

ضدّ التأويل: الجابري ومكر التراث



فتحي إنقزو
باحث تونسي

مهمّنهن بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ضدّ التأويل⁽¹⁾ : الجابري ومكرُّ التراث

(1) أُلقيت هذه الورقة في ندوة: «التأويل في الفكر العربي والإسلامي المعاصر»، المنعقدة بتاريخ 11 و12 فيفري 2015 تونس العاصمة، تنسيق د. محمد محجوب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

«إن مقام التأوّل، من حيث هو استردادُ تفهّمي للماضي، هو دوماً مقام لحاضر حيّ [...] ذلك أنه من شأن الماضي ألا ينفتح إلّا على قدر العزم وملكة القدرة على الكشف اللّذين في عهدة الحاضر. وأمّا أصالة تأويل فلسفي فتتعيّن بالنظر لما للبحث الفلسفي من ثقة مخصوصة بنفسه ومن وثاقة تمكّنه من الاضطلاع بالمهمات التي يُعهد بها إليه.»

هيدغر، تأويلات فينومينولوجيّة لأرسطو (1922).

ملخص

لا يزال سؤال الفلسفة في الإسلام سؤالاً راهناً محيراً للناظرين، باعثاً على التأمل في مآثر صار في زماننا «تراثاً» كلّ يجد فيه ضالته؛ ولعلّه في الأغلب الأعمّ أمرٌ لا يخلو من النزوع إلى المخاصمة والمماحكة وغلبة الظنّ وبادئ الرأي وتقلّب الأهواء، بل الميل إلى التحزّب والفرقة، والانقياد إلى مجادلات غير ذات موضوع أصلاً. فما بالك إن صار تطارح هذا السؤال أمراً راهناً وشيئاً كالتّوطئة للزمان الحاضر والتّقدمة للعصر وإنشاء مقام يكون منه البصرُ بمعاصرة أبلغ الآيات عليها اتّباع «حدائث» قائمة بعدُ عند أهلها، وإن لم تكتمل، أو إحياء «نهضة» لم تفلح في تحقيق مقاصدها إلّا لمأماً. وعلى كلّ حال فإنّ الفلسفة الإسلاميّة لا يُسأل عنها حيث توجد، أو حيث ينبغي لها أن توافق من نُذرنا ووعدنا ما توافق، وقد لا يكون تاريخها نفسه تاريخاً حقيقياً، بل شيئاً مما تسوّل نفس القارئ له في كلّ مرة.

تقديم

لا يزال سؤال الفلسفة في الإسلام سؤالاً راهناً محيراً للناظرين، باعثاً على التأمل في مأثور صار في زماننا «تراثاً» كل يجد فيه ضالته؛ ولعله في الأغلب الأعمّ أمرٌ لا يخلو من النزوع إلى المخاصمة والمماحكة وغلبة الظنّ وبادئ الرأي وتقلب الأهواء، بل الميل إلى التحزّب والفرقة، والانقياد إلى مجادلات غير ذات موضوع أصلاً. فما بالك إن صار تطارح هذا السؤال أمراً راهناً وشيئاً كالتوطئة للزمان الحاضر والتقدمة للعصر وإنشاء مقام يكون منه البصرُ بمعاصرة أبلغ الآيات عليها اتّباع «حادثة» قائمة بعدُ عند أهلها، وإن لم تكتمل، أو إحياء «نهضة» لم تفلح في تحقيق مقاصدها إلاّ لاماً. وعلى كلّ حال فإنّ الفلسفة الإسلامية لا يُسأل عنها حيث توجد، أو حيث ينبغي لها أن توافق من نُذرنا ووعدنا ما توافق، وقد لا يكون تاريخها نفسه تاريخاً حقيقياً، بل شيئاً مما تسوّّل نفس القارئ له في كلّ مرة. ذلك ما بادر إلى التصريح به باحثٌ مقتدرٌ في هذه الفلسفة هو السيد كريستيان جامبيه، في فاتحة عمل له عنوانه: **ما هي الفلسفة الإسلامية؟**، فلنقرأ قوله:

«إنّ الفلسفة الإسلامية هي فلسفة مفقودةٌ وهي نشاطٌ نصادفه حيث لم نكن نتوقّع حتى عند أولئك الذين لا يقبلون به أو ينكرونه وإن بعضاً من أكثر العقول التأملية في الإسلام من لا يعتبر نفسه من "الفلاسفة" بحصر المعنى. ولأمر مثل ذلك فإنّ التاريخ للفلسفة الإسلامية مهمّة خطيرة دفعت أكثر الذين جازفوا بها إلى كتابة "تاريخ" بحسب الفكرة التي كانوا يصطنعونها للفلسفة رافضين بذلك أو قابلين أعمالاً على قدر ما اتخذوا من قرار أولي»¹.

لاشكّ أنّ هذا التّشخيص في تقديرنا بالغ الدّلالة على القصد الذي ننوي بسطه في هذا المقام من حيث يعبر عن حرج الفيلسوف ممّا يفرضه الحكم الفلسفي والتاريخي للفلسفة الإسلامية من المصاعب والمشكلات، حرجٌ يزيد منه حال مؤرّخ هذه الفلسفة وقد أعيتته الحيلة من التزام حياد مطلوب أو براءة مفترضة ولا سيّما إذا لم يكن لهذا التاريخ، خلافاً لتواريخ فلسفية أخرى، أن يتوقّف على ترتيبات زمنية ثابتة، وأن تتوثّق الأسماء والآثار فيه، وأن تركز العقول إلى اتفاق يحسم أمره. وليس هذا الاتفاق الذي يشير إليه المؤرخ المرموق إلاّ من جنس الشرائط الكونية للتفكير، والتي يستوي بها قيام الجماعات العالمة في الشأن الفلسفي على مقدار أدنى من الإجماع لعل الفلسفة الإسلامية جديرة به من حيث هي انتظاماً للنصوص والمشكلات والقضايا انتظاماً دالاً منتجاً للمعنى لا دافعاً إلى خصوماتٍ تهدر الجهد والوقت.

لقد مرّ حين من الدهر كان قراء هذه الفلسفة من شتّى الطبقات والمنازع والمذاهب لا يرون فيها غير جنس من القول، أو من الفكر، لا ينتسب إلى الفلسفة بالذات، وإنما بالعرض والظرف والمصادفة يدفع إليه

1- راجع:

C. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique?*, Paris, Gallimard (folio-essais), 2011, p. 19.

الفضول إلى المختلف، والتطلع إلى الغريب. وهو أمرٌ أسهم في تكريسه عاملان اثنان: أما الأول فيرجع إلى الخارج، ويتصل بالمرجع اليوناني الذي لا تستقيم هذه الفلسفة دونه وكأنها عالية عليه لا قيام لها بنفسها، ولا معنى لها، إلا من حيث هي تعليقات وحواش على متون أصليّة ثابتة؛ في حين أنّ الثاني يعود به هؤلاء إلى ما بين هذه الفلسفة والدين من العلاقة التي لا تنفكّ منها أية محاولة للفلسف عند الإسلاميين، والتي تستمد منها عدّتها النظرية ومضمونها الأقصى. ولعلّ الشائع الأعمّ من المحاولات المبذولة في هذا السياق لا يخرج عن الحرج من حضور عنيد لهذين العنصرين، وعن البحث عن تدبير لمنزلة هذه الفلسفة اليوم إما بالسعي إلى استعادة المناظرة مع هذين الحدثين الأكبرين، أو بالرغبة في استنفاذها منهما على سبيل الخلاص والتحرر مما يُحسب عوائق ومعطّلات لا تناسب الزّمان الحاضر ولا ترقى إلى اعتبار الفكر في حسابان المعاصرين.

والحقّ أن شيئاً من هذا القلق الغالب على أدبيّات الفكر الفلسفي العربي في العقود الأخيرة هو الذي دفعنا في هذا المقام أن نتخير عمل محمد عابد الجابري وأن نقصد مباشرة ما نهض له في كتاب **نحن والتراث**²، الذي هو التّوطئة الحقيقيّة لمشروعه الفلسفي الشهير في نقد العقل العربي³، من حيث تكفّل فيه بوضع خطته «التأويلية» في قراءة التراث الفلسفي العربي الإسلامي ورسم معالمها وضبط مقاصدها وغاياتها. إنّما غرضنا أن نفحص عن الواجهة الفلسفية لهذه الخطة وعن مدى استقامة مطالبتها لمثل هذه المهمة المتعسرة التي، وإن كانت سوقها رائجة في وقت من الأوقات، فإنها في زماننا من المشكلات التي ضعف ألقتها وانصرف عنها اهتمام الباحثين. ونحن نستهدي في هذا الفحص بفرضية عمل مفادها أنّ هذا المشروع يعاني من تفاوت «أنطولوجي» بين أدوات المنهج وآلياته وبين مطلوبه الموضوعي ومضمونه أخلّ بمبدأ المطابقة الذي اقتضاه صاحبه لنفسه وأهدر ضماناته الفلسفية التي اجتهد في تحصيلها. إلى ذلك يضاف الطابع الجدالي الذي هيمن عليه والذي أسهم بوعي أو بغير وعي في خلط الإشكالية الفلسفية للعلاقة بين التراث والمعاصرة أو الحداثة ذات الأركان النظرية بمطالب سجالية سلبية ذات بعد سياسي ليس لها أثر يذكر في بناء الموضوع بناءً استدلالياً موجباً على الشّاكلة المتعارفة في بناء القول الفلسفيّ.

2- محمد عابد الجابري، **نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1980، ط. 5، 1986. الإحالات على هذا الكتاب ترد في المتن بين قوسين. راجع حول هذا الكتاب ومشروع الجابري عموماً: عبد السلام بنعيد العالي، "بين البناء والتقويض"، ضمن: **التراث والنهضة. قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، إعداد كمال عبد اللطيف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص ص 55-63؛ وكذلك: **التراث والهوية. دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1987، ص ص 24-17؛ محمد وفيدي، **حوار فلسفي. قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1985، ص ص 103-137.

3- محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي: نقد العقل العربي 1**، بيروت، دار الطليعة، 1984؛ **بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي 2)**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986؛ ولقد بلغ الجابري استكمال الجانب العملي لهذا المشروع بكتابين: **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي 3)**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990؛ **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2001.

I- مكر التراث وأوهام المعاصرة.

تستأنف مقدمة الكتاب وتستجمع ما تنأثر من مقومات ومعطيات منشورة في مقالاته قصد بها المؤلف بسط نظريته إلى التراث بوصفها «قراءة جديدة» و«معاصرة» (11) حيناً، وبوصفها «قراءة علمية واعية» (16) حيناً آخر؛ وهي وإن كانت كثيرة بكثرة موضوعاتها فإنها واحدة «تصدر عن منهج واحد وعن رؤية واحدة»، ولما كانت كذلك فهي «ليست مجرد بحث أو دراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية ... وتقتصر صراحةً، وبوعي، تأويلاً يعطي للمقروء "معنى" يجعله في آن واحد، ذا معنى بالنسبة لمحيطه، الفكري - الاجتماعي - السياسي، وأيضاً بالنسبة لنا نحن القارئين». أما صفة «المعاصرة» التي تلحق بها فلها معنيان: معنى يكون بحسبه «...المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي» (11)؛ ومعنى يكون به «...المقروء معاصراً لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقوليّة» (12). إنّ «الفصل والوصل» هما ركنا هذه الاستراتيجية العامة التي تكون القراءة لديها بنية تضاف بين القارئ والمقروء لا وجود لهما ولا معنى إلا بالنسبة والعلاقة. وإن هذه البنية هي التي تقاس عليها القراءات السائدة - السلفية والاستشراقية والمادية - ليتبين تهاافتها لا من خلال «أطروحاتها» المقررة، بل عبر «طريقة التفكير التي تنتجها، أي "الفعل العقلي" اللاشعوري الذي يؤسسها» (16)، والذي لا يخرج بالجملة عما قرره القدامى من مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» (17-19). فالقراءة ليست تنويعاً على المضمون، أي نقداً للأطروحات، وإلاّ استحالت نقداً إيديولوجياً للإيديولوجيا، وإنما هي فوق ذلك بضرب من الاختلاف بالطبيعة عن هذا المضمون، إذ ينصبّ النقد على آلية الإنتاج النظري من حيث هي آلية عقلية أو معرفية غير واعية بذاتها.

إنّ الافتراض الرئيس الذي يسلم به صاحب هذا المشروع إنّما يصدر عن توهم لمشكلة النقد الذي يقترحه للمفهوم الكانطي الذي أثر عنه أنه ليس نقداً للكتب والمؤلفات وإنما هو نقد لقدرات العقل نفسه مأخوذة دون اعتبار للمضمون الذي ينتجه ويعطيه. فذلك نجده يقرّ بتفضيل مطلق لهذا المنوال الذي لا تهمة «الأطروحات» وإنما كيفية إنتاجها: «إنّ فحص المقروء، عندما يتم بصورة منهجية صارمة قد تكون أولى نتائج دفع القارئ إلى مراجعة أدوات عمله» (17)؛ ذلك «...أن القضية المنهجية الأولى التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولة إيجاد طريقة "ملائمة" للتعامل مع تراثه، ليس الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة، بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج. المسألة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك» (20). بعد ذلك، نجده ينساق إلى المجازفة بقرار خطير مفاده أنّ الفلسفة الإسلامية، مادة التراث المقصود بالنظر والقراءة، ينبغي لها ألاّ تؤخذ من جهة «المضمون المعرفي»، بل من جهة «الوظيفة الإيديولوجية» التي اضطلع بها كلّ فيلسوف في زمانه، وحدّد دوره ومقامه التاريخيين. فهذا المضمون، في رأي المؤلف، هو في غالب الحالات «مادة معرفية ميتة غير

قابلة للحياة من جديد»، أما «المضمون الإيديولوجي»، فله «حياة أخرى» يحياها بصور وأنحاء مختلفة. بهذه المثابة تتبدى معالم القراءة التي يرتئها الجابري للتراث من حيث هي القراءة الوحيدة الممكنة بحسب الافتراض «التأويلي» الذي أشرنا إليه في وجهيه: وجه اختصاص النقد بالمنهج المنتج للمعرفة، لا بالمعرفة بما هي محصولٌ مادي للعقل، وهو على العموم وجه صوري يعتني بالآليات والطرق وكيفيات التصريف لا بالأمور المطلوبة في نفسها؛ ووجه ثان يتعلق بالمضمون ولكنه مقيدٌ بالتفضيل اللامشروط للمضمون الإيديولوجي الذي يحمله الفكر من حيث هو التشكيل السياسي والاجتماعي للمادة المعرفية، ومن حيث هو سبب استمراره التاريخي.

إنّ القراءة بهذا المعنى، أو بهذه المعاني، ليست شيئاً غير ما قرّره الذات القارئة واتّخذته من مواقف فاصلة بينها وبين غيرها فصلاً مانعاً: بينها وبين سائر القراءات المرفوضة أصلاً وشكلاً، وبينها وبين مطلوبها – التراث – الذي الشأن عنده لا أن ينطق عن حقيقته أو عن مدلوله، بل أن يطاوع الشروط الشكلية للتأويل، ويستفرغ نفسه من كلّ مضمون ممكن ولا يستبقي غير الوظيفة الإيديولوجية التي تلقي به في معترك الزمان الفعلي للسياسات ومرتع الأهواء والانفعالات. من أجل ذلك يتبين أنّ هذه القراءة، وعلى قدر وقوفها على هذه القطعيّات الجازمة النابذة، إنما هي استعداد سجالي وجدلي في أقصى الأحوال، لا قوام له بنفسه، بل بمضاداته التي لا يحيا إلا باستبعادها بالجملة: فهذه القراءات، وإن اختلفت مصادرها ومقاصدها، تقضي إلى الموقف عينه، أي إلى «اللاتاريخية والافتقاد إلى الموضوعية» (16)، من قبل ما غلب عليها من «سلفية» معّمة وراسخة. يتكرّر ورود هذا الضرب من الأحكام في مواضع كثيرة من الكتاب وكأنّ المؤلّف قد انتقل من حيث لم يشعر من رتبة المناظرة الفلسفية للتراث ونصوصه ورجاله، إلى رتبة المناكفة السياسية وما تستلزمه من التعميم المخلّ وتبكيّت الخصوم والانصراف عن الحقّ والغفلة عن الفواصل والتفاريق:

«الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لاتاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزّه الماضي وتقّده وتستمّد منه "الحلول" الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى باعتبار أنّ لكلّ منها سلفاً يتكئ عليه ويستنجد به. هكذا يقتبس العرب جميعاً نهضتهم من الماضي...» (19)

يبدو المشهد الذي ترسمه مقدمة الكتاب وكأنه مقابلة بين «سلفية دينية» غاية همها «الفهم التراثي للتراث» (13)، تسير في ركابها سلفيات أخرى وإن لبست لبوس الحداثة والتنوير والثورة بقياس عنيد للحاضر أو الشاهد على غائب ما هو مثال له إلغاءً للتاريخ ولعمل الزمان، وبين سلفية مضادة أظهر الأمارات عليها أنها تاريخية وعلمية موضوعية، بل هي في انقطاع تام لا عن هذه القراءات التراثية فحسب،

بل عن التراث نفسه من حيث آل إلى التجوهر ببنية للعقل منحدر من «عصر الانحطاط» وقائمة على ثابت بنيوي رئيس هو القياس (أنظر: 20). ولكن ما الذي يضمن أن تكون هذه القراءة مطابقة لما اقتضته لنفسها من الشرائط واللوازم المنهجية؟ أليس التضاد بين هاتين السلفيتين، على جهة اضطرار إحدهما إلى الأخرى اضطراراً وجودياً، محدثاً لتغليب وإيهام بفرق لا وجود له إلا في حساب القائلين به ليس إلا؟ بهذه الشاكلة فإن القراءة التي يقترحها الجابري واقعة في دور (cercle) لا محالة، تصادر على المطلوب ولا توفر له من الأدلة ما يفتق مرتين على الأقل:

- مرة حين تبين أن هذا الدور ليس من الجنس التأويلي الضروري للفهم كالذي اقتضاه الفلاسفة منوالاً للعلاقة بين القارئ والمقروء، بين الذات والغير، بين العقل والنص... وبخاصة من جهة فهم الكل انطلاقاً من الجزء والعكس بالعكس⁴؛ فهو لا ينخرط في حركة تواصلية من تبادل المواقع بين الطرفين، بل ينتصر للقطيعة بينهما، ويذهب به الظن إلى استخدام هذه المقولة، التي وإن صحت في بعض القراءات الإبيستيمولوجية الخاصة بتاريخ العلوم⁵، فهي لا تناسب المقام التأويلي الفلسفي من حيث يفترض المواصلية والمداولة بين السابق إلى العلم، أو المعروف قبلاً⁶، وبين الجهد إلى استدراكه بالتفهم والمعيشة والمشاركة الروحية؛ فما يصح في صحيح العلوم ودقيقها لا يصح بالضرورة في المجال الإنساني، وما يقبل التفسير بالأسباب لا موضع له في التأويل والفهم حيث تتفاعل الخبرات المعيشة والدوافع والأفعال والدلالات...

- وهو كذلك أضعف وجاهة من «الدور التأويلي» الخصب والفعل من جهة اعتقاده في منوال للعلاقة بين الذات والموضوع يفترض ضرورة الفصل بينهما لضمان أكبر قدر من الموضوعية في تناول التراث. ولعله لا يخفى ما في مثل هذا القول من التخليط الشنيع، فالمعلوم فلسفياً أن هذا المنوال ومنذ قرنين على الأقل قد فقد امتيازاته التأسيسية لكونه مسبقاً بجملة من الطبقات والمراتب الكثيرة التي تتشكل منها التجربة، وينسج لغوي كثيف يسهم في تشكيل هذه الثنائية، وجملة من التشكيلات الأولية المتقدمة على الموقف النظري والمعرفي. إن ما يعتبره الجابري، بحسب منطق شديد التبسيط، إخلالاً بمقتضى الموضوعية، حين يشتكي من المداخلة والتمازج بين الذاتية والموضوعية عند القارئ العربي، إنما هو في الأصل وضع شديد التعقيد ليس من الممكن أن نردّه إلى غلبة الذاكرة وأحاء المسافة بين هذه الذاتية، التي هي نحن بالجملة،

4- راجع: Schleiermacher, *Hermeneutique*, trad. C. Berner, Paris, Cerf, 1987, pp. 173 sqq.؛ ولذلك نجده يذهب مذهباً مضاداً لحركة الفهم نفسها، بحسب هذا الدور التأويلي، حيث نجده يفضل الأخذ بقراءة «شمولية» (holiste) - هيغلية! - لا ترى الأجزاء والتفصيلات إلا تعبيرات جانبية عن الكل. اقرأ مثلاً قوله: «نحن ننطلق هنا من أن الفكر النظري في مجتمع معين وعصر معين يشكل وحدة متميزة ذات كيان خاص تدوب فيه، إذا أخذ بوصفه كذلك، مختلف الفروق والاتجاهات، إن الحقيقة هنا هي الكل، لا الأجزاء، وما الأجزاء إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل». نحن والتراث، ص 27

5- حول مفهوم القطيعة في السياق الإبيستيمولوجي، راجع: محمد عابد الجابري، *مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 3، 1994، ص ص 44-42. راجع كذلك حول استعمال هذا المفهوم في نص الجابري: سالم يفوت، «الجانب المنهجي في كتابة الجابري»، ضمن التراث والنهضة، م.م، ص ص 53-43

6- في هذه البنية التأويلية وتفصيلاتها، راجع كتابنا الذي يصدر قريباً: *معرفة المعروف. تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى ديلتاي*، المقدمة.

وبين التراث الذي يتخلل الكيان لا تنفك منه المدارك والمشاعر. وحين يقول إنه «...عندما يقرأ القارئ العربي نصاً من نصوص تراثه يقرأه متذكراً لا مكتشفاً ولا مستلهماً» (22)، فهو يعتقد أن ما يدعو إليه من «روح نقدية» هي أمرٌ من شأنه أن يفصله عما تلقاه ونشأ عليه، وأن يفكّ صلتَه بانتماؤه الكياني إلى الزمان التاريخي، أي إلى جوهر نفسه، من حيث هي جملة العلامات والآثار، من حيث هي الوثيقة التي تُقرأ كل يوم وتُتأَوَّل فتتعاكس في ما تفعل وتنتج وتنشئ. فلعلنا أمام قارئ يكاد يكون بلا ذاكرة ولا تاريخ، بلا حياة فعلية، ولا حراك وجودي وشعوري وإدراكي، ذات نقيّة متعالية لا شأن لها بالإحساس ولا بالخيال، لا تحمل وزر وجودها ولا تاريخها، بل تتحللّ منهما كما تتحللّ من ثقل الحاضر وكأنّها كيان شفاف لطيف.

قد نشارك الجابري موقفه من نمط سائد من العلاقة بالتراث هو إلى انفعالات النفس أقرب منه إلى التدبير العقلي الرشيد، حيث يكون فيه القارئ مدفوعاً بحاجات هي من جنس غير الذي يقتضيه مقام الفهم، ولا سيما «ضغط الحاجة إلى مواكبة العصر» (23). ومن آيات ذلك التلهف إلى حلول عاجلة لمشكلات أهمها «تأكيد الذات» حيال وضع يفلت منه وغلبة المشاغل الحبوية واليومية على الإقبال على النصوص؛ ولكننا لا نعتقد أن الحل الذي يقترحه جدير بالنظر وبخاصة من جهة الدعوة إلى «فصل الذات عن التراث» بوصفه «الخطوة الأولى نحو الموضوعية». ذلك أنه فضلاً عن امتناع هذا الفصل بالفعل، لكون الظواهر الروحية (الثقافية والاجتماعية والتاريخية) من جنس ذاتي/موضوعي شديد التعقيد، فإن ضرب «التماسف» (distanciation) بينهما غير راجع إلى مقولات المعرفة، بل هو حركة تأويلية تتردد فيها الألفاظ والمعاني ويكون فيها للأحكام السابقة دخلٌ في ابتناء الحقائق المكتشفة، يتواتر الفهم وسوء الفهم، ويتكامل الكل والأجزاء، في دورة طويلة هي دورة المعنى بوصفه من تجاريب الوجود: من تصارييف الحداثيّة اليوميّة إلى أعلى المعاني وأقدس الكتب والنصوص. وأمّا أشتات الملحوظات التي ترد جزافاً حول اللغة العربية، والقارئ العربي، والتراث العربي، وغير ذلك فلا يُصار إلى استشكالها فلسفياً من أجل أنها تعبّر عن حال يمكن الترقّي به إلى رتبة «الحدث الفكري»، أو رتبة السؤال وتدبيره على جهة الإمكان والتقدير، وإنما هي جملة من الأعراض الوجدانية لا تتصل بموضوعها إلّا عوجاً. ذلك أنها بحاجة إلى التحقق الموضوعي (objectivation) وإلى أن تُنزع عنها غشاوات وحُجب فتتجلي حقائقها عاريةً. أمّا الجهد لاستدراك هذا السعي للفصل بين طرفي المسألة، فقد كرّسه الجابري بما عبّر عنه من «وصل القارئ بالمقروء» (25) من حيث هو صيغة ارتدادية لاستنقاذ تلك العلاقة من الشكلائية المفرطة التي أفضى إليها القول بالقطيعة منوالاً للاعتبار التاريخي للتراث. ذلك ما يقترحه المؤلف من خلال نمط فريد من الحدس لعله ضامنٌ للاستمرارية المطلوبة بين الذاتية القارئة وموضوعها:

«اختراق حدود اللغة والمنطق لا يتم إلا بـ"الحدس"، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكالياتها ومشاعلها وتحاول أن تطلّ على استشرافاتها [...] إن هذا يعني أن "الحدس"

الذي نتحدث عنه هنا ليس الحدس الصوفي ولا الحدس البرجسوني أو الشخصاني، ولا الحدس الفينومينولوجي، بل نقصد حدساً خاصاً هو إلى الحدس الرياضي أقرب... إنه رؤية مباشرة ريادية استكشافية» (25).

بيّن أن هذا «الحدس الاستشرافي» ليس مقاماً للرؤية الخالصة، أو سعيّاً إلى المطابقة والفناء، من قبل أنه يعمل ضمن اللغة والمنطق وإن كان مختزلاً لحدودهما. إنه ضربٌ من التعلّق الأولي بين الذات القارئة ونظيرتها، من المشاركة والتشاعر والشهود الذي يخترق العبارة المنطقية ويكشف المعنى الصامت أو المسكوت عنه: «إنّ الأمر في الحقيقة لا يتعلّق بإلغاء المنطق بل بالدفع به إلى أقصى مداه [...]». ذلك ما يخفّف من وطأة الاختزال المعرفي للعلاقة بين الذات والموضوع، وقد نبّهنا في ما سبق على ضعف وجاهته الفلسفية، ويضفي على عمل القراءة فاعليّة حقيقية. وحتى إن أنكر الجابري أن يكون هذا النمط من الحدس سلباً واحداً من المذاهب التي أحصاها مفضلاً النمط الرياضي الاستكشافي، فإننا نرى له جدارة فلسفية تأويلية لا تُصاهى مثلما أقرّ ذلك كبار الفلاسفة المعاصرين: أنّ الحدس ضروري للفهم كضرورته للغة وللتواصل بين الذوات والجماعات، وأنّ مقام الرؤية هو أنسب المقامات لتأويل التاريخ والظفر بمعناه، أو بمعانيه القصوى عند قرائه، وأقدرها على مناظرة العصر.

II - فلسفة بلا تاريخ.

ولكن الرؤية، في السياق الذي تخيره الجابري، إنما هي من شرائط المنهج وعنصر متولد عنه، ولو أنّ ما بينهما تفاعلٌ جدليّ عليه تقوم القراءة وبه تستقيم. إنّها ليست شرطاً أنطولوجياً في تكوين الأمر الموضوعي أو المطلوب، أي مسألة التراث في المقام، وليست شرطاً لمعرفته بالطبع، ولكنها شيءٌ من عمل التأويل الذي ينفذ إلى أعماق النصّ ويكشف عن «المضنون به على غير أهله» بحسب عبارة شهيرة للغزالي؛ وبعضٌ ممّا يشدّ الذات القارئة إلى مخاطبتها، صاحب النصّ المقروء، ويصلها به وصلاً حدسياً شهودياً عميقاً. وفي تقديرنا أنّ ما غنمته الذات القارئة بالحدس أهدرته بالرؤية: فالأول مفهوم إجرائي استكشافي يحسّن استصلاحه تأويلياً حيث يُستفاد منه في ابتناء عملية القراءة بوصفها مساراً مفتوحاً لانهائياً، تمتاز فيه القواعد الصناعية بالمهارات الحدسية، أمّا الثانية - أي الرؤية (بالمعنى المقصود) - فهي لا تنفصل عن المنهج من أجل أنّها مقيدة بنيته الصورية مساوقة له. ولا يخفى أنّ التقليد الفلسفي المعاصر في شقه التأويلي/الهرمينوتيقي بخاصة لا يجعل للمنهج وضعاً تأسيسياً سابقاً على الفكر، ولا يقرّ له بأيّة أصلائية في إنشاء الحقيقة أو تحصيلها، إذ هو مساوقٌ لها متجوهرٌ بها.

لاشكّ أنّ عناصر هذه الرؤية التي يبسطها الجابري في القسم الأخير من مقدّمة كتابه ليست من جنس ميتافيزيقي يحدّد شكل العلاقة بالوجود، أو من جنس تأويلي يجعلها ذات سبق وأصالة في تجربة القراءة

ومفاعيلها. كأنَّ القارئ المأمول هاهنا غير الفيلسوف أو هو فيلسوف بالقصد فقط: فلا هو يستنفر من مقومات الرؤية ما كان الفلاسفة يشترطونه من مقام حدسي مبصر بتجربة للوجود سابقة على القول وعلى المفهوم، تجربة ميتافيزيقية مباشرة يكون التراث عبارةً ناطقةً عنها وكتابةً لها وأثراً، ولا هو يكتفي بتحصيلها من المتن واستنفاها بالنظر والقراءة وتجويد مضمونها. خلافاً لذلك نجده يقرّ بما هو أدنى من ذلك وأقلَّ شأنًا: فالعناصر الثلاثة لهذه الرؤية – أي وحدة الفكر والإشكالية وتاريخية الفكر في معطيه المعرفي والإيديولوجي، وأخيراً المنزلة التاريخية للفلسفة الإسلامية – إنما هي تقليبٌ للأمر نفسه، أي للمقومات الصورية لبنية القراءة الفلسفية للتراث وتكرير لمعنى بعينه.

وإذاً فلمّا كانت هذه العناصر غير ذات مضمون فعلي متعين فلسفياً، لكونها من جنس الاستعداد المنهجي لا أكثر ولا أقلّ، ظهر التماثل في مكوناتها والتّرادف في معانيها: فوحدة الإشكالية ليست مقبّدةً بحدود الفكر الذي أنتجها، وإنما هي ذات نسبة إلى التجربة التاريخية التي أنشأتها، كما أنّ «الإشكالية لا تحدّد فقط بما تمّ التصريح به بل أيضاً بما تتضمنه وتحتمله» (28-29)؛ أمّا تاريخية الفكر – التي لا تتناقض مع «المعالجة البنيوية» (24) المشار إليها – فلا تعني شيئاً غير «ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي الثقافي الذي أنتجه...» (29)؛ وهي تتقوم بأمرين اثنين: «الحقل المعرفي»، الذي يتكوّن من «مادّة معرفية» ومن «جهاز تفكير» من جهة أولى، و«المضمون الإيديولوجي»، الذي يعبر عنه الفكر ويجعل له وظيفةً سياسيةً واجتماعيةً محدّدةً في زمان بعينه من جهة ثانية. فالإشكالية الفكرية ذات وجهين جدليين من حيث يعبران عن «تناقضات» الحقل المعرفي وتناقضات المجال الإيديولوجي وصراعاته سواء بسواء؛ إذ لا يجوز التسليم بتناسب بين المستويين: «وبما أنّ المعرفة لا تساق – بالضرورة – في نموّها تطوّر المجتمع، فإنّ المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي اللذين يحملهما فكرٌ واحدٌ ليس من الضروري أن يكونا متساويين، أي على درجة واحدة من التطوّر...» (30). ومهما كان من أمر الاحتياط في تقدير هذه العلاقة بين الفكر والواقع، من حيث هي «علاقة ملتوية ومنعرجة [...] غير مباشرة تمرّ عبر أشكال أخرى من الوعي...»، فإنّ الجابري لا يجد بداً من التسليم بها، وإن كان قد شنع على أصحاب القراءة الجدلية في بادئ الأمر ولا سيّما في شكلها السياسي المباشر (اليساري). فإنّ أتينا أخيراً إلى العنصر الثالث للرؤية، التي هي من أصول القراءة المنهجية للتراث، وجدنا موقف المؤلّف وقد تشكّل وتناضج في صيغة نهائيةً قصوى متحكّمة بالمشروع كله: فوحدة الإشكالية، وكذلك الوظيفة الإيديولوجية، إنّما يتحقّقان تحقّقاً نموذجياً في الفلسفة الإسلامية وفي أظهر خواصّها الذاتية – أنّها «قراءاتٌ لفلسفة أخرى»؛ ولذلك فإنّ الفصل بين المعرفي والإيديولوجي يفرض نفسه في هذه الفلسفة فرضاً. ولمّا كانت إشكالية الفلاسفة الإسلاميين واحدة، هي التوفيق بين العقل والنقل، كان مجال الإبداع «محدوداً جداً» أمامهم من أجل أنّهم في الأصل قرّاء لفلسفة الآخرين:

«وبعبارة أخرى فإن ما ندعوه بـ"الفلسفة الإسلامية" لم تكن "قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص"، كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادّة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة» (31).

يكفي مثل هذا التصريح ليجد المرء أنّ مؤلف نحن والتراث قد أتى بالفعل أمراً عجباً مرتين على الأقل: مرة أولى حين قرّ عنه على وجه اليقين أن الفلسفة الإسلامية بإشارات التنصيص – وكأنها عبارة بالتجوز لا بالحقيقة – ليست قراءة متواصلة لتاريخها الخاص، كالشأن عند يونان وعند الأوروبيين المحدثين، بل هي قراءات للفلسفة اليونانية ليس فيها من الترابط والوحدة ما يجعلها تستأهل تاريخية أصيلة وأصلية؛ وإن لم تكن مشكلة لما عرفته فلسفات القدامى والمحدثين فإنها بالأقل الأدنى مقومة لها بالذات، والحال أنّ الفلسفة اليونانية والأوروبية الحديثة ليستا متصلتين بالتحليل كما في أساطير وسرديات بعض الفلاسفة والمؤرخين؛ بل لا تنطوي كلّ واحدة منهما على هذه الوحدة المفترضة، وهذه التاريخية المتجددة المحايثة لها، إلا بضرب من البناء الفكري الافتراضي التأملي الذي كرّس تمييز هذين الأثرين الكبيرين من آثار الإنسانية عن نظائرها من فلسفات وحكم الأمم والحضارات الأخرى؛ وأمّا المرة الثانية فقد خالف فيها الجابري المعلوم من أصول الفكر ونواميسه المتعارفة مخالفة غريبة شاذة عما هو قائم في أعراف الفكر وفي أدبيات النظر والبحث حين سلب عن الفلسفة الإسلامية أي اختصاص بمضامينها وجعلها مجرد قراءة لفلسفة أخرى، وكأنّها من المطاعن والمآخذ التي لا يختلف فيها اثنان؛ وحين جعل من هذه القراءة، لا محاولة لبناء محتوى معرفي مزيد ومضاف عن أصله المأخوذ عنه، بل توظيفاً إيديولوجياً لهذا المحتوى الذي لا يزيد عن «آراء وأقوال مكرورة لا تختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز أو التركيز» (31). وأغرب من ذلك كلّ أمر هذا التوظيف: فهو حيناً من خواصّ التفلسف والتفكير الأصيلة الجديرة بالاعتبار من حيث ارتباط الفكر بمصاديقه الواقعية التاريخية وخوضه في صراعات وتناقضات بين الفاعلين في المجال السياسي والاجتماعي، أي من حيث هو أقصى العبارة الموضوعية الناطقة عن حقيقة الفكر وماهيته؛ وهو حيناً آخراً من مساقط الفلاسفة الإسلاميين الذين لم تكن غايتهم ابتداع مضمون فكري جديد بقدر توظيفه في حلبة الصراع والنزاع. ونحن ساعتها أمام خيارين لا ثالث لهما: إمّا التركيز على الرّهانات والدلالات الإيديولوجية السياسية لهذه الفلسفة لنغنم من ذلك خيراً كثيراً، أو الوقوف على المضامين المعرفية التي تشكّلت منها النصوص والمدونات فنقع في ما وقع فيه المستشرقون من قبلنا ولعلمهم واقعون فيه إلى اليوم. وأكثر من ذلك تخطيطاً التردد النابع من هذه الفرضية: بين اعتبار الفلسفة الإسلامية «خطاباً إيديولوجياً مسترسلاً» (33) حول التوافق بين الدين والفلسفة حتى صارت «ذات تاريخ "راكدة"، لا يحمل أي تقدّم ولا يعكس أية حركة»، وبين النظر إليها بوصفها «خطاباً إيديولوجياً مناضلاً جند نفسه لخدمة العلم والتقدّم والدفع بالتطور إلى الأمام»، وأن «خصومها كانوا من العناصر الرجعية والمحافظة»!! (35، أنظر 36-37).

III- ابن رشد معاصراً؟

لا شك أنّ مثل هذا الموقف الذي اعتنى الجابري ببسطه وتسويغه شديد الأثر على مفهوم الفلسفة عنده وعلى علاقته بتاريخها: فهو مفهوم غير متعلق بمضمونه أو بمصادقه بالاصطلاح المنطقي إلاّ سلباً حيث تبدّى المحتوى المعرفي جامداً مواتاً بغير حياة ولا حركة؛ وهو تاريخ أقرب إلى أعراض الزمان وسقطاته لا معنى فيه إلاّ من خارج⁷، ولا حقيقة له إلاّ بالتجوّز والمسامحة. فكيف يمكن أن تستقيم العلاقة بالتراث والحال أنه جزء من تاريخ هو كالوزر الذي ينوء بحمله أصحابه وورثته وأبناؤه؟ تاريخ ليس له أن يكون بأي حال سرداً لأصول بعيدة، أو قصصاً لسير الرّجال، أن يكون تعاقباً وتراتيباً لمذاهب ومقالات يتبع بعضها بعضاً، أو ضرباً من التشكيل النسقي المعقول الذي تتسجّه الذات المتفلسفة وتضع فيه من المعاني ما تضع بحسب حاضر قائم ومطلق. من البين أنّ الفلسفة الإسلامية وإن كانت لا تحتل من التواريخ المصطنعة ما شاع، فإنها ليست هامشاً على تاريخ الفلسفة ولا حكمة من نمط أنتروبولوجي مخصوص ولا خليطاً من هذا وذاك... إن مطلوب الفلسفة هو الكلّي، كما أبصر بذلك أفلاطون ولم يخالفه فيه أحد فيما نعلم، والكلّي إنما هو الحقّ الذي من شأن الحديث الفلسفي، ومدار الحوار ورهان المناظرة، أي الأفق الذي يشدّ النظر إليه شدّاً لا الظروف التي هي في تبدّل دائم، والزمان الطبيعي للحياة الذي هو مراقٌ وحدثان.

يقع القرار الرئيس عند الجابري بالوقوف عند اللحظة الرشدية في قلب هذه الصعوبة التي يقتصد فيها مشروعه وينقطع عنها بانتصاره المبدئي لفكرة القطيعة والانفصال في بنية الفلسفة الإسلامية وتاريخها. فهو بهذا الوقوف يعفي نفسه من الدورة (détour) الضرورية التي يقتضيها ضرب الاعتبار الفلسفي من حيث هو تاريخي، أي من حيث هو طرف في التاريخ الفلسفي للحقيقة، لا يباشر موضوعه رأساً، بل مُداوَرَةً وتوسّطاً، ولا يُحصّله مباشرة بل بناءً وتدرّجاً⁸. خلافاً لمثل هذه الإستراتيجية الأفقية التي يتنامى فيها المعنى التاريخي حتى يفضي إلى تأمل الحاضر وإلى تدبير العصر، اختار الجابري أن يختصر تاريخ الفلسفة الإسلامية في لحظة مفصلية واحدة مفضلاً تقطيعها تقطيعاً عمودياً نهائياً بين ماثورين متباينين في البنية والمقصد والمضمون: الماثور المشرقي والماثور المغربي⁹. وعلى هذه القسمة تدور تصوّراته لأطوار هذا

7- لاحظ مناقضته لهذا الرأي بعد أن أقرّ به: "وإذن، فلم تكن الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي، هنا في المغرب أو هناك في المشرق، بضاعة أجنبية ولا جسماً غريباً بل كانت منه وإليه: عكست مشاكله وآلامه، وحملت آماله وأحلامه، فكانت بالفعل ضميره" (ص 44).

8- حول الأعمال المخصصة لابن رشد لدى الجابري، راجع: "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة في فلسفة ابن رشد"، ضمن نحن والتراث، ص 260-211؛ المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995؛ ابن رشد: سيرة وفكر. دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998. فضلاً عن مقالات كثيرة نجد خلاصتها في تقديماته للنصوص التي تمكن من تحقيقها ونشرها مع جملة من الباحثين ضمن مركز دراسات الوحدة العربية نهاية التسعينات من القرن الماضي.

9- راجع في هذا المعنى: بول ريكور، سيرة الاعتراف. ثلاث دراسات، ترجمة فتحي إنقزو، مراجعة محمد محجوب، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2010؛ مقدمة المترجم، ص 7-30.

10- «ولا علم لنا بتقويم للتراث أبلغ في القول بالتفاضل من نموذج الجابري؛ فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث، فيجعل القطر المغربي أعلاها منزلة...» طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1994، ص 78.

التاريخ وتحولاته الكبرى (35-40) وذلك استمساكاً بعين الفرضيات التي تأخذ التجربة الفلسفية والمضمون المعرفي والفكري الذي أنتجته لدى المشاركة بحسب مقياس الصراعات الإيديولوجية والرهانات السياسية والنزاعات المذهبية الحاققة به، بل بحسب أحلام هي أقرب إلى الاستيهام والهوس (المأمون)¹¹، أو إلى الوعود والتطلعات السياسية (الفارابي)؛ ومواقف مترددة بين التطلعات التقدمية (الكندي)، والقوى الرجعية المحافظة (الغزالي)، لتبلغ أقصى درجات الظلامية الغنوصية (ابن سينا، السهروردي) وتنتهي بها. أما المغاربة (40-44) فالشأن عندهم (ابن باجه، ابن طفيل، ابن رشد...) انقطاع عن أسلافهم ونظرائهم في المشرق بإلغاء وساطتهم في قراءة النصوص اليونانية والإقبال عليها وعلى معانيها إقبالاً مباشراً. وليست هذه القطيعة، في حساب القائل بها، غير خطّة تمّ وضعها بإحكام: فحلم الفارابي استُبدل بتدبير عملي واقعي للشأن الإنسي، وأسرار الحكمة المشرقية للشيخ الرئيس صارت ملحوظة في فاتحة قصص فلسفي لا إغماض فيه ولا هو «مضنونٌ به على غير أهله»؛ وأما الغاية من ذلك كله فتحرر نهائي من سلطة الرمز وسلطة التأويل اتخذ شكل «عقلانية نقدية واقعية» (43) هي كالحلم الواقعي الذي غرضه العودة إلى حيث المنابع الأولى للمعنى الفلسفي، أي نصوص المعلم الأول خالية من شوائب التحريفات والتأويلات، وإلى حيث منابع الشرع صافية من أقاويل الفقهاء والمتكلمين. إن «الروح الرشدية» التي بقيت خالدة هي، في تقدير الجابري، ما يستحق أن ينهض له المعاصرون ويضطلعوا به انتصاراً للعقل وتباهياً بالعقلانية؛ وهي وإن كانت نهاية الدورة التاريخية والروحية للفلسفة العربية الإسلامية في قسم منها على الأقل، فإنها في مبدئها وأصلها المطلوب استئناف المنابع اليونانية وجهدٌ للمطابقة بينها وبين الدين مطابقة حاسمة للفرقة والفتنة والخلاف.

وأما في تقديرنا فإن وضع ابن رشد في هذا المحل الأقصى الذي صار نموذجاً لغيره من أسلافه وأخلافه إنما يناسب ضرباً من الاعتقاد لا يقوم عليه دليل مقنع سوى المنافحة عن الرأي واتّباع الظن والإيقاع في الشكوك¹²؛ ولا نخال أبا الوليد، إن قام بيننا حياً (redivivus)، يرضى به أصلاً وهو الفقيه قبل كلّ شيء، المشتغل بصنوف كثيرة من العلوم، المتقن لصنوف الأدلة وضروب الأقاويل ومراتب الاستدلال والمناظرة. إنّ الرشدية ممكنٌ فلسفيٌّ من بين ممكناتٍ كثيرةٍ في التراث العربي الإسلامي، فليس تأخره بالزمان حجةً على إمامته المطلقة للفلاسفة، ولا تمسكه بأرسطو عنواناً لاستقلال فلسفي، ولا هجومه على المتكلمين والفقهاء علامة ابتداء فارقة، ولا رده على أبي حامد ونقده لأبي نصر وأبي علي استنقاصاً من شأنهم، ولا تجريحاً في مكانتهم، وهو أعلم الناس بمبالغهم من العلوم الشرعية والعلوم الحكمية وإن كان قد أغلظ القول

11- راجع مقالة محمد بن ساسي، «في البدء كان الحلم... صيغتان لحلم المأمون وتأويلاتهما»، ضمن أعمال ندوتنا هذه.

12- ذلك ما انتهى إليه المصباحي مثلاً رغم اجتهاده في رفع محاولة الجابري إلى رتبة المناظرة المزدوجة مع واقعتي التراث العربي الإسلامي والحدائث الغربية. راجع: محمد المصباحي، «الجابري بين تحديث "العقل العربي" وتعريب الحدائث»، ضمن: مجموعة من المؤلفين، الجابري: دراسات متباينة، تقديم علي الغميص، بيروت، دار جداول، 2011، ص 210

في شأنهم أحياناً... فيلسوف قرطبة ليس من دعاة القطيعة كما يتبين من ثلاثيته الشهيرة¹³، ولا هو منكر للتواصل بين الأجيال والقرون طلباً للحق، ولا قائل بنهايات يقف عند تخومها الفكر ويعجز العقل وينقطع الإبداع¹⁴. فكيف يصح أن يكون فاصلةً تاريخيةً وفلسفيةً ملغيةً لما سبقها؟ كيف يجوز لرجل في مقام أبي الوليد أن يهتئ لدخولنا إلى التاريخ بالغاء التاريخ نفسه؟ أليس من باب التجديف في القول الزعم بأن «...كل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنما قضى أو يقضي حياته [...] خارج التاريخ» (49)؟¹⁵ هل زمان الفلسفة والفكر هو زمان قبل وبعد، إقبال وإدبار، ندخل فيه إلى التاريخ ونخرج منه كيفما شئنا؟ بأية حيلة صارت الرشدية بنت الحداثة وصاحبة المحدثين وهي التي عدت على الضفة الأخرى تهمةً وكلفت حملتها ما كلفت؟ أليس منطوق الخطاب الرشدي نفسه في وجهه النسقي الميتافيزيقي وفي بعض آرائه العلمية تابعاً تبعيةً تامةً للمأثور الأرسطي الغريب أصلاً عن العالم الحديث؟ هل من المعقول اليوم أن نستمر في الأخذ بمواقف متشنجة من أهل الكلام وبتقويمات تعسفية لفلاسفة المشرق وللغزالي مثلاً؟

مثل هذه السؤالات وغيرها¹⁶ لا يُقصد منها بأي وجه إنكار الدلالة الفلسفية والتاريخية لفلسفة ابن رشد، وهو عبثٌ صريحٌ، وإنما التنبيه على أن هذا المنوال الذي يعزل الفلسفة الرشدية عن هذه الدلالة الأساسية، والذي كرّس الجابري له حياته كلها تقريباً، إنما هو وقوفٌ على رشدية مترسبة تجد في «ما

13- ينبغي أن نقول بهذه المناسبة كلمة حق في شأن النشرة التي اعتنى الجابري بإعدادها لأعمال ابن رشد ضمن "سلسلة التراث الفلسفي العربي" لدى مركز دراسات الوحدة العربية وبخاصة ما تعلق بهذه الثلاثية، فضلاً عن مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. فهذا العمل أفسد وضع الدراسات الرشدية من حيث قصد الإسهام في تحسينه: 1. باقتصاره على الوجه الجدالي لفلسفة أبي الوليد دون وجهها العلمي الحقيقي الذي تمثلته الشروح والتلاخيص على كتب أرسطو، وهو ما جعل هذا المشروع ذا طابع سجالي إيديولوجي يصطدم بمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين وإن كانت نصوص الثلاثية ذات قاعدة فلسفية لا شك فيها؛ 2. أن عناوين النصوص الرشدية نفسها قد حُرّفت مقاصدها بعناوين فرعية بما يخدم هذا الموقف ولا نخال في ذلك أمانة علمية والتزاماً بقواعد التحقيق السليم؛ 3. أن المقدمات التي وضعها الجابري وهو المشرف على المشروع قد باتت حائلاً بين القارئ والباحث وبين فهم هذه النصوص فهماً غير مقيد بضغط تأويلات المحقق وقراءته المفروضة فرضاً وكأنها نصوص لا تستقل بذاتها ولا بتأريخها.

14- ثمة نص لأبي الوليد في نهاية كتاب التهافت يدل دلالة قاطعة على أنه من دعاة التواصل الذي هو شرط تكويني وكياني للذات عموماً وللذات المتفلسفة بنحو خاص، فضلاً عن التواصل التاريخي: «فالشرائع بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم [= الفلاسفة] لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة. ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد انتهت بما يخص الحكماء وعينت بما يشترك فيه الجمهور، ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته، أما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند نقلته إلى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه وأن يتأول لذلك أحسن تأويل.» ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، 1987، ص ص 582-583

15- والحال أن الواقع التاريخي يكذب هذا الموقف حيث استمرت الفلسفة في المشرق، وبخاصة في الجانب الإيراني، خلافة مبدعة فأعطت المير داماد المعروف بالمعلم الثالث، وتلميذه صدر الدين شيرازي المعاصر لديكارت، والمعروف بالملا صدرا، وآثارهم من رتبة الآثار الفلسفية الكبرى. وقد بقي التقليد السنيوي حياً في بلاد فارس لجهود طويلة دافعاً للتلفظ جامعاً بين المصادر اليونانية والمصادر العرفانية الإشرافية ولم يكن بحسب الحكم الجائر للجابري تعبيراً عن "وعي فلسفي مقلوب" (انظر: نحن والتراث، ص ص 166-87)؛ أو عن "عقل مستقيل" (تكوين العقل العربي، ص ص 216-186)؛ فضلاً عن الإسهام الكبير في بناء هذا الإرث من جانب شيخ الإشراف السهروردي، الذي لا تزال فلسفته، وهي منظومة متسقة شديدة الطرافة والإحكام، بحاجة إلى قراءة متقهمة جريئة، لا إلى أحكام متسرعة جائرة. أما حول مقارنة وجمع طريقتين بين هذا الأثر الفلسفي المشرقي وبين ابن رشد فيمكن أن يرجع القارئ إلى: محمد المصباحي، العقل الإسلامي بين قرطبة وإصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، دار الطليعة، بيروت، 2006

16- راجع مثلاً حول المآخذ الموجهة إلى هذه الرشدية المعاصرة: بنسالم حميش، "عن الرشدية: مقدمات فلسفية"، ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، أعده للنشر مقدار عرفة منسية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم/المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999، ص ص 57-39؛ راجع كذلك الملاحظات النقدية التي أشار إليها كمال عبد اللطيف بخصوص مشروع الجابري إجمالاً في: "حوار المشرق والمغرب؟ أم كسر مرجعية التقليد؟"، ضمن: حوار المشاركة والمغاربية، الجزء الثاني، الكويت، وزارة الإعلام، 2006، ص ص 153-126؛ وإبراهيم ورشاشين، "محمد عابد الجابري وفيلسوف قرطبة"، ضمن: الجابري، دراسات متباينة، ص ص 29-11

تبقى من الرشدية»، في «الروح الرشدية» (52)، من بعد استصفائها من مضمونها الفلسفي الأساسي، أي من جوهر رؤيتها للوجود وللإنسان، محتواها الأقصى¹⁷. لمثل ذلك نحسب أنّ هذه القراءة قد أسهمت بقصد وتصميم في التمسك بالوجه الشكلي من الموروث المشائي بإصرارها على أن الحداثة الرشدية، في زمانها وفي زماننا سواءً بسواء، إنّما هي مشروطة بالانقطاع عن التراث الروحي الذي تشكّل منه القسم الأعظم من الفلسفات الإسلامية بوجهيه - ميتافيزيقا العقل وميتافيزيقا الإشراق. شرط هذه الحداثة أو هذه المعاصرة هي رشدية متخيّلة، متبقية، سالبة لا تغطي بمضمونها ولا بالمضامين الحافة بها المتعلقة بأطرافها، وكأنها لا تصلح عندنا إلا أداة كما تصلح الموازر والموازين. فهل يليق بفلسفة أبي الوليد أن ننزل بها إلى رتبة الآلة وأن نجعلها طرفاً في صراع إيديولوجي مقيت، لا صراع تأويلات تتنازع الكلي الذي من شأن الفكر ومن طينته ومقامه.

* * *

لنختم قولنا هذا بشيء لم يكن الجابري ليشير إليه، وقد يكون أحجم عن ذلك قصداً. إنه شيء لعلّه أقرب إلى نفس أبي الوليد وأدلّ على انتسابه إلى زمانه وأهله من معاصرة عرجاء هجينة لا مساغ لها في منطق الفكر ولا في معانيه وتاريخيته؛ شيء هو من جنس اللقاء والمنازلة كصراع العمالقة الأفلاطوني حول الوجود (gigantomachia péri tès ousias). فقد ذكر الشيخ الأكبر في بعض مواضع الفتوحات لقاءات له مع الفيلسوف بعضها عابر، وبعضها انقطع وتعطل، ومنها لقاء يستحق أن نقف عنده في آخر هذه التأمّلات. فلننصت إليه يروي ما عاشه يوماً:

«ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيتها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي، فكان يُظهر التعجّب مما سمع؛ فبعثني والذي إليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنّه كان من أصدقائه وأنا صبيّ ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي؛ فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبةً وإعظاماً فعانقني وقال لي: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه؛ ثمّ إنني استشعرتُ بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا، فانقبض وتغيّر لونه وشكّ فيما عنده؛ وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النّظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادّها والأعناق من أجسادها...»¹⁸

لاشكّ أن هذا اللقاء محرّج لنا ولمعاصرنا أكثر منه لأصحابه ومن حضره. فإنّ محاوره الفيلسوف الشيخ والمتصوف الصبيّ هي حدثٌ ليس كالأحداث التي يألّفها الواحد منّا ويتوقّعها، بل لعلها تفاجئنا من

17- حول التجربة الفلسفة الرشدية كتجربة تأويلية وأنطولوجية أساسية، راجع: محمد محجوب، "نظرية التأويل الرشدية"، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 4/1985، ص ص 65-71؛ وكذلك: "شرح ابن رشد لجمهوريّة أفلاطون"، ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ج. 2، ص ص 13-22

18- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، الجزء 1، ص ص 153-154

حيث لا ندري. إنما هي لقاءٌ وجمعٌ، صُحبةٌ وإِفٌّ... هي موضع الفكر الأعلى: بين ما أعطاه النظر للفلسفة، وما وقع فيه العارفون من الحيرة؛ هي موضع المحاسن والأضداد، النعمُ واللاَّ (Est et non)، تلك التي رآها ديكارت في بعض منامه، ولعلّها أقدم منه؛ فلو كان للسابقين من أسلافنا أن يُبعثوا أحياء بيننا، لكان أولى بنا أن ننكر أنفسنا، ولأقبل الناس بعضهم على بعض يتساءلون.

المراجع:

- محمد عابد الجابري، نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1980، ط. 5، 1986
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي: نقد العقل العربي 1، بيروت، دار الطليعة، 1984
- محمد عابد الجابري بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي 2)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986
- محمد عابد الجابري العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2001
- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 3، 1994، ص ص 42-44
- بول ريكور، سيرة الاعتراف. ثلاث دراسات، ترجمة فتحي إنقرّو، مراجعة محمد محجوب، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2010؛ مقدمة المترجم، ص ص 7-30
- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت.، الجزء 1، ص ص 153-154
- C. Jambet, Qu'est-ce que la philosophie islamique?, Paris, Gallimard (folio-essais), 2011

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com