاوية على السواء. وهم بذلك قد تعالوا «بالسياسة وحكموا عليها بالدين فكان لا بد من تسييس المتعالي للخروج من المأزق الذي أرادوا وضع الناس فيه. ولم تكن أيديولوجيا «التكفير» هي وحدها التي تفرض التسييس المتعالي باللجوء إلى العقل بل لقد كانت أيديولوجيا الجبر الأموية وميثولوجيا الإمامة تفرضان هذا النوع من تحكيم العقل، بهدف تعرية المضامين السياسية التي يراد تكريسها من وراء التعالي بالسياسة إلى مستوى الدين»<sup>14</sup>.

تدفع ميثولوجية الإمامة في اتجاه أحقية علي في الخلافة أولا، وهي ممتدة في وجدان جماعة الشيعة بالأساس، إلى الحد الذي أصبح فيه تحويل النص المقدس (القرآن/السنة النبوية) إلى مقدمات لتبرير هذا الاعتقاد في وجدان، معه أصبحت هذه الجماعة الدينية تتمثل فيه فكرانية عودة المهدي المنتظر وتتشبث بها. الغاية في ذلك هو مجابهة السلطة الأموية. عند محمد عابد الجابري أقدم كل من (القدرية/الجهمية/المعتزلة) على مقاومة «أيديولوجيا الجبر وأيديولوجيا التكفير وميثولوجيا الإمامة والتيارات المانوية والخصوية، فكانوا بذلك رجال تنوير حقيقيين»<sup>15</sup>.

### تجليات الصراع السياسي الديني



مع تطلعات ثقافية وفكرية جديدة في المجتمع العربي والإسلامي، ظهر فقه السياسة، أو التفكير في السياسة بالدين، وشكل ما يسميه محمد عابد الجابري بـ«الكتلة التاريخية» التي انصهرت مع إرادة القوى الاجتماعية مؤسسة لوعي سياسي جديد يجابه الدولة الأموية ويواجهها، وقد تجسدت هذه المواجهة في ميلاد الدولة الجديدة؛ الدولة العباسية التي كانت تعكس -في نظره- تطلعات «الكتلة التاريخية»، التي لا تعني عنده «مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الأيديولوجيات...) مع هذه القوى

14 - الجابري محمد عابد. العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته. م. س. ص: 306.

15 - نفسه. ص: 328.



الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. إن الفكر هنا أصبح جزءاً من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما. ذلك ما حصل بالفعل: لقد شاركت في الثورة العباسية جميع القوى الاجتماعية التي كانت لها مصلحة في التغيير: عرب، موال، زعماء قبائل عربية، دهاقين الفرس، فلاحون، حرفيون، تجار، ضعفاء الناس، أغنياؤهم... إلخ والتحمت مع هذه القوى كل الأيديولوجيات المعارضة: ميثولوجيا الإمامة (العلوية والعباسية) حركة التنوير، فقهاء... إلخ.<sup>16</sup> توسع مفهوم القبيلة وأصبحت الدولة الجديدة في تقابل مع الدولة السابقة (الأمويين) معه أصبح الخطاب الديني الجديد جزءاً من أيديولوجيا التشوير والتغيير السياسي.

في هذا السياق التاريخي تبلور خطاب سياسي جديد، هدفه تبرير السلطة السياسية القائمة، يستمد مرجعيته من الدين بعد أن أصبح التفقه فيه قوامه الحفاظ على السلطان، إذ أن شوكته وقوته من قوة الدين نفسه، وبقاؤه من بقائها. غير أن خصوصية هذا الفقه الموسوم بـ«الآداب السلطانية» عند محمد عابد الجابري أدلوجي محض، يقوم على «ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعاً مبدأ «إنزال الناس منازلهم»: 1- الترفع عن «العامة» والنفور منها، 2- الانبساط مع «الخاصة» وبناء المعاملة معها على المجاملة والتوادد، 3- الانصياع التام لـ«السلطان» والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه... إلخ».<sup>17</sup>

في الراهن، كيف يمكن تجاوز معنى السياسة هذا القائم على الشعار الآتي: «الغاية تبرر الوسيلة». الجواب عند الجابري يتمثل في تجاوز العوائق القائمة في وجدان الوعي العربي، الذي ما زالت فيه «القبيلة» تحتل الصدارة والمركز؟ مهام فكر اليوم، إذا أرادت أن تقوم على الإصلاح وتصحيح الوضع الراهن ستتركز عنده على الأسس الآتية:

1- تحويل «قبيلة» في مجتمعنا إلى «لا قبيلة» وهو ما يعني عند محمد عابد الجابري خضوع الفرد لإرادة الجماعة، في ظل مجتمع «مدني سياسي اجتماعي: أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية... إلخ».<sup>18</sup>

2- تحويل «الغنيمة» إلى اقتصاد «ضريبة» وهو ما يعني عنده «تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي».<sup>19</sup>

16 - الجابري محمد عابد. العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته. م. س. ص: 330.

17 - نفسه. ص: 342.

18 - الجابري محمد عابد. العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته. م. س. ص: 374.

19 - نفسه. ص: 374.

3- تحويل «العقيدة» إلى مجرد رأي وهو ما يعني عنده أيضا تجاوز «التفكير الطائفي الذي يدعي امتلاك الحقيقة»<sup>20</sup>، ونزيد الحقيقة الواحدة في الدين وإبطال ما يخالفها من الأفهام والمعتقدات والأفكار.

صحيح أن السياسة عند أرسطو تعني فن الممكن والمتاح، كما أنها تستمد قوتها من القدرة على الترافع والدفاع عما نعتبره فضيلة<sup>21</sup>، لكن قوتها في التبرير وتسويغ الواقع يبقى هو الوجه الطبيعي لماهيتها، هي ميكيافيلية في طبيعتها. هذا ما أراد الراحل محمد عابد الجابري إبرازه من خلال حديثه عن العقل السياسي العربي.

---

20 - نفسه. ص: 374.

21 - أرسطو. في السياسة. تر. الأب أغسطس برباره البولسي. م. د. و. ع. 1954.

---

#### قائمة المصادر والمراجع

بالعربية

- 1 - أرسطو. في السياسة. تر. الأب أغسطس برباره البولسي. م. د. و. ع. 1954.
- 2 - ابن هشام أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية. تح. مصطفى السقا وآخرون. سلسلة تراث الإسلام. القاهرة. 1955. ج. 1.
- 3 - ابن كثير أبو الفداء الحافظ. البداية والنهاية. ج. 14. ص: 122-125. (د. ت.).
- 4 - الجابري محمد عابد. العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته. المركز الثقافي العربي. ط. 2. 1991.
- 5 - زوين مراد. الإسلام والحداثة. مقاربات في الدين والسياسة. مؤسسة مؤمنون بلا حدود. 2014.
- 6 - الطبري. تاريخ الأمم والملوك. ج. 3. (د. ت.).

بالفرنسية

1 - Arendt (H). Qu'est-ce que la politique?. Tra. Sylvie Courtine-Denamy. Ed. points. 2016

# من الطاعة إلى الاستبداد في العقل الأخلاقي العربي

## مدخل إلى كتاب «العقل الأخلاقي»

### للأستاذ محمد عابد الجابري

محمد مزيان

أستاذ التاريخ المعاصر جامعة ابن طفيل - القنيطرة

simo.mezian@gmail.com

#### مقدمة

يعتبر المفكر المغربي محمد عابد الجابري أحد أهرامات الفكر العربي والمغربي انطلقت شهرته منذ إنتاجاته الفكرية الأولى، ثم ما فتئ يصدر كتابا تلو الآخر، وله إسهامات متنوعة، شاغلها الأساس، إعادة النظر في المشروع النهضوي العربي، واستئناف العرب في الحياة الاجتماعية والمشاركة التاريخية في الزمن الراهن.

في سياق النقاش المؤسس حول العقل العربي أصدر المؤلف مجموعة من الأعمال التي أثارت الكثير من النقاش في المشرق كما في المغرب، هذه الأعمال هي:

نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (1980)

العصبية والدولة: مع المنظرية خلدونية في تاريخ العربي الإسلامي (1971)

تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (1) (1982)

بنية العقل العربي (نقد العقل العربي (2) (1986)

العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي (3) (1990)

العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل (4) (2001)

الكتاب<sup>1</sup> الذي نقدم له هو ختام مشروع نظري أثار الكثير من النقاش والجدل لحظة وجوده إلى الآن، فهو خاتمة مشروعه الذي ناقش مسألة العقل العربي من جذوره التاريخية، فالكتاب الذي بين أيدينا هو كتاب مهم كبير الحجم، أكثر من 600

1- الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (المركز الثقافي العربي، 2001)

صفحة وهو آخر كتاب في المشروع الفكري العربي للجابري. تناول الجابري في جزئين الأولين العقل النظري، فيما ركز في العملين الثالث والرابع على العقل العملي، إذ اهتم بنظام القيم في الثقافة العربية، على اعتبار تغليب عالم واحد للقيم في الثقافة العربية والحال أن هناك عوالم متعددة. كما أن العقل الأخلاقي العربي هو متعدد في تكوينه، وواحد في بنيته.

يؤكد الدكتور محمد عابد الجابري في مقدمة الكتاب: على الفقر النظري الذي لازم المكتبة العربية فيما يتعلق بالأخلاق، فالمكتبة العربية خالية من أية محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، بل إنها تخلو كذلك من مؤلفات في (تاريخ الفكر الأخلاقي العربي)، حيث يستعرض ما كُتب قديماً، وحديثاً، في مناقلة الموضوع، ليستنتج أن العرب لم ينتجوا في ميدان الفكر الأخلاقي ما يرقى إلى مستوى ما أنتجوه في الفكر الفلسفي، وليجعل هذا الاستنتاج بمثابة فرضية يرتب عليها سؤاله: لماذا لم يقدّم علم للأخلاق في الثقافة العربية، على غرار العلوم الأخرى؟

لذلك جاء عمله ليسد هذا الفراغ وليعزز البناء النظري، ومن منظور بنيوي يقوم على مبدئين اثنين:

**الأول:** يقول: «إنما ندعوه بالعقل الأخلاقي العربي هو عقل الجماعة وليس عقل الأفراد، عقل الجماعة كنظام للقيم يوجه سلوك الجماعة الفكري والروحي والعملي، وهذا لا يعني إهمال الفرد»<sup>2</sup>.

**الثاني:** التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك بوصفه موجهاً لسلوك الجماعة بالدرجة الأولى. أي بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل السياسة، السياسة بمعنى تدبير الجماعة، سواء أكانت هذه الجماعة دولة، أو حركة معارضة للدولة، أو كانت جماعة دينية، أو صوفية، أو نخبة من النخب<sup>3</sup>. ويضيف الجابري: «فالقيم التي سنهتم بها هنا هي تلك التي تخص الحياة المدنية، الحياة في المدينة/الدولة، سواء كانت من أجل المدينة القائمة، أو من أجل أخرى فضلى، أو ضد المدينة القائمة من أجل الفرد. إن هذا يعني أن رؤيتنا لموضوعنا ستكون أكثر اقتراباً من الرؤية القديمة للأخلاق والسياسة منها للرؤية الحديثة التي تتميز بالفصل بينهما، ستكون أكثر قرباً من مفكرينا الذين تناولوا في تراثنا مسألة الأخلاق والسياسة والقيم، وربما أكثر بعداً من

2- نفسه، ص 24.

3- نفسه، ص 24.

المفكرين والفلاسفة في العصر الحديث، وفي مقدمتهم ميكافيللي<sup>4</sup>. وفي هذا السياق لا يمارس الجابري البحث الأتروبولوجي أو السوسولوجي أو السيكلوجي، وإنما يقوم بنوع من التحليل التاريخي النقدي، ولذلك فهو يتحرك على مستوى الثقافة العامة ليقوم بمهمتين اثنتين:

- الأولى القيام بكتابة تاريخ للفكر الأخلاقي في الثقافة العربية.

- ومن جهة أخرى تدشين القول في نقد هذا الفكر بوصفه يحمل ويروج لنوع من القيم السلبية، مازالا لكثير منها يؤثر في السلوك، ويوجه الرؤى في حياتنا المعاصرة<sup>5</sup>.

سنركز في هذه الورقة على القيم الكسروية المنبثقة عن الموروث الفارسي الذي استهل به الجابري تحليل النظم المعرفية المكونة للعقل الأخلاقي العربي، في الباب الأول المعنون: الموروث الفارسي وأخلاق الطاعة. وجاءت هيكلته على الشكل التالي:

القسم الثاني: نظم القيم في الثقافة العربية: أصولها وفصولها  
الباب الأول: الموروث الفارسي أو أخلاق الطاعة:

وقسم هذا الباب إلى مجموعة من الفصول مكمل بعضها البعض، وفق المنهج الذي اختاره الأستاذ الجابري منذ البداية وجاءت على الشكل التالي:

الفصل الخامس: الترسل أول تأليف في الأخلاق والطاعة أولى القيم

الفصل السادس: الدين والدولة... والقيم الكسروية

الفصل السابع: التشريع للدولة الكسروية في الإسلام.

الفصل الثامن: سلم القيم.. في سوق الأدب

الفصل التاسع: القيم الكسروية تغزو الساحة: الدين طاعة رجل.

اجمال ومناقشة.

لكن قبل الغوص في ثنايا هذا الموروث وقيمه المركزية (أخلاق الطاعة) لابد من إبداء الملاحظتين التاليتين:

4- نفسه، ص 27-28.

5- تركي علي الربيعو، «العقل الأخلاقي العربي قراءة في فكر محمد عابد الجابري»، على الرابط: <http://tasamoh.com/index.php/nums/view/8/146> تاريخ الاطلاع، 2015-12-12

## الملاحظة الأولى:

حول المصطلحات الموظفة إذ استعمل الأستاذ الجابري كلمة «الموروث» بدل: الإرث، أو التراث، وذلك للاعتبارين التاليين:

- الاعتبار الأول: أن مفهوم الإرث لا ينفصل عن مجاله الأصلي الذي يحدد نوعاً من العلاقة بين الآباء والأبناء. فالإرث ليس مشاعاً للجميع، بل هو خاص بأشخاص معينين. فعلاقة الأبوة والبنوة تحضر ليس بالضرورة بهذا الاسم ولا بهذا الشكل، ولكن بنوع ما من العلاقة المشابهة لهذه.

- الاعتبار الثاني: أن كلمة التراث في اللغة العربية وفي الاصطلاح المعاصر ذات حمولة وجدانية تحيل على ما تركه السلف للخلف لا يخص أفراداً دون آخرين، قد ينسب إلى أمة معينة، وقد يتحول إلى تراث للإنسانية جمعاء. بهذا المعنى يبدو مفهوماً لتراث كأنه مكون أساسي للهوية<sup>6</sup>.

لهذا استعمل كلمة «موروث» على صيغة اسم المفعول (موروث) وكما يقول النحاة، فاسم المفعول مشتق من الفعل المبني للمجهول. والمبني للمجهول ليس له فاعل بل له نائبه. وتبين هذا المعنى، إذا أخذنا عبارة «الموروث الفارسي» كمثال. كان للفرس تراث، ورثه عنهم العرب، كموروث وليس كإرث، فلم يُورث الفرس العرب تراثهم وإنما أخذوه العرب كشيء موجود، شيء متوفر، وجدوا فيه مصلحتهم، وحاجتهم. فها هنا تراث، أي مقوم للهوية، لشعب الفرس قبل الإسلام، انتقل إلى شعب آخر له هويته الخاصة ليأخذ منه ما يحتاجه في تعزيز هويته وتطويرها. ثم إن كلمة «موروث» تخلو من تلك البطانة الوجدانية التي نحسبها في كلمة «تراث». وهكذا تعامل العرب مع الموروث الفارسي ليس بنفس العاطفة التي تعاملوا بها مع الموروث الجاهلي. بعبارة أخرى، في مفهوم الموروث تدخل الشئئية، أما في مفهوم التراث، فالهيمنة الذاتية<sup>7</sup>.

## الملاحظة الثانية: هي اعتبار الموروث بنية وليس تاريخاً<sup>8</sup>.

عندما تناول الموروث الأخلاقي اليوناني، أو الفارسي، أو الصوفي، أو العربي، أو الإسلامي، لم يتعامل مع أي منها كتراث خاص به، ولم ينظر إليه كشيء تكوّن ويتكون في التاريخ، بل تعامل معها كشيء عاش تاريخه وانتهى. كل ما يجب فعله من أجل فهمه،

6- ينظر الحوار الذي أجراه الأستاذ مصطفى النحال مع المؤلف ونشر في جريدة «الاتحاد الاشتراكي» المغربية 2001-8/8-7/26. وأعيد نشره في مجلة فكر ونقد، العدد 41 (12 سبتمبر 2001) على الرابط: <http://www.aljabriabed.net> تاريخ الاطلاع 2016-2-23.

7- نفسه

8- الجابري، العقل الأخلاقي...، ص 25

هو محاولة التعرف على ركائزه ومفاصله، أي على بنيته.

## 1- أخلاق الطاعة في العقل الأخلاقي العربي.

بعد هاتين الملاحظتين نشير إلى أن هذا العمل قد أبرز الموروثات الثقافية المكونة للعقل الأخلاقي العربي، وعليه سنركز على الموروث الفارسي، باعتباره حاملاً لمجموعة من القيم التي تسربت إلى العقل الأخلاقي العربي وأهم قيمة فيه، هي قيمة الطاعة لذلك يقوم الجابري في هذا الباب بتطبيق ما يسميها بـ(قاعدة الحضور والغياب) يتساءل:

- لماذا غابت أخلاق الطاعة عن الموروث العربي الخالص، وحضرت في الموروث الفارسي؟

كما يطرح العديد من الأسئلة في ثنايا هذا الفصل من قبيل:

- ما الحاجة الماسة التي جعلت العرب، يتبنون نظام القيم الخاص بالموروث الفارسي، بينما قامت دولتهم، أو لما قامت على أساس دين جديد، وبالتالي نظام قيم جديد قوامه التقوى والعمل الصالح<sup>9</sup>؟

- متى، وكيف، ولماذا أخذت قيم الموروث الفارسي في الانتقال إلى الثقافة العربية؟<sup>10</sup> وعطفاً على هذا السؤال يشير إلى أنه لم يسبق أن طرح سؤال: كيف حدث أن شهد العصر الأموي بداية التأليف في القيم والأخلاق من داخل الموروث الفارسي، وهو العصر الذي كان عربياً خالصاً؟

- ما هو الوسط الذي مهد لانتشار إيديولوجيا الطاعة وتكريسها باعتبارها عهداً وعقداً جديدين بين الرعية والراعي الذي لا يرى العدل حقاً للرعية، وإيمًا هو صفة، تقرب الملوك أكثر نحو الألوهية؟

- كيف ألبست الدولة العباسية الناشئة لباس الدولة الساسانية؟ بصورة أدق، كيف أصبح كسرى العرب بديلاً لكسرى الفرس على يد الكُتاب (ابن المقفع نموذجاً)، الذين نقلوا أخلاق الطاعة الكسروية إلى الدولة الجديدة، وروجوا لها على متن البلاغة العربية وسلطتها الأمرة؟ والأهم من ذلك ماهي الظروف التي ألجأت الفكر العربي الإسلامي إلى هذا الأمر؟ وما هو السر في تنامي الحاجة إلى الأخلاق الكسروية؟<sup>11</sup>

9- الجابري، العقل الأخلاقي...، ص 125

10- نفسه، ص 132.

11- نفسه.

الإجابة على هذه الأسئلة اقتضت من المؤلف الغوص في التاريخ العربي الإسلامي والقيام بتنقيب تاريخي على الأصول، والبدايات التي جعلت الفضاء العربي الإسلامي حاضناً لهذه القيم ومجالاً ملائماً لنموها، فالرجوع للتاريخ هو ضروري في هذه الحالة، خاصة تاريخ الأزمات والانكسارات (أزمة القيم التي انتشرت بعد الفتنة الكبرى)<sup>12</sup>، وما تلاها من أزمات سياسية وقيمية عرفتها الدولة الإسلامية الناشئة لهذا ستلجأ إلى أسلوب الخطابة لتكريس قيم الاستبداد القبلي (مثل خطبة البتراء لزياد ابن أبيه وخطب الحجاج)<sup>13</sup> فكان «الترسل» هو أول صيغة من صيغ التأليف في الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية، كما يُعتبر وسيلة لإذاعة القيم التي تريد السلطة نشرها وتكريسها في نفوس العامة خصوصاً قيم الجبر ولزوم الطاعة للحاكم وهي أساس قيم الايدولوجيا الأموية<sup>14</sup>. فكان الترسل عبارة عن خطاب يعج بالقيم الدينية والأخلاقية تتحول بتكرار الألفاظ المعبرة عنها إلى قيم فطرية تفرض نفسها على المجتمع كعادات أخلاقية في منأى عن كل نقد، وهكذا تصبح الطاعة مثلاً قيمة لا تقبل النقاش عندما يتكرر ربط طاعة الأمير بطاعة الله. وعليه فأول قيمة أخلاقية سياسية دينية كرسها خطاب الترسل في الثقافة العربية هي طاعة الخليفة، خليفة الله وطاعته من طاعة الله<sup>15</sup>. فظاهرة الترسل هي نتيجة لتحول نوعي في بنية الدولة الأموية نفسها، كما أن التأثير الفارسي جاء نتيجة هذا التحول حين انفتحت الدولة الأموية في آخر عهدها على الموروث الثقافي الأخلاقي<sup>16</sup>.

غني عن البيان القول: إن الموروث الفارسي، كان يمثل ثقافة أجنبية ورثها الإسلام، أخذ منها أشياء وأهمل أشياء حسب حاجته. وكان منه كتب ترجمت إلى العربية ترجمة نصية أو مع تصرف، إضافة إلى نُقول وأخبار و«عهود» وعادات وآداب الخ... علاوة على ذلك كان يمثل ثقافة بأكملها، لها خصوصيتها المتمثلة في نظام القيم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية الخاص بها.

والواضح أن المفكر الجابري لم يؤرخ للثقافة الفارسية بجوانبها المختلفة. بل ركز على الجانب أو الجوانب التي فرضت نفسها في الثقافة العربية كموروث أخلاقي أو له صلة بالأخلاق. وإبراز حضور الموروث الفارسي في الثقافة العربية من خلال توضيح

12- الجابري، العقل الأخلاقي...، ص 125.

13- نفسه، ص 133.

14- نفسه ص 134.

15- نفسه، ص 135.

16- نفسه، ص 145.



حاجة الدولة الأموية في أواخر عهدها إليه، وكان الشغل الشاغل لها هو فرض الطاعة في وقت كثرت فيه الثورات عليها ولم تكن لها القوة المادية الكافية لقمعها وإسكات صوتها، فكانت الوسيلة التي لجأت إليها الدولة الأموية في آخر عمرها كسلاح لمقاومة الثوار، هو الترويج لإيديولوجيا الطاعة، حين لعب الكتاب في هذه المرحلة دورا مهما -وقد كانوا من أصل فارسي- خصوصا بعد تعريب الدواوين زمن عبد الملك بن مروان وابنه هشام. هؤلاء الكتاب الفرس كانوا -ككتاب سلاطين اليوم- مروجين لإيديولوجيا الطاعة، وهذه مهمتهم. فكان أن نقلوا هذه الإيديولوجيا التي سادت في الدولة الساسانية، وحاولوا في بداية الأمر تزكيتها، بإقحام آيات من القرآن فيها (سالم وعبد الحميد الكاتب)، ثم استغنوا عن القرآن فيما بعد، كما فعل ابن المقفع، واقتصروا على ترجمة النصوص الفارسية بنوع من التصرف الذي عُيِّب فيه عنصر الترجمة.<sup>17</sup>

أما زمن الدولة العباسية فقد ورثت عقلا أخلاقيا ونظاما من القيم تحتل فيه الطاعة موقع القيمة المركزية وتهيمن على آفاقه إيديولوجيا الجبر، كما وظفوا الموروث الفارسي معززا بمفاهيم من الخطاب الديني الإسلامي، والهدف هو غرس أخلاق الطاعة في النفوس.<sup>18</sup>

إن التأريخ الفعلي لأولى محاولات الكتابة في أخلاق الاستبداد أي في تدوين الكلام عن القيم من وجهة نظر ساسانية وافدة بدأ عمليا داخل العصر العباسي الأول. وحتى لا نعيد ما سبق للجابري أن بسطه في هذا الموضوع باستقصاء مستفيض في كتابه (العقل الأخلاقي العربي) نكتفي بالإشارة إلى أن الترجمة مثلت في حينها الوعاء الثقافي الأول، الذي نقل منظومة الطاعة إلى العقل العربي؛ فعن طريق هذا القناة الفكرية الخطيرة تسربت القيم الكسروية، إلى وعي الخاصة، ثم بعدها إلى وعي العامة عبر تضمين هذه القيم المترجمة في: الخطابة والشعر وشتى فنون القول الأدبي باعتبارها حكمة، ثم سرعان ما تلقفها الفقيه ليلبسها جبة الدين باعتبارها من الحكمة الموافقة للشرع والعقل، إلى أن استقرت، بحكم الرواج التداولي، عميقا داخل الطبقات النفسية والوجدانية للأمة باعتبارها بداهات أخلاقية وسلوكية دالة على التحضر، في مقابل تقبيح فعل «الثورة» والخروج على الحاكم باعتباره سلوكا دالا على الهمجية والفوضى والضعف والتشتت.<sup>19</sup>

17- ينظر الحوار الذي أجراه مع المؤلف الأستاذ مصطفى النحال ونشر في جريدة «الاتحاد الاشتراكي» المغربية 2001-8/8-7/26. وأعيد نشره في مجلة فكر ونقد العدد 41 (12 سبتمبر 2001) على الرابط: <http://www.aljabriabed.net> تاريخ الاطلاع 2016-2-23.

18- الجابري، العقل الاخلاقي... م س ، ص 150

19- مصطفى أمزير، في ذكرى رحيل المفكر المغربي محمد عابد الجابري: جذور الاستبداد «الثقافي» في العقل الأخلاقي العربي على الرابط <http://www.alquds.co.uk/?p=218658> تاريخ الاطلاع 2016-2-12

فمعروف أن العنصر الفارسي قد لعب فيها دورا كبيرا، وكان موظفو الدولة السامون، الوزراء والكتاب إلخ، من العنصر الفارسي. فالذي حصل هو أنهم نقلوا النموذج الفارسي في الحكم بكل مظاهره البروتوكولية والدعائية إلخ، كما هو معروف، وسواء أكان هذا مما نقلوه عن الفرس، أو مما اخترعوه ونسبوه إلى الفرس، فإن «أخلاق الملوك»، كما نقرؤها في كتاب منسوب للجاحظ، وفي «كتاب التاج» في أخلاق كسرى أنوشروان، والذي فقد نصه وبقيت منه شذرات، هي أخلاق لا صلة لها بالمجتمع البدوي الذي نشأ فيه الإسلام، وقامت فيه دولته زمن النبي وزمن الصحابة والمرحلة الأولى من الدولة الأموية. كما يمكن القول إن ظهور الدولة كدولة في التجربة الإسلامية بدأ أول ما بدأ مع معاوية بن أبي سفيان أول ملك-خليفة عربي إسلامي. والحقيقة أن الجمع هنا بين الملك والخلافة يختزل إشكالية هذه الدولة الوليدة ويبرز أهم مكوناتها. فيمكن اعتبار «انقلاب الخلافة إلى ملك على حد تعبير ابن خلدون، بمنزلة المدخل التاريخي لبروز الأدب السلطاني، وإن لم تتبلور بشكل واضح إلا في العهد العباسي»<sup>20</sup>.

يواصل الجابري توضيح تسرب نظام الطاعة الكسروي في الثقافة العربية، وقيمتها المركزية التي تبرز كتابت بنيوي يخترق في مفعوله جميع نظم القيم الأخرى. فيلاحظ كما أسلفنا تنامياً في الاتجاه نحو الطاعة الكسروية غير المشروطة، مع أن الطاعة الأولى وكما وردت في القرآن الكريم كانت مشروطة. هذا التنامي الذي روجه كتاب الدواوين عبر ما يسميه الجابري بظاهرة الترسل، ارتفع بمبدأ الطاعة إلى منزله الإلهي بحيث أصبحت طاعة الملك من طاعة الله، وفي وقت لاحق باتت الطاعة مطلوبة لذاتها فهي أعطت الأولوية للطاعة على المطاع. هذه الأولوية جعلت من الملك إلهاً، ومن الناس عبيداً لا يجدون سعادتهم إلا بعبادة الملك وطاعته، لنقل طاعة الملك العضوض (فمن اشتدت وطأته وجبت طاعته). وفي هذا السياق تحول الخليفة الأموي إلى كسرى جديد. وتحول أبو جعفر المنصور لاحقاً إلى أردشير الدولة الجديدة. والغريب في الأمر أن أولوية الطاعة على المطاع والارتفاع بمبدأ الطاعة إلى منزلة الإلهي قد اتخذت طابعاً جديداً، تماماً مع ظهور فكرة ألوهية الإمام لدى بعض الفرق المنتسبة للشيعة التي أحلت الإمام محل كسرى وعظمته، ومع أن تعظيم الأئمة الذي يرتفع بهم من المستوى البشري إلى المستوى الإلهي على طريقة الفرس، يعد غريباً عن الأفق العربي والإسلامي، إلا أن إيديولوجيا الإمامة الشيعية والإسماعيلية خاصة، تقوم على أن الإمام

20- عز الدين العلام، الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة، الكويت عدد 324 فبراير 2006، ص 109.

هو وارث أسرار الدين، ووارث النبوة، بل هو الإله نفسه، الذي حل كله أو جزء منه في جسم البشر، فطاعته هي نفسها طاعة الله. وقد انتقل مبدأ الطاعة إلى الإسلام السني الرسمي. وهذا ما جعل من مدينة أردشير، لنقل من المدن العربية القديمة، والحديثة التي يرأسها ملك عضوض، مدنا بلا أحلام.<sup>21</sup>

شكلت أعمال ابن المقفع (ت.142هـ) المترجمة عن الفارسية البدايات الأولى لهذا التسريب الذهني لأخلاق الطاعة من خلال حكايات «كليلة ودمنة»، وكتاب «عهد أردشير» «الذي كان يُدرّس لأبناء ملوك العباسيين ومن خلال كتبه المترجمة الأخرى من مثل «خداينامة» (أي كتاب الملوك)، وكتاب «آيين نامه» (كتاب العادات والقوانين)، و«كتاب التاج» وهو في سيرة أنو شروان، وكتاب «الدرة اليتيمة» في أخبار السادة»<sup>22</sup>، والمقفع نفسه مؤلف «الأدب الكبير» و«الأدب الصغير» و«رسالة الصحابة» (أي صحابة السلطان)... وهي الكتب التي روجت لمفاهيم أخلاقية مدارها، دائما، إيجابية فعل الطاعة من باب الحكمة الراشدة المستفادة من تاريخ الممالك والأمم.

«الأخطر من كل ذلك أنها كانت تُدرّس للناشئة باعتبارها نماذج مُثلى في كتابة الإنشاء الأدبي» فكانت القيم التي تحملها تتسرب إلى الثقافة والفكر بهدوء وعلى غفلة من قارئها<sup>23</sup>، ولإدراك البعد الاستراتيجي لمشروع ابن المقفع، لابد من معرفة القضايا التي أثارها بأسلوبه الأدبي التمويهي؛ فكتاب كليلة ودمنة مثلا سعى إلى ترسيخ نظام معين للقيم في الكيان العربي عقلا ووجدانا، ويحدد هوية علم الأخلاق والسياسة الذي انحدر إلى الثقافة العربية من الموروث الفارسي الذي عرف أولا باسم الأدب ليطلق عليه فيما بعد اسم «الآداب السلطانية» فهو كتاب ذو خطابين أحدهما موجه للعامة وثانيهما للخاصة، لأنه جعل كلامه على ألسنة البهائم، والسباع، والطيور، ليكون ظاهره لهوا للخواص والعوام وباطنه رياضة لعقول الخاصة، وضمنه ما يحتاج إليه الإنسان من سياسة نفسه وأهله وخاصته، وجميع ما يحتاج إليه من أمر دينه ودنياه.... ويحضه على حسن طاعته للملوك، ويجنبه ما تكون مجانبته خيرا له. ثم جعله باطنا وظاهرا كرسم سائر الكتب التي ترسم بالحكمة فصار الحيوان لهوا وما ينط به حكما وأدبا.<sup>24</sup>

21- تركي علي الربيعو «العقل الأخلاقي العربي قراءة في فكر محمد عابد الجابري» على الرابط: <http://tasamoh.om/index.php/nums/articles/8> تاريخ الاطلاع، 2016-2-12

22- الجابري، العقل الاخلاقي...، م س، ص 171.

23- مصطفى أمزير، في ذكرى رحيل المفكر المغربي محمد عابد الجابري: جذور الاستبداد «الثقافي» في العقل الأخلاقي العربي على الرابط: <http://www.alquds.co.uk/?p=218658> تاريخ الاطلاع 2016-2-12

24- الجابري، العقل الأخلاقي...، م س، ص 175.

وهي قضايا ترتبط جوهرها بموضوع الدولة (السلطان)، مما يجعلنا نشك في البعد الجمالي الذي تقترحه كتابات ابن المقفع. لقد كان الموضوع الذي انكب عليه وحصر جهده فيه هو الأدب، وبالتحديد الآداب السلطانية، وتدور حول ثلاثة محاور: طاعة السلطان، أخلاق السلطان، أخلاق الكاتب.

وهذا التركيز على السلطان، من حيث التأكيد على طاعته ورسم حدود أخلاقه في علاقة بالكاتب، يؤكد أن ابن المقفع كان ينظر لوظيفته من زاويتين:

**الأولى**، عمل على توظيف الرأسمال الرمزي (الأدب) لتحصيل الرأسمال المادي (السلطة)، ولذلك كان ابن المقفع يقوم بدور الخبير للدولة الجديدة، دور المفتي في شؤون الإدارة والحكم، وكان من الطبيعي أن تكون فتاواه عبارة عن إيجاد السبل لتطبيق القيم الكسروية.

**الثانية**، عمل على تغيير الدولة من خلال تغيير السلطان، فقد كان تركيز ابن المقفع على السلطان خطة محبوكة لمحاولة تغيير الدولة، من فوق، لأنه كان على وعي بما يتطلبه التغيير من القاعدة من وقت لم يكن بإمكان ابن المقفع انتظاره، لأنه كان يفكر في الانتقال إلى الخطة الثانية، وهي إطباق السيطرة على الدولة بتوظيف الثقافة الفارسية، ومن ثم إعادة إحياء الإمبراطورية الساسانية، بما تجسده من قيم فكرية وسياسية، في قالب إسلامي<sup>25</sup>.

كان الرجل ذا مكانة ووجاهة، وذا ذكاء سياسي، استطاع التأقلم مع المرحلة الانتقالية بين الدولة الأموية والعباسية وعايش التقلبات السياسية للمرحلة إذ حافظ على علاقاته مع رجالات الثورة العباسية كأبي جعفر المنصور، إلا أنه مع ذلك لم يمنعه من الحفاظ على مرجعيته الفارسية بدون أن يذكرها بالاسم ودون أن يسمي رجالها، بل قدمها كثقافة كونية، وألبسها لباسا بلاغيا، فارسيا لأصل عربي الشكل. ومن هنا اعتبر مجددا في اللغة والأدب، في حين إنما كان ينقل ويعرب لغة الفرس وآدابهم وبلاغتهم<sup>26</sup>.

كان ابن المقفع المشرع للدولة الكسروية في بلاد الإسلام، وهي الدولة التي مازالت قائمة فيها إلى اليوم باسم الدين في الغالب. لقد تمثل التغلغل الكسروي في صورة فتح

25- جنداري ادريس، الديمقراطية في الثقافة العربية.. من المقاربة الإيديولوجية إلى المقاربة الأستمولوجيا، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، على الرابط: <http://www.mominoun.com/articles/-1937> تاريخ الاطلاع 21 فبراير 2016.

26- ينظر الحوار الذي أجراه مع المؤلف الأستاذ مصطفى النحال ونشر في جريدة «الاتحاد الاشتراكي» المغربية 26/7-8-2001. وأعيد نشره في مجلة فكر ونقد العدد 41 (12 سبتمبر 2001) على الرابط: <http://www.aljabriabed.net> تاريخ الاطلاع 23-2-2016.

حضاري ثقافي قوامه إضفاء الطابع الساساني على الدولة العباسية الناشئة. والملاحظ هو سكوت ابن المقفع عن مرجعياته التي استمد منها أفكاره، وهو سكوت مضاعف بحيث لم يستشهد بأية قرآنية أو حديث نبوي، أو قول الصحابة، كما لم يذكر قول حكيم فارسي مثل أردشير، غياب المرجعية الثانية كان متعمدا بحيث أعفاه ذلك من ذكر المرجعية الإسلامية، إذ كانت الدولة العباسية في نظره بحاجة إلى المطلق لترسيخ وجودها.

يؤكد الجابري على حضور التراث الفارسي وتغلغله في الثقافة العربية التي استلهمت قيمها منه وتبلور ذلك في نصوص ومؤلفات من ذلك مثلا كليلة ودمنة، «المستطرف في كل فن مستظرف» لشهاب الدين محمد الأبيهي، «العقد الفريد» لابن عبدبره، وبعد حفريات دقيقة في تاريخية هذه النصوص ومراميتها، يرى الجابري أنما تنقله هذه النصوص الثمينة في مجال القيم يتمحور حول موضوعتين رئيسيتين يرجع فيهما بصورة أساسية إلى ملكين كانا من أعظم ملوك الفرس (أردشير وكسرى أنوشروان). أما الموضوعان فهما: علاقة الدين بالملك (الدين والملك توأمان)، وعلاقة الطاعة بالعدل (طاعة السلطان من طاعة الله). حيث يورد قوله لأردشير: «سعادة الرعية في طاعة الملوك وسعادة الملوك في طاعة الممالك»، قد توحى هذه العبارة بكون طاعة الرعية للملوك وطاعة الملوك لله شيآن مترابطان يقعان على خط مستقيم الشيء الذي يوحي بأن طاعة الرعية للملك تندمج في طاعة الملك لله، لكن المقصود هو العكس فالمملك يقوم فاصلا بين الرعية والله، بل يحل محله»<sup>27</sup>.

إن حضور الموروث الفارسي في الثقافة العربية ظاهرة فريدة لا يمكن أن تفسر إلا بالغزو الثقافي الذي يصاحب أو يتبع الغزو العسكري والسياسي، والذي قد يتطور إلى تلك الظاهرة المعروفة بتقليد المغلوب للغالب<sup>28</sup>. نظرا لتنامي الاتجاه نحو الطاعة الكسروية غير المشروطة<sup>29</sup>. وبالتالي حاملة لقيم استبدادية.

فالصراع بين نظام القيم في الثقافة العربية كان محايتا وملازما لجميع الصراعات السياسية والاجتماعية التي عرفتها البلاد العربية الإسلامية منذ النزاع بين علي ومعاوية، وهو الصراع الذي لا زالت تجلياته حاضرة إلى اليوم.

27- الجابري، العقل الأخلاقي...، م س ، ص 165

28- نفسه، ص 124.

29- نفسه، ص 227.

## 2- ابن قتيبة وإعادة إنتاج القيم الكسروية.

الواقع أن هذا التغلغل للموروث الفارسي الكسروي داخل منظومة القيم العربية لم يتوقف برحيل مهندسه الأول (ابن المقفع) الذي حقق فكره انتشارا كبيرا، في المشرق والمغرب، واستطاع أن يؤسس لمرحلة جديدة في الثقافة السياسية العربية، قوامها: الاستبداد والتسلط. وهذا ما أثر، بشكل سلبي، على روح التعددية التي طبعت المراحل الأولى من تاريخ الإسلام، حين حضرت مفاهيم الشورى والبيعة ... بدل التي كانت تسعى إلى الحد من سلطة الواحد المتفرد، عبر إشراك الفئات الشعبية، أو على الأقل، أهل الحل والعقد. لكن الفكر السلطاني قضى على هذه الروح، بشكل نهائي، ودمش مفهوم جديد للسلطة قوامه التقابل بين الراعي الذي يحتكر جميع السلطات، والرعية التي لا تتجاوز مرتبة المواشي/الإبل المقادة والمنقادة كذلك.

ولعل هذا النسق الاستبدادي، هو ما عمل ابن قتيبة، في المشرق، على إعادة إنتاجه وتسويقه، باعتماد نفس المنهج المقفعي، أي توظيف الكتابة الأدبية المنمقة بلاغيا، لإخفاء النسق الاستبدادي، لكن الأمر الجديد عند ابن قتيبة، هو أن هذه الكتابة أصبحت تدعي الأصالة العربية والشرعية الإسلامية، وهذا ما كان ينقص ابن المقفع من قبل، ولذلك يمكن أن نفهم، منذ البداية، خطورة هذا الفكر من حيث قدرته الخارقة على الحضور ضمن الفضاء الثقافي العربي، الذي يعتبر فضاء أليفا بالنسبة إليه<sup>30</sup>. ويقدم الجابري مثالا على تسرب الآداب السلطانية التي روج لها من قبل ابن المقفع، من خلال كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة: «الذي هو مشروع رسالة وجهها إلى «كتاب الدواوين، بعدما لاحظ إغفالهم للتأدب بأدب النفس وأدب اللسان، ورأى شغل السلطان عن إقامة سوق الأدب... فهذا الكتاب في الأصل هو دال على معالي الأمور، مرشد لطريق الأخلاق زاجر عن الدناءة ناه عن القبيح... باختصار إنه كتاب في فن أو علم جديد هو علم الأدب.»<sup>31</sup>

فالكاتب حامل لنفس النسق الكسروي الاستبدادي حين تحولت قيمة الطاعة إلى استبداد ولعل هذا ما حدا بالأستاذ الجابري إلى اعتبار أن ابن قتيبة بنى كتابه على نظام القيم السائد في الموروث الفارسي، وهو نفسه النظام الذي كان سائدا في عصره<sup>32</sup>.

30- جنداري ادريس، الديمقراطية في الثقافة العربية.. من المقاربة الإيديولوجية إلى المقاربة الأبتمولوجيا، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، على الرابط: <http://www.mominoun.com/articles/-1937> تاريخ الاطلاع 21 فبراير 2016.

31- الجابري، العقل الأخلاقي...، م س ، ص 200

32- جنداري ادريس، م س.

الأمر ذاته ينطبق على كتاب «العقد الفريد» لابن عبدربه الأندلسي<sup>33</sup>، حين يؤكد الأستاذ الجابري، أن الكتاب، في جوهره، إعادة صياغة لكتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة، ويستدل على ذلك بقول صاحب ابن عباد، حينما وصله كتاب «العقد الفريد» وتصفحه ورماه جانبا وقال: هذه بضاعتنا ردت إلينا<sup>34</sup>. ويعلق الأستاذ الجابري: والغالب أن صاحب ابن عباد كان يقصد أن ابن عبد ربه لم يأت بجديد في كتابه، وإنما نقل من كتب المشاركة، وفي مقدمتها كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة حيث استنسخ نفس النموذج القيمي الكسروي فصار مكررا ومرسحا لهاته القيم بقصد أو عن غير قصد.

إجمالاً فُرضت القيم الكسروية على الحالة الإسلامية، بل حدا بعضهم ليقول من أن النزاع بين علي ومعاوية هو نزاع بين القيم التي ورثها الإسلام عن الفرس. فالطاعة غير المشروطة عند الفرس، اتخذت في الإسلام وجهة ألوهية الإمام، كما عند بعض فرق الشيعة، بخلاف موروث الخلافة الراشدة.. فطاعة كسرى كانت من طاعة الله عند الفرس، حتى أن عبادة كسرى لدى البعض لم تثر الاستهجان، ولا يؤاخذ صاحبها عليها. ومثل هذا الواقع انتقل إلى دنيا العرب المسلمين، فاستحال خليفة المسلمين إلى كسرى المسلمين.

### خلاصة

كتاب العقل الأخلاقي قام بمهمة الحفر والكشف فقد عاد المؤلف إلى كتب الآداب السلطانية لمقاربة سؤال الأخلاق، حين ركز على السلطان وأكد على طاعته ورسم حدوده، فالجابري قدم التراث بعيدا عن الاجترار، وقدمه بهدف الوصول إلى المكونات الإيديولوجية والمعرفية للعقل العربي ككل ويحاول أن يبرزه من خلال تدخلاتها وتناقضاتها وصراعتها، وحصرت النظم المعرفية والثقافية، التي أسست الثقافة العربية الإسلامية والتي كونت العقل العربي وشارك هو في تكوينها. فالبحث في الأصول الفكرية للعقل الأخلاقي العربي، كان بمثابة بحث أركيولوجي، كمدخل لفحص وتشريح

33- هو أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب الأندلسي (246 - 328هـ) مولده: ولد في مدينة قرطبة في 10-9-246هـ = 29 تشرين 860م كان ابن عبد ربه الأندلسي من أهل العلم، والأدب، والشعر، وهو صاحب كتاب العقد الفريد في الأخبار، وهو مقسّم على عدّة فنون، وسمى ابن عبد ربه كل باب منه على نظم العقد، وجعله على خمسة وعشرين كتاباً، كل كتاب منها جزءان، فذلك خمسون جزءاً في خمسة وعشرين كتاباً، وكل كتاب باسم جوهرة من جواهر العقد، سمى ابن عبد ربه كتابه باسم العقد، ثم لحقت بالكتاب صفة الفريد، في وقت متأخر، ولعل أول من وصفه بالفريد هو الكاتب الأبيهي صاحب كتاب المستطرف من كل فن مستظرف.

34- الجابري، العقل الأخلاقي...، م س ، ص 210



العقل السياسي الأخلاقي، للعمل على توجيه الحاضر واستشراف المستقبل. تتسلل القيم من مجال الأخلاق إلى مجال الممارسة العملية لتبلورها على مقاسها.

فهذا العمل هو نموذج لقراءة جديدة للتراث العربي، حيث وظف في إطار ذلك مفاهيم جديدة مستمدة من حقول المعرفة الإنسانية، فهو يرى أن لا نهضة دون بناء آلة انتاجية عقلية سماها بالعقل الناهض. فلا يمكن بناء نهضة دون نقد وفهم العقل العربي والبحث في سيرورته التاريخية وتحديد البنيات المتحكمة في انتاجه. أبرز الجانب السلبي في مشروع أردشير أو المنسوب إليه، وفي القيم الكسروية فبالنسبة للموروث الفارسي وضع الجابري نفسه خارج الاستبداد وضده<sup>35</sup>.

على مسار تاريخي طويل، ومنذ أن كتب الجابري الخطاب العربي المعاصر، ظلّ الجابري مسكوناً بهاجس فكرة المستبد العادل، الثابوة وراء الخطاب السياسي العربي المعاصر، والتي منعت من طرح مسألة السلطة والديمقراطية معاً بشكل صحيح. وعلى طول هذا المسار الذي يؤول إلى العقل الأخلاقي العربي، يقودنا الجابري إلى تعرية الخطاب الأردشيري والدعوة إلى دفنه، فما لم ندفن أردشير لن تكتب لنا نهضة ثانية<sup>36</sup>.

قيمة الطاعة يخلو منها الموروث العربي الإسلامي، ليس بوصفها قيمة مركزية فحسب بل يخلو منها بوصفها قيمة مستقلة قائمة بذاتها. يعتبر الجابري أن الطاعة الكسروية لم يعرفها العرب قبل الإسلام ولا المسلمين حين بناء الدولة، طاعة غير مشروعة لا تقتضي احتكاماً لأية سلطة، فكسرى في هذه الحالة ينزل منزلة الله والرسول لا بل قد يصبح هو الله نفسه. اختراق هذا النسق الاستبدادي الفارسي لمنظومة القيم العربية الإسلامية بشكل عام<sup>37</sup>.

يطرح الجابري أسئلة جديدة بحكم المتغيرات الطارئة في التاريخ، هذه المتغيرات تستدعي المزيد من النظر والتأمل. إذ ساهمت كتابة العقل العربي في بناء جملة من المواقف في موضوع نقد التراث العربي الإسلامي.

35- ينظر الحوار الذي أجراه مع المؤلف الأستاذ مصطفى النحال ونشر في جريدة «الاتحاد الاشتراكي» المغربية 2001-8/8-26، واعيد نشره في مجلة فكر ونقد العدد 41 (12 سبتمبر 2001)

36- تربي علي الربيعو «العقل الأخلاقي العربي قراءة في فكر محمد عابد الجابري على الرابط: <http://tasamoh.com/index.php/nums/articles/8> تاريخ الاطلاع، 2016-2-12

37- جنداري ادريس، الديمقراطية في الثقافة العربية.. من المقاربة الإيديولوجية إلى المقاربة الإستيمولوجية، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، على الرابط: <http://www.mominoun.com/articles/-1937> تاريخ الاطلاع 21 فبراير 2016



وتمثلت أهم نتائجه في أن السقوط في العموميات مرده إلى الجهل بتراثنا العربي الإسلامي من جهة والانغلاق داخل التصور الذي ساد في العصر الحديث بالثقافة الأوروبية عن الأخلاق من جهة ثانية. وهو تصور ضيق يربط البحث في الأخلاق بالفلسفة والفلاسفة. فالدعوة الآن هي فك الارتباط بين الأخلاق والفلسفة؛ فالربط بين الفكر الأخلاق بالفلسفة وحدها، في الثقافة العربية ينطوي على نوع من التحجيم لهذا الفكر غير مشروع. مرد ذلك إلى أن الفلسفة في ثقافتنا لم تكن هي أم العلوم كما كان الحال عند اليونان وفي أوروبا عصر النهضة؛ بل كانت هي وعلومها صنفا واحدا من العلوم، وبالتالي كانت هناك مجالات أخرى للخطاب الأخلاقي خارج الفلسفة<sup>38</sup>.

ولما كانت الأخلاق عبارة عن صفات ضرورية يختل بفقدانها نظام الحياة فإن النقد الأخلاقي يتوجه إلى الحداثة الغربية لكونها أدخلت بهذه الصفات الضرورية التي تعطي للإنسان معنى وجوده لأن الكائنسان يتحقق بالقيم الأخلاقية، ذلك أن هذه الأخيرة أسبق عن غيرها من القيم بحيث لأفعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي<sup>39</sup>، نتيجة الغموض الذي يلف الذات ويدخلها في متاهة الاغتراب. فبالنظر إلى السياق الدولي وهيمنة النيوليبرالية بآلياتها التقنية والاقتصادية، استطاعت خلق مجالات صناعية متفرقة عبر العالم تحت قيادة شركات عابرة للقارات، ومؤسسات دولية، أضف إلى ذلك، تنامي النزعة الفردانية السلبية والتي بدت معالم تشكلها مع سيادة ما يعرف بالنظام العالمي الجديد وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة العالم وتنميته بثقافة الأمركة القائمة على الاستهلاك وسيادة قانون السوق، وبالتالي سيادة الانتهازية والفردانية في جميع تجلياتها، كما أصبحنا نعاين تنامي خطاب النهايات مثل نهاية الإنسان، والتاريخ، أو نهاية المثقف والأيدولوجيا، ونهاية السياسة والجغرافية... علاوة على الكلام المتكاثر على البعديات، مابعد الحداثة والصناعة، وما بعد العلم والفلسفة، وما بعد دولة الرفاه والديموقراطية<sup>40</sup>.

على هذا الأساس يبني الجابري دراسته التحليلية النقدية للعقل الأخلاقي العربي، منطلقاً في هذا الكتاب من مقدمة رسم فيها صورة مختصرة عن «الوضع الراهن» للفكر الأخلاقي في التراث العربي والإسلامي مبيناً كيف أن الاتجاه الذي ظل سائداً

38- الجابري، العقل الأخلاقي...، م، س، ص 621.

39- طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي 2006 م، ص 15.

40- حول هذا الموضوع ينظر، علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي 2000.

---

في الثقافة العربية المعاصرة يقرر أن «العرب» لم ينتجوا في ميدان الفكر الأخلاقي ما يرقى إلى مستوى ما أنتجوه في الفكر الفلسفي. فالتركيز على الثقافة العاملة والدعوة إلى التجديد من الداخل، كل ذلك من أجل تحقيق النهضة العربية المنشودة، هي أحد أهم انشغالات الراحل محمد عابد الجابري.

## قراءة في كتاب «مدخل إلى فلسفة العلوم» لـ «محمد عابد الجابري»

عبد العالي صابر

طالب باحث - جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية

مركز الدراسات في الدكتوراه: Espaces, Sociétés et Cultures

أستاذ الفلسفة (السلك الثاني)

abdelali1284@gmail.com

يشير الجابري في مقدمة كتابه «مدخل إلى فلسفة العلوم» إلى أن العالم العربي الإسلامي متخلف عن ركب الفكر العلمي، سواء على مستوى التقنية، أو على مستوى التفكير. في الوقت الذي لا تزال فيه الدراسات الفلسفية في هذا العالم منكبة على اجترار آراء وموضوعات ميتافيزيقية، مع إهمال جد كبير لقضايا العلم والتكنولوجيا، والتي تُشكل موضوع اهتمام فلسفة العلوم. ويرى الجابري أن نشر المعرفة العلمية من وسائل تحديث العقل العربي، وتجديد الذهنية العربية. وبهذا المعنى، لا ينبغي اعتبار هذا الكتاب منفصلاً عن الهمم الذي كان يوجه الجابري في باقي مؤلفاته عن أزمة العقل العربي.

الكتاب ذو نَفَسٍ تربوي وتعليمي واضح؛ فهو في الأصل دروس ومحاضرات للجابري عمل على تنقيحها، والتنسيق بينها، وجعلها في كتاب واحد. فهذا الأخير موجه أساساً للطلبة الذين يعينهم أمر التخصص في الدراسات الإستمولوجية، ثم المثقفين، بشكل عام، ممن يرغبون في تمتين ثقافتهم العلمية. الطريقة التي اتبعها الجابري في عرض مضامين كتابه هي طريقة مزدوجة تقوم على العرض التاريخي للأفكار، حسب تاريخ نشأتها وتسلسلها الزمني، وفي الوقت نفسه بيان قيمتها المعرفية، ودلالاتها الفلسفية. مع تأكيد الجابري على أن الكتاب يخلو من أية آراء شخصية يمكن أن تُصدّر عنه، لأن كل ما كان يهيمه في الكتاب هو الحرص على وضوح العرض، وليس تقديم وجهات نظر شخصية حول موضوعات قد يتطلب الرأي الشخصي فيها نوعاً من التخصص، وهو ليس من أهله. ينقسم الكتاب إلى جزئين: جزء أول يناقش فيه الجابري تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، وجزء ثان عن المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي.

## I. تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة

يستهل الجابري الجزء الأول من كتابه بالتطرق لبعض المصطلحات المرتبطة بشكل جوهرى بمصطلح فلسفة العلوم (أو الابستيمولوجيا)، مبينا تداخل دلالات هذه المصطلحات، وفي الوقت نفسه إمكانية وضع حدود فاصلة فيما بينها؛ (مصطلحات مثل نظرية المعرفة، والميتودولوجيا، وعلم المعايير، وتاريخ العلوم، الخ). وقد تناول الجابري هذه المصطلحات على أساس أن يوضح من خلالها ما المقصود تحديداً بفلسفة العلوم. ويُستفاد من التحليل الذي قام به أن فلسفة العلوم هي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم، وفروضها، ونتائجها، وكذا بيان قيمتها المعرفية.<sup>1</sup> فبموازاة النشاط العلمي الذي يمارسه العالم، هناك نشاط آخر يمارسه فيلسوف العلم (الابستيمولوجي) موضوعه هو الممارسة العلمية في حد ذاتها، من حيث أدوات إنتاجها للمعرفة العلمية، ومدى صلاحية هذه المعرفة لتكون تعبيراً عن الحقيقة. إن فيلسوف العلم هو ذاك الذي يُسائل العالمَ بخصوص الأدوات التي يستخدمها في عملية إنتاج المعرفة العلمية. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن كثيراً من فلاسفة العلم هم في الأصل علماء.

### • الرياضيات الكلاسيكية

يوضح الجابري أن قصده هنا ليس هو التأريخ لعلم الرياضيات، وإنما بيان كيف يفكر علماء الرياضيات، وفيما يفكرون. ليقرر أن موضوع الرياضيات في الفكر الرياضي الكلاسيكي هو «المقادير القابلة للقياس» التي تنقسم إلى حساب وهندسة. أما المنهج الرياضي في الفكر الرياضي الكلاسيكي فيقوم على الحدس والاستنتاج. أي حدس حقائق بديهية، ثم استنتاج حقائق جديدة منها.

بعد أن عرج الجابري على نشأة وتطور الفكر الرياضي لدى الحضارات القديمة كالحضارتين المصرية، والبابلية، توقف عند التطور الذي عرفته الرياضيات لدى اليونانيين، مبينا كيف أن الرياضيات قبلهم (لدى الحضارات الشرقية القديمة) كانت تعاني ضعفاً على المستوى النظري، لأنها كانت رياضيات عملية مرتبطة بواقع حياة الناس في تلك الحضارات. أما مع الرياضيين اليونانيين فقد تحولت الرياضيات إلى علم نظري بحت، وأصبح البرهان الرياضي مؤسساً على قواعد منطقية صارمة، اعتماداً على تعاريف، ومسلمات، وبديهيات. وهذه الطريقة في ممارسة الرياضيات يعبر عنها بشكل واضح «أوقليدس» Euclide في كتابه «الأصول».<sup>2</sup>

1- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، الجزء الأول، الطبعة الخامسة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص 18.

2- المرجع السابق، ص 16.

في حديثه عن الرياضيات عند العرب، أوضح الجابري أن أصالة هذه الرياضيات يجب البحث عنها، ليس في مؤلفات العلماء المشهورين ممن بَلَغْنَا كثير من أعمالهم، وإنما في مؤلفات بعض العلماء الذين لم يصلنا سوى النزر اليسير من إنتاجاتهم، أمثال «الخوارزمي»، و«التباني»، و«ثابت بن قرّة»، الخ. متوقفاً بشكل خاص عند الإسهامات الكبيرة للخوارزمي، وأثرها في تطور الرياضيات بعد ذلك في أوروبا الغربية، عندما انتقل إليها الجبرُ قادمًا من بلاد العرب في القرن 13 الميلادي<sup>3</sup>.

في الفترة الممتدة من القرن 13م إلى القرن 16م عرف الفكر الرياضي في أوروبا نوعاً من الجمود، لأنها كانت الفترة التي حاول فيها الغرب، هضم، وتمثل الرياضيات اليونانية والعربية. ولم تُعْطِ هذا العملية ثمارها إلا مع بداية القرن 16م، حين نشأ علم الفيزياء على يد «جاليليو جاليلي» Galileo Galilei، الذي وظف الرياضيات في دراسة الظواهر الفيزيائية، وكذلك حين نشأ الجبر بشكل ناضج على يد «فرونسوافيت» François Viète و«ديكارت» Descartes. صحيح أن الخوارزمي كان هو من أسس الجبر، لكنه لم يستخدم فيه الرموز، وإنما الكلام العادي (اللغة الكيفية)، وكان هذا سبب صعوبة تطويره في العالم العربي الإسلامي. بعد ذلك بقرون توصل ديكارت بدوره إلى إنشاء الهندسة التحليلية، أي دمج الهندسة في الجبر، من خلال التعبير عن الأشكال الهندسية بطريقة جبرية، وأعطى ذلك دفعة كبيرة لتقدم علم الرياضيات فيما بعد<sup>4</sup>.

### • الهندسات الأوقليدية والمنهاج الأكسيومي

طُرِحَتْ في الفكر الرياضي مشكلة التوازي (من نقطة خارج مستقيم يمكن رسم مستقيم واحد فقط موازٍ للأول)؛ إذ حاول الرياضيون البرهنة على هذه المسلمة، وإرجاعها إلى قضايا أبسط منها، ولكن كل محاولاتهم باءت بالفشل. وفي الوقت نفسه لم يكن ممكناً الاستغناء عن هذه المسلمة، لأن ذلك سيقضي الاستغناء عن كل الهندسة الأوقليدية. كانت أكثر محاولات إثارة للاهتمام تلك التي قام بها «لوباتشيفسكي» Lobatchevski؛ إذ حاول هذا العالم أن يثبت مسلمة التوازي بواسطة البرهان بالخُلف، أي افتراض خطأ أو تناقض ما يعاكس مسلمة التوازي. وكانت النتيجة أنه عندما افترض أن من نقطة خارج المستقيم يمكن رسم أكثر من موازٍ، توصل إلى عدد من النظريات الهندسية دون أن يقع في أي تناقض. في النهاية، لم يتوصل إلى إثبات

3- المرجع نفسه، ص 65.

4- المرجع نفسه، ص 67.

مسلمة أوقليدس، لكنه توصل إلى نتائج تخالف الهندسة الأوقليدية، من قبيل أن زوايا المثلث تساوي أقل من 180 درجة.<sup>5</sup> وكان هذا يعني شيئا واحدا؛ أنه عندما ننطلق من مقدمات مختلفة، سنصل إلى نتائج مختلفة، وبالتالي يمكن أن نتصور أنظمة هندسية مؤسسة على مسلمتات أخرى مختلفة عن مسلمتات أوقليدس، وستمتلك هذه الأنظمة الهندسية جميعها نفس المشروعية الرياضية، وبالتالي فليست هناك هندسة واحدة، وإنما هندسات متعددة.<sup>6</sup>

نتج عن قيام هندسات لأوقليدية كهندسة «لوباتشيفسكي»، وهندسة «ريمان» Riemann، أن أصبح الرياضيون ينظرون إلى المسلمتات والبديهيات على أنها مجرد منطقات افتراضية يتم افتراض صحتها لأجل البناء عليها واستخلاص نتائج منها. بهذا المعنى تحولت الرياضيات إلى نظام فرضي-استنتاجي (أكسيوماتيكي). أي بناء فكري قائم على فروض تم اختيارها من طرف الرياضي دون إيلاء أهمية لصدقها أو كذبها، فالشيء الوحيد المهم، والمطلوب، هو خلو هذا البناء الفكري من تناقضات داخلية. الأكسيوماتيك هو إذن منظومة من الأوليات، يقوم عليها بناء رياضي معين، يختلف عن باقي الأبنية الرياضية باختلاف الأوليات التي يقوم عليها كل بناء. والبناء الرياضي الأكسيوماتيكي هو بناء نظري محض، فليس شرطا فيه أن يكون قابلا للتحقق التجريبي. لكن قد يحدث أن يُستخدم هذا البناء في عملية وصف الطبيعة الفيزيائية، وهذا ما حدث مع هندسة ريمان التي لم تكن تقبل التطبيق على العالم الواقعي، إلى أن اعتمدها «إينشتاين» Einstein في نظرية النسبية.<sup>7</sup>

أدى الاهتمام بالأعداد إلى توسيع ميدان العدد، ونشوء صعوبات جديدة. وبرز بشكل خاص اسم الرياضي «جورج كانتور» Georg Cantor الذي أسس لنظرية المجموعات في الرياضيات الحديثة. ومفهوم المجموعة في الرياضيات يدل على حشد من الأشياء المنتهية أو اللامتناهية العدد، مهما كانت طبيعة هذه الأشياء، على أساس وجود رابطة تجمع فيما بين العناصر المكوّنة للمجموعة. وقد طرَحَتْ نظرية المجموعات بعض النقائض التي تؤدي إلى القول إن الجزء يساوي الكل، أو إن الجزء أكبر من الكل. وهكذا فإن نظرية المجموعات التي قُدِّمَتْ على أنها أساس قوي

5- في الهندسة الزائدية (وتسمى أيضا هندسة لوباتشيفسكي أو الهندسة السرجية)، إذا تم العمل على فضاء منحني يشبه السطح الخارجي للسرّج، فسيكون دائما مجموع زوايا المثلث أقل من 180 درجة.

6- المرجع السابق، ص 76.

7- المرجع نفسه، ص 81 و85.

للرياضيات، تكشف عن نقائصٍ زعزعت اطمئنان الرياضيين لهذا الأساس.<sup>8</sup> وبالإضافة إلى مشكلة مسلمة التوازي الأوقليدية، وغيرها من المشاكل، يمكن القول فعلا إن الرياضيات أصبحت تعاني «أزمة أسس» كان لا بد من خلق نقاش حولها. هذا النقاش تمفعلا، وانخرط فيه رياضيون من نزعات مختلفة. وقد أدى تقدم الأبحاث الأكسيومية أيضا إلى إفراز مشكل من نوع آخر، هو مشكل علاقة الرياضيات بالتجربة.<sup>9</sup>

### • الرياضيات، والتجربة، والعقلانية المعاصرة

تطرح علاقة الرياضيات بالتجربة مشكلتين اثنتين. يمكن التعبير عن المشكلة الأولى كالتالي: كيف كان ممكنا للرياضيات -باعتبارها علما عقليا خالصا- أن تصبح أداة فعالة لاستخلاص قوانين الطبيعة؟ ذاك أن الطبيعة أصبحت كتابا لا يمكن قراءته إلا بلغة الرياضيات على حد تعبير جاليلي. أما المشكلة الثانية فتتمثل في كون المعاني الرياضية مستقلة تماما عن التجربة، لكنها مع ذلك تفرض نفسها على الفكر ككائنات يتميز وجودها بنوع من الصلابة لا تقل عن صلابة الأشياء المادية نفسها. ويتفرع عن هذا تساؤل بخصوص وجود مقابل مادي للكيانات الرياضية. وبشكل عام، ما علاقة الرياضيات وموضوعاتها بالواقع الحسي؟ هل هي ناتجة عنه؟ أم متعالية عليه؟ الجابري في استعراضه لمختلف جوانب النقاش حول هذه المسائل يقدم وجهات نظر مجموعة من التيارات والمدارس الاستيمولوجية، منها المدرسة العقلانية (التي تفصل الأفكار عن أية مضامين حسية)، والمدرسة التجريبية (التي تحاول رد الأفكار إلى أصولها الحسية)، ومدارس أخرى تقدم أجوبة انطلاقا من مبدأ التوفيق بين الآراء المختلفة، أو القيام بعملية تركيب لهذه الآراء (التجريبية المنطقية، والعقلانية التجريبية).

قبل أن تهيمن الصياغة الأكسيوماتية على مختلف فروع الرياضيات، كان هذا العلم يدرس ما يسمى «الكائنات الرياضية»، أي الأعداد، والأطوال، والأشكال. وكان هناك توافق بين الرياضيين على أن هذه الكائنات هي موضوع الرياضيات. إلا أن تقدم علم الرياضيات أحدث تحولا عن هذا التصور القديم؛ فبعد هيمنة الصياغة الأكسيوماتية في علم الرياضيات، وتحول المنهج الرياضي إلى منهج فرضي-استنتاجي، لم

8- يكون الجزء مساويا للكل كما في الحالة التالية: مجموعة الأعداد الطبيعية 1، 2، 3... هي مجموعة لا متناهية، وكذلك مجموعة الأعداد الصحيحة -3، -2، -1، 0، 1، 2، 3... هي مجموعة لا متناهية. أي أنه يمكن إنشاء تناظر بين هاتين المجموعتين، أي بالطريقة المبينة على علاقة واحد بواحد، وذلك إلى ما لانهاية له. الأمر الذي يعني أن هناك من الأعداد الطبيعية بقدر ما هناك من الأعداد الصحيحة، على الرغم من أن الأعداد الصحيحة هي ضعف الأعداد الطبيعية. للتعرف على أمثلة للنقائص التي طرحتها نظرية المجموعات انظر الصفحات من 95 إلى 103 في الجزء الأول من كتاب الجابري.

9- المرجع السابق، ص 118.

يعد موضوع الرياضيات هو تلك الكائنات الرياضية، وإنما منظومات من العلاقات التي ينسجها المنهج على أساس الأوليات. بمعنى أن موضوع الرياضيات أصبح هو الإجراءات والعمليات نفسها. فالرياضيات اليوم هي نظرية في «بنيات» من أنواع مختلفة. يقول الجابري: «ليست هناك كائنات رياضية أو منطقية مستقلة، وانطباق الرياضيات على الواقع التجريبي ليس شيئا آخر غير عودة هذه البنيات الذهنية الرياضية إلى الالتقاء مجددا مع الواقع الموضوعي الذي كان أصلا لها ومنشأً، بعد أن ابتعدت عنه قليلا أو كثيرا بواسطة عمليات تجرييد. تجريد بنيات الواقع يعطي بنيات ذهنية أولية، ثم تجريد هذه البنيات نفسها وإعادة بنائها بأشكال مختلفة حسب قواعد للتركيب جديدة يعطي بنيات ذهنية من الدرجة الثانية، أي درجة أعلى على صعيد التجريد... وهكذا.»<sup>10</sup>

## II. المنهاج التجريبي و تطور الفكر العلمي

يبدأ التفكير العلمي الحديث مع العالم الإيطالي جاليليو جاليلي. كان هذا العالم ذا نظرة مادية للكون. لا يتورع عن التصدي للتصورات الميتافيزيقية التي تُقدِّم كتفسير لظواهر الطبيعة. الشيء الذي كلفه الحكم عليه بالإقامة الجبرية في منزله حتى وفاته، خاصة وأنه لم يكن يُهادن رجال الدين في عصره. لكي نفهم لماذا ننسب الفضل لجاليليو في نشأة العلم الحديث، يجب أن نتأمل الطريقة التي كان العلماء قبل جاليلي، أو حتى في زمنه، يمارسون بها العلم. الجميع يعرف مثلا «كوبرنيكوس» Copernic الذي عاش قبل جاليلي بحوالي 100 عام، والذي تُنسب إليه الثورة الكوبرنيكية التي أزاحت النظام الفلكي القديم الذي شيده الفلكي اليوناني «بطليموس» Ptolémée، حيث الأرض توجد في مركز الكون. كوبرنيكوس، عكس بطليموس، أوضح أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليس العكس. هذه الفكرة قديمة، لكن الجديد الذي جاء به كوبرنيكوس أنه شيد نظاما فلكيا جديدا على أساس تبني هذه الفكرة، أي مركزية الشمس عوض مركزية الأرض. في هذا النظام الفلكي الجديد ستصبح حركات الأجرام في الفضاء أكثر انتظاما، وأكثر معقولة. وستفادى الوقوع في المشاكل التي كان يقع فيها النظام البطليموسي بخصوص حساب حركة بعض الكواكب. إلى هذه الحدود كان كوبرنيكوس مجددا، لكنه قام بهذا التجديد داخل بنية تفكير قديمة لم يستطع مغادرتها. ظل كوبرنيكوس مقتنعا بأن حركة الأجرام السماوية في الفضاء هي حركة دائرية تماما، لأن الحركة الدائرية تعبر عن النظام والانتظام. وظل مقتنعا أيضا أن الشمس هي مركز



الكون، لأنها أجمل ما يوجد فيه، ولأن الشمس أيضا هي التي تمنح الضياء للعلم، فيجب أن تكون إذن في مركز الكون. إن هذه الأفكار والمنطلقات الميتافيزيقية تثبت أن كوبرنيكوس لم يستطع تحقيق قطيعة مع التفكير القروسطوي الذي كان يطبع عصره، حتى وإن استطاع التجديد من داخله.<sup>11</sup>

هناك أيضا ديكرت الذي كانت له إسهاماته العلمية. خاصة استخدام الجبر في الهندسة، أو ما يعرف بالهندسة التحليلية (التي كانت تسمى الهندسة الديكارتية). لكن ما حدث لديكرت أنه أهمل العلم، وانساق إلى الميتافيزيقا أكثر، فلم يُعْطِ لنفسه فرصة كي يحقق قطيعة في العلم بين تفكير قديم وتفكير جديد. «باسكال» Blaise Pascal هو الآخر كان رجل علم، وضع الأساس لاختراع الآلة الحاسبة، واكتشف قانون ضغط السوائل بناء على أعمال «توريشيلي» Torricelli، ووضع أسس حساب الاحتمال في الرياضيات. لكنه كان أيضا رجل دين، يؤمن أن القلب يستطيع إدراك أشياء لا يدركها العقل. وقد أمسك بالعصا من الوسط كما يقال، ولأنه فعل ذلك، فإنه لم يستطع أن يُحْدِثَ قطيعة مع نمط تفكير عصره. هناك أيضا العالم «كبلر» Kepler الذي افترض أن مدارات الكواكب حول الشمس ليست دائرية، وإنما إهليلجية على شكل البيضة، وهذا صحيح، لكن الذي دفعه إلى افتراض هذه الفرضية هو إيمانه أن البيضة هي أصل الحياة، وبالتالي فهي المؤهلة لكي تمثل حركة الأجرام في الفضاء. لقد جعل كبلر الميتافيزيقا في قلب العلم.<sup>12</sup>

باختصار، حركة العلم في العصر الوسيط كانت تتجه إلى الأمام وإلى الخلف، لكن اتجاهها نحو الخلف (أي نحو الماضي) كان أقوى. والوحيد في تلك الفترة الذي خالف هذا الاتجاه العام هو جاليلي. وإذا اعتبرنا هذا العالم بمثابة الأب التاريخي للعلم الحديث، فهذا لأنه وضع أسس المنهج التجريبي، وطبق هذا المنهج في دراسة عدد من الظواهر الطبيعية.

### • خصائص المنهج التجريبي

يقوم المنهج التجريبي على ملاحظة الظاهرة الطبيعية. وطرح أسئلة علمية حولها. ثم التقدم بفرضيات للإجابة عن هذه الأسئلة. ثم التحقق من الفرضيات بإجراء تجارب. وأخيرا توظيف لغة الرياضيات الكمية لاستخلاص القوانين التي تحكم الظاهرة

11- الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، الجزء الثاني، الطبعة الخامسة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص 231.

12- المرجع نفسه، ص 230.

أو الظواهر المدروسة. إن هذه الخطوات المنهجية ليست منفصلة عن بعضها البعض، بل تتفاعل فيما بينها أثناء الممارسة العلمية؛ فالعالم يجرب في الوقت نفسه الذي يقوم فيه بالملاحظة، والفرضيات تدفعنا لإجراء تجارب، وهذه الأخيرة قد تدفعنا إلى التفكير في فرضيات جديدة، والملاحظة توحى للعالم بأفكار يتوجب عليه التحقق منها بواسطة التجريب، لكن غالبا ما تكون ملاحظات العالم موجهة بأفكار تحدد موضوع الملاحظة وكيفيةاتها. بشكل عام، لا ينبغي النظر إلى هذه الخطوات المنهجية إلا على أساس تكاملها وتفاعلها، فهي أجزاء من عملية شاملة.<sup>13</sup>

إن هذا المنهج التجريبي بخطواته المختلفة هو الذي طبقه جاليلي في دراسته لظاهرة سقوط الأجسام. إذ انطلق أولا من ملاحظة الأجسام وهي تسقط بسرعات مختلفة، ثم تساءل عن العامل المتحكم في اختلاف هذه السرعات، وتقدم بفرضيات للإجابة عن هذا السؤال العلمي؛ فرضية أولى تجعل وزن الجسم هو العامل المتحكم في اختلاف سرعة سقوط الأجسام، وفرضية ثانية تجعل من طبيعة الوسط الذي يتم فيه سقوط الأجسام العامل المؤثر في اختلاف سرعة السقوط، ثم أجرى تجارب مخبرية وذهنية جعلته يستبعد الفرضية الأولى ويتبنى الفرضية الثانية، ليخلص إلى قانون أول مفاده أن جميع الأجسام على اختلاف أوزانها تسقط بنفس السرعة في الوسط الفارغ حيث تنعدم كل مقاومة. يطرح جاليلي بعد ذلك سؤالا آخر حول العلاقة بين مسافة السقوط وزمن السقوط، وبعد إجراء التجارب، وإعادة صنع الظاهرة مخبريا، وتحويل المعطيات التجريبية إلى بنية رياضية، يخلص إلى قانون آخر مفاده أن المسافة التي يقطعها الجسم الساقط تتناسب مع مربع الزمن الذي يستغرقه هذا الجسم أثناء السقوط. لقد كانت هذه هي الخطوات التي يتشكل منها المنهج التجريبي الذي طبقه جاليلي بنجاح في دراسة بعض الظواهر الفيزيائية. وهذا المنهج هو ما جعل من علوم الطبيعة، وعلى رأسها الفيزياء، علوما تجريبية «حقة»، أثبتت مصداقيتها نظريا، كما أثبتتها عمليا من خلال تطبيقاتها.<sup>14</sup>

#### • المنهاج الفرضي الاستنتاجي في الفيزياء

عُرف ديكارت بشكته الذي أنتج الـ «أنا أفكر»، وعندما محاولته إخراج هذا الأنا من عزلته، فحص الأفكار التي يمكن أن يُنتجها، ووجد من ضمنها فكرة الكمال المطلق التي تفترض وجود كائن مطلق الكمال (الله)، وبالتأمل في هذه الفكرة، استنتج ديكارت

13- المرجع السابق، ص 257.

14- المرجع نفسه، ص 247-251.

أن مصدرها لا يمكن أن يكون هو نفسه (الإنسان الناقص)، وإنما الله هو من أودع فيه هذه الفكرة، وهذا يقتضي أنه موجود. وبما أن هناك ميلا قويا للتصديق بوجود هذا العالم، فإن حقيقة وجوده لا يضمن يقينيتها سوى هذا الكائن الكامل نفسه الذي هو الله. ويمكن للإنسان أن ينشئ معرفة عن العالم انطلاقا من البديهيات، أي من هذه الأفكار الواضحة بذاتها، والتي تستمد وضوحها من ذاتها، وليس من دليل خارجي. ثم يستنتج من هذه البديهيات قضايا تركيبية يمكن تحويلها إلى تطبيقات تقنية تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة. والمعرفة عند ديكارت شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها هو الفيزياء، وما يتفرع عنها من أغصان تمثل باقي العلوم التطبيقية.

يُفهم مما تقدم أن الميتافيزيقا عند ديكارت تمثل أساس الفيزياء. لكن هذا الوصف المنطقي لبناء المعرفة الذي نجده في كتب ديكارت هو عكس مسيرته التاريخية؛ فديكارت لم يبدأ من الفلسفة لينتهي إلى الفيزياء، بل فعل العكس؛ فهو بدأ كعالم رياضيات وفيزياء لينتهي كفيلسوف. بشكل عام، قوى العقل عند ديكارت تتلخص في شيئين: الحدس والاستنتاج. والحدس هو رؤية عقلية مباشرة تكتشف الأفكار والمبادئ البسيطة التي لا يوجد ما هو أبسط منها (الكل أكبر من الجزء،  $2=1+1$ ، الخ)، ويُستنتج من هذه المبادئ معرفة تُفسر العالم الطبيعي. هذا هو المنهج الفرضي-الإستنتاجي كما نَظَرَ له ديكارت. وهو منهج تمتزج فيه الفلسفة بالعلم، كما أن البدايات فيه هي بدايات عقلية وليست حسية، وبالتالي فهو ذو أساس ميتافيزيقي وليس تجريبي. كما أن ما أعجب ديكارت في الرياضيات، ليس كونها أداة اليقين (الصياغة الكمية للظواهر الطبيعية)، بل كونها نموذج اليقين (الوضوح العقلي).<sup>15</sup>

بالنسبة لـ «هويغنز» Huygens، فرغم تأثره بديكارت، فإنه على العكس منه مال إلى العلم أكثر وليس إلى الميتافيزيقا. لقد كان هويغنز عالما ممارسا للبحث العلمي. ودراساته على البندول والساعة جعلته يحقق عددا من الاكتشافات العلمية. لم يكن هذا العالم يبني آراءه العلمية على مقدمات عقلية كما هو شأن ديكارت، وإنما على فرضيات علمية يتوصل إليها من خلال دراسته للظواهر الطبيعية بشكل تجريبي. وكان يرى أن هذه الفرضيات ترتبط مصداقيتها بالتجريب وليس بشيء آخر. وتتعرز مصداقية هذه الفرضيات أكثر عندما تتيح لنا القدرة على التنبؤ بظواهر جديدة. وهكذا، كان هذا العالم يستخدم المنهج الفرضي-الإستنتاجي بصيغته العلمية، وليس بصيغته الميتافيزيقية كما فعل ديكارت.<sup>16</sup>

15- المرجع السابق، ص 265.

16- المرجع نفسه، ص 266.

كانت المكتسبات الجديدة التي حققها جاليلي في المجال العلمي من بين الأسس التي بنى عليها «نيوتن» Newton ما أصبح يسمى اليوم بـ «الفيزياء الكلاسيكية». هذه الفيزياء التي ظلت هي وحدها التي تمثل علم الفيزياء إلى أواخر القرن 19م؛ إذ إن جميع الاكتشافات العلمية في تلك الفترة كانت تدور في فلك فيزياء نيوتن. لقد أثبت هذا العالم مدى الفعالية التي يمكن أن تنتج عن استخدام المنهج الفرضي-الاستنتاجي. استطاع نيوتن من خلال نظريته في الجاذبية أن يفسر مجموعة من الظواهر التي كانت تُفسَّرُ قبل ذلك بشكل ميتافيزيقي. وهذا ما كرس بشكل قوي النزعة الميكانيكية للكون، إذ صَوَّرَتْهُ (هذه النزعة) على أنه آلة ضخمة كل ما فيها يتحرك بانتظام، وبدقة. ومثل هذا التصور لا يمكن إلا أن يكون مؤسساً على فكرة الحتمية، أي ضرورة حدوث نتائج معينة إذا توفرت أسباب معينة تؤدي إليها. والحتمية تستلزم القدرة على التنبؤ، بمعنى أنه إذا استطعنا معرفة المعطيات المتعلقة بظاهرة معينة في الحاضر، فإننا سنتمكن من التنبؤ بسلوك تلك الظاهرة في المستقبل. هذه هي التصورات الفلسفية التي تنتج عن ميكانيكا نيوتن.

تُخفي الشخصية العلمية لنيوتن وراءها شخصية أخرى متشعبة بالفكر الميتافيزيقي؛ فبالرغم من أن الجاذبية في تصور نيوتن تعتبر معطى تجريبياً، إلا أنه لم يكن يجد أي حرج في عدم اعتبارها صفة ذاتية في الأجسام، وإنما شيئاً خلقه الله في العالم حتى يكون كما نراه وكما نعرفه. فالجاذبية إذن ليست خاصية ذاتية في الأشياء، وإنما لها مصدر خارجي هو الله. ومع أن نيوتن كان من العلماء المتمسكين بأهمية التجريب في إثبات أي كيانات قبل إدخالها إلى مجال العلم، فإنه سمح لنفسه بأن يفترض وجود شيء ميتافيزيقي سماه «الأثير»، واعتبره مادة رقيقة شفافة تخترق جميع الأجسام، وتؤلف بين عناصرها الدقيقة، كما يعمل هذا الأثير -حسب اعتقاد نيوتن- على جعل الضوء ينتشر. وبشكل عام نَسَبَ إلى هذا الأثير مجموعة من الخصائص والتأثيرات، في حين أن التجارب التي أُجريت فيما بعد أثبتت عدم وجود هذه المادة الخيالية. إن هذا هو الفارق بين شخصية جاليلي وشخصية نيوتن؛ لقد كانت الروح العلمية لدى جاليلي أقوى منها لدى نيوتن. مع أنه بإمكاننا طبعاً أن نفصل الإنتاج العلمي لنيوتن عن غطائه الميتافيزيقي دون أن يؤثر ذلك على متانة هذا الإنتاج.<sup>17</sup>

#### • الوقوف عند القوانين والبحث عن الأسباب

مع نشأة العلم الحديث تبلورت وجهتاً نظر بخصوص دور الفكر في البحث

العلمي، ومدى قدرة الأدوات العلمية على تفسير الواقع تفسيراً يعكس حقيقته. وجهة النظر الأولى يمكن وصفها بالديكارتية، لأنها تعطي الأولوية للعقل في عملية إنتاج المعرفة، وتجعل للعلم وظيفة محددة هي الكشف عن أسباب الظواهر. أما وجهة النظر الثانية فهي نيوتونية، لأنها ذات نزعة تجريبية تحصر وظيفة العقل في عملية التحليل والتركيب، وترى أن وظيفة العلم هي الكشف عن العلاقات القائمة بين الظواهر.

حاول «دالامبير» Jean d'Alembert أن يخلق فصلاً بين الميكانيكا وباقي فروع الفيزياء. فاعتبر هذه الأخيرة علماً تجريبياً يجب أن يتم العمل فيه على طريقة نيوتن. أما الميكانيكا فهي علم عقلي يماثل الهندسة. وبالتالي ضرورة أن يقوم على مبادئ عقلية واضحة، مع تجنب أية فرضيات ميتافيزيقية. والمبادئ التي يمكن أن تقوم عليها هذه الميكانيكا العقلية، حسب دالامبير، هي قانون العطالة، وقانون تركيب القوى، وقانون التوازن الحركي للأجسام. وكل هذه القوانين ترجع إلى فكرة واحدة بسيطة؛ وهي أن حركة أي جسم تعني قطعه لمسافة معينة في زمن معين.<sup>18</sup>

أما «أوغست كونت» Auguste Comte فقد كان من المفكرين المتشبعين بالنزعة العلموية الوثوقية (قدرة العلم على تفسير كل شيء، وعلى حل جميع المشاكل). وشيد فلسفته الوضعية على أساس أن التفكير العلمي هو أرقى شكل من أشكال التفكير التي توصل إليها الإنسان. وبالتالي فالمرحلة العلمية هي أرقى مراحل التطور الفكري للإنسان والمجتمع. استنتج أوغست كونت أن هناك قانوناً عاماً لتطور الفكر البشري، يقضي بأن جميع الظواهر التي تصدى الإنسان لتفسيرها، عبر تاريخه، تمر بثلاث طرائق أو رؤى للتفكير مختلفة، أو لنقل أن الفكر الإنساني عاش ثلاث حالات. فهناك أولاً الحالة اللاهوتية؛ حيث عمد الإنسان إلى ربط جميع الظواهر بكائنات عليا خارج الطبيعية (آلهة مثلاً)، وأسند إليها القدرة على التأثير في حوادث الطبيعة. مع تطور الفكر البشري، انتقل الإنسان إلى مرحلة ثانية تمثلها الحالة الميتافيزيقية. في هذه المرحلة (التي تعتبر فقط تعديلاً للأولى) أزاح الإنسان الكائنات العليا، ووضع مكانها قوى مجردة تتمثل في الخصائص الذاتية الموجودة في الأشياء نفسها، وفسر كل شيء انطلاقاً من هذه الخصائص أو الطبائع الذاتية، فالنار مثلاً تشتعل لأن لديها قدرة ذاتية على الاشتعال. أما في المرحلة الوضعية التي يمثلها العلم الحديث، فقد أصبح الإنسان يهتم بالبحث عن القوانين التي تربط الظواهر فيما بينها بواسطة علاقات. وذلك بالاعتماد على الملاحظة والتجريب. جانب آخر مهم في ايبستيمولوجيا «أوغست

كونت»، وهو دعوته إلى عدم حصر منهجية التفكير العلمي في دراسة ظواهر الطبيعة فقط، بل ينبغي مد نطاقها ليشمل أيضا المجتمع الإنساني، حتى يكون ممكنا فهمه هو أيضا بشكل علمي، بعيدا عن التفسيرات اللاهوتية والميثافيزيقية.<sup>19</sup>

من جهة أخرى، فإن مفكرا ك «وليام وويل» William Whewell، يستنتج من خلال استعراضه لتاريخ العلم الحديث أن فعالية الاستقراء في العلم نابعة، ليست من الاستقراء في حد ذاته، وإنما من الفرضية. فاستقراء العالم للحوادث التجريبية لا يمكن أن يثمر شيئا مهما إلا إذا كان هذا الاستقراء مَوْجَهًا بأفكار تسبقه، وتخلله، وتليه. وهذا ما يسمح للعالم باستنتاج قضايا عامة من تلك الوقائع التجريبية الجزئية التي يقوم باستقراءها. والفرضيات في العلم دائما مفيدة، فقد يثبت أنها صحيحة في ذاتها، أو على الأقل قد تكون خاطئة، لكنها تسمح -بشكل أو بآخر- بتقدم المعرفة العلمية.<sup>20</sup>

في شرحه لخصائص المنهج التجريبي وخطواته، شدد عالم الفيزيولوجيا «كلود برنار» Claude Bernard بشكل خاص على أهمية الفرضية في هذا المنهج. فكل عملية تجريب يجب أن تكون مَوْجَهَةً بفكرة تحدد خطوات التجريب والهدف منه. لكن حتى تكون الفرضيات علمية يجب أن يكون لها سند من الواقع، بمعنى أن يوحى الواقع بها. بالإضافة إلى خاصية أخرى مهمة في الفرضية، وهي أن تكون قابلة للاختبار التجريبي، لأنها ما لم تكن كذلك فلا يمكن لها أن تنتمي إلى مجال العلم: «إن الفكرة بذرة، والمنهاج التجريبي هو التربة التي تمدها بالشروط التي تجعلها تنمو، وتخصب، وتعطي أحسن الثمار التي تؤهلها لها طبيعتها».<sup>21</sup> أما عن دور الاستقراء والاستنتاج داخل المنهج التجريبي، فيرى كلود برنار أن الفصل بينهما فيه نوع من التعسف؛ ذاك أن العالم يستخدمهما معا، فهو أحيانا ينطلق من ملاحظات جزئية ليصل إلى قضايا عامة، وأحيانا يفعل العكس. لكن عندما يمارس الاستنتاج (أي عندما ينطلق من قضايا عامة نزولا إلى ما هو جزئي)، فإنه يكون على وعي بأن استنتاجه يظل مؤقتا إلى حين التحقق التجريبي من صدق قضاياه العامة. لكن إذا وجب أن تكون القضايا العامة موضوع الاستنتاج دائما موضع شك، فهذا الشك لا ينبغي أن يمتد إلى العلم نفسه. كذلك مبدأ الحتمية ينبغي أن يظل بعيدا عن أي تشكيك، لأنه المبدأ الذي يقوم عليه العلم التجريبي برمته.<sup>22</sup>

19- المرجع السابق، ص 279 و 280.

20- المرجع نفسه، ص 283 و 284.

21- المرجع نفسه، ص 284.

22- المرجع نفسه، ص 286.

## • النظرية الفيزيائية ومشكلة الاستقراء

ثار نقاش ابتداءً من القرن 19م حول وظيفة النظرية الفيزيائية، وطبيعة المعرفة العلمية. وانخرطت في هذا النقاش مجموعة من الاتجاهات، من بينها الاتجاه العلمي الدوغمائي (وهو اتجاه نيوتوني في أساسه)، ويمثله مفكرون كأوغست كونت، استثمروا الإرث العلمي لنيوتن لإقامة فلسفة وضعية تعتبر العلم والطريقة العلمية أرقى إنتاجات الفكر البشري. في هذا الاتجاه سجد مذاهب متباينة، بعضها ميتافيزيقي النزعة، يرى أن العلم قادر على حل جميع المشاكل. وبعضها علموي النزعة يرى أن المنهج العلمي كما أثبت صلاحيته وفاعليته في دراسة الطبيعة، فيمكن له أن يحقق النجاحات نفسها في مجال دراسة النشاط الإنساني (العلوم الإنسانية). وبعض هذه المذاهب قد يرتفع بالعلم إلى درجة الدين؛ دين المستقبل الذي سيكون قبلة البشرية.<sup>23</sup>

إلى جانب وضعية أوغست كونت الكلاسيكية، تبلورت مذاهب يمكن تصنيفها ضمن ما سمي بالوضعية الجديدة، والتي كانت وراء نشأتها أفكار «باركلي» George Berkeley و«إرنست ماخ» Ernst Mach. كان براكلي راهباً. وقد عاش في عصر غلبت عليه الأفكار المادية الإلحادية. فحاول، لهدم أساس تلك الأفكار، أن يبرهن على أن المادة لا وجود لها بالاستقلال عن الفكر الذي يدركها. لتصبح المادة بذلك هي مجرد الإحساسات التي تتولد لدينا بفعل عمل الحواس. وبهذا المعنى، فإن الواقع الطبيعي هو نفسه الواقع الحسي (المُدْرِكُ بالحس). وبالتالي فالفاعل هنا ليس هو المادة، وإنما الفكر والروح. بناءً على هذا، يجب، حسب باركلي، التمييز بين مجال الفلسفة الطبيعية (الفيزياء)، ومجال العلم الأسمى الذي موضوعه معرفة الخالق. وهذا العلم الأخير يقوم ليس على التجريب الحسي، وإنما على التأمّلات الميتافيزيقية، واللاهوتية، والأخلاقية.

حاول عالم الفيزياء إرنست ماخ أن يعطي لأطروحة باركلي طابعا علميا دون الإحالة على النتائج الميتافيزيقية المترتبة عليها. ملخص موقفها أن الحواس تمدنا بانطباعات نسميها نحن أشياء، والأشياء (أي الأجسام والموضوعات) ليس لها أي وجود مستقل عنا نحن كذوات مفكرة، بل إنها مجرد تركيب ذهني لإحساساتنا. وبالتالي فإن العناصر الحقيقية للعالم ليست هي الأجسام، وإنما إحساساتنا المرتبطة بحواسنا، كالإحساسات البصرية، والسمعية، واللمسية.<sup>24</sup>

23- المرجع السابق، ص 290 و291.

24- المرجع نفسه، ص 291 و292.



بخصوص وظيفة النظرية الفيزيائية، يرى «بيير دوهم» Pierre Duhem أن هذه الوظيفة لا تتمثل في تفسير الواقع المادي (البحث عن الأسباب الفاعلة)، لأن التفسير يعتمد على فرضيات، وليس على معطيات تجريبية. واتجاه النظرية العلمية إلى التفسير سيعني وقوعها تحت وصاية الميتافيزيقا، وانخراطها في الصراع القائم بين الاتجاهات الفلسفية. وبالتالي فإن مهمة النظرية العلمية تتمثل في شيء واحد، وهو تركيب القوانين الفيزيائية المستخلصة من التجربة. وهذا يقتضي أن المعيار الوحيد الذي سيحدد علمية أو لاعلمية النظرية هو معيار التجريب.<sup>25</sup>

يرى «بوانكاريه» Henri Poincaré أن الحكم على النظريات بأنها صحيحة أو خاطئة بجانب للصواب، إذ ليست هناك نظريات صحيحة وأخرى خاطئة، وإنما في ظل ظروف معينة يمكن الحكم على النظرية بأنها ملائمة أو غير ملائمة. أما بخصوص الطبيعة، فهي ليست مجرد انطباعات حسية تنقلها لنا حواسنا، بل إن لها وجودا موضوعيا حقيقيا مستقلا عنا نحن كذوات مدركة. والعلم لا يهدف إلى مجرد السيطرة على الطبيعة وتسخيرها، بل يستهدف أيضا فهمها، لكن هذا الفهم الكامل والتام ليس من اليسير بلوغه، بل قد لا يكون ممكنا بلوغه إطلاقا، إذ كلما اقتربنا من فهم حقيقة الطبيعة، ظهر لنا أن هذه الحقيقة تتعد عنا أكثر فأكثر. لكن المهم في كل هذا أننا خلال محاولتنا العلمية لفهم الطبيعة، نُكُونُ صورة عنها تزداد دقة يوما بعد يوم بتقدم وتطور معارفنا وأدواتنا المنهجية، وتعديلنا المستمر للنظريات التي نقوم بإنشائها.<sup>26</sup>

من الاتجاهات التي أدلت بدلوها هي أيضا في هذه المسائل نجد الاتجاه الإسمي. وهو اتجاه يرفض نسبة أي وجود موضوعي للكليات الفكرية، والمفاهيم العامة، لأنها مجرد «أسماء» أو رموز ليس لها موضوع حقيقي في الواقع تشير إليه. مفهوم الإنسان مثلا هو تعبير عن شيء غامض، بل شيء غير موجود، إذ لا وجود في الواقع للإنسان بألف ولام التعريف، وإنما هناك إنسان بعينه ينتمي إلى سياق مكاني وزماني محدد هو علي، أو خالد، الخ. فالموجودات الحقيقية هي الموجودات الجزئية التي لها مكان تشغله في الواقع، وليس المفاهيم والكليات العامة المجردة. بناء على هذا، ترى الإسمية أن القوانين والنظريات العلمية ليست سوى إنشاءات فكرية يفرزها العقل، وليست تمثلا أو تصورا عن الأشياء مطابقا لها كما هي في الواقع. لذا يصرح «لوروا» Édouard Le Roy (أحد المنتمين للاتجاه الإسمي) أن القوانين العلمية تُغَيَّرُ بشكل

25- المرجع السابق، ص 295 و296.

26- المرجع نفسه، ص 296 و297.



دائم تصورنا عن الواقع الطبيعي، فهي تعيد صياغته وتشكيله، وتبعدنا أكثر فأكثر عن الاتصال المباشر به، ثم تتحول القوانين العلمية (التي كانت من قبل رموزا للأشياء) إلى أساس لهذه الأشياء نفسها، وحينها ننظر للأشياء على أنها تمثيل لقوانيننا العلمية، وليس العكس.<sup>27</sup>

يمكن تصنيف «ماكس بلانك» Max Planck ضمن الاتجاه العقلاني-التفسيري، وهو اتجاه يخالف بشكل عام المبادئ التي تقوم عليها الاتجاهات الوضعية. بالنسبة لماكس بلانك، تمثل التجربة مصدر أي معرفة علمية، وهناك حقيقتان ينطلق منهما علم الفيزياء: الأولى، أن هناك عالما خارجيا مستقلا عنا. والثانية، أن هذا العالم الخارجي لا يمكن معرفته بشكل مباشر، لأن حواسنا هي التي تزودنا بكل معرفة عنه. وهاتان القضيتان ليستا متناقضتين؛ فالفيزيائي يسعى إلى معرفة العالم الخارجي الذي يقبع خلف عالم إحساساتنا وتجاربنا، لكن هذا الفيزيائي لا يجد أدوات أخرى يشتغل بها سوى التجارب، والملاحظات، والقياسات، التي بواسطتها يكون صورة عن العالم الخارجي، وهو يسعى دائما إلى تحسين هذه الصورة بالعمل على تجويد الأدوات المنهجية التي يشتغل بها. وبشكل عام، يمكننا ملاحظة أن هناك ثلاثة عوامل يمكن استحضارها والتمييز فيما بينها: أولا، العالم الخارجي الواقعي الموضوعي المستقل عنا. ثم ثانيا، عالم إحساستنا (إدراكاتنا وانطباعاتنا الحسية). ثم ثالثا، عالم الفيزياء الذي ينشئه الفيزيائي، أي الصورة التي يقدمها لنا علم الفيزياء عن العالم. وهذا العالم الأخير هو إنشاء فكري (عقلي) مرتبط بالاجتهاد البشري في مجال المعرفة، وبالتالي فهو متغير باستمرار.<sup>28</sup>

دائما في إطار هذا الاتجاه العقلاني-التفسيري، نجد إبستيمولوجيين آخرين هما: «إميل ميرسون» Émile Meyerson و«ليون برانشفيك» Léon Brunschvicg. بالنسبة لميرسون فإن الفكر البشري بطبيعته لا يكفيه مجرد وصف الظواهر وربطها فيما بينها بعلاقات، بل إنه يبحث دوما عن الأسباب، أي يبحث عن التفسير. وهذه الرغبة الجامحة في التفسير سببها هو بحثنا المستمر عن الاطمئنان الداخلي الذي نشعر به عندما نتوصل إلى تفسير معين للظواهر التي تثير فضولنا. فهذا الاطمئنان هو وحده الكفيل بإطفاء نار تلك الرغبة. لذا نرى ميل بعض العلماء إلى عدم الاكتفاء بالقوانين، وإيما محاولتهم البحث عن أسباب مفسرة.

27- المرجع نفسه، ص 297-299.

28- المرجع السابق، ص 299 و300.

أما برانشفيك، فهو على تمجيده للمعرفة العلمية، يرى أن عالم التجربة ضيق وفقير. وهنا يصبح للعقل دور أساسي في عملية تفسير تلك المعطيات التجريبية التي تمثل الطبيعة مصدرها. فالعقل يُنمي المعرفة العلمية، والمعرفة العلمية بدورها تنمي قدرات العقل على التصور والحكم. لكن ينبغي الإشارة إلى أن برانشفيك عندما ينتقد التجريبية، فإنه لا يتبنى بذلك العقلانية الكلاسيكية كما هي عند فلاسفة مثل ديكارت.<sup>29</sup>

### • نظرية النسبية

الزمان في الفيزياء الكلاسيكية عام ومطلق. وهو واحد بالنسبة للجميع في كل مكان. ومن هنا جاءت فكرة التآني أو التزامن. أي حدوث حادثين أو أكثر في نفس اللحظة بالنسبة لأي مراقبين يقيسان الزمن بألة معينة (ساعة مثلا). ولا يهم في هذه الحالة حركة أحدهما وسكون الآخر، أو مقدار السرعة التي يتم التحرك بها. ففكرة التزامن إذن كانت تعتبر حقيقة لا تقبل الشك. خاصة وأن الزمن كان يُنظر إليه على أنه إطار تجري داخلة الأحداث، وأنه أشبه بسيل يتدفق على وتيرة معينة لا تتغير بالنسبة للجميع. كذلك الكتلة في الفيزياء الكلاسيكية هي شيء مطلق، بمعنى أنها تظل هي هي، لا تزيد ولا تنقص في جميع الأحوال. فالجسم الذي أقيس كتلته وأجدها مثلا غراما واحدا، سيجد أي شخص آخر يستخدم نفس الجهاز الذي استخدمته أنكتلته ذلك الجسم هي غرام واحد لا أقل ولا أكثر. وبالتالي فالكتلة في الفيزياء الكلاسيكية لا تتغير، لا مع الزمن، ولا مع الحركة.

كل هذه التصورات تغيرت جذريا بعد ظهور نظرية النسبية لـ «ألبرت أينشتاين»، فالزمان، والمكان، والكتلة، كلها معطيات مخالفة لحدسنا الذي نستخدمه في الحياة اليومية (وهو الحدس الذي يتطابق مع الفيزياء الكلاسيكية، لكن ليس مع نظرية النسبية). إن طول الجسم يتغير، وما أقيسه وأجده مترا قد يقيسه غيري ويجده بضع سنتيمترات فقط. كذلك الزمن عندما أقيسه وأقدره بعشرات السنين، قد يقيسه مراقب آخر ويجده فقط بضع ساعات. والجسم الذي أقيس كتلته وأجدها غراما واحدا، قد يقيسها غيري ليجد كتلة هائلة. ويمكن لبضع غرامات من المادة أن تتحول إلى طاقة كفيلة بنسف مدينة بأكملها. بل إن الزمان والمكان هما في الحقيقة مندمجان في عالم ذي أبعاد أربعة (الطول، والعرض، والعمق، والزمان).<sup>30</sup>

29- المرجع نفسه، ص 301 و302.

30- المرجع السابق، ص 335-337.

قام عالم اسمه «ميكلسون» Michelson بتجارب نتج عنها أن سرعة أشعة الشمس (الضوء) لا تتغير بغض النظر عن حركتنا في اتجاه الشمس أو في الاتجاه المعاكس. فهذه السرعة هي دائماً 300 ألف كيلومتر في الثانية. وبدت هذه النتيجة غريبة إلى حد أنها أحدثت أزمة في الفيزياء الكلاسيكية. ذاك أنها معطى واقعي لا يتوافق مع القوانين التي تقوم عليها هذه الفيزياء، خاصة قانون تركيب السرعات. فكانت هناك بعض الفرضيات المقترحة لحل هذا المشكل، أهمها الفرضية التي تقدم بها عالم اسمه «فيتزجيرالد» Fitzgerald. تقول فرضية هذا العالم أن حركة جسم معين تسبب له انكماشاً من جهة حركته. وهذا يعني أن أشعة الشمس، التي هي ذات طبيعة كهرومغناطيسية، تتعرض لانكماش في اتجاه حركتها نحو الأرض، وفُسِّرَ بقاء سرعة الشمس ثابتة بتدخل هذا العامل. حاول العلماء قياس مقدار هذا الانكماش، ونجح في ذلك العالم «لورنتز» Lorentz. إذ عبر عن مقدار الانكماش في الصيغة التالية (معامل الانكماش): «جذر واحد ناقص مربع سرعة الجسم مقسوم على مربع سرعة الضوء».

ينتج عن هذا المعامل أن طول أي جسم سينعدم إذا تحرك هذا الجسم بسرعة الضوء. لقد أصبح من الضروري إذن أن نأخذ بعين الاعتبار معامل الانكماش هذا عندما يتعلق الأمر بقياس سرعات الأجسام القريبة من سرعة الضوء. فما يحدث هو أن الجسم الذي يتحرك بسرعة قريبة من سرعة الضوء ينكمش طوله، ويتمدد الزمن بالنسبة له، الشيء الذي يعني، كما سبق وأشرنا، أن الزمن لا هو عام، ولا هو مطلق، بل لكل منظومة مرجعية زمنها الخاص بها. لكن في جميع الأحوال، لا يمكن لأي جسم أن يبلغ سرعة الضوء التي تمثل الحد الأقصى للسرعة الممكنة.<sup>31</sup>

انطلاقاً مما سبق، استطاع ألبرت أينشتاين أن يُخرج للوجود نظريته في النسبية. والتي تقوم على مجموعة من المبادئ، أهمها ثبات سرعة الضوء في الفراغ، بمعنى أن هذه السرعة هي دائماً 300 ألف كيلومتر في الثانية. كذلك نسبية السرعة، بمعنى أن سرعة أي جسم إنما تقاس بالنسبة إلى جسم آخر، فسرعة السيارة البالغة 100 كيلومتر في الساعة بالنسبة لشخص في حالة سكون، ستساوي فقط 20 كيلومتراً بالنسبة لشخص يتحرك في الاتجاه المعاكس بسرعة 80 كيلومتراً في الساعة. بناء على هذا، يمكننا اعتبار أن الأرض هي التي تتحرك حول الشمس (أي بالنسبة للشمس) كما اعتقد كوبرنيكوس، أو أن الشمس هي التي تتحرك حول الأرض (أي بالنسبة للأرض) كما اعتقد أغلب القدماء. على المستوى التطبيقي ستؤثر سرعة الضوء على الزمان، والأطوال، والكتل. وستختلف القياسات والنتائج بالنسبة للمراقبين باختلاف منظوماتهم المرجعية التي

31- المرجع السابق، ص 340 و 341.

تسير بسرعات مقاربة لسرعة الضوء، فسيكون لكل واحد منهم زمانه الخاص به حسب سرعته. وبالتالي فلا وجود للتآني (التزامن) بالنسبة لهم. وكل مراقب سيبدو للآخر على أنه منكمش من جهة حركته، وكذلك أثقل من العادة (سرعة الجسم تؤثر على كتلته).<sup>32</sup>

كما أنه لا وجود لزمان عام مطلق، فكذلك المكان ليس عاما ولا مطلقا، لأن طول الجسم (وبالتالي الحيز المكاني الذي يمكن أن يشغله) يمكن أن ينكمش بفعل سرعة الجسم الفائقة. مبدأ آخر من مبادئ النسبية أن الكتلة ليست شيئا ثابتا، وإنما تزداد بازدياد سرعة الجسم، وإذا اقتربت سرعة هذا الأخير من سرعة الضوء فإن كتلة الجسم تميل إلى اللانهاية. فالطاقة لها كتلة (الجسم يزن أكثر إذا رفعنا درجة حرارته)، والكتلة يمكن تصريفها على شكل طاقة (إصدار جسم معين لشعاع يعني أنه يفقد جزء من كتلته). ويمكن لجسم كتلته غرام واحد أن ينتج من الطاقة ما يعادل إحراق 3000 طن من الفحم الحجري (القنبلة النووية تؤكد فكرة تحول كتلة ضئيلة إلى طاقة هائلة). كل هذا تضبطه معادلة أينشتاين المعبر عنها كالتالي:  $E=mc^2$ ، أي أن الطاقة تساوي حاصل ضرب الكتلة في مربع سرعة الضوء. ويمكننا ببساطة أن نلاحظ كيف ينهار مبدأ حفظ الكتلة الذي تقوم عليه الفيزياء الكلاسيكية.<sup>33</sup>

إن نظرية أينشتاين هي في الأساس نظرية في الجاذبية. والمثير في تصور النسبية للجاذبية أنها تنظر إليها، لا على أنها قوة، وإنما على أنها سقوط حر، فانجذاب جسم لآخر يعني أن هذا الجسم هو في حالة سقوط حر. تعريف الجاذبية على أنها سقوط حر ناتج عن كون المكان يتعرض لانحناء (أو لانحراف) بسبب كتل الأجسام الكبيرة، فالأجسام ذات الكتل الهائلة كالنجوم، والكواكب، تجعل الفضاء من حولها منحنيا، وبالتالي أي جسم قريب من منطقة الانحناء سيسقط (سينجذب) إلى مركز الجسم الذي أحدث الانحناء. وإذا كانت للجسم المنحرف (المنجذب بلغة نيوتن) سرعة كافية، فستجعله سرعته يدور في مدار حول الجسم الذي أحدث الانحناء في الفضاء بفضل كتلته الهائلة. هذا تماما ما يحدث للأرض عند انجذابها للشمس، فالشمس تُحدثُ انحناء في الفضاء المحيط بها، والأرض تدور في هذا الانحناء بفضل سرعتها، وهو ما يشكل مدارها حول الشمس. إن نيوتن استطاع قياس قوة الجذب التي يمارسها جسم على آخر دون أن تكون لديه فكرة عن طبيعة هذه القوة. أما أينشتاين فيعتبر أن

32- المرجع نفسه، ص 344.

33- المرجع السابق، ص 348.

الجاذبية، كما سبق وأوضحنا، ليست سوى سقوط جسم في منطقة انحناء يُحدِّثُه جسم آخر أكبر منه كتلة.<sup>34</sup>

كذلك يُنظر للزمان والمكان في نسبية أينشتاين على أنهما مندمجان ببعضهما البعض في إطار وحدة لا انفصام لها. فالحركة (انتقال من نقطة إلى أخرى في المكان) هي حركة أيضا في الزمان (الحركة تتطلب زمنا). كذلك السفر بسرعة أكبر من سرعة الضوء (وهو شيء مستحيل) هو سفر في الزمان نحو الماضي، لأننا سنتمكن من اللحاق بالأشعة الضوئية التي تحمل صور الأحداث التي وقعت في الماضي، وهذا في حد ذاته سفر في المكان الذي حدثت فيه تلك الأحداث (عندما أرى جسما فإن صورته تنتقل إلي عبر الضوء الصادر عنه، والذي يحتاج زمنا لكي يصل إليّ، وهذا الزمن هو ثانية واحدة إذا كانت المسافة الفاصلة بيني وبين ذلك الجسم تساوي 300 ألف كيلومتر).<sup>35</sup>

إن هذه الأفكار وغيرها التي تتضمنها نظرية النسبية أبانت عن محدودية الفيزياء الكلاسيكية، فلم تعد هي تلك الفيزياء التي يمكن أن تفسر كل شيء كما كان يُعتَقَدُ. في الوقت نفسه برهنت نظرية النسبية على مصداقيتها العلمية بنجاحها في مجموعة من الاختبارات التي كانت تهدف إلى امتحان صدقها. فهي تفسر عالم الماكرو (الفضاء الشاسع بمجراته، ونجومه، وكواكبه) بنجاح أكبر مما تفعل الفيزياء الكلاسيكية. ويمكننا الحديث فعلا عن قطيعة معرفية أحدثتها نظرية النسبية مع الفيزياء الكلاسيكية، لأنها جاءت بمفاهيم جديدة، وأفكار جديدة، وأسست بناء على كل ذلك تصورا جديدا عن العالم الذي نعيش فيه. عالم كل شيء فيه نسبي باستثناء سرعة الضوء. لكن بالرغم من ذلك ظل أينشتاين مؤمنا بإحدى أهم المبادئ التي تنتمي للفيزياء الكلاسيكية، وهو مبدأ الحتمية. هذا المبدأ الذي ستتخلى عنه نظرية الكوانتا التي تَدْرُسُ، ليس العالم الأكبر الذي يدخل ضمن نطاق النظرية النسبية، وإنما العالم الأصغر؛ عالم الذرة وما دونها.<sup>36</sup>

### • الثورة الكوانتية

بعيدا عن الفلسفات القديمة التي تكلمت عن الذرة باعتبارها «الجزء الذي لا يتجزء»، فإن الذرة لم تُطرح كفرضية علمية إلا في بداية القرن 17م. ظل الوسط العلمي، بشكل عام، رافضا الاعتراف بوجود الذرة، نظرا لغياب أية دلائل تجريبية عليها. لكن

34- المرجع نفسه، ص 35.

35- المرجع نفسه، ص 358-360.

36- المرجع السابق، ص 363.

مع النظرية الحركية للغازات، تعززت فرضية الذرة على اعتبار أن الحرارة ليست سوى حركة لجزيئات المادة. ثم بدأت تنشأ في العلم فرضيات تحاول وصف بنية الذرة، بمعنى تكوينها وتركيبها. وكانت الفرضية التي أثارت اهتمام الوسط العلمي أكثر تلك التي تقدم بها «إرنست روترفود» Ernest Rutherford. قدم هذا الفيزيائي وصفا للذرة يجعلها شبيهة بالنظام الفلكي؛ فكما أن الكواكب تدور حول الشمس، فهناك إلكترونات في الذرة تدور حول النواة. وتوصل إلى أن هناك فراغات بين أجزاء المادة، أي بين الذرات، بناء على أن أشعة إكس تستطيع اختراق المادة. فيما بعد تم إجراء تعديلات على هذا التصور الفلكي لبنية الذرة؛ فحسب «لورنتز» تُصدرُ الإلكترونات كمية من الطاقة بشكل مستمر، وهذا سيؤدي إلى عدم استقرار الذرة، وعندما يحدث لإلكترون أن يفقد جزءاً من طاقته، فلن يحافظ على مداره الأصلي حول النواة، وسيسقط في النواة نفسها، لكن ليس هذا ما يحدث في الواقع. لحل هذا الإشكال جاء «نيلز بور» Niels Bohr بنظرية عن الذرة، حيث نجد أن لكل إلكترون عدداً معيناً من المدارات الممكنة يجري فيها دون أن يصدر طاقة ما، لكن حين ينتقل إلى مدار آخر فإنه إما يصدر طاقة أو يمتصها بقدر معين (هذا القدر يسمى كوانتوم). التعديل الآخر جاء به «سومرفيلد» Sommerfeld، الذي اعتبر أن مدارات الإلكترونات حول النواة ليست دائرية الشكل، وإنما بيضاوية الشكل.<sup>37</sup>

يمكن أن نلاحظ هنا أهمية النقاش الإبستمولوجي الذي يمكن أن تثيره هذه التصورات العلمية. فنحن لا نتكلم عن الذرة نفسها، وإنما عن ذرة روترفود، أو ذرة بور، أو ذرة سومرفيلد، أي عن تصورات معينة لبنية الذرة الحقيقية باعتبارها شيئاً واقعياً. مما يعني أن كل حقيقة علمية عن الذرة هي حقيقة مؤقتة يمكن التعديل عليها باستمرار.

هذه النقاشات هي التي مهدت لنشأة نظرية الكوانتا. وقد جاء هذا مصطلح من العالم ماكس بلانك الذي رأى أن: «الطاقة مثلها مثل المادة والكهرباء، لا تظهر إلا بصورة منفصلة متقطعة، أي على شكل حبات أو وحدات محددة تسمى في الاصطلاح العلمي بالكوانتوم، والجمع كوانتا. فالكوانتوم إذن هو أصغر كمية من الطاقة يمكن إطلاقها أو امتصاصها».<sup>38</sup> لقد تبنى بلانك فكرة الانفصال، أي انفصال الطاقة على شكل وحدات. واعتبر الضوء عبارة عن طاقة مكونة من كوانتوم، أي وحدات من الطاقة لا تقبل التجزئة.

37- المرجع السابق، ص 325 و326.

38- المرجع نفسه، ص 365.

استطاعت نظرية الكوانتا أن تفرض نفسها في المجال العلمي لنجاحها في تفسير مجموعة من الظواهر التي لم تستطع أي من النظريات القائمة حينها تفسيرها (ميكانيكا نيوتن، ونسبية أينشتاين). لكن ما يثير الاهتمام في نظرية الكوانتا، ليس هو فقط تصديها لتفسير ظواهر أثبتت باقي النظريات عجزها عن تفسيرها، وإنما أيضا الإشكالات التي طرحتها هذه النظرية، وبالتالي شروعها في خلق قطيعة معرفية مع تصورات ارتبطت بالنظريات الفيزيائية السابقة عليها. لتوضيح هذه الفكرة، يجب الرجوع قليلا إلى تاريخ الذرة. لقد قام العلماء بإثبات وجود الذرة، واجتهدوا في وصف بنيتها الداخلية، فأكتشف الإلكترون ذو الشحنة الكهربائية السالبة، وبالتالي تم افتراض أن هناك نواة داخل الذرة ذات شحنة كهربائية موجبة تبطل مفعول الشحنة الكهربائية السالبة التي يحملها الإلكترون لضمان استقرار الذرة وتوازنها. وتؤكد أيضا أن الإلكترون يدور حول النواة في إطار النموذج الفلكي للذرة، حيث النواة تشبه الشمس، والإلكترون في مداره حولها يشبه الأرض. لكن هذا النموذج طرح مجموعة من المشاكل؛ ذلك أن القوى الفاعلة بين الإلكترون والنواة هي قوى كهربائية، وبالتالي ينبغي أن يخضع الإلكترون لقوانين الديناميكا الكهربائية التي تقتضي أن يسقط الإلكترون في النواة، بحكم أن دورانه حول النواة يجعله يفقد طاقة بشكل مستمر، وحين نفاذ هذه الطاقة سيتوجب عليه السقوط في النواة. لكن بما أن العالم لا يزال موجودا (وهو مكون من ذرات)، وبما أننا نحن البشر لا نزال موجودين (ونحن مكونون من ذرات)، فهذا يعني أن الإلكترون لا يسقط في النواة، وذلك في مخالفة لقوانين الديناميكا الكهربائية التي هي قوانين مؤكدة. هذا هو المأزق الذي وجد العلماء أنفسهم فيه.<sup>39</sup>

للخروج من هذا المأزق تقدم نيلز بور بمسلمتين: تقول الأولى أن هناك مدارات في الذرة إذا سار فيها الإلكترون فإنه يكف عن إطلاق أمواج كهرومغناطيسية، ويصبح في حالة قارة. وتقول المسلمة الثانية أن الإلكترون لا يُصدر أية أمواج كهرومغناطيسية إلا عندما يقفز من محطة مدارية إلى أخرى عندما تتم استثارته بأن يتلقى كوانتوم الطاقة. تفكير «هايزنبرغ» Heisenberg في المسألة كان مختلفا تماما، وأحدث ثورة علمية بكل ما تحمله الكلمة من معنى. رأى هايزنبرغ أنه من الخطأ تطبيق قوانين الميكانيكا الكلاسيكية على حركة الإلكترون داخل النواة، لأن الإلكترون جد صغير، وجد معقد، وبالتالي فحركته داخل الذرة لا تشبه حركة كرة صغيرة تجري في مدار ما، ذلك أن: «طبيعته الخالصة تفرض علينا اعتباره، لا كجسم ينتقل من مكان إلى آخر، بل ك«شيء» يمكن أن يوجد في نفس الوقت في أمكنة مختلفة، وبالتالي فلا يمكن أن يوجد بين



محطتين مداريتين قارتين، لأن وجوده بينهما يتنافى مع طبيعته الخاصة».<sup>40</sup>

إن التصور الجديد لهايزنبرغ يقتضي أن الإلكترون عندما يكون في ذرة غير مُستثارة يظل ساكنا، وبالتالي فهو لا يُصدر أية طاقة. لكن عندما ينتقل من محطة مدارية إلى أخرى نتيجة تغير حالة المنظومة الذرية في الزمن، فسيكون ممكنا ضبط هذا التغير بشكل احتمالي باستخدام معادلة علاقات الارتياح (أو علاقات عدم التحديد)، والتي تنص على أنه لا يمكن تحديد موقع الإلكترون وسرعته في نفس الوقت، فأى تدقيق يمكن أن يقلل من هامش الخطأ في تحديد موقع الإلكترون سيؤدي إلى زيادة هامش الخطأ في تحديد سرعته، والعكس صحيح. السبب في هذا أنه عند محاولتنا تحديد موقع الإلكترون يكون لزاما علينا تسليط شعاع ضوئي عليه، أي قذفه بحبة من الطاقة (كوانتوم)، وعندما يصطدم الإلكترون بالفوتون (شعاع الضوء) يأخذ جزءا من طاقته ويضيفها إليه، فتزداد سرعته، ويتغير موقعه.<sup>41</sup>

وهكذا، يمكن أن نلاحظ بوضوح كيف تؤدي نظرية الكوانتوم إلى هدم مبدأ الحتمية الذي تتبناه ميكانيكا نيوتن، وكذلك نسبة إينشتاين، لأن من مقتضيات الحتمية العلمية القدرة على توقع موقع الجسم إذا عرفنا سرعته، وبما أن هذا التوقع مستحيل في الفيزياء الذرية، فإن فكرة الحتمية تتم إزاحتها لتحل محلها فكرة الاحتمال. إن تدخلنا لقياس الظواهر في عالم الماكرو لا يؤثر على سلوك هذه الظواهر، في حين أن محاولة استخدام القياس في عالم الميكرو تؤثر على سلوك الظواهر الذرية، وبالتالي يُطرح هنا مشكل الموضوعية في المعرفة العلمية، على اعتبار أن ذات العالم أصبحت تؤثر في موضوع الدراسة. قبل نظرية الكوانتا، كان يُعتقد أن المعرفة العلمية بعيدة كل البعد عن أن تعاني من مشكل الموضوعية الذي كان يلزم باقي أنماط المعرفة، لكن ما ظهر هو عكس ذلك.<sup>42</sup>

أخيرا، فإن المعرفة العلمية هي أيضا تلك القابلة للتحويل في حالات إلى «معتقدات» جامدة يُنظر إلى مراجعتها أو إعادة النظر فيها على أنه «هرطقة علمية»، والإبستيمولوجيا هنا لتذكرنا بأن المعرفة العلمية، وكذا أدوات إنتاجها، كل ذلك ينبغي أن يظل موضع نقد. ومساهمة الإبستيمولوجيين في طرح التساؤلات حول مناهج العلم، وحول طبيعة المعارف التي تنتجها، تؤدي إلى تقدم المعرفة العلمية، وفي الوقت نفسه نشر أساليب التفكير العلمي خارج الدوائر العلمية المتخصصة لتصبح جزءا من نمط حياة الإنسان والمجتمع.

40- المرجع نفسه، ص 379.

41- المرجع نفسه، ص 379 و380.

42- المرجع السابق، ص 384.



# سؤال النهضة والمشروع الحضاري العربي عند الجابري بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات<sup>1</sup>

من خلال كتاب «إشكاليات الفكر العربي المعاصر»

فؤاد بلمودن

أستاذ الفكر الإسلامي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجديدة - جامعة شعيب الدكالي  
blmoudden@gmail.com

## مقدمة

يشكل كتاب «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» مرحلة حاسمة من مراحل التطور الفكري للدكتور محمد عابد الجابري في التعاطي مع قضايا الفكر العربي في اتصالها بالواقع العربي المعاصر، ورغم أن الكتاب ناقش جملة من القضايا التي تقع في صلب اهتمامات المثقف العربي والواقع الثقافي العربي بشكل عام، وهي قضايا متنوعة ومتشعبة وممتدة، إلا أن الجابري قد عمل على تحقيق النسقية المنهجية عبر إعادة النظر في نظم هذه الإشكالات في إطار ثنائيات، أو أزواج متقابلة، تقود غالبا لما أسماه بحالة الانشطار، أو الانفصام التي يعيشها الواقع الثقافي العربي، ممثلة في صراع القديم والجديد أو الأصالة والمعاصرة، والتي اتخذت منحى جديدا، وهو صراع الأنا الماضوي القديم، مع الآخر الحاضر الجديد. وهذا المدخل المنهجي الذي وظفه الجابري في إعادة صياغة إشكاليات الفكر العربي والواقع العربي، ونقلها من مستوى الإشكالية إلى المشكلة، وذلك عبر طرحها بطريقة عقلانية منتظمة وإخضاعها للتحليل العقلاني النقدي، قد مكّنه من خلال الدراسة العلمية من رصد وتتبع حالة الانفصام التي تطبع الفكر العربي المنشطر، بين أنا ينتمي إلى الماضي، وآخر ينتمي للحاضر، مع ما لهذه الحالة من انعكاسات سيكولوجية مشهودة على الفكر العربي، أنتجت القلق، والاغتراب الهوياتي. وهو ما كانت له آثاره المتعددة لمستوى الذات والفكر إلى الواقع، فحالة القلق، والاغتراب التي يعيشها الفكر العربي انعكست على علاقته بالزمن

1- حافظ الباحث على عبارة «علم المستقبلات» الذي يفضل الأستاذ الجابري توظيفها، وهو موضوع نقاش علمي بين الباحثين، وسيتم تناول ذلك في المحور الثاني من هذا المقالة.

بعديه: الحاضر، والمستقبل، ولذلك يناقش الجابري سؤال النهضة والمشروع الحضاري من وجهة نظر مستقبلية استشرافية، عبر استحضار رؤى المستقبل العربي ومطالبه وتحدياته المختلفة.

وإذا كانت هذه القراءة الموسومة ب: سؤال النهضة والمشروع الحضاري العربي بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، ستقتصر على الفصول: الثالث والخامس والسادس، من كتاب «إشكاليات الفكر العربي المعاصر»، إلا أنها سوف تتم في ضوء مضامين الكتاب، مستلهمة ومستوعبة باقي مضامينه الموثقة في مختلف الفصول والمباحث، وستنطلق هذه القراءة من ثلاثة محاور:

أولا- طبيعة الهم النهضوي العربي بين الثنائيات المفهومية والمشروع الحضاري.

ثانيا- المشروع الحضاري العربي بين فلسفة التاريخ، وعلم المستقبلات.

ثالثا- مطالب المستقبل العربي.

## أولا - طبيعة الهم النهضوي العربي بين الثنائيات المفهومية والمشروع الحضاري :

يطلق مصطلح نهضة على التحولات الاجتماعية في أحد المجالات المعرفية، أو الاقتصادية أو الثقافية، أو غيرها، فيقال نهضة ثقافية ونهضة اقتصادية... وقد يراد به «يقظة بعد ركود، وقيام عقب قعود، لكن من حيث الخصوص يقصد بها فترة زمنية، تبدأ في أواخر القرن الثامن عشر، ومطالع القرن التاسع عشر الميلادي، حيث غطت سحابة هذا المصطلح سماء هاتيك المرحلة»<sup>2</sup> هذا معنى ضيق بما أنه يتناول عصرا محددًا من العصور، أو حقبة معينة من حقب التاريخ البشري، وهو «عصر النهضة الأوربية»، وعلى الرغم من شيوع مصطلح النهضة في الأدبيات الفكرية، فإننا لا نكاد نعثر على تحديد دقيق يقع الاتفاق عليه بين الباحثين والمفكرين. وهذا ما سجله هشام جعيط المؤرخ والمفكر العربي حين كتب عن النهضة قائلًا عن غموض مفهومها: (لقد تصفحت الدراسات الحديثة فلم أجد أي تعريف، أو وصف مقنع لمفهوم النهضة).<sup>3</sup>

2- عكام محمود، الفكر الاسلامي والنهضة، من كتاب: المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية بعنوان: الاسلام ومشروعات النهضة الحديثة، جامعة القاهرة كلية دار العلوم، سنة 1422هـ، 2001م، ص715

3- النيفر حميدة ووقيدي محمد، لماذا أخفقت النهضة العربية، محور: النهضة العربية ومعضلة الوعي التاريخي: حميدة النيفر، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1422هـ، 2002م، ص24. أما مقولة هشام جعيط فنقلًا عن: مجلة اليوم السابع، مقال بعنوان: في مفهوم النهضة، عدد 254 العام الخامس، سنة 1989م، ص29

وليس المقصود بذلك غياب أي تحديد للمفهوم من رواد النهضة الأوائل أو المعاصرين، ولكن كثافة حضور الطابع الإيديولوجي، وغياب الرؤية الموضوعية، هو السمة الغالبة لما كتب عن النهضة، مما أحدث نوعاً من الإرباك المفهومي، ومن هنا تكمن صعوبة تمييز طبيعة الهم النهضوي، إذ تتداخل الرهانات التاريخية والأبعاد الإيديولوجية لتزيد الموقف إرباكاً. ومن هنا يتساءل الجابري: «هل ما زلنا لم نتحرر بعد من إشكاليات فكر الماضي ونحن نعيش زمناً آخر من أبرز مميزاته التخطيط العلمي وليس الحلم النهضوي؟»<sup>4</sup> ويلح الجابري في معرض إجابته عن هذه الإشكالية على ضرورة التمييز بين النهضة وإشكالاتها وبين التخطيط والتنمية وقضاياهما، رغم ما يكتنف هذا التقسيم الإجرائي من عيوب. فالتمدين هو أحد أهم المفاهيم التي عرف بها رواد النهضة: النهضة،<sup>5</sup> بالإضافة إلى مفاهيم أخرى مثل الشخوص والارتقاء والتقدم والمقاومة.<sup>6</sup>

يعتبر الجابري أن سؤال الهوية من أكثر الأسئلة المقلقة التي صاحبت الهم النهضوي العربي، فلا تطرح إلا في شكل أزواج وثنائيات من قبيل: الأصالة/المعاصرة، الإسلام/العروبة، الدين/الدولة، السلفية/الحدثة، الوحدة/التجزئة... مما يتطلب نقداً دقيقاً لهذه الأزواج حتى يتبين الحقيقي من المزيف منها، وهو عمل لا بد منه في سياق بناء رؤية مستقبلية، ومن بين هذه الثنائيات المفهومية:

- العروبة والإسلام: وهي ثنائية يعتبرها الجابري مزيفة، وغير ذات موضوع، أملتتها اعتبارات مشرقية، لا علاقة لها بالهم النهضوي العربي الذي يتقاسمه المشرقي، والمغربي، وبالأخص هي: مشكلة سورية لبنانية، ظهرت كرد فعل على سياسة التتريك العثمانية، فنحن إزاء مشكل محلي لا غير ذلك. فالمشكل الحقيقي حسب الجابري هو الديمقراطية.

- الدين والدولة: ويعبر الجابري عن تحفظه ورفضه لطريقة طرح مسألة «العلمانية» في العالم العربي فأنا لا أستسيخ طرح المسألة (العلمانية) بهذا الاسم وتحت هذا العنوان، «فليس هناك في أي قطر عربي ما يرر طرح مسألة العلمانية فيه، بالمعنى الذي تفهم به هذه المسألة في أوروبا والذي يتمحور

4- الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1989، ص 104

5- استعمل مصطلح "تمدن" خير الدين التونسي في: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ترجمة وتحقيق: معن زيادة، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1985، ص 8-9

6- وتحدث الكواكبي عن الشخوص في كتابه: (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد).

أساسا في (فصل الدين عن الدولة)، وذلك بالنظر لعدم وجود كنيسة.<sup>7</sup> ذلك أن فصل الدين عن الدولة في نظره لا معنى له في غياب كنيسة ذات نفوذ تتقاسم السلطة مع الدولة، كما أن الدولة العربية، نشأت علمانية من الأصل. وطرح مشكل علاقة الدين بالدولة مشكل محلي، يخص سوريا والشام، لأسباب تاريخية معروفة، فالجبري يتجنب طرح العلمانية تفاديا لردود الأفعال من المثقفين التقليديين،<sup>8</sup> فالمشكل في نظره قائم لكن ليس على أساس علاقة الدين بالدولة، بل هو في نظر الجبري سؤال الشرعية والمشروعية، سواء لبست الدولة لبوسا دينيا أم علمانيا، «المشكل هو من يحكم؟ وما الذي يرر سلطته ويؤسسها فعلا؟ المشكل هو مشكل ديمقراطية: مشكل انبثاق الحكم من إرادة المواطنين واختيارهم، وضمان إمكانية إسقاطه بإرادتهم واختيارهم كلما تبين لهم أنه لا يمثل إرادتهم واختيارهم، هذا هو المشكل أما ما تبقى من الأسماء والشعارات فتحمل من الزيف أكثر مما تحمل من الحقيقة؟»<sup>9</sup>.

بالإضافة إلى ذلك هناك ثنائيات أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها، من قبيل: السلفية والتحديث: التي اعتبرها الجبري أيضا مشكلة قطرية خاصة بمصر وسوريا تحديدا، بينما في الحالة المغربية ارتبط مضمون السلفية بالتحديث. ثم ثنائية الوحدة والتجزئة: وهي تختزل واقعا تاريخيا ليس بالجديد وإن أخذ أبعادا جديدة مع الاستعمار، ومع نشوء الدولة القطرية. فالوحدة حسب الجبري قضية بالغة الخطورة بسبب التدخل الأجنبي وبسبب الأهمية الإستراتيجية البالغة للمنطقة.<sup>10</sup> فالوطن العربي وإن كان حقيقة جغرافية وثقافية ثابتة إلا أنه يحتاج لزاما أن يتحول إلى حقيقة اقتصادية واجتماعية وسياسية. كما ينبغي أن تبنى قضية الوحدة على أساس مفهوم: «المواطنة»، بدل «الرعايا»، وعلى أساس الديمقراطية وليس التجزئة.<sup>11</sup> غير أن واقع الدولة القطرية، الذي يعتبره الجبري، التحدي الأكبر أمام الطموح النهضوي العربي بسبب تكريسه لوقائع جديدة وهويات وارتباطات ناشئة، وإذا ما وظفنا نظرية إميل دوركايم عن الروابط الاجتماعية التي يقسمها إلى قسمين: روابط التضامن الآلي، وتتمثل في الروابط التقليدية، من لغة، وثقافة، ومعتقدات دينية، وروابط التضامن

7- الجبري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص105

8- المرجع نفسه، ص106

9- المرجع نفسه، ص107

10- المرجع نفسه، ص110

11- المرجع نفسه، ص111

العضوي، التي نشأت مع الدولة الحديثة، وقوانينها، والتزاماتها المحلية، والدولية، حيث يرى إيميل دوركايم أن آليات التضامن الآلي تراحم من آليات الترابط العضوي، إلى أن تحل محلها بصفة نهائية مع التحول من مجتمع تقليدي إلى مجتمع صناعي متقدم، أو ما بعد صناعي.<sup>12</sup> فهل معنى ذلك أن المحددات الثقافية واللغوية، وآليات التضامن التقليدية التي يستند عليها حلم النهضة العربية، ستصبح غير ذات جدوى، أو ستتحول إلى آليات ثانوية أمام منطق الدولة القطرية الحديثة المبنية على المواطنة، ودولة القانون، بدون شك هناك مساحات كثيرة للتلاقي والتأليف بين هذه الروابط، لكن إغفال هذه التحديات والوقائع الجديدة التي كرستها الهويات القطرية، لن يكون عاملا مساعدا على بناء رؤية واضحة لمستقبل النهوض الحضاري.

إن النظرة المستقبلية لقضايا النهضة العربية، لا يمكنها أن تكون مستقبلية حقا، إلا إذا قامت على أسس عقلانية نقدية، وهذا لا يتناقض مع العاطفة القومية، ولا مع الحلم الإيديولوجي... فمهمة المثقف هي إعادة التفكير في مشروعنا النهضوي الحضاري، انطلاقا من مراجعة المفاهيم والتصورات ونقدتها في ضوء الواقع.

### ثانيا - المشروع الحضاري العربي بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات :

رغم شيوع عبارة: «المشروع الحضاري» في الأدبيات العربية، إلى أن أصبحت موضة رائجة في كلام العرب، إلا أن ذلك لم يخرجها من دائرة الغموض والعمومية والإغراق في الأحلام النهضوية. ويقترح الجابري لمنح العبارة معنى فلسفيا، الانتقال بها من حقل السوسيولوجيا والتحليل العلمي، إلى حقل «التأمل الفلسفي» في إطار «فلسفة التاريخ»، فننتقل بالسؤال من مستوى حاضر المجتمع العربي إلى مستوى التاريخ العربي وامتداداته في الحاضر.<sup>13</sup> ويقر الجابري أن زمن فلسفات التاريخ يكاد يصبح متجاوزا، لصالح علم المستقبلات وزمن التخطيط العلمي لبناء عالم الغد، والإعداد له، لكنه يعتبر أن حاجة العرب إلى معرفة ماضيهم بما يعطيه معنى ودور في الحاضر، هو كحاجة الفكر الأوربي في القرنين 18 و19 إلى فلسفة التاريخ، لإعادة بناء التاريخ بصورة فلسفية واعية من شأنه أن يمكننا من التخطيط لمستقبلنا، فالحاجة لرؤية فلسفة التاريخ برزت في أوروبا مع عدد من الفلاسفة لاسيما الألمان تساوفا مع التغييرات التي عرفتها أوروبا وتحولها نحو المركزية العالمية.

12- Emile durkheim, (The division of Labor in Society) New York: Free press, 1933, p.49

13- المرجع نفسه، ص 116

وقد عقد الجابري مقارنة بين نموذجين مختلفين لفلسفة التاريخ، وهما: ابن خلدون (1332-1406)، وكوندورسيه (1743-1794)، فقد ظهرت الحاجة لفلسفة التاريخ في ظل التغيرات المتلاحقة والمزدحمة في العالم العربي، وبالنظر للطابع النكوصي الذي عرفته المرحلة، جاءت «فلسفة التاريخ الخلدونية فلسفة للتراجع في التاريخ، بينما كانت فلسفة التاريخ عند مفكري أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فلسفة للتقدم»<sup>14</sup> فكوندورسيه الذي انزوى في فندق صغير خارج باريس هربا من طغيان روبسبير، فكان يفكر في الحاضر والتاريخ بوحى الثورة الفرنسية وقيمها عن التحرر والتقدم والكمال، وهو ما جاء صريحا في كتابه «معالم صورة تاريخية لمظاهر التقدم في الفكر البشري»، والذي قرر فيه أفكار هامة تتعلق بعدم وجود حدود لطموح الإنسان نحو الكمال، وأن المستقبل سيكون للشعوب الحرة. بينما كان ابن خلدون مشدودا إلى تفسير أسباب خراب العمران وعوامل التراجع.

ويعزو الجابري تأخر ظهور فلسفة التاريخ في السياق الحضاري العربي إلى عهد ابن خلدون، إلى كون فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف العقل، وهو ما لم يظهر بشكل كامل إلا مع ابن رشد، فلم يكن ممكنا اكتشاف العقل في التاريخ العربي إلا مع ابن خلدون سليل ابن رشد، وبذلك يعتبر الجابري ابن خلدون هو أحد ثمار المشروع الحضاري العربي وأحد ممكناته التي تحققت نظريا وفلسفيا.<sup>15</sup>

غير أن التساؤل يُظهر مدى حاجتنا اليوم للمشروع المقرن بالحاضر الماضي، ولم لا نتجه نحو المستقبل، عوض أن نشغل أنفسنا بفلسفة التاريخ، ونهمل علم المستقبلات؟ يعتبر الجابري علم المستقبلات علما مخيفا، لكونه يعري حقائق الواقع وبؤس الحاضر، الذي يسود فيه الجهل والتخلف والتمزق الاجتماعي، كما أن الهيمنة الإمبريالية الشاملة لا يمكن أن تسمح ل«علم المستقبلات» ولا لأي علم آخر، يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية نهائية، ويعمل بالتالي على إسقاط ممكناتها على الغد القريب البعيد.<sup>16</sup> ولهذا كانت صرخة المنجرة بضرورة «التحرر من استعمار الدراسات المستقبلية، ذلك أن البلدان المستعمرة سابقا، تعاني صعوبة في إعادة اكتشاف ماضيها الذي انتابه تشويه فظيع، في الوقت الذي تكافح فيه عدم تكافؤ القوى في العلاقات السياسية، والاقتصادية. فمن اللازم إصدار مدونة للأحوال المستقبلية للعالم الثالث، لأن مصير الإنسانية مرهون بهذا الأمر. إن إزاحة بصمات الاستعمار عن المستقبل، لأكبر

14- المرجع نفسه، ص 117

15- المرجع نفسه، ص 118-119

16- المرجع نفسه، ص 119

عبء وصعوبة من نزعه عن الماضي والحاضر.<sup>17</sup> والملاحظ أن الجابري يعتمد وصف «علم المستقبلات» وهو توصيف موضع جدل من الناحية المنهجية، ذلك أن اعتماد وصف علم غير دقيق بالنظر لانتقاد هذا المسلك العلمي للشروط والضوابط الأساسية للعلم، والمتمثلة في وجود موضوع محدد يشتغل عليه وقواعد ثابتة يتوسل بها، مما جعل غالبية الباحثين ودوائر البحث وعلى رأسها جمعية مستقبل العالم بفرجينيا تستخدم مصطلح «الدراسات المستقبلية»، معتبرة إياه فناً أو مبحثاً علمياً، حتى إن إدوارد كورنيش في كتابه «المستقبلية» عقد فصلاً عنونه ب: حقل يبحث عن تسمية، فالمستقبلية أنفسهم حائرون لا يعرفون «ماذا سيطلقون على موضوعهم، بل حتى إنهم لم يتفوقوا على ماهيته، وهل هو علم أم فن أم فلسفة أم شيء يختلف عن هذه الموضوعات... فإذا كانت دراسة المستقبل علماً فربما يكون المقطع النهائي (Ology) مناسباً، ولكن هل دراسة المستقبل هي علم فعلاً؟ وهل يجب أن يقتصر هذا الحقل على الباحثين، أو أنه يجب أن يشمل الممارسين والمبدعين أيضاً.»<sup>18</sup>

أما استخدام الجابري لعبارة «مستقبلات» بصيغة الجمع فهو تعبير دقيق عن حقيقة هذا المبحث الذي ينصرف أساساً لدراسات إمكانات المستقبل المختلفة، بأبعادها الثلاثة وهي: المستقبل الممكن، والمحتمل، والمفضل، وأضاف بعضهم الأقرب للوقوع.<sup>19</sup>

يرى الجابري أن علم المستقبلات الأوربي الموطن، الوضعي الاتجاه، إذا طبق في بلد كبلداننا لا يمكن أن يفعل شيئاً آخر غير أن يرد إليها بضاعتها في قوالب جديدة، نعم ولكن مع المضمون نفسه: التخلف والتبعية. ومن هنا تعظم الحاجة إلى «علم مستقبلات خاص بنا، علم يبشر بالأمل، ويحفز على العمل، نحن بحاجة إلى أن نعيش مستقبلنا في حاضرنا ومتكئين على ماضينا، ولكن لا كمجرد حلم نهضوي مهلهل قابل للتفكك والتبخر، تحت أي صدمة أو كابوس، بل كحلم فلسفي عنيد، حلم يصر على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن، إلى عقل يسود ويحكم، وتحويل العقل، عقلمنا نحن، إلى تاريخ يتحرك ويصير.»<sup>20</sup> ومن هذا المنطلق يعتبر الجابري أن إعطاء معنى لعبارة «المشروع النهضوي العربي» أمراً ممكناً باعتباره حلماً مشروعاً يتجاوب مع طموحاتنا

17- المنجرة المهدي، من أجل استعمال ملائم للدراسات المستقبلية، مجلة عالم الفكر، المجلد 18 عدد 4، ص 5

18- كورنيش إدوارد، المستقبلية مقدمة في فن وبناء عالم الغد، ترجمة: محمود فلاح، دمشق سوريا، وزارة الثقافة سنة 1994، ص 481

19- للتوسع في هذه الأبعاد ينظر: بلمودن فؤاد، الدراسات المستقبلية: الأسس الشرعية والمعرفية والمنهجية لاستشراف المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2013.

20- الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 120



نحو التحرر والتغير، ويحقق وظيفتي التطهير، والإعلاء، «ويستند لمنطق متماسك داخليا يجعله قادرا على جعل صورة المستقبل الآتي متممة لصورة المستقبل الماضي، وبالتالي تحويل الحاضر إلى جسر يصل بين المستقبلين، يدمج الماضي في المستقبل، ويجعل المستقبل ميدانا لتحقيق الماضي، أعني إنجاز ما كان ممكنا تحقيقه فيه ولم يتحقق كاملا.»<sup>21</sup>

وهكذا ينتهي الجابري إلى نتيجة أساسية مؤداها أنه ضمن فلسفة التاريخ يمكن أن نؤسس لمستقبل المشروع الحضاري، وهذه الرؤية هي التي ستحكم اشتغال الجابري على تحديد نزوعات العقل العربي التي استخلص من خلالها أهم مطالب المستقبل العربي.

### ثالثا - مطالب المستقبل العربي :

شكل انشغال الجابري بمسألة ابتعاد التاريخ العربي عن «المشروع الحضاري» في الأطوار الأولى لتشكله. ومن منطلق فلسفة التاريخ، أتيحت الفرصة لتحديد الأهداف الأساسية المحركة للتجربة التاريخية مع احتفاظها براهنتها اليوم لتشكل مطالب ممتدة في الزمن العربي. ومن هنا تساءل عن الغايات التي كانت تعمل التجربة الحضارية العربية على تحقيقها بدءا من تشييد دولة المدينة، حتى تفكك أوصالها زمن ابن خلدون، وما تلاه، إلى حين ظهور اليقظة العربية في عصرنا الحاضر. يرى الجابري بأنه لم تكن هناك دولة أو مدينة أو تنظيم عقلائي بمختلف مناطق العالم العربي قبل الإسلام، غير أنه يمكن تحديد ثلاثة أهداف أو نزوعات تحرك التجربة التاريخية من الداخل، وهي:

#### 1 - النزوع الوحدوي :

استمر مع فتوحات الخلفاء الراشدين واصطدم بواقع التعدد بعد سقوط الدولة الأموية، لكن الفقه السياسي ظل مشدودا للنزوع الوحدوي الذي ترسخ منذ عهد الصحابة بعد اتفاقهم في سقيفة بني ساعدة على خليفة واحد واستبعادهم لفكرة تعدد الخلفاء والأمراء التي عبر عنها البعض بالقول «منا أمير ومنكم أمير».

#### 2 - النزوع التحضري :

وهو ما يسميه الجابري: «النزوع نحو التمدين والتمصير»، وهو الذي يفسر كيف

21- الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص120



أن يثرث كانت مدينة صغيرة تسكنها قبيلتان عربيتان وبعض اليهود، ثم تحولت إلى مركز إسلامي تدعى المدينة.<sup>22</sup> ومع امتداد الدولة العربية الإسلامية شيدت عشرات المدن من الشرق إلى الغرب، وهذا الانتقال سماه ابن خلدون: «من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة»<sup>23</sup>، لكن التراجعات ستسير ضد هذا المنطق وهو التحول من التمدن إلى البداوة مع اكتساح البدو التتار لبغداد وقبائل آل عثمان للأقطار العربية عدا المغرب.

### 3 - النزوع نحو العقلنة :

وهو نزوع شامل وملحوظ، تمثل في عقلنة الدين من خلال الارتفاع من عبادة الأصنام والنجوم والكواكب إلى عبادة إله واحد متعال ومنزه، وعقلنة الفلسفة بفصلها عن الدين وإعادتها إلى أصلها بالبحث في الطبيعة وما وراء الطبيعة مع (ابن باجة وابن رشد)، وعقلنة العلم بفصله عن السحر، والكهانة، وربطه بالعاديات، أو الظواهر الطبيعية، مع (ابن الهيثم وابن النفيس)، وعقلنة الحياة الاجتماعية بربط العلاقات فيها بمنطق التجارة، والاقتصاد البضاغي، وعقلنة السياسة بربط الخلافة، أي رئاسة الدولة، بالاختيار، على الأقل نظريا، وهو ما ظل مثلا أعلى يرنو إليه العرب عبر تاريخهم الطويل، في ظل ما اعترضته من انكسارات وتصدعات.

ويعقب الجابري بأن هذه الأهداف الثلاثة، لم تتحقق في صورتها الكاملة في أية فترة في التاريخ العربي الإسلامي، وهذا يجعلها حية تؤسس بصورة واعية، أو لاواعية، نزوعات العرب اليوم إلى: مشروع حضاري مستقبلي.<sup>24</sup> ومن هنا استنتج الجابري، أن المشروع الحضاري العربي هو مشروع الماضي والمستقبل معا، فتكون بذلك مطالب المستقبل العربي الثلاث، هي الأهداف الثلاثة: الوحدة التمدنين العقلنة. وهي الخيارات الإستراتيجية الثلاثة التي ينبغي أن يؤسس عليها علم المستقبلات العربية. والواقع أن رؤية الجابري للنزوعات النهضوية العربية لم تشذ كثيرا عن الرؤية السائدة في مجال الثقافة العربية المعاصرة عن المشروع النهضوي، فقد دبجت جهود حثيثة في هذا المجال، بل إن الجابري يقترّب كثيرا من قسطنطين زريق في طرحه لمطالب المستقبل العربي من حيث مخرجاته الأساسية، فنجده يركز على: ضرورة تجاوز حالة العجز، وبناء القوة الذاتية، قوة الفرد، والمجتمع، لإرساء نهضة شاملة، وحركة إبداعية، تمكنا من تجاوز حالة الانفعال إلى الفعل، وحالة التبعية إلى السلطة الذاتية، وحالة التفكك

22- المرجع نفسه، ص122

23- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: علي عبدالواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، 2001، ص467-468

24- المرجع نفسه، ص123

الاجتماعي والقومي إلى الوحدة والتكتل، ومن التوهم السائب، والحالم، إلى العقلانية المنضبطة الضابطة.<sup>25</sup>

## خاتمة

إن اشتغال الجابري على دراسة «بنية العقل العربي»، وظروف تشكله التاريخية، جعله أكثر قدرة على تشخيص مشكلات الفكر العربي، قديماً، وحديثاً، فانطلقت دراسته لقضايا النهضة العربية والمشروع الحضاري العربي، من رؤية شاملة، تستوفي الأبعاد التاريخية، وتستشرف الآفاق المستقبلية، دون تغييب لمشكلات الحاضر، وتداعياته، فقد ناقش طبيعة الهم النهضوي، وما تتجاذبه من ثنائيات مفهومية، وأزواج متقابلة، لتتكشف الدراسة النقدية لها عن ثنائيات مزيفة في الغالب، أو ذات بعد محلي خاص بأوضاع جغرافية مخصوصة، أو أن ذلك راجع لظروف تاريخية معينة، لا ينبغي تعميمها وتكريسها، لتصبح عائقاً أمام حركية النهضة العربية. وقد كان الجابري في كل ذلك يعبر عن عقل توافقي جامع، قادر على تجاوز كل الإشكالات، والتناقضات النظرية، المثارة حول قضايا النهوض العربي، رغم ما قد يجلبه عليه هذا المسلك المنهجي من انتقادات قد تدرجه في خانة: «الفلاسفة والمفكرين ذوو النزعة التوفيقية»، لاسيما وأن الجابري نفسه، ممن وجهوا سهام النقد للنزعة التوفيقية، ضاربا المثل بفشل المشروع التوفيقى لزي نجيب محمود،<sup>26</sup> غير أن ذلك يجاب عنه بأن مسلك الجابري هو أكثر جنوحاً نحو بناء المفاهيم وتبنيها، وطريقة تأليفه للثنائيات المتقابلة يخضع لميزان التحليل والنقد العلمي، بخلاف النزعة التوفيقية التي تسعى للجمع بين الشيء ونقيضه، وبين المفهوم التراثي ومقابلة من المفاهيم الأجنبية، دون اكتراث لما يحدثه ذلك من تشوهات وتوترات مفهومية.

هذا التدقيق المفهومي هو سمة مميزة لأعمال الجابري، إذ يعتمد عادة بحس الفيلسوف والمفكر، إلى عدم الاغترار، بالعبارات والمفاهيم الغامضة، والملتبسة، مهما شاع استعمالها، ودرج الناس على توظيفها، وهو ما كان صنيعه مع عبارة: «المشروع الحضاري العربي» فقد اقترح لإخراج العبارة من دائرة الغموض، والعمومية، ولمنحها معنى فلسفياً، الانتقال بها من حقل السوسيولوجيا والتحليل العلمي، إلى حقل التأمل

25- زريق قسطنطين، مطالب المستقبل العربي، الأعمال الفكرية الكاملة للدكتور قسطنطين زريق، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان، المجلد الثالث، طبعة 1994، ج9 ص1453

26- أنظر: الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2009، ص133

الفلسفي، في إطار فلسفة التاريخ، فكان الانطلاق من مستوى حاضر المجتمع العربي إلى مستوى التاريخ العربي، وامتداداته في الحاضر، مع استحضار منهج المقارنة مع الآخر الحضاري، فقارن بين نموذجين لفلسفة التاريخ هما: ابن خلدون، وكوندورسيه، مستخلصاً أن فلسفة التاريخ الخلدونية فلسفة للتراجع في التاريخ، بينما كانت فلسفة التاريخ عند مفكري أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فلسفة للتقدم، فالخلدونية عيّنت بالبحث في تعيين أسباب التراجع وعوامله المختلفة، بينما كانت فلسفة التاريخ الأوروبية، محكومة بمنطق التحولات التي عرفتها أوروبا العصر الحديث، فبينما كانت فلسفة كوندورسيه تتحدث عن آفاق التقدم، والكمالات التي تسيّر نحوها المجتمعات الحرة، كانت الخلدونية محكومة بنزعة تبريرية، وفي أحسن الأحوال تفسيرية لعوامل النكوص في الحضارة الإسلامية، لكن هذا التقويم الصارم لطبيعة الاشتغال الخلدوني على فلسفة التاريخ، لم يمنح الجابري من الإقرار بأهمية الممارسة التعقيلية في عمل ابن خلدون، لأن هذا الأخير هو سليل ابن رشد، الذي يعتبره: مكتشف العقل في التراث العربي الإسلامي.

إن الانطلاق من الرؤية التاريخية، من شأنه إعطاء معنى لعبارة: «المشروع النهضوي العربي»، باعتباره حلماً مشروعاً، يتجاوز مع طموحاتنا نحو التحرر، والتغير، ويستند لمنطق متماسك داخلياً، يجعله قادراً على جعل صورة المستقبل الآتي، متممة لصورة المستقبل الماضي، وبالتالي تحويل الحاضر إلى جسر، يصل بين المستقبلين، يدمج الماضي في المستقبل، ويجعل المستقبل ميداناً لتحقيق الماضي، أي إنجاز ما كان ممكناً تحقيقه فيه وإن لم يتحقق كاملاً.

إن هذه الرؤية المتسعة للزمن العربي بأبعاده الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل)، والتي تتميز بخاصية الوصل، أي وصل الأزمنة العربية ببعضها البعض، لاسيما وأنها تعيش انكسارات جسيمة بفعل توارد التحديات، وتضافرها قديماً وحديثاً، مما يجعل عملية تجسير الأزمنة العربية، أمراً ذا أهمية بالغة في إعادة بناء الذاكرة العربية المشتركة، فضلاً عن بناء الذات الحضارية الموحدة.

وهذا التجسير والوصل بين أبعاد الزمن العربي هي التي جعلت الجابري يخلص إلى تحديد الأهداف الكبرى المحركة للتجربة التاريخية، إثر مساءلة نزوعات التاريخ العربي عن: «المشروع الحضاري» في الأطوار الأولى لتشكله، والغايات التي كانت تعمل التجربة الحضارية العربية على تحقيقها مع انطلاقها مع دولة المدينة، حتى تفكك أوصالها، بدء بزمان ابن خلدون، إلى بدء ظهور اليقظة العربية في عصرنا الحاضر،

وهو ما يمكنه من تحديد هذه الأهداف والخيارات، والتي مازالت تحتفظ براهنتها وامتدادها في الحاضر العربي، وتتمثل في ثلاث نزوعات مازالت حية تسكن اللاوعي العربي، وتتمثل في: النزوع الوجداني، النزوع الحضري، النزوع العقلائي، وهذه الأهداف الثلاثة هي في الحقيقة تشكل مطالب للمستقبل العربي، فالمشروع الحضاري العربي، بهذا المعنى، هو مشروع الماضي والمستقبل معا، فتكون بذلك مطالب المستقبل العربي الثلاثة، هي: الوحدة التمدين العقلنة. وهي الخيارات الإستراتيجية الثلاثة التي يقترح الجابري أن يؤسس عليها علم المستقبلات العربية، ويشيد على صرحها المشروع النهضوي الحضاري العربي.

#### قائمة المصادر والمراجع

- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وإفي، دار نهضة مصر، القاهرة، 2001.
- بلمودن فؤاد، الدراسات المستقبلية: الأسس الشرعية والمعرفية والمنهجية لاستشراف المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2013.
- الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1989.
- الجابري محمد عابد، المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2009.
- المؤتمر الدولي السادس للفلسفة الإسلامية بعنوان: الاسلام ومشروعات النهضة الحديثة، جامعة القاهرة كلية دار العلوم، سنة 1422هـ، 2001م.
- المنجرة المهدي، من أجل استعمال ملائم للدراسات المستقبلية، مجلة عالم الفكر، المجلد 18 عدد 4.
- كورنيش إدوارد، المستقبلية مقدمة في فن وبناء عالم الغد، ترجمة: محمود فلاح، دمشق سوريا، وزارة الثقافة سنة 1994.
- التونسي خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ترجمة وتحقيق: معن زيادة، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1985.
- النيفر احميدة وويدي محمد، لماذا أخفقت النهضة العربية، محور: النهضة العربية ومعضلة الوعي التاريخي: احميدة النيفر، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1422هـ، 2002م.
- زريق قسطنطين، مطالب المستقبل العربي، الأعمال الفكرية الكاملة للدكتور قسطنطين زريق، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان، المجلد الثالث، طبعة 1994.
- Emile durkheim, (The division of Labor in Society) New York: Free press, 1933.

# قراءة في كتاب عابد الجابري «اشكاليات الفكر العربي المعاصر»

عصام موخلي

طالب باحث في سلك الدكتوراه تخصص الفلسفة المعاصرة  
issamphilosophy@hotmail.fr

## • تمهيد عام للكتاب

تشير "إشكالية الفكر\* العربي المعاصر" عند الجابري إلى «جملة من القضايا النظرية التي، ناقشها، وناقشها المثقفون العرب على امتداد قرن ونصف من الآن، والتي تخص وضع العرب الراهن في علاقته بالماضي العربي وبالحاضر "الأوروبي" الذي يفرض اليوم نفسه كـ "حاضر" للعالم أجمع»<sup>1</sup>، وهذا هو جوهر مضمون عنوان الكتاب؛ بمعنى آخر أن الكتاب\* يندرج ضمن ما يمكن أن نسميه التفكير النقدي الذي أحاط به ثلة من المفكرين العرب والأجانب، ومن بينهم الجابري، الموروث الثقافي للحضارة العربية الإسلامية، منذ ميلادها الأول. في تقديرنا الخاص، هذا لا يعني، أن الفيلسوف الجابري، يبحث عن إجابات ممكنة، أو سجلات مقصودة، أو تأويلات جاهزة، كما هو الحال عند كثير من المفكرين الذين، تطرقوا لإشكاليات الفكر العربي؛ بقدر ما هو بحث نقدي في أفق صياغة إشكالية واضحة الأبعاد، والمعالم، طرحت عند غيره بطريقة مشوشة.

\* - يستعمل الجابري مفهوم الفكر كمقابل لمفهوم الايديولوجيا بمعناها «الواسع العام الذي يشمل الفكر السياسي والاجتماعي والفكر الفني والفلسفي والديني ولا يخرج عن هذا المعنى العام للإيديولوجيا إلا العلم».  
- أنظر؛ محمد عابد الجابري: «إشكاليات الفكر العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، بيروت، أيار/ مايو 2010، ص. 51.

1- المصدر نفسه، ص. 9.

\* - من المفيد أن نشير إلى أن كتاب إشكاليات الفكر العربي المعاصر يقع في 200 صفحة من الحجم المتوسط، طبع أول مرة في يونيو من سنة 1989 عن مركز دراسات الوحدة العربية، ونظرا لأهميته أعيد طبعته ست مرات، كان آخرها سنة 2010 عن نفس المركز. يضم الكتاب ثمان فصول، يمثل كل واحد منها- في الأصل - مقالة قدمت مضامينها في مناسبات مختلفة وفي أماكن متعددة من الوطن العربي وخارجه، عالجت كل واحدة منها إشكالا محددًا بتصور مقتضب ترتد مضامينه الدقيقة إلى كتابات سابقة أو مشاريع لاحقة في فكر الأستاذ الجابري. لهذا، يعد كتاب «إشكاليات الفكر العربي» مدخلا مهما لفهم فلسفة الجابري في معظم قضايا الوطن العربي.

في هذه المداخلة سوف نحاول أن نقرأ الفصلين الأولين والرابع والسابع\* في ضوء إشكاليات متداخلة يطرحها الجابري بشكل نقدي على الفكر العربي في هذا الكتاب. ونعتقد أن إشكاليته: الأصالة والمعاصرة، وأزمة الإبداع في الفكر العربي، في ارتباطهما بمسألة النهضة العربية، وسؤال الدولة هما إشكاليتين مفتحتين ليس فقط في هذا الكتاب، بل في متن الجابري ككل، ففي اعتقادنا إليهما ترتد، بشكل أو بآخر، كل المطارحات والنقاشات التي ساهم بها الجابري في الفضاء العمومي العربي منذ كتاباته الأولى من أجل تحصيلها معرفياً من كل تشويش اديولوجي قد يطالها<sup>2</sup>.

ولعله من المهم أن نشير في هذا الصدد إلى أن جل كتابات الفيلسوف الجابري كانت محددة بهم نظري وبأفق عملي بالدرجة الأولى، فانشغاله بقراءة التراث قراءة نقدية لم تكن من أجل التراث نفسه بل من أجل تحريك "جمود" الوعي العربي، والدفع به في اتجاه صنع حدثه، وأسباب نهضته. لهذا نعتقد أن كتابات الجابري كانت محددة بهم نظري قبلي مرتبط بأزمة النهضة العربية وعلاقتها بالدولة، ومنه فإشكالية الأصالة والمعاصرة لا يمكن أن تفهم - في اعتقادنا - إلا داخل هذا الإطار النظري العام.

## الفصل الأول؛ إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟

تعد إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، من بين تلك الإشكاليات النظرية التي "لا تقبل الحل إلا بتجاوزها"؛ لا لشيء إلا لذلك الاستقلال النسبي، والتباعد التاريخي، الذي تقيمه بينها، وبين الواقع المعيش، الذي تنبثق منه. ولكي تظهر لنا هذه الإشكالية كأزمة مؤرقة في الوعي العربي يجب أن نعود، حسب الجابري، إلى تلك العلاقة الجدلية التي تربط الواقع بالفكر أو النظرية بالممارسة.

\* كتبت مقالة الفصل الأول من أجل المساهمة في ندوة: "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي بين الأصالة والمعاصرة"، نشرت هذه المقالة في مجلة المستقبل العربي، السنة 7، العدد 29 (تشرين الثاني/نوفمبر 1984)، تحت عنوان: "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟" أما الفصل الثاني المعنون: "أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر: أزمة ثقافية... أزمة عقل؟" فعلى الأرجح أنه كتب خصيصاً من أجل استكمال تصور الفصل الأول. نقول هذا لسببين؛ أولاً لأنه النص الوحيد من الكتاب الذي لم يشارك به في أي ندوة، ثانياً أن مضامينه تم مناقشتها باستفاضة في كتابه الفلسفي الأول "نحن والتراث". وكتب الفصل الرابع كمدخلة ألقيت في ندوة: "الوحدة العربية"، (طرابلس - ليبيا، 1984). أما الفصل السابع فهو عبارة عن كلمة ساهم بها المؤلف في ملتقى: "الفكر العربي الحديث وصلاته بالفكر الغربي"، الذي نظمته جمعية الصداقة الاسبانية العربية في إطار الربيع الأندلسي، (الأندلس - جنوب اسبانيا، ربيع 1984).

وعليه، يعتبر الأستاذ الجابري أن الواقع لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يعكس الفكر؛ "كما تعكس المرآة الصور المنعكسة على سطحها"؛ فكل إقرار مطلق بهذا إنما يعبر عن عملية معيبة للفكر، كما للواقع. لكن الجابري يستثني من ذلك النفي عمليتين اثنتين يمكن من خلالهما، ربط الواقع بالنظرية ربطاً منهجياً نقدياً، وجدلياً، في آن معاً؛ «أولهما تحليل الواقع تحليلاً يهدف إلى الكشف عن بنيته، بغية استخراج ثوابته وامتغياته واستخلاص نموذج الصوري الذي يمكن أن يناسبه؛ وثانيهما، تحليل (...) صورة الواقع (...) كما تتعكس في وعي الناس (...) وإعادة مفصلتها، وترتيب العلاقات بين أجزائها، لاستخلاص صيغتها "العامة"، أي الصيغة التي تؤسس الوعي الطبقي الصحيح»<sup>3</sup>. والمقصود، أن النموذج الصوري يشكل المدخل الأساسي للوعي الطبقي؛ بمعنى آخر، أنه خارج هاتين العمليتين الإجرائيتين تبقى عملية الربط بين الفكر والواقع عملية ساذجة. أو تظل، في أحسن تجلياتها، عملية ميكانيكية لا تخدم عملية الربط التي يجب أن تراعي تعقيدات الظواهر الإنسانية\*، وإشكالية الأصالة والمعاصرة من طينة هذا النوع.

وبشكل عام، يمكن حسب الجابري، تصنيف المواقف، والاتجاهات النظرية\* من مسألة اختيار بين الأصالة أو المعاصرة وانطلاقاً من جدلية الفكر والواقع إلى ثلاثة أصناف كبرى، تحاول التدليل على نفسها كمرجعية "فضلى"، لتحقيق النهضة العربية المنشودة؛

- أولاً، المواقف "العصرانية"؛ التي تعتبر أن النموذج الغربي صيغة جاهزة للنجاح، وشكل واقعي لتحقيق النهضة، كما أنه يفرض نفسه كواقع عالمي، لا مناص لنا عنه.

3- المصدر نفسه، ص. 14.

\* - من المفيد أن نشير إلى أن الجابري يعتقد أن هناك درجات متفاوتة في مسألة ربط النظرية بالممارسة، والتي يجب الانتباه فيها إلى مسألة التباعد التاريخي بكل ما تحمله من تعقيدات في كل أشكالها. وهذا حاصل، حسب الجابري، «حتى في أكثر أنواع الفكر اتصالاً بالواقع، كالفكر السياسي والاجتماعي». أي أن هناك العديد من القضايا التي تظهر على أنها قضايا متصلة بالواقع إلا أنها واقعيًا غير ذلك. لتأخذ على سبيل المثال القضايا الاديولوجية ذات الحمولة التراثية- الدينية تحديداً، هذه القضايا انفصلت عن السياق التاريخي الذي أنتجها بكل مفصلاته وحمولاته؛ فنجد أن هناك من لا يزال يعتقد بأفكار مذهب ديني "تاريخي" معين، رغم أن السياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي أنتج أفكاره لم يعد له أثر. هكذا يتحول المذهب إلى عقيدة فكرية بذاتها لا تعكس مصالح طبقة معاصرة ما؛ بمعنى آخر أنها «لا تعبر عن الواقع الاجتماعي الطبقي الذي يؤطر معتنقيها اليوم»، لأنها في عملية الربط لم تراعي مسألة تعقيدات الظواهر الإنسانية.

\* - النزعة القطرية، الاشتراكية، السلفية، الليبرالية، تطويرية، الإصلاحية، الماركسية، اللينينية....



- ثانيا، المواقف "السلفية": التي تعتبر أن السلف الصالح نموذج عبر عن نفسه في التاريخ كنموذج حضاري إنساني قبل تحريفه وبالتالي فالعودة إليه واجبة لصياغة نموذج عربي إسلامي أصيل للنهضة؛  
- ثالثا، الموقف "الإنشائي": الذي يعتبر أن النهضة يجب أن نتعامل معها بشكل برغماتي، فنأخذ بأحسن ما في النموذجين من أجل التوفيق بينهما في صيغة تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

بين ما هو إيديولوجي، وسياسي، ونظري، في هذه المستويات\*، يطرح الجابري سؤالا - إشكاليا - على العقل العربي وهو: هل نحن فعلا في وضع يسمح لنا باختيار النموذج الأنسب لهذه النهضة المعطوبة في دولنا المنفصمة مع ذاتها والمنفصلة عن تاريخها؛ أم أنه يجب فقط التماهي مع الحدثة الغربية كنموذج عالمي فرض نفسه و فقط؟ هل النهضة تستلزم الوحدة، أم أن الوحدة مطلب تاريخي، يحتاج مقومات أخرى بعيدة عن النهضة؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي مقومات الوحدة؟

حسب الجابري، إن عملية الاختيار أعدمت، بشكل آلي، منذ أن اصطدنا بالنموذج الحضاري الغربي، لذلك؛ أن نختار الحدثة الغربية، أو لا نختارها، سؤال بات غير مسئول مطلقا؛ لأننا من الناحية التاريخية - كما هي مشكلة الآن - لم تضع الدول العربية نفسها يوما في مسألة اختيار النموذج الذي يناسبها؛ لقد فرضت الحدثة الغربية نفسها علينا، على الدول المستعمرة كنموذج، يحتذى به في كل صغيرة، وكبيرة من شؤون حياتنا اليومية منذ التوسع الاستعماري المباشر في القرنين XIX و XX؛ وذلك من خلال «التنظيم العقلائي لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، والعدالة الاجتماعية... إلخ. لقد فرض (...) نفسه علينا بوسائله هو: فمن التبادل التجاري غير المتكافئ، التدخل في الشؤون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق الأقليات، أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم المباشر، إلى الهيمنة الاقتصادية، والسيطرة الثقافية والإيديولوجية...»<sup>4</sup>.

بهذا، كانت الحدثة الاستعمارية، حسب الجابري، منذ ميلادها الأول تستنبت في التربة العربية كل أشكال حياتها التي ستتطور تدريجيا بتحديث هذه الدول في

\* - يصنف الجابري بعض الاتجاهات النظرية حسب منطلقاتها وأهدافها؛ فمثلا، تعبر الليبرالية/الاشتراكية عن قضية إيديولوجية تعكس المصالح الاجتماعية- الطبقية، في حين تعبر القطرية/القومية عن إشكال سياسي محض؛ لأنه يعتقد أن قضية الوحدة العربية رهينة بقرار سياسي حازم؛ أما الأصالة/المعاصر فتمثل إشكالا نظريا متجدد بتجدد النقاش حوله.

- يمكن العودة لمزيد من التفصيل إلى كتاب؛ محمد عابد الجابري: «نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

4- المصدر نفسه، ص. 18.



العمران، الفلاحة، الصناعة، التجارة، الإدارة والثقافة... النموذج الذي يمكن أن يرتبط بسهولة مع الرأسمالية ما بعد الاستعمار في أوروبا. لهذا لم تستطع الحركات الفكرية والثورات التحررية، في اعتقاد الجابري، أن تحقق نهضة لدولة ما بعد الاستعمار. والسبب في اعتقاده لا يرتد إلى عائق ذاتي؛ وإنما تحديدا إلى عائق خارجي، يكمن في الدول الاستعمارية نفسها، التي ربطت بلدان العالم الثالث المستعمرة بمراكز الهيمنة العالمية في أوروبا، والنتيجة تبعية شاملة في كل المجالات بمختلف تفرعاتها؛ اقتصاديا، سياسيا، فكريا، اجتماعيا، تعليميا...<sup>5</sup> مما أدى إلى إفشال جل المخططات النهضوية وبالتالي الوحدة فيما بعد في هذه البلدان<sup>6</sup>.

إلى جانب هذا، هناك أيضا موروث ثقافي مستدمج\* في لاشعور العقل العربي، بشكل غير نقدي، بحيث يعبر عن حقائق أرثوذكسية جاهزة يزن بها هذا العقل "المقهور" كل أشكال وجوده اليومي، في السياسة، والاقتصاد، والتعليم... حسب الجابري قد جرى استحضار هذا الموروث الدوغمائي كخام إبستيمي "معرفي"، كثف في الوعي العربي بشدة بعد صدمة الحداثة من أجل تسكين وطأة أزمة النهضة، والوحدة، والتأخر التاريخي، في العالم العربي مشرقا ومغربا.

أصبحت هذه الازدواجية الصميمة العنصر المميز للحضارة العربية الإسلامية الحديثة\*، إلى درجة يمكن القول إنها أشبه بفصام مرضي مزمن يلزم الحياة اليومية، على صعيد وعينا، ونمط تفكيرنا؛ فصام وجودي لنموذجين متناقضين، لا سبيل للجمع بينهما في العمران، والاقتصاد، والاجتماع، والإدارة، والثقافة، والسياسة... يترتب عن هذين القطبين المتنافرين أشكال بخصوص عودة الوعي العربي إلى الماضي، من أجل

5- المصدر نفسه، ص. 74.

6- والشاهد هنا، أن الحركات الوطنية في كل من المغرب والجزائر وتونس ساهمت في إفشال السياسة الاستعمارية في أكثر من مناسبة في المنطقة، أهمها سياسة التجنيس، ومحاولة الفصل بين العرب والبربر... وفيما بعد تحقيق استقلال كل هذه الأقطار في الخمسينيات والستينات، هذا يوضح، حسب الجابري، مدى نجاح التنسيق الذي يجمع بين الحركات الوطنية في هذه البلدان، والذي كان مرتبطا، في جزء كبير منه، بفكرة الوحدة العربية. هذا الهم الوجودي سيتم بلورته في مبادرات عربية مهمة أبرزها ما عرف حينذاك بـ"الوحدة القومية بين سوريا ومصر"، و"فيدرالية المغرب العربي" المؤسسة في طنجة 1958 التي سعت بالدرجة الأولى على النضال من أجل تحقيق استقلال الجزائر. لكن التباعد الذي حصل بين مصر وسوريا (1958-1961) الذي انتهى بتفكك الوحدة، واستقلال الجزائر (1830-1962) جعل مطلب الوحدة مطلباً عصيا في ظل تباعد المصالح العربية واختلاف الأولويات وتعقد الرؤى السياسية والإيديولوجية... لكن رغم ذلك، يعتقد الأستاذ الجابري أن العودة إلى هذا المشروع الحضاري ممكنة تاريخيا وواقعا عبر باب الديمقراطية الحقيقية للدولة القطرية التي ستسمح لنا بإمكانية الحديث الوحدة العربية كأفق لا مناص لنا عنه.

\* - استعملنا هنا صيغته المبالغة لأن الموروث الثقافي لم يتم استعابه كمحتوى نظري أو عملي بشكل نقدي، وإنما كخام كثف بشكل "سطحي" في الطبع الاجتماعي العربي، وبالتالي حمل ما لا يحتمل.

\* - التوصيف هنا توصيف زمني فقط ولا علاقة له بقيم الحداثة الغربية.

الدفاع عن نفسه ضد العامل الخارجي الذي يتمظهر في صورتين؛ صورة العدوان، والغزو الاستعماري، والهيمنة ... وصورة الحداثة والتقدم، والحرية، والديمقراطية. هذه الطبيعة المزدوجة للغرب، جعلت موقف الوعي العربي من النهضة موقفا فصاميا أكثر.

يعتبر الجابري أن سؤال النهضة سؤال إيديولوجي مشروع ذلك «لأنه ليس سؤالاً علمياً يحلل الواقع من أجل الوصول إلى قانون يعبر عن ثوابته، بل هو سؤال، ينشد التغيير، ويشعر له في إطار حلم إيديولوجي، وبالتالي فهو لا يطرح إلا إذا كان التغيير قد شق طريقه، أو أخذ يشق طريقه، بعد الصراعات الاجتماعية التاريخية، الأمر الذي يجعل الحلم بالتغيير حلماً إيديولوجياً فعلاً: يعكس اتجاه التطور ويستعجل نتائجه، ويبشر بها، وكأنها متحققة، أو على وشك التحقق»<sup>7</sup>. وهذا معناه أن الوعي بالنهضة وعي محايث لفعل النهضة نفسه، ومن هنا أيضاً، يتبلور ذلك السؤال المشروع عن الميكانيزمات الأساسية لعملية النهضة كأفق متحقق.

في اعتقاد الجابري لا توجد خلطة واحدة "سحرية" لعملية النهضة كصيورة متحققة واقعية، لكنه يعتبر أن كل النهضات التي تمت تاريخياً كانت مؤطرة بإيديولوجية العودة إلى التراث؛ أي العودة إلى الأصول «من أجل الارتكاز عليها، ونقد الحاضر، ونقد الماضي القريب، الملتصق به، المنتج له، المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل»<sup>8</sup>. وهذا معناه تاريخياً أن عملية النهضة تقوم على عملية جدلية بين الحوامل الثقافية التقليدية "القديمة"، والحوامل الثقافية الحديثة "الجديدة"؛ هذا الصراع يبلغ أوجهه في اللحظة التي تبدأ عوامل التحديث الجديدة تحاصر حوامل التقليد القديمة. إنها بتعبير الجابري، تحاربها انطلاقاً من عزلها عن التاريخ كماض وهذا هو الجانب الإيديولوجي في الصراع النظري الذي ينشد تحقيق النهضة. رغم هذا يبقى في ذهن الجابري سؤال مشروع: لماذا ظلت إشكالية الأصالة، والمعاصرة تمثل منذ ذلك الوقت إلى اليوم، وعلى امتداد قرن ونصف، الإشكالية المحورية في العقل العربي؟ للإجابة عن هذا السؤال، يجب أن نطرح مع الجابري سؤالاً آخر، وهو: لماذا لم تطرح إشكالية الأصالة والمعاصرة في النهضة العربية الأولى، والنهضة الأوروبية الحديثة؟

في سياق إجابته عن هذا السؤال استحضّر الجابري أسس النهضة العربية الأولى والنهضة الأوروبية الحديثة، مشيراً إلى أنه تم تأسيسهما بنفس "الحقيقة التاريخية" للنهضة ذاتها؛ وهي غياب الآخر ونقد الماضي من أجل تجاوزه جديلاً؛ فكلا النموذجين،

7- المصدر نفسه، ص. 20.

8- المصدر نفسه، ص. 21.

من منظوره، يوضحان الطريقة التي تم بها التأسيس لمرحلة ما بعد الجاهلية، سواء في النهضة الأوروبية أو في الإسلام. ذلك أن « ميكانيزم ”الرجوع إلى الأصول“، (...) ما كان يمكن أن يتخذ شكل الرجوع إلى الماضي من أجل تجاوزه هو، والحاضر إلى المستقبل لولا غياب «الآخر» أي التهديد الخارجي. ذلك أن التهديد الخارجي، وخصوصا عندما يكتسي شكل التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصيتها، ويجعل هذه الأخيرة تحتمي بالماضي: تنتكص إلى الوراء وتتثبت في مواقع خلفية للدفاع عن نفسها بواسطة ضد الخطر الخارجي»<sup>9</sup>. والمقصود أنه بالرغم من اشتراك ميكانيزم الدفاع والنهضة في العودة إلى الأصول، إلا أنهما يفتقان في غاية هذه العودة نفسها؛ فإذا كانت الذات في إستراتيجية الدفاع تتجه إلى الماضي من أجل تضخيمه والاحتماء به؛ فإنها في إستراتيجية النهضة تتجه إليه من أجل تحويله إلى صيغ عملية ومبادئ نظرية. ويترب على هذا الموقف المزدوج إزاء الماضي وضع إشكالي يبرزه الجابري من خلال ستة نقاط أساسية وهي؛

- أولا، الصراع في الوطن العربي هو صراع ضد الغرب ومن أجله في الآن نفسه؛

- ثانيا، الصراع في العالم العربي هو صراع حول الأصول سواء المرتبطة بالحدثة أو المرتبطة التراث؛

- ثالثا، انقسام القوى النهضة العربية على نفسها؛ فريق يعتبر الغرب العدو المباشر والسبب الأساسي في الانحطاط وفريق يعبر أن الإمبراطورية العثمانية هي السبب في الويلات التي حلت بحضارة العرب وثقافتهم؛

- رابعا، أصبح اختيار الغرب أو عدم اختياره يشمل المستوى السياسي والإيديولوجي، وضعية كان من سماتها المباشرة حسب الجابري تحالف جزء من قوى التجديد مع خصمها الداخلي المتمثل في قوى التقليد، وتحالف الجزء الآخر مع خصمها الوطني والقومي، الخارجي: الغرب؛

- خامسا، تعقد مشكل النهضة العربية بانبعث الوعي الطائفي مقرونا بقيام النهضة في العالم العربي؛

- سادسا، تكريس وترسيخ التفاوت بين الأقطار العربية على سلم التحديث بكل أبعاده ومستوياته.

لهذا، يعتقد الجابري أنه إذا لم نستطع أن نفسر أو نؤسس إشكالية الأصالة المعاصرة انطلاقا من الواقع الاجتماعي الطبقي، فإنه لا يمكن أن نرجعها إلى أي واقع

9- المصدر نفسه ، ص. 26.

آخر إلا الواقع الثقافي العربي. وهنا نكون مجبرين على الوصول إلى خلاصة مفادها أن إشكالية الأصالة المعاصرة هي إشكالية فكرية خالصة خاصة بالنخبة المثقفة أساسا، لأنها استطاعت أن تعي التدمير الفكري التي تتعرض له الثقافة العربية الإسلامية ليس كإرث وإنما كإرث حي في وعي ولا وعي كل فرد من أفراد الوطن العربي، وحاولت في المقابل إحياءه وتدعيمه واستعماله عبر استعمال التراث كسلاح إيديولوجي ضد الآخر. لكن هذا المحاولات لم تكن موفقة لأنها استنزفت نفسها في تضمين الفكر الديني بعض المقولات الحداثية والقيم النهضوية، لذلك لم تصل، حسب الجابري، إلى إزالة ذلك «الشعور الدرامي بعمق الهوية التي تفصل بين التراث ومضامينه المعرفية والإيديولوجية والمعيارية وبين الفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتقنية ومعايير العقلية والأخلاقية»<sup>10</sup>. لذلك ظلت إشكالية الأصالة والمعاصرة إشكالية يشوبها نوع من الاهتزاز النظري على مستوى الفهم والصيغة...

على هذا الأساس، يؤكد الجابري أن النهضة الغربية لم يكن لها أن تتم لولا تلك العملية الاستنطاقية التي قامت بها الأنتلجنسيا للضرورة الجدلية للتاريخ الغربي انفصالا واتصالا وأكثر من أربعة قرون لكي يجعلوا من هذا التاريخ وحدة ثقافية ومشروعا نهضويا ذلل لهم الصعاب وفتح لهم باب الحداثية على مصراعها، إلى درجة أن الجابري يقول: إن انسجام الحضارة الغربية مع مبادئها لم يعرف منذ القرن السادس عشر إلى اليوم أي اضطراب<sup>11</sup>. عكس التاريخ الثقافي العربي الذي لم يتعرض إلى دراسة نقدية مطلقا فكل أشكال الانفتاح عليه هي مجرد اجترارات سلبية لمكوناته، حتى طريقة تقديمه اليوم في الجامعات العربية لا تزيد وضعه إلا سوءا. ويمكن أن نبرز هذا المعطى الأخير من خلال التركيز على ثلاث نقط أساسية وهي؛

- أولا، التاريخ العربي الحالي لا يعبر عن التاريخ الأصيل للثقافة العربية بقدر ما يعبر عن تكرار اجتراري لما كتبه أجدادنا بصدد مشاكل اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية واقعية تهمهم وانطلاقا من العدة المفاهيمية الخاصة ببيئتهم...

- ثانيا، التاريخ العربي الحالي كما يقدم اليوم في الدرس الأكاديمي أو المدرسي هو تاريخ فرق ومذاهب تتطاحن وليس تاريخ أمة تبني وتؤسس...

- ثالثا، التاريخ العربي الحالي هو تاريخ محطم لا يقدم صورة فعلية متعاقبة

10- المصدر نفسه ، ص. 34.

11- المصدر نفسه ، ص. 37.

عن الفكري العربي عن صراعاته وتطوره بشكل متجانس وإنما بشكل محايت فقط.

- رابعا، التاريخ العربي هو تاريخ "جزر ثقافية" معزولة تشوبها الفوضى، هو تاريخ الكوفة، البصرة، دمشق، مكة، بغداد، القاهرة...

وهذا المستوى من النقاش يقودنا إلى خلاصة مهمة وهي؛ أننا بحاجة إلى إبراز مكانة التاريخ العربي ودوره في تشكيل العقل الكوني من خلال إعادة ترتيب أجزائه وتوضيح العلاقة فيما بينها بشكل نقدي-جدلي وعلى أسس علمية ليكون قاطرة للنهضة العربية وعنوان رقيها. لهذا يطرح الجابري في الفصل الثاني إشكالية أزمة الإبداع في الفكر العربي.

### الفصل الثاني؛ أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر؛ أزمة ثقافة ... أزمة عقل؟

لكي يكشف الجابري عن أزمة الإبداع في الفكر العربي ينطلق من ذلك التميز الذي يقيمه بين الفكر كمحتوى والفكر كأداة، فهذا التميز هو الكفيل في اعتقاده في فضح جوانب الأزمة في الخطاب العربي. وعليه يعتقد أن الفكر يمثل مضمونا؛ أي مجموعة من الأفكار والتصورات الجاهزة عن الثقافة والدين والاجتماع والسياسة والاقتصاد... كما يمثل أيضا أداة؛ بمعنى جملة من المبادئ والمفاهيم وآليات تنظم وترسخ في ذهن الفرد التي بها يحكم على هذه المواضيع ويقيس بها. وطالما أن هناك تداخلا بين الاثنين؛ بين الفكر كمحتوى والفكر كأداة، فأى تأثير على أحدهما سيؤثر بالضرورة على الآخر، وما الفصل بينهما إلا إجراء منهجي بغيته تدقيق القول في أزمة الخطاب العربي، «فعندما أخذنا في تحليل العوامل التي جعلت زمن الفكر العربي زمنا ميتا يعاني من أزمة إبداع، بالمعنى الذي حددناه قبالا، وجدنا أنه فكر محكوم بنموذج سلف مشدود إلى عوائق ترسخت داخله وتتعلق أساسا بنوع الآلية الذهنية المنتجة له، إضافة إلى كونه فكرا إشكاليا ما وراثيا يتعامل مع الممكّنات الذهنية كمعطيات واقعية ويكرس خطاب اللاعقل في مملكة العقل»<sup>12</sup>. والمقصود هنا بالسلف كل أشكال الفكر الماضوية أو المبشرة بمستقبل متعال عن واقعه كما هو الحال بالسببة لليبرالية أو الماركسية؛ فكل هذه النماذج الفكرية تعمل على تطويع الواقع إلى مبادئ عقلية لا تتماشى وطبيعة الواقع المرنة والمتغيرة. وعليه فالخطاب العربي حسب الجابري هو خطاب تضمنين لا خطاب مضمون، بمعنى آخر أن مفاهيم الماركسية، الليبرالية، السلف، البروليتاريا، الصراع الطبقي، الحرية، البرجوازية والاشتراكية... كلها مفاهيم جوفاء لا تشير إلا أي

شيء في الواقع العربي وكأنها قضايا فارغة من المعنى، إن صح هذا التعبير. وهنا نصل مع الجابري إلى قناعة- يتشاطرهما مع كل المفكرين العربي مع اختلاف إجرائي في كيفية القيام بها فقط-، وهي أن الفكر العربي في حاجة إلى تدشين خطاب نقدي يعيد إليه هي بريقه كمحتوى وكأداة طالما أنه لا يمكن الفصل بينهما. والغاية هي التفكيك ثم إعادة البناء. الأمر الذي قاده إلى الوقوف على ثلاث نظم معرفية للحضارة العربية منذ بداية تشكلها.

- أولاً، النظام المعرفي البياني الذي تحمله اللغة العربية، الذي شكل المجال التداولي والحقل المعرفي منذ الرسول إلى عهد الدولة الأموية، حيث كان يظم النحو اللغة، الفقه، علم الكلام والبلاغة... والذي كرس نظاماً قائماً على اللابينية وعلى الانفصال قوامه قياس الغائب على الشاهد.

- ثانياً، النظام المعرفي البياني (الغنوصي)، والذي يمثله الفكر الشيعي والفلسفة الاسماعلية خاصة، بالإضافة إلى التصوف والفلسفة الفيضية وكل التيارات الاشراقية والعلوم «السرية» كالكيمياء والتنجيم والسحر ... كان هذا النظام المعرفي قائماً على الاتصال والتعاطف ومعتمداً منهجاً في المعرفة قائماً على الاتصال الروحاني المباشر بالموضوع والاندماج معه في كلية لا تعرف الانفصال. - ثالثاً، النظام المعرفي البرهاني دخل إلى الثقافة العربية الإسلامية عن طريق الترجمة، وانطلاقاً من عصر المأمون خاصة. شكلت الفلسفة والعلم اليونانيين كما قدمتهما الفلسفة الأرسطية الخلفية الأساسية لهذا النظام المعرفي الذي يقوم على ترابط سببي، استدلالى ومنطقي، قوامه مقدمات ينتج عنها نتائج منطقيّة\*.

خلص الصراع بين هذه النظم المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية إلى انتصار النظام العرفاني، من حيث كونه نظاماً معرفياً له إمكانيات التبرير لأي إيديولوجيا تسعى لتكريس واقع معين على الأرض وتسعى إلى ترسيخه. يشير الجابري هنا إلى دور التصوف في الثقافة العربية الإسلامية «فكانت الرابطة الصوفية ونظام المشايخ والطرق هي الأطر الاجتماعية الثقافية والسياسية التي يسري فيها ويتدفق من حولها اللامعقول بلباسه الديني الذي حول العامة إلى قوة مادية تقف بالمرصاد لكل نهضة عقلية أو حركة إصلاحية»<sup>13</sup>.

\* - أنظر: محمد عابد الجابري: «نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

ما يود الجابري الوصول إليه هو أن السياسة المدعومة بالايديولوجيا الصوفية هي التي تحرك الثقافية في العالم العربي منذ ميلاده الأول إلى اليوم وليس العلم كما هو الحال في أوروبا؛ بمعنى آخر أن الصراع على السلطة كان بين الايديولوجيا الدينية والمصلحة السياسية أما العلم الذي أسسه العديد من العلماء؛ ابن الهيثم، ابن النفيس، البيروني، الخوارزمي... بقي على هامش الصراع ولم يشارك في الثقافة العربية إلا بالنزر اليسير، منذ ذلك الوقت إلى اليوم. لذلك إن بناء الحاضر، إذا ما نحن أردنا تجاوز أزمة الإبداع، يجب أن يتم انطلاقا من إعادة بناء الماضي، عن طريق تفكيك عناصره بقصد إعادة تركيبها وترتيب العلاقة بين أجزائها بشكل يحوله إلى كل بإمكانه أن يؤسس لنهضة، بمعنى قراءة التراث من أجل تجاوزه\* إننا باختصار في حاجة إلى عصر تدوين جديد يؤسس لفكرة النهضة كفكر وكممارسة في الثقافة العربية ومنها يمكن أن نؤسس حتى لفكرة الوحدة ذاتها.

#### الفصل الرابع: من أجل إعادة تأسيس فكرة الوعي "الوحدة" في الفكر العربي المعاصر\*.

في هذا الفصل ينطلق الجابري من سؤال عام عن الوحدة العربية كقضية مرتبطة بإشكالية النهضة في الوعي العربي، على اعتبار أن سؤال الوحدة يتحدد ويفهم من داخل خطاب النهضة نفسه، لذلك نجد التحديد الحديث لمفهوم الوحدة يشير إلى كل المحاولات التكتلية سواء النظرية أو العملية للوقوف ضد الآخر "الغرب مع الأفغاني وعبده" أو "الإمبراطورية العثمانية مع الكواكبي" كخطر عام على الحضارة العربية الإسلامية.

من المفيد أن نذكر في هذا السياق أنه بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وجدت الإمبراطورية العثمانية نفسها مشتتة إلى مجموعة من الأقطار واقعة تحت أشكال معينة من السيطرة لعدة دول غربية؛ إما في شكل انتداب، أو حماية، أو استعمار مباشر... هذا التعدد عطل مشروع قيام دولة عربية موحدة كبرى، لأن الغرب المستعمر

\* يقول الأستاذ الجابري: «إن الأمي لا يبده، خصوصا في عصر كله علم وتقنية. وإذا كان الأمي في عصرنا الحاضر هو من يعرف لغة واحدة ويتعلق بالتالي داخل ثقافة واحدة فإن أزمة الإبداع، منظورا إليها في ضوء معطيات عصرنا لا يمكن تجاوزها إلا بتعميم المعرفة الكافية والضرورية باللغات الأجنبية الحية المعاصرة بين المثقفين وفي المدارس والجامعات من جهة، بالعمل على إعادة قراءة تراثنا قراءة نقدية معاصرة تستوحي المفاهيم والمناهج الجديدة وتوظفها في خدمة الموضوع لا أن يكون الموضوع في خدمتها من جهة ثانية، إضافة إلى الإنكباب المتواصل على تحليل واقعنا والإنصات لارجاعاته ونغماته من جهة ثالثة».

- المصدر نفسه، ص. 63.

\* مداخلة ألقيت في ندوة: "الوحدة العربية"، (طرابلس - ليبيا، 1984).



وضع حواجز بين هذه الأقطار العربية المترامية الأطراف، فارتبط شعار الوحدة فيها باستقلالية كل دولة قطرية على حدة، لأنه لم يكن من الممكن التفكير في الوحدة إلا بعد الاستقلال.

سبقت الإشارة إلى أن شعار "الوحدة العربية" كان مهما في خدمة الدولة القطرية، حيث حقق نتائج ايجابية في مرحلة الخمسينات والستينات، لكن ذلك لم يدم طويلا، إذ بهذا اتجه الكفاح الوطني -سواء في الدول المستقل أو الدول المستعمرة- الأقطار العربية بفكرة "الوحدة" إلى خدمة نقيضها بمعنى آخر خدمة الدولة القطرية في حدودها الجديدة.

وطالما أن بعض الدول في المنطقة المغاربية لم تحصل على استقلالها بعد فقد منح الخطاب العربي في الخمسينات لمفهوم "الوحدة" مضمونا قريبا مرتبط بتحرير ما تبقى من الرقعة الجغرافية العربية "الجزائر تحديدا" كشرط موضوعي ومضمونا مرتبط بالأول وهو بعد تحقيق الوحدة العربية فيما بعد. لكن هذا التأجيل غير المبرر، شكل عائقا كبيرا للاندماج الوحدوي العربي فيما بعد، ذلك أنه بعد استقلال الجزائر عملت هذه الأخيرة على بناء دولتها واقتصادها... فأصبحت الأقطار الثلاث في حالة صراع وتنافس... ونفس الأمر حدث في المشرق فبعد انفصال الوحدة التاريخية بين سوريا ومصر تم تكريس مقولة الدولة القطرية على حساب مفهوم "الوحدة" الذي أجل بفعل فاعل وفيما بعد ألبس داخل هذه الدول القطرية لبوسات أخرى فارغة من محتواه الأول. لذلك يعتبر الجابري أن الدولة القطرية من بعد هذه المرحلة أصبحت هي العائق الأساسي للوحدة على اعتبار أنها أصبحت «مؤسسة "قانونية" قائمة على أساس "ما" من جهة، وكيانا اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا تابعا لأحد مراكز الهيمنة الأوروبية من جهة ثانية، وواقعا اجتماعيا ذا خصائص مميزة من جهة ثالثة»<sup>14</sup>. هذا يقودنا إلى سؤال الشرعية داخل الدولة القطرية؛ بمعنى آخر ما هي مقومات وجودها اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا واجتماعيا؟ ما نوع سلوكها الفعلي إزاء جماهيرها وإزاء جيرانها؟ ما مدى صدقها في شعاراتها؟ وإلى أي حد تتوافر فيها المصادقية الضرورية لكل نموذج يطرح نفسه كقدوة ومثال؟

صحيح أن هذه الأسئلة لم تكن لتطرح قبل هذه الفترة لأنه كما يقال الإنسانية لا تطرح أسئلة إلا في اللحظة التي تكون قادرة على الإجابة عنها، وعلية فالمتمأمل في ما آلت إليه حال العرب بعد هذه الفترة من انتكاسة اجتماعية واقتصادية يدرك أن



مشاكل الوطن العربي لم تطرح يوماً على أنها مشاكل تاريخية مرتبطة بطبيعة الدولة القطرية الراهنة، ويقصد الجابري ليس «كنتائج حتمية لعدم استناد الشرعية فيها إلى مؤسسات ديمقراطية حقيقية تستند وجودها وسلطتها من التغيير الديمقراطي الحر في المجالات كافة وعلى جميع الأصعدة»<sup>15</sup>. وهذا يحيلنا إلى خلاصة مهمة وهي أن أي عملية نهضوية قطرية أو وحدوية لا بد لها أن تنطلق من نفي الدولة القطرية كما شكلت فيما بعد الاستعمار عن طريق مساءلة شرعيتها ديمقراطياً وتاريخياً.

### الفصل السابع: العرب والغرب على عتبة العصر التقاني\*

قبل قرن ونصف من الآن بدأت تطفو على الساحة الفكرية العربية توجهات فكرية إصلاحية واقعة تحت تأثير ما عرف "بصدمة الحداثة" التي يشكل الاستعمار أحد أبرز تجلياتها، بحيث سيتم إنشاء العديد من الجمعيات السرية بهدف نشر هذا الوعي بضرورة النهوض من السبات التاريخي واللاحق بركب الأمم، أبرز هذه الجمعيات على الإطلاق، في اعتقاد الجابري، كانت "جمعية العروة الوثقى" التي كانت تتوفر على مجلة سرية توزع في جميع عواصم الدول العربية.

شكلت هذه الجمعيات بالإضافة إلى التيارات الليبرالية والقومية نواة مهمة لنشر الوعي التاريخي الضروري بإشكالية النهضة في الأقطار العربية، لكن رغم ذلك كانت هذه التيارات واقعة أمام ازدواجية المواقف من الغرب نفسه "العدو، والنموذج" جعلها لم تستطع أن تجيب فعلياً وبوضوح عن سؤال اللحظة التاريخية آنذاك: لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟ كسؤال ضروري من أجل نشدان مشروع النهضة. لكن مع دخول الغرب عصر التقانة الذي بدأ يفرض نفسه أكثر من أي وقت مضى على واقع العرب أصبح هذا السؤال عند الجابري سؤالاً مضاعفاً يجب أن يطرح على الشكل التالي: «لماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا بعد أكثر من قرن من وعينا بضرورتها وعملنا من أجلها؟» -نحن العرب، نحن المسلمين- من جهة، و"كيف ينبغي أن نعمل كي نستطيع الدخول مع الغرب، والعالم المصنع بصورة عامة، في العصر التقاني" -نحن

15- المصدر نفسه، ص 96-97

\* - كلمة ساهم بها الأستاذ محمد عابد الجابري في ملتقى: "الفكر العربي الحديث وصلاته بالفكر الغربي"، الذي نظمته جمعية الصداقة الإسبانية العربية في إطار الربيع الأندلسي، (الأندلس -جنوب اسبانيا، ربيع 1984).

\* - جمعية العروة الوثقى جمعية سرية أسسها الشيخ جمال الدين الأفغاني بالتنسيق مع محمد عبده سنة 1885 في باريس وبيروت، ورغم السرية التي طبعت الجمعية في الخارج إلا أن الأفغاني كان يعول عليها بديلاً عن الحزب الوطني الحر الذي أسسه بمصر قبل الثورة العربية الكبرى 1916.

العرب، نحن المسلمين، نحن العالم الثالث- من جهة ثانية»<sup>16</sup>. السؤال الأول فضحته بعد أن أجابت عنه فشل التجربة الناصرية خصوصا هزيمتنا أمام إسرائيل حرب عام 1967، والسؤال الثاني يرتبط بإشكالية نقل التقنية من الغرب. هذا الوضع الجديد أفضى إيديولوجيا إلى اتجاهين؛ اتجاه يحاكم مائة سنة الفارطة واتجاه منكب على نقل التقنية الغربية وتبنيها في العالم العربي.

بخصوص جواب الأيدولوجيين العرب ومعاناتهم من جراء صدمة المائة سنة الأخير جاءت معظمها متباكية بصيغ اشكالية؛ فمنهم من يعتبر أن الثورة العربية وصلت إلى مرحلة الشيخوخة الباكرة لأنها لم تستطع أن تحقق نهضة كانت ممكنة على اعتبار أن هناك دولة لم تحتج كل هذا الوقت لتنهض، تجربة الصين وروسيا، الفيتنام... ومنهم من اعتبر أن نكسة الحرب الناصرية كانت ضربة موجعة فتحول تنظيرهم من تنظير ثوري للنهضة إلى تنظير للسقوط لها وتحولوا من استشراف المستقبل إلى قراءة الماضي والنحيب عليه.. ومنهم من اعتبر أن سقوط العرب حتمية تاريخية وفق منطق الجدلية الاجتماعية...

أما التقنويين العرب فقد كانوا منهمكين في ما أسماه الجابري ”سد الفجوة التاريخية“ التي تحول بين حاضر العرب وحاضر الغرب وأفقه المستقبلي، التي بدأ الاهتمام به يتزايد في السبعينات مع دخول أدبيات التقنية إلى البلدان العربية على يد الخبراء الغربيين والبعثات الأممية والباحثين... هذا المعطى شجع في البلدان العربية الاهتمام بالتصنيع كقاطرة للنهضة والتنمية، وهنا ينوه الجابري بشدة بالملتقيات العلمية في هذا المجال...

بالعودة إلى مفهوم ”الهوة التقنية“ نجد أن الغرب، حسب الجابري، قطع أشواطاً مهمة في سلسلة إبداع التقنية، حيث مر من عصر الزراعة ثم الصناعة ثم التقنية «هذه العصور حققت نهضة تاريخية للغرب انطلاقاً من جدلية الانفصال والاتصال التي تحدثنا عنها لم يحدث مثلها عند العرب، فهم في أحسن الأحوال لا ينتجون ما يأكلون ويضطرون إلى استيراد بعض موادهم الأساسية... هذا التباعد التاريخي العميق بين ”عصر الزراعة“ وعصر التقنية جعل العرب يقومون بمزيج غير هجين وغريب بين قيم الحضارة الزراعية القديمة وقيم البداوة المتأصلة وقيم عصور الانحطاط وقيم الاستهلاك التي يصدرها الغرب لكل الأبواب المشرعة»<sup>17</sup>. لذلك في اعتقاد الجابري أن العرب في

16- المصدر نفسه ، ص. 131.

17- المصدر نفسه ، ص. 136.

المجال التقانة يحتاجون إلى نظرة فكرية شاملة تحررهم من حالة الحجر الفكري والمادي الذي يتنعمون فيه...!!! في تعاملهم أو في نقلهم للتقنية إلى بلدانهم.

يعتقد الجابري أن الفنيين التقنيين العرب تعترضهم عدة مشاكل بهذا الصدد؛ جزء منها يتعلق بطبيعة التقنية نفسها وجزء إلى سياسة الدولة المالكة وجزء ثالث مرتبط بسياسة الدولة المستوردة. فالتقنية المستوردة من الغرب أو التي يقبل أن يصدرها إلى العرب في جزء كبير منها تقنية متجاوزة، أو في الطريق إلى التجاوز أو أنها تقنية استهلاكية يصدرها لكي يستفيد من عائداتها أو في مقابل مواد أولية مهمة أو تسهيل عروض اقتصادية أو تخفيضات استثمارية أو إعفاء ضريبي على اعتبار اليد العاملة الرخيصة في البلدان العربية وحتى إن شيدت مصانعها في البلدان العربية فمراكزها دائما في الغرب. بالإضافة إلى إغراء العمالة المتعلمة بالهجرة إلى البلدان الغربية وحجب التخصصات المهمة عن البلدان العربية كما يشكل الفضاء المغربي أو الشرقي فضاءً متاحا لتصدير اليد العاملة قليلة الخبرة... كل هذه العوامل وغيرها شكلت نزيفا خطيرا داخل الدول العربية التي ستظل بهذه الطريقة تحت ما يمكن أن نسميه "استدامة السيطرة الخارجية" التي تعرقل عمليات التنمية وتعطلها. والحل يكمن في «وجود خطة شاملة للتنمية نابعة من مراعاة حاجات البلد وإمكاناته وقائمة على إرادة سياسية مصممة وقادرة على تجنيد القوى العاملة الفكرية والعضلية في جو من الحرية والحماس»<sup>18</sup>. ولكي نتجاوز حالة استدامة التبعية لأبد أن نربط بين التقنية والوحدة التي هي في تصور الجابري «شرط ضروري للتحرر من الاحتكارات الأجنبية والدخول في مسلسل من التنمية متطور ومتكامل»<sup>19</sup>.

هكذا يجد إشكال النهضة في الدول العربية مصدره في التناقض الموجود بين الغرب والعرب، وأبرز تجلياته تعبر عن نفسها في مظاهر الحياة، بحث نجد هناك تناقضا؛

- بين طريقة العيش والاستهلاك وبين مظاهر التخلف الموهلة في البدائية؛
- بين ضرورة التكامل "الوحدة" من أجل تحقيق التنمية وبين طموحات الدول القطرية وصراعها وتنافسها؛
- بين الإعجاب بالغرب وبقيمه الإنسانية وبين السخط عليه كغرب مستعمر متوحش مستبد.

18- المصدر نفسه، ص. 139.

19- المصدر نفسه، ص. 140.

يعتقد الجابري أن الخروج من هذه الأزمة يكمن في ضرورة القيام بعمليتين متكاملتين: «قيام نوع حقيقي من الوحدة العربية؛ بمعنى "تنسيق فعلي، أو اتحاد فدرالي... الخ"، وانجاز تنوع حقيقي كذلك من الثورة الثقافية تستهدف محو الأمية ونشر قيم المعرفة العلمية على أوسع نطاق وغرس أسس العقلانية في التفكير والسلوك في جميع مرافق الحياة»<sup>20</sup>.

ختاماً. بالرغم من أن هذا القراءة لا تحيط بجميع المقالات الواردة في كتاب "إشكاليات الفكر العربي المعاصر"؛ إلا أنه يمكننا أن نقول "بأمانة علمية" إن الجابري يفتح من خلال قضايا هذا الكتاب أبواباً على مشروعه الفكري الذي أعاد به سؤال "نقد التراث العربي" إلى الواجهة في اهتمامات الباحثين المعاصرين. لقد استطاع الفيلسوف محمد عابد الجابري - رغم الإنتقادات التي كانت تحاصره من كل حذب وصوب - أن يقوم بتحليل هادئ ورصين للعقل العربي عبر دراسة جملة من مكوناته الثقافية واللغوية التي بدأت منذ عصر التدوين ثم ما لبث أن انتقل إلى تحليل العقل السياسي والاخلاقي، هذا الترحال الاستيممي جعله مقتنعاً أن العقل العربي بحاجة اليوم إلى إعادة الابتكار.

---

20- المصدر نفسه، ص. 141.

## حوار مع الدكتور محمد عابد الجابري الذات والآخر وقضايا النهضة



العدد الأول من مجلة رهانات:  
أولويات الإصلاح في المغرب ربيع 2006

المسألة التي لا تقبل إضاعة الوقت هي تطوير الوعي؛ أي نظرة الناس إلى الدين إلى العالم إلى الكون إلى القبيلة إلى الغنيمة... في هذه المجالات بالضبط يجب الاشتغال ونحن مطالبون هنا بالكثير...

يعتبر طرح قضايا النهضة والتغيير. من ثوابت الفكر العربي منذ أن وقعت الدول العربية والإسلامية تحت تأثير ما سمي بصدمة الحداثة. فانطلاقاً من هذه المرحلة المبكرة تغير كل شيء. وذلك لما أحدثته هذه الصدمة من خلخلة في أساسيات المجال التداولي العربي. ولما فرضته من مراجعة لكل عناصر الرؤية المعتمدة في التعامل مع الذات ومع الآخر. حيث أصبح هذا الأخير عنصراً حاسماً يجب أخذه بعين الاعتبار في قراءتنا لفكرنا وتاريخنا واستشراف مستقبلنا. والواقع العربي اليوم، بما يعرفه من أحداث خطيرة، ومن دعوات رسمية وغير رسمية إلى الإصلاح، ومن تحرك لهيئات المجتمع المدني، ومن تدخل أجنبي لفرض أجندة للتغيير ذات أولويات تتطلب إعادة تفكيك وترتيب ونقد لا يتردد في الكشف عن المصحة التي يرغب الآخر في تحقيقها من خلالنا... كل ذلك وغيره، يشرع التساؤل بعض الشيء من أجل محاولة الفهم، وتجنب الأخطاء وعدم الوقوع في التشاؤم المفرط أو التفاؤل اللامسؤول.

مجموع هذه القضايا نتناولها مع الدكتور محمد عابد الجابري رائد من رواد الفكر المغربي والعربي الذي عمل من خلال عشرات المؤلفات. على إغناء الفكر العربي

وتجديده وقراءة الفكر العربي وتبيئة مفاهيمه. وقد تهيأت لنا هذه الفرصة بفضل الأجواء التي وفرها لنا الأستاذ عبد القادر الحضري. أحد الأصدقاء المقربين من الجابري والمطلعين على فكره بشكل جيد. وبفضل الإصرار على عقد هذا اللقاء، والذي أبداه الأستاذ علاء الدين الأعرجي. وهو مثقف من العراق كتب عن الجابري كثيرا وتفاعل مع فكره ورغبة في معرفة شخصه والنفاذ إلى عمق فلسفته.

رشيد الإدريسي

س- الواقع العربي اليوم يشهد مجموعة من التحولات والأحداث التي تفرض نوعا من المعالجة الجديدة لقضاياها، وتقويما آخر لماضيها واستشرافا لمستقبلنا. يراعي هذا الواقع ويعمل على تجاوز العناصر التي تمنع إلى الآن من تحقيق حلم النهضة الذي عمل المفكرون العرب على التنظير له منذ الوعي بتقدم الآخر وتخلفنا، هل أنت متفائل بالنسبة للمستقبل؟

ج- عندما يواجه الإنسان الواقع، وأنا هنا أنطلق بوصفي باحثا بالدرجة الأولى، باحث له علاقة بتاريخ الفكر وبالتطورات السياسية، لابد له من أن ينتهي إلى أن الانطلاق من هذه الزاوية يجعل التفاؤل والتشاؤم بدون معنى. والذي يجعلنا حبيسي هذه الثنائية، هو تأثير

الإعلام الذي يضغط علينا بشدة ويقدم لنا أيضا من التفاصيل فيعرقل بذلك الفكر، فعندما نسمع مثلا عن نكبة دير ياسين، نكون إزاء حدث وقع وانتهى، لكن عندما نسمع عن الأحداث التي تقع في العراق أو في فلسطين ونراها ونعيشها، تأخذ منا الصورة حجما كبيرا من الوعي والوجدان، بحيث لا تترك مجالا للفكر، فالآن العالم محاط وملفوف بغطاء هو هذا الإعلام، ولذلك يجب أن نحسب حسابا لهذا التضخيم الناتج من هذه الوسائط الإعلامية.

نحن وضعنا في العالم العربي سيئ ما في ذلك شك، لكنه ليس أسوأ من إفريقيا.

في الماضي القريب كنا نسمع عن غانا التي كان يحكمها نيكروما والتي كانت مرتبطة بالأحلام والرغبة في الخروج من التخلف واللاحق بركب الحضارة، كما نسمع عن بلاد سيكوتوري. وأنا أتذكر أن أول حركة تحريرية في العالم سمعتها وأثرت في، هي حركة «الماوماو»، وصدى هذه التسمية مازال إلى اليوم في أذني على أمواج ال BBC في أواخر الخمسينيات. كانت هذه الحركة بالنسبة لنا هي فيتنام في وقتها، لكن الآن أنظر إلى مواطن هذه الحركة أي كينيا، إنها ليست في الوضع الذي يجب أن تكون عليه، مقارنة بالحركة التي انطلقت في مرحلة التحرر. أيضا ماذا نقول عن آسيا نفسها وعن الاتحاد السوفياتي؛ الثورة التي جاءت لتغير التاريخ، سبعون سنة وهي القطب الثاني في العالم كله، بين ليلة وضحاها تغير الوضع مائة بالمائة. لا وجه للمقارنة إذن بين ما حصل لنا من انتكاس في السنوات الماضية وبين ما حصل للسوفيات. بل أكثر من ذلك في أواخر الخمسينيات والستينيات كان عندنا مجموعة نماذج على مستوى الفكر والحركة مثل ماوتسي تونغ في الصين وتيتو في يوغوسلافيا وهذا الأخير كان مثالا، أين يوغوسلافيا الأمس؟ بالنسبة لنا نحن كان عندنا جمال عبد الناصر وسوكارنو وبن بلة... لكن التاريخ هو هكذا يستحيل أن يكون خطأ مستقيما، التاريخ كما عبر فلاسفة كبار هو لولبي حلزوني هذا هو التاريخ.

لكن هنا يجب أن نقف عند مسألة أساسية، وهي الشعارات شيء والواقع شيء آخر، أنا عشت في سوريا في السنوات المتلألئة، أيام الوحدة وزيارة عبد الناصر، لكن وضع سوريا الحقيقي آنذاك، ليس وضع الأحلام ولا الإعلام، وضع الشعب المتميز بالكثير من المشاكل والمعوقات، لا يختلف عما عليه الآن. وفي المغرب نلاحظ نفس الشيء إذ نرى الآن عمراننا وتقدما على مستوى المظاهر، مقارنة بما كان عليه الأمر في الخمسينيات، لكن الشعب المغربي في البوادي وضعيته هي هي قبل مئات السنين، وبالانتقال إلى البادية تنتقل إلى القرون الوسطى، وهذا شأن العالم العربي بأسره، ودليلنا هو أن المحرث الخشبي مازال إلى اليوم مستعملا في كل أرجاء هذا الوطن.

الذي تغير اليوم هو الوعي، والوعي مرتبط بالوجدان وهو غير الحقيقة هو أشبه بميزان الحرارة ينزل ويرتفع، ولذلك هناك ضرورة لمراقبة عقلية من أجل المقارنة، تصور العراق كما هو اليوم لا كهرباء ولا ماء ومع ذلك هناك انشغال بقضايا فكرية، وأنا شخصيا تصلني رسائل إلكترونية يوميا تتضمن أسئلة وطلب لمقالاتي وكتبي، وإخبار عن رسائل جامعية حول مؤلفاتي، وهذا الانشغال يطال كل الجهات بما في ذلك كردستان، وهذه علامة إيجابية لا تنكر.

س- تحدثتم عن مسألة الوعي وقتلم بأنه إذا كان هناك ثبات على مستوى الواقع، فإنه على مستوى الوعي هناك تطور، وأعطيككم العراق مثالا على ذلك. لكن الشيء المغيب في هذه النقطة هو أن الآخر خاصة بعد 11 ستمبر وعى بأهمية الثقافة ودخل في مشروع لضرب فكرة عروبة المنطقة وللعب على الاختلافات اللغوية والعرقية والدينية في مختلف الأقطار العربية دون استثناء، ومقال برنارد لويس الذي كان قد نشره في نهاية التسعينيات تحت عنوان: «سعار الإسلام» مثال على ذلك فهو يتحدث عن العالم العربي بمشرقه ومغربه وعن المواطن والأوتار التي يمكن اللعب عليها، بمعنى أننا أمام طرف ملم بأهمية الثقافة في السياسة ويصرف تفكيره لإعاقة هذا الوعي الذي نتحدث عنه؟

ج- عندما نقرأ لبرنارد لويس أو هونتنتون والذين يتحركون فيما يسمى بمكاتب الدراسات بالولايات المتحدة الأمريكي، والذين يقدمون الاستشارات التي تصنع من خلالها القرارات، نقع على الكثير من الثغرات والأخطاء، فهم لا يهتمهم إلا ما يريدون التوصل إليه وليس الحقيقة والواقع كما هم. من هنا أورد حكاية قصيرة، بعد مدة من إصداره لمقاله «صراع الحضارات» عقدت ندوة في برينستون وكنت أنا الممثل للعالم العربي من بين خمسين مشارك، مع حضور صاحب فكرة الصراع، فكان رأيي هو أن المقال كله استدلالات قد تكون صحيحة، لكن النتيجة ما هي؟ النتيجة هي أن الغرب لابد أن يحمي مصالحه، هذا هو عمق المسألة في الكتاب كله، فنحن في حاجة إلى الحديث عن توازن المصالح وليس إلى صراع الحضارات. المشكلة هي أن هؤلاء الدارسين ليست لهم معرفة عميقة بتاريخنا، منذ سنتين أظن ألقى هنتنتون محاضرة في أبو ظبي، فعلق أحد الأصدقاء على محاضراته وأحصى الكثير من الأخطاء التاريخية. فرد هنتنتون بأنه ليس في حاجة إلى التاريخ. بحجة أن كلامه موجه بالدرجة الأولى إلى الساسة والديبلوماسيين. إن هؤلاء الذين ينتجون هذا النوع من الفكر في هذه المعاهد، والذين لا يعينهم التثب من الحجج الذين يدلون بها، هم يقومون الآن مقام المستشرقين في القرن التاسع عشر، والذين سهلوا بأبحاثهم مهمة الاستعمار في مرحلة من المراحل.

أما فيما يخص إشاراتك إلى أنهم يحثون الساسة للعب على القبلية والطائفية موجودة بوصفها معطى، وما قاله ابن خلدون إلى اليوم مازال يصدق علينا، وأنا حاولت منذ مدة أن أجيب عن سؤال ماذا تبقى من ابن خلدون؟ فكان الجواب أن ما تبقى هو هذا الوضع المليء بالقبلية والعصبية وهذا واقعنا. لماذا؟ لأن الحياة التي عاشتها أوروبا وأمريكا وغيرها، والمتمثلة في الصناعة والثورة الصناعية لعمال



الفحم وعمال السكك الذين يقومون بعمل يدوي، كل ذلك ساهم في تنظيم العمال في صفوف وأخرجهم من البادية ومن الفردية المرتبطة بالزراعة، فغير جسمهم وحركتهم، وبالتالي غير عقولهم، نحن عندنا في المغرب العامل نسيمه بالدارجة «زوفري» وهي تحريف للكلمة الفرنسية «Ouvrier» والمقصود بالكلمة هو نمط في العيش يستطيع صاحبه أن يفعل الكثير مما قد ترفضه الجماعة..

س- هناك مفارقة تحكم علاقتنا بالآخر، فنحن حتى إذا تقدمنا يبقى تقدمنا قاصرا عن بلوغ ما يحققه الغرب، وهذه الفجوة كلما تقدم التاريخ تزداد اتساعا، مما يؤدي أكثر فأكثر إلى وقوعنا تحت هيمنة الآخر وسيطرته بشكل أكثر إحكاما. هنا نجد أنفسنا أمام حتمية يصعب الإفلات منها، فهمها تطورنا، يبدو أننا سوف نبقي في الوضع المتخلف الذي نعاني منه؟

ج- لا ليس من الضروري أن يقرأ الإنسان الأمور بهذا الشكل. علماء النفس يتحدثون عن الإحساس، والإحساس يكون دائما إحساسا بالفارق. وتضخيم هذا الإحساس يجب نراجعه لسببين، أولهما هو أن الغرب قضى أكثر من ثلاث مائة سنة في الحروب الدينية والقومية، ونحن نهضتنا على أكثر تقدير انطلقت في بداية القرن التاسع عشر، نحن لم ننخرط في النهضة وطرح إشكالاتها إلا منذ مائة سنة. أما السبب الثاني، وهو أن الغرب عندما كان يتقاتل أو يحارب أو يتقدم ويبني نهضته لم يكن هناك خصم خارجي يتدخل لإحباطه أو لإعاقته، أما نحن فالخصم الخارجي يجب استحضاره دائما، إنه عنصر أساسي في المعادلة. يجب، إذن أن لا نقيس الأمور بنفس المقياس لأن لنا وضعاً مختلفاً.

ففي المغرب ومصر مثلا من أفسد المشروع الوطني الليبرالي الذي يدعو له الجميع الآن، إنه الاستعمار، فالحكومة التي كانت قائمة في أواخر الخمسينيات في المغرب، والمخطط الذي وضعته ما بين الستين وأربعة وستين كان من المفروض أن يقضي على الأمية وأن يساهم في إعطاء دينامية اقتصادية وتصنيعية قوية... لكن الاستعمار تدخل وأقنع المسؤولين آنذاك بأن هؤلاء ليس غرضهم التصنيع، بل هدفهم النهائي هو خلق طبقة عاملة تقوم بالثورة مثل التي وقعت في روسيا، وتسقط بذلك النظام! لقد كانت هناك شبه حرب باردة. هذه الفروق يجب أن نأخذها بعين الاعتبار، وذلك حتى لا يهيمن على رؤانا الإحباط واليأس والتشاؤم. الغرب نفسه له مشاكله، وأنا لاحظت عند زيارتي للولايات المتحدة الأمريكية أن عدد المتسولين في نيويورك يفوق عددهم

في الدار البيضاء، ناهيك عن المرشدين الذين يبيتون في الشوارع والسود وذوي الأصول الإسبانية الذين يعيشون في وضعية مزرية لا تعكس مستوى الحضارة الأمريكية. أنا بصراحة لا أخاف على العالم العربي من الانهيار ليست بالبعيدة، لأنه شديد التقدم وشديد الرقي وبالتالي فإن انهياره سيكون له دوي كبير.

س- هل معنى ذلك أن العالم الغربي بهذه المشاكل معرض هو الآخر للانتكاس والانهيار؟

ج- يجب أن لا نتمنى ذلك. هناك الكثير ممن يتمنون هذا يحولون التمني إلى تنبؤ وإلى واقع. على كل حال لهم مشاكلهم ولنا مشاكلنا والحياة صراع، وبالنسبة لنا هناك طموح للخروج مما نعرفه من مشاكل ولدينا أفكار تبحث عن تحقيقها، ونحن عندما نتحدث عن مشروع مستقبلي غير موجود، الموجود الآن هو المغرب والجزائر وتونس ومصر والعراق... فالقطرية هي الواقع الموجود ومجموع هذه الأقطار عندما تشبع من وطنيتها وقطريتها وتمتلى منها، آنذاك سيقع التغيير. أنا سئلت مرة في المشرق لماذا لا يتحد المغرب والجزائر مع أنهما قريين جغرافيا ومتكاملين اقتصاديا ومتشابهين ثقافيا، فكان جوابي أن الذي يمنعهما من ذلك هو عامل واحد، وهو أن المغاربة شعبوا من الدولة ولهم رغبة في التخلص منها، بينما إخواننا في الجزائر لم يحققوا بعد ذلك الإشباع. فالقطرية واقع وحقيقة لكنها ليست مشروعا مستقبليا، وعندما سيشبع كل منا من هذه القطرية ويتوصل بالملمسوس إلى أنها استنفذت أغرضها، آنذاك ستطرح فكرة المغرب العربي نفسها بقوة، وستفرضها المعطيات الواقعية. على أي حال يجب أن لا نياس، فأبناؤنا قد يحققون ما نطمح إليه نحن، فهم أفضل منا وظروفهم تسعفهم. فالיום عندما يدخل الطالب إلى الكليات العلمية، يدرس العلم كما هو الآن، هو غير مطالب أن يطلع عليه من بدايته، إنه يطلع عليه في أعلى مستوياته كما هو متداول في العالم المتقدم، الفارق إذن غير موجود، فالماضي بالنسبة للعلم انتهى لأن تاريخ العلم انبنى على إقصاء الأخطاء التي كانت تعيق مسيرته. بالنسبة للجيل المقبل ليست هناك مشكلة على المستوى العلمي والتكنولوجي، امتلاكنا لهذا العلم هو الذي سيفكك ثنائية العبد والسيد التي تربطنا بالغرب. أي أن هذا العلم سيسهم في تغيير شروط وجودنا وبالتالي سيغير الآخر ويغير طبيعة العلاقة القائمة بيننا وبينه، فالعبيد في روما لما ثاروا تغير العالم كله ولم تعد هناك إمبراطورية. نحن اليوم، الثورة يمكن أن نحققها بواسطة امتلاك العلم والمعرفة، والمؤشرات على أننا بدأنا في هذا الطريق واضحة ولا تحتاج إلى كد الذهن من أجل إبرازها، فالعلماء العرب في الكثير من الدول يضاھون

كبار العلماء الغربيين، ولهم سمعة جيدة في المعاهد العلمية الأوروبية والأمريكية وغيرها.

يجب الإقرار بأن العالم اليوم أصبح يختلف، والفرص على المستوى العلمي أصبحت في متناول الجميع، المسألة التي لا تقبل إضاعة الوقت هي تطوير الوعي؛ أي نظرة الناس إلى الدين، إلى العالم، إلى الكون، إلى القبيلة، إلى الغنيمة... في هذه المجالات بالضبط يجب الاشتغال ونحن مطالبون بالكثير.

س- هناك مسألة نهت إليها في كتبك وهي أن علماء النهضة فتحوا الكثير من الملفات التي رأوا بأن الإصلاح يجب أن يبدأ منها كالتعليم والاقتصاد والسياسة... لكنك لاحظت بأنهم أهملوا أداة التغيير التي هي العقل، وفي هذا الإطار تحدثت عن الثقافة العاملة لكنك بدورك أهملت الثقافة الشعبية، وما طفا على السطح مؤخرا من ممارسات دينية في العراق (المزارات، عاشورا، العتبات...) وما تولد عنها من صراعات، يثبت قوة هذه المعطيات الشعبية، ما رأيك؟

ج- كن على يقين أن كل المعتقدات والممارسات الشعبية الموجودة، إلا وكانت في مرحلة سابقة ثقافة عاملة مؤيدة بأحاديث، موضوعة أو يرى أنها موضوعة لكنها موجودة، كما أنها مؤيدة بتفسيرات تلقى القبول من طرف الناس رغم هشاشتها. فالثقافة العاملة هي المنبع الذي جاء منه كل ذلك، كما نراه اليوم في وسائل الإعلام من بكاء ولطم، تجد له أحاديث منسوبة لجعفر الصادق ينسبها لعلي بن أبي طالب، بينما هذا الفكر كما بينت في «بنية العقل العربي»، كله فكر هرمسي. نحن إذن في حاجة إلى الكشف عن الأصول الحقيقية لهذا الفكر، وعندما سنقوم بهذا النوع من الحفر والتنقيب في البنيات الفكرية، سنحقق التغيير المنشود والذي يمس صانعي الثقافة الشعبية ذاتها. هذه الثقافة الشعبية كما تبرز اليوم هي إيديولوجيا مختلفة لاستغلال الجماهير من طرف السيد، وعندما نقوم بفضح السيد ونكشف بأن سيادته مبنية على الأوهام التي يؤمن بها هو الآخر أو يعرف بأنها مزورة هذا لا يهم، فنحن نكشف الأسس التي يراد تركها خفية على عامة الناس، وهذا يتطلب وقتا طويلا لأن الثقافة الشعبية هي أصعب ما يغير، هي عادات وأعراف لم تخضع للتفكير والنقد، فعندما نحفر عن جذورها ونكشف عنها آنذاك سيصبح التغيير ممكنا، أما أن نهاجمها مباشرة فهذه استراتيجية قد يتولد عنها رد فعل للرأي العام قوامه الرفض والتشكيك في الخلفيات التي هي علمية صرفة.

س- تحدثت عن ثلوث القبيلة والغنيمة والعقيدة، وهناك من يقول إن العرب اعتمادا على هذا الثالوث استطاعوا أن ينتقلوا إلى طور التحضر وليس الحضارة؛ أي تحولوا إلى ساكني مدن لا أكثر وظلوا محافظين على البنيات القديمة لأنهم لم يهروا من الطور الرعوي إلى الزراعي إلى الصناعي، ما رأيك؟

ج- هذا التقسيم ليس من الضروري أن نمر منه لأنه تقسيم مستخلص من التجربة الأوروبية، والمطالبة بأن يكون تاريخنا على هذا الشكل هي نوع من المطالبة بأن يكون كل تاريخ نسخة من التاريخ الأوروبي. هناك خاصية مهمة يجب الالتفات إليها، وقد لاحظها ابن خلدون في زمانه، وهي أن العرب في الجزيرة كانوا قادة جيوش وعندما يأتون إلى المغرب أو غيره من الدول العربية والإسلامية، يكونون قلة يسكنون مقاليد الحكم، والباقي ممن يساهمون في التسيير معهم يكونون من سكان البلد الذي خضع للفتح، لأنهم بمجرد دخولهم للإسلام تصبح لهم كل الحقوق، ويصبحون شيئا فشيئا هم كل شيء، على خلاف الإمبراطورية الرومانية مثلا. فالذين صنعوا الحضارة العربية الإسلامية ليسوا بالضرورة عربا، وهذا هو المهم لأنه يكشف عن مدى الانفتاح الذي كان في هذه المرحلة.

س- لكن هذا الانفتاح مفقود اليوم، بدليل أن حاضرتنا مازال بئيسا، فرغم الجامعات الكثيرة في مختلف الدول العربية، لا نجد إنتاجا فكريا أو علميا يعكس هذا العدد الكبير.

ج- الإنتاج غير موجود لأن وسائل الإنتاج غير موجودة، وهنا يجب أن نستحضر القهر الغربي وما فعله لمنع وقوع ذلك. نذكر جيدا أنه في الخمسينيات والستينيات كان هناك منع مطلق للتكنولوجيا على العالم الثالث بأسره بما فيه العالم العربي، وحتى إذا ما أعطوا شيئا فإنهم يعطون مؤسسة بالافتتاح حتى لا يتسرب أي معطى علمي لدولة من هذه الدول، ولذلك يجب أن نعلم بأن هناك ظروفًا قاسية وليست بالسهلة. وأنا هنا لا ألقى اللوم على الآخر رغبة في تبرئة الذات، ولكننا لا يمكننا أن ننكر دور الاستعمار والمبادئ التي قام عليها والثروات التي نهبها لسنوات طويلة، والتي اتخذها وسيلة لحل المشاكل التي كانت مطروحة عليه. لقد كانت تنبؤات كارل ماركس علمية حيث ذهب إلى أن تناقضات الرأسمالية ستؤدي إلى من الانفجار في أوروبا، وهذا ما لم يقع. لماذا؟ لأن أوروبا أخذت الأموال من المستعمرات وحلت مشاكل العمال هناك بإعطائهم لحقوقهم.

هنا مرة أخرى تبرز ثنائية العبد والسيد، وهذا الأخير الذي استعمرنا ترك قسطا من الحضارة قلدها على مستويات عدة كان أبرزها الفكر، فالبعض درس في فرنسا والبعض الآخر في إنجلترا، فكانت هناك منافذ استطعنا الولوج من خلالها، أشياء لم يكونوا يتوقعونها، وهذا ما سماه هيجل بمكر التاريخ. ففي المغرب مثلا، الذين درسوا في فرنسا وكونهم الأوروبيون، أي الرواد الذين دخلوا جامعات أوروبا وارتبطوا بالفكر الأوروبي مبكرا، هؤلاء كانوا هم القوات الوطنية التي قاومت الاستعمار وفاوضته فيما بعد لتحقيق جلاء المحتل عن أوطاننا، وهذا نفسه ما وقع في مصر وسوريا وتونس والجزائر وغيرها من الدول العربية الأخرى. يجب أن لا ننسى، كما قلت سابقا، أن أوروبا قضت ثلاث مائة سنة لتحقيق نهضتها بدون آخر مثبط، بينما نحن المشكل عندنا هو وجود هذا الآخر الذي يرى بأن مصلحته أن نظل على ما نحن عليه، وحالة الاتحاد السوفياتي خير مثال على الدور الذي يمكن للمثبط أن يقوم به، فسقوط الاتحاد السوفياتي إضافة إلى العوامل الداخلية التي لا يمكن إسقاطها أثناء عملية التحليل، يرجع كذلك إلى العوامل الخارجية ممثلة في الحصار الذي ضرب عليها وإلى التخطيط من قبل معسكر كامل يضم الكثير من الدول، وأظن أن هذا المثال كاف لتوضيح ما أقصده بلفظ المثبط.

س- ربما من ضمن المثبطات الأساسية إلى اليوم، يمكن أن نذكر إسرائيل. ففي الوضع الحالي في ضوء موازين القوى، يظهر أن أقصى ما يمكن تحقيقه في أحسن الأحوال هو ربع دولة أو نصف دولة فلسطينية، أم هذا هو المتوقع؟

ج- هو المتوقع فقط للذي يفكر سياسيا انطلاقا من المعطيات الراهنة، والحال أنه من غير المقبول أن نفكر فيما سيجري بعد أربعين سنة من خلال اللعبة التي تلعب الآن، وأنا سبق لي أن قلت في إحدى المحاضرات منذ عشر سنوات تقريبا، أنه بعد خمسين سنة لن يعود هناك وجود لإسرائيل في العالم العربي، وقلت بأن مشروع النيل والفرات الذي تأسست عليه الفكرة الصهيونية سوف لن يعود له وجود بعد عشر سنوات، واليوم ترى أن هذا الحلم انتهى. يجب أن ننطلق من أن التاريخ وما سيرعرفه من أحداث بعد أربعين سنة أو أكثر من ذلك لا يبني فقط على المعطيات القائمة اليوم فهناك اللامتوقع هناك أشياء ومعطيات غائبة عنا والتي قد تظهر ويكون لها التأثير ما يؤدي إلى تغيير مجرى التاريخ بشكل لم يكن منتظرا، أنا لا أقول بأنه يجب أن نخلد إلى الراحة ومنتظر تحقيق المعجزات، ولكن فقط يجب عدم إغفال هذا الجانب الهام في التحليل والحكم على الأشياء. سأعطيك مثلا، نحن الآن نحضر أشغال المؤتمر القومي

العربي السابع عشر في المغرب، لو سألتني عن جدوى هذا المؤتمر بالنسبة لي هو رد على المؤتمر القومي الصهيوني الذي كان قد عقد في سويسرا سنة 1897، والذي حقق أهدافه ببناء وطن لـ «شعب» على حساب شعب آخر هو الشعب الفلسطيني، وقد وظفوا من أجل التوصل إلى ذلك ذكاءهم وتعلمهم وسيطرتهم على الغرب اقتصاديا وإعلاميا واستغلالهم للموروث الديني اليهودي وللهلوكست (المحرقة). ولا ننسى الظرفية الاستعمارية التي سهلت عليهم كل ذلك. ولكن على الرغم من كل هذا وبعد مرور ما يقرب من مدة قرن وعشرين سنة على حدث المؤتمر الصهيوني هذا، إسرائيل ما زالت إلى اليوم علامة استفهام كبرى؛ هي إلى الآن لم تحقق حلمها، ما زالت تشتكي من انعدام الأمن وهي الآن تبني جدارا حولها وتسجن نفسها، وبذلك تنهي حلمها الذي رفعتة في مؤتمرها بسويسرا، إسرائيل كمشروع وكدولة بلغ نهايته، هي أصبحت ثقيلة على الغرب بما فيه أوروبا وأمريكا والعطف عليها لم يعد حقيقيا والأدلة على ذلك لا تعوزنا. والغرب نفسه بمواقفه التي تدين إسرائيل أحيانا يؤكد أنه تحمل أكثر مما يلزم وأنه يجب إنهاء هذا الظلم. وأنا أعتقد أن الحركة القومية العربية التي تقوم على مبدأ الوحدة والديموقراطية والعدالة والتنمية... مع الوقت ستكون عندها فرص لتحقيق أهدافها بشكل أفضل.



## د. محمد عابد الجابري

الفلسفة العربية في مرآة النقد

اختار مركز مدى مشروع الفيلسوف العربي محمد عابد الجابري، لكي يكون موضوع سلسلة من الأيام الدراسية، على امتداد سنة كاملة. لم يكن هذا الاختيار مجرد صدفة، بل جاء استجابة للوزن الفكري للرجل، ولما يمثله من قيمة مضافة في الفكر المغربي والعربي.

الجابري أستاذ بالمعنى الأكاديمي بامتياز، تخرجت على يديه أجيال وأجيال، وشملت محاضراته في الجامعة، بالإضافة إلى دراسات في التراث العربي، كلا من نظرية المعرفة، والفكر العربي المعاصر، ونظرية الأخلاق، وهو ما يبرز التكوين الموسوعي للرجل، وسعة اطلاعه، سواء تعلق الأمر بالفكر العربي الوسيط أو الفلسفة الغربية المعاصرة.

بالتوازي مع ذلك، قدم الجابري نموذجا حيا للمثقف العضوي. فقد جمع لسنوات طويلة بين العملين الأكاديمي والسياسي، وإعداد الوثائق الحزبية، إلى جانب الإشراف العملي على صحافة الحزب، التي عاشت ظروفًا صعبة حينها، والتي أسهم قلم الجابري في الارتقاء بخطها التحريري، وفي رسم معالم رؤية استراتيجية ساعدتها على صياغة مشروعها السياسي.

أخيرا، مثلت نظرية الجابري، سواء من حيث دراساته للتراث العربي أو رسمه لمعالم مشروع نهضة عربية تحديا حقيقيا، جاذبا، ومستوعبا للمثقف العربي، لا يمكنه أن يكون محايدا إزاءه، سواء وافق الجابري أو اختلف معه، وهو ما جعله أحد آباء التنوير العربي، وما سوف يمكنه من الحضور طويلا في مسارات إشكاليات هذا الفكر.

د. المختار بنعبدلاوي