الفصـــل السابـــع

"الصراع" على "التراث"
في الفكر العربي المعاصر

1

برزت مقولة التراث، بمعناها العام المتداول الآن، ربما مـع الثلاثينـات مـن هـذا القرن في كتابات جيـل مـن الكتـاب، منهـم طـه حسـين وعبـاس محمـود العقـاد. ولكنها مع بواكير السبعينات أخذت تتحول إلى قاسم مشترك بين كتابات عربيـة آخذة في التعاظم والإتساع، بحيث إنها راحـت تفصـح عـن نفسـها في كـل جُـلّ التيارات والنتاجات المعبرة عن الثقافة العربية المعاصرة. وقد ترافق ذلك مـع بـروز اتجاهات نظرية نقدية تدعو إلى إعادة النظـر في الثقافـة العربيـة عمومـاً، علـى نحـو يتوازى ويتواشج مع إعادة النظر في البنيات الاقتصادية والسياسية والسوسيوثقافية والتعليمية وغيرها، ضمن المجتمع العربي. ويلاحظ أن ذلك أتى في أعقـاب الهزيمـة العسكرية المنكرة، التي لحقـت بـالنظم العربيـة المجـاورة لفلسـطين عـام 1967 علـى أيدي إسرائيل والتي وردت الإشارة إليها فيما سبق. وقد اعتبرت هذه الهزيمة هزيمة للعرب عامة وللنظامين السياسيين في مصر وسوريا بصورة خاصـة، اللذيـن اعتـبرا -في حينه- تقدميين.

وشيئاً فشيئاً برز تقويم لهزيمة الـ 67 في معظم الأوسـاط العربيـة العلمانيـة يـرى فيهـا انكسـاراً حضاريـاً عامـاً للعـرب، مـالبث أن انشـعبت الرؤيـة حولـه بأنحـاء متعددة. وماهي إلا فترة زمنية وجيزة، حتى أخذ الأمر يتكشف عن مظاهر أخرى

من ذلك "الإنكسار"، لعلها ستغدو الأكثر حسماً على صعيدها؛ نعني بذلك ماسيبرز لاحقاً (مع بواكيرالسبعينات) من أحداث خطيرة. فلقد ظهر النفط الخليجي، وأفصح عن نفسه بمثابة قوة جديدة باتجاه مزيد من التبعية العربية الاقتصادية وكذلك السياسية وغيرها للنظام الرأسمالي الإمبريالي؛ مسهماً -بذلك- في إرساء المرحلة النفطية العربية وماستتبعته من التغيرات البنيوية العميقة، التي أخذت تلحق بمعظم قطاعات المجتمع العربي. أضف إلى ذلك ظهور إرهاصات أولى على طريق تشظي الفئات الوسطى وتصدعها كقوة سياسية وثقافية فاعلة في المجتمع المذكور. وقد أخذ ذلك يفضي إلى حالة جديدة في هذا الأخير تعبر عن نفسها بعملية استقطاب اجتماعي طبقي مابين الأعلى والأدنى، الأعلى الآخذ في الهيمنة المتشاملة على أهم شرايين الحياة الاقتصادية والسياسية، والأدنى المتجه نحو الإفقار الإقتصادي والتهميش السياسي والاجتماعي والإذلال الوطني والقومي والإفساد الأخلاقي والثقافي والتعليمي المؤسسي.

ولعلنا نكشف القول فيما أتينا عليه بمواضع سابقة ببعض التفصيل، حيث نرى أن ماأخذ يعلن عن نفسه في المجتمع العربي منذ السبعينات يتمثل بثلاثة اتجاهات، تحتاج بحثاً شاملاً مخصصاً. الأول منها برز في الإذلال الوطني والقومي العربي عبر الإنكسار الكبير أمام إسرائيل والقوى الداعمة لها عام 1967، في حين برز الإتجاه الثاني في الإفصاح عن ظاهرات اقتصادية وديموغرافية أخذت تصب في عملية إعادة بنية المجتمع العربي. أما الإتجاه الثالث فأفصح عن نفسه بأشكال أوّلية من عملية استنفاد المشاريع العربية النهضوية الكبرى مع بدايات تصدع حاملها الاجتماعي، وهي الليبرالي التحديثي والاشتراكي والقومي والديني، المستنير خصوصاً.

في سياق ذلك، راحت الدعوة تظهر- همساً ثم جهراً- إلى القيام بجهود فكرية جديدة مكثفة تُفضي إلى القيام بمراجعة جذرية لما كان في طور الاختراق

والتداعي والتهشّم، وكذلك للإفضاء إلى اجتهادات من شأنها تقديم بدائل جديدة تستجيب لواقع الحال المستجد. ويمكن القول بأن الخطاب الثقافي العربي أخذ يعيش حالة من التأزم والجيشان والاضطراب ومن الشعور بخيبات أمل عميقة، إلى جانب أشكال أولى للبحث النقدي الصارم فيما آلَ إليه الوضع. ولعلنا نلاحظ أن ذلك اقترن بموقفين نظريين في أوساط متعاظمة من المثقفين والمفكرين السياسيين وغيرهم، تبلور الأول منهما في إدانة "السياسي" وتحميله معظم "الوزر" الذي حلّ بـ "الأمة". أما ثاني الموقفين فقد برز بصيغة التأكيد على "الثقافي" وعلى دوره في إعادة النظر بالمجتمع العربي، بل ببنائه عبر استحواز المثقفين على السلطة السياسية بعد المرور بالمؤسسات التعليمية والإجتماعية والنقابية وغيرها.

وقد عزّز ذلك النزوع الثقافوي بعض مظاهر الأزمة الثقافية العربية، التي تجسدت، خصوصاً، في الدعوة إلى اتخاذ موقف نقدي بنائي من العلاقة بين العروبة والإسلام (أو الدين عموماً)، والجمهور والثقافة، والعلم والدين، والماضي والحاضر، و"الأصالة" و"المعاصرة – الحداثة"، وغيرها. وفي مثل هذا الجوّ المضمّخ بالمرارة وبالشعور بخيبات الأمل وبضرورة إنجاز "نقد ذاتي"، أخذت قضية "التراث" تطفو على سطح الحدث الثقافي، لتتحول شيئاً فشيئاً إلى الحدث الأعظم في الحياة الثقافية العربية. وهنا، طفت كذلك على سطح الحدث المذكور حركة جديدة تحمل عناوين "مشاريع" وأبحاث ورؤيات ودراسات فكرية عامة وفكرية تراثية على نحو الخصوص، يدعو أصحابها إلى اختراق ماكان يمثل حصناً وحكراً ضمن الأوساط الدينية السلفية (السلفويّة) [1] ؛ نعني بذلك حصن "التراث العربي" إجمالاً، وفي بعده الإسلامي تحديداً.

---

[1] نستخدم، هنا. لفظة (السلفية) جرْياً على التعوّد الإصطلاحي العربي. لكننا نرى أن هذه اللفظة ليست دقيقة ولاتستوفي شرائط التعبير عن المضمون المقصود منها. إذ لما كان هذا الأخير متمثلاً في القول بأن "الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف"، فإن اللفظة المذكورة تغدو غير مهيأة للتعبير عن ذلك، أي للتعبير عن "التمذهب" للقول بـ "ماضويّة" النظر إلى الماضي – الأسلاف. من هنا، كانت "الواو" في هذا الاصطلاح المقترح هنا (السلفوية) واواً للتمذهب. وعلى هذا، فالأمر لايحتمل الإضمار أو الإجهار بـ "تقويم قدْحي" أخلاقي أو سياسي أو غيره.

هكذا، أخذ المشهد الثقافي العربي يعيش بواكير "معركة على التراث" المعني. إلا أن هذه البواكير، التي تحولت لاحقاً وحتى أواخر الثمانينات، إلى حالة ذات حضور متميز في الحياة السوسيوثقافية العامة، بدأت بعدئذٍ تبدو وكأنها أخذت في الضمور لصالح اهتمامات وهموم وتساؤلات نجمت عن "الزلزال الكبير"، الذي صدّع "المنظومة الاشتراكية العالمية" السابقة. أما مع "معركة السلام والتطبيع" منذ السنوات الأخيرة، فقد أخذنا نواجه قضية التراث إيّاها بوتائر جديدة متسارعة، خصوصاً مع بروز "الأصولوية الإسلامية" وبروز أسئلة ومدارات جديدة معها. ولعل السؤال التالي يقع في مقدمة الموقف: إلى أين بالعرب في سياق تعاظم المشروع الصهيوني التطبيعي، وماآفاق المعركة الجديدة على "الهوية العربية"، وما موقع التراث "العربي والعربي الإسلامي" ودوره من ذلك؟ أضف إلى هذا بروز اتجاهات تشكك في جدوى الفكر العربي والتاريخ العربي، كما في جدوى البحث في "المستقبل العربي" كمظهر من مظاهر تصدع الآفاق المستقبلية في نظر بعض المفكرين والسياسيين، أو كصيغة جديدة من صيغ "الاستغراب الغربي".

وقد راح يبرز للعيان أن تلك "المعركة على التراث" تتشخص أكثر فأكثر بحقلين اثنين ينتميان إلى قضية التراث المعني، هما الحقل المنهجي النظري والآخر التطبيقي. أما الحقل الأول فقد تبلور بصيغة السؤال التالي: ما "المنهج" الذي يحقق شرائط طرح أولي للقضية التراثية المذكورة، على نحو يستجيب لمقتضيات البحث العلمي الدقيق؟ بينما اتجه الحقل الثاني إلى الإجابة عن السؤال الآخر المركّب التالي: مالذي تنطوي عليه مقولة "التراث" بعامة أولاً، ومقولة "التراث العربي الإسلامي" بخاصة؟

ولقدّ تبيّن أن البحث في ذلك الأخير مشروط ببحث الظاهرة من حيث هي وفي كليتها. وهنا، أخذت تفصح عن نفسها ضرورة القيام بجهود بحثية مركزة

تُفضي إلى الفكرة المركزية والمحورية التالية، التي ظلت- ربما منذ بروز قضية التراث عربياً - ضمنية ومضمرة وأحياناً مسكوتاً عنها لقصور أبيستيمولوجي لدى معظم من تصدى للقضية المذكورة من المثقفين والباحثين العرب: إن البحث في التراث العربي والعربي الإسلامي أمر يستلزم إنجاز مهمة بحثية تتصل باستقصاء فيما إذا كان هنالك احتمال لصوغ نسق معرفي خاص بموضوع التراث. ذلك لأن غياب مثل هذا النسق أو -على الأقل- غياب الوعي بضرورة إنشائه، سوف يرتد سلباً على البحث في التراث العربي والعربي الإسلامي بصورة مشخصة تطبيقية.

ولن نحاول، الآن، تقصي كل ما أنتج على صعيد الإجابة عن تلك الأسئلة والمسائل، وإنما سنخصص جهدنا في المحاولة التي قام بها محمد عابد الجابري. أما السبب في ذلك فيقوم على أن الكاتب المذكور أعلن بطلان كل المحاولات البحثية على صعيد التراث العربي الإسلامي، وذلك بدعوى أنها جميعاً "قراءات سلفية"[1]. ويرى أنه قدم القراءة - البديل عن كل تلك القراءات، التي اعتبرها السائدة في حقلها في الفكر العربي المعاصر؛ مما تضمن القول بغياب حالة من التضاد والتصارع بينها، على صعيد آلياتها المنهجية التي أنتجتها.

يحدد الجابري ماسماه بـ"السائد من القراءات" [2] بثلاث رئيسة، هي على التوالي "التيار السلفي" و"القراءة الأورباوية" أو "السلفية الإستشراقية" و"السلفية الماركسية". وسنقوم، هنا، بتتبع هذا الترتيب الذي وضعه المؤلف، بحيث يأتي بحثنا من موقع المنطلق الذي اختاره هذا الأخير، لنصل من بعد ذلك إلى "قراءته - البديل".

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص6.
(2) محمد عابد الجابري: المرجع السابق بمعطياته المذكورة ذاتها.

❷

يصوغ الجابري مايرى أنه السؤال المركزي في "التيار السلفي - الإسلامي هنا"، فيقدمه مركباً على النحو التالي: "كيف نستعيد حضارتنا..؟ كيف نحيي تراثنا..؟" [1] ويشرح الكاتب هذا السؤال بقوله: "الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه، هو بين (الماضي) و(المستقبل)، أما الحاضر فغير (حاضر) ليس فقط لأنه (مرفوض) بل أيضاً لأن حضور الماضي قوي في هذا المحور إلى الدرجة التي جعلته يمتد إلى المستقبل ويحتويه، تعويضاً عن الحاضر، وتأكيداً للذات ورداً للإعتبار إليها" [2]. أما ناتج القول في هذه "القراءة السلفية" فيقوم على أنها "قراءة أيديولوجية جدالية، كانت تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها. إنها آلية للدفاع معروفة، وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءاً من مشروع للقفز والطفرة... لكن الذي حدث هو العكس تماماً. لقد أصبحت الوسيلة غاية... القراءة السلفية للتراث، قراءة لاتاريخية" [3] .

مما سبق، يلاحظ أن الجابري يتعامل مع المفاهيم والمقولات الدارجة تعامل السائح العابر. فهو لايدرك ضرورة تقصّيها وضبطها منطقياً نظرياً وتاريخياً؛ ومقولة "التراث" واحدة منها. إنه يتحدث عن "التراث" ،وكذلك عن "الحاضر" و"الماضي" و "المستقبل" على نحو تبدو الأمور فيه وكأنها معطيات تدخل في حقل "مسلمات " ناجزة وبيّنة في ذاتها. يحدث ذلك مع غياب الحد الضروري من ضبط العلاقات والآليات، التي تحكم المفاهيم والمقولات منفردة ومجتمعة.

وفي سبيل محْورة الموقف الجابري وضبطه، على صعيد مانحن بصدده، ضروري

---

[1] محمد عابد الجابري:المرجع السابق بمعطياته المذكورة ذاتها.
[2] المرجع السابق مع المعطيات المذكورة، ص7.
[3] المرجع السابق مع المعطيات المذكورة، ص8.

أن نفكك ذلك النص الجابري، وأن نُعمل النظر فيه في ضوء تدقيق إبيستيمولوجي نقدي. ففي المقدمة، نلاحظ أن الجابري يحدد "القراءة السلفية" المعنية، على الأنحاء التالية:

1. إنها قراءة تبدأ بطرح العلاقة بينها وبين "حضارتنا"، مستخدمةً فعل "**الإستعادة**"، كما تبدأ بطرح العلاقة بينها وبين "تراثنا" عبر استخدام لفظة "**الإحياء**".
2. بذلك، يظهر "**الحوار**" في القراءة السلفية حواراً بين "الماضي" و"المستقبل" يغيب فيه "الحاضر" ليس من موقع رفضٍ أيديولوجي له فحسب، بل كذلك بمعنى آخر – وهو الأهم والأحسم – هو ابتلاعه، **من حيث هو**، من قبل الماضي ابتلاعاً **ماهوياً**.
3. هذه القراءة السلفية القائمة على "ابتلاع" الحاضر من قبل الماضي والتي تنجز عبر آليتي "استعادة" الحضارة والتراث" "وإحيائهما"، هي قراءة **أيديولوجية ولاتاريخية**.
4. يبرز "التراث"، هنا، بوصفه الماضي، الذي يقحم نفسه إقحاماً في الحاضر، وذلك بصيغة الإبتلاع الماهوي المأتي عليها.

من تلك "الأنحاء"، التي رأيناها إطاراً ناظماً لـ"القراءة السلفية الإسلامية" لدى الجابري، يلاحظ أن الأخير يستخدم معجمية اصطلاحية يعوزها الإتساق الإصطلاحي الموحد أولاً، والتوافق الحقلي النظري مع "موضوع البحث" ثانياً. فهو يستخدم "الإستعادة" و"الحوار" في سياق حديثه عن "القراءة السلفية الإسلامية"، دون إدراك أن هذه الأخيرة تنتمي إلى مرجعية اصطلاحية مختلفة اختلافاً ابيستيمولوجيا عن المرجعية الإصطلاحية لذينك الإصطلاحين. إن قراءة

سلفية (سلفوية) هي **بالضرورة** قراءة **ماضوية**. وهذه تنطلق من الوهم الأنطولوجي القائل بإمكانية **إعادة** الماضي حاضراً، من حيث هو في "أصْليته ونقائه وطُهريّته"؛ رافعةً -بذلك- المبدأ التالي إلى مستوى المركزية الناظمة: الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف. أما "استعادته" فهي أمر آخر ترفضه السلفية ذاتها من موقع أنه لايؤدي **الوظيفة** التي تتطلبها من الماضي. إن "استعادة" الماضي تعني التعرض له ليس بما هو ومن حيث هو، وإنما من موقع **الحاضر** بنيةً ووظائف ودلالات واحتياجات وآفاق. ولذلك، من المغالطة المنطقية البنيوية والتاريخية أن يُقحم مصطلح "الإستعادة" في حقل ذهني أيديولوجي لايرتضيه ولايحتمله.

إن ذلك الخلط الإصطلاحي يفصح عن نفسه بمزيد من الوضوح، حين نتناول المصطلح الآخر، الذي يستخدمه الجابري في تحديده للعلاقة بين الماضي والحاضر ضمن المنظومة الذهنية السلفية؛ نعني به مصطلح "الحوار". فإذا كانت السلفية المعنية تقوم على كونها ماضويّة الهوية، فإن حديثاً عن "حوار" بين الماضي والحاضر غير محتمل لديها أو مقبولاً منها. فهنا، **لاحوار ولامثاقفة ولاتفاعل**، بقدر مانواجه موقفاً **هيمنياً واستتباعياً** يمارسه الماضي على الحاضر. وقد نلاحظ أن الثنائية الميافيزيقية الشهيرة، التي أعلنها سيد قطب حول "الماضي الذهبي بإطلاق والحاضر الجاهلي - جاهلية القرن العشرين"، تمثل إحدى صيغ ذلك الموقف، وربما كانت أكثرها اتضاحاً وتبلوراً.

على ذلك النحو (**السلفوي**)، يغدو من قبيل الإضطراب الإصطلاحي والقصور الإبيستيمولوجي أن يوحّد الكاتب الجابري بين مصطلحي "الإستعادة" و"الحوار" من طرف، وبين مصطلح "الإحياء" من طرف آخر. فإذا كان الكاتب المذكور قد أفصح عن قصور اصطلاحي منهجي في محاولته الدمج بين السلفوية الإسلامية والمصطلحين الأولين المذكورين، فإنه لم يخطئ في إلحاق مصطلح

"**الإحياء**" بالسلفية إياها. فهذه تنهض – ضمن ماتنهض – على الاعتقاد الأيديولوجي الوهمي بإمكانية إحياء الماضي من "غفوته"، من حيث هو، وجعله حالة راهنة معيوشة. ومن هنا، أتى مصطلح "**الصحوة** الإسلامية". وكما هو بيّن، لايتعرض هذا المصطلح الأخير لـ "الحاضر الراهن"، بقدر ماينطلق من "الماضي" أساساً. فـ "الصحوة" هي، هنا، صحوة الماضي وحده وتحديداً؛ وإذا ماصحا، فإن حضوره سيكون سيد الموقف، حتى لو لم يحتمل الحاضر ذلك.

لقد أطاح الجابري بخصوصية الخطاب السلفي الإسلامي، حين اعتقد بأنه يقوم على "استعادة" الماضي وعلى "الحوار" بينه وبين المستقبل. إلى ذلك، أمعن الكاتب في تحطيم هذه الخصوصية، حين أعلن أن الخطاب المذكور يمثل – ضمن حدّيْ الاستعادة والحوار المذكورين – "قراءة لاتاريخية". ذلك لأن "التاريخية"، هنا، تكمن تحديداً في النظر إلى الماضي من موقع استعادته وليس إعادته حاضراً، وكذلك في الحوار بين الماضي والحاضر، أو المستقبل عبر هذا الأخير. وقد صاغ الجابري هذا التصور اللاتاريخي (السلفي) بوضوح، حيث أعلن بعد "دراسة تطبيقية مشخصة!" لما هو بصدده في كتابه "تكوين العقل العربي"، متقمصاً الرؤية السلفية للعلاقة بين الماضي والحاضر، إنما بكيفية "مقلوبة – سلبية" في نظر هذه الرؤية: "**وهكذا يتحول حاضرنا إلى (معرض) لمعطيات ماضينا**. فنعيش ماضينا في حاضرنا هكذا جملة واحدة، بدون تغاير، بدون تاريخ" [1]

إن الجابري، الذي يقع فريسة الوهم السلفي (السلفوي) القائل بأن إعادة الماضي تتم دونما تدخل من الحاضر ليس لأن هذا الأخير مرفوض من السلفية فحسب بل أيضاً لأن حضور الماضي قوي إلى الدرجة التي جعلته يمتد إلى المستقبل ويحتويه تعويضاً عن الحاضر، نقول إن الكاتب المذكور يقف، والحال كذلك،

---

[1] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص47.

عاجزاً عن إدراك العلاقة بين تلك الأبعاد الزمانية الثلاثة. فإذا كان الماضي "قوياً إلى تلك الدرجة" فإنه -مع ذلك- يبقى أسير آلية الحاضر، حين يخضع لتأثيره، إنما بعيداً عن أن تكون العلاقة بين هذين البعدين علاقة تجاور ميكانيكي أو تهيمنٍ واحد على الآخر أو تداخل مفتوح يتساوى فيه الطرفان ويتماثلان، كما أوضحنا ذلك في موضع آخر وسياق آخر من هذا البحث: إن جدلية الداخل والخارج، والحاضر والماضي تقوم -أساساً- على أن أي فعل يتجه من الماضي إلى الحاضر ومن الخارج إلى الداخل، مرتهن ــ أولاً وأخيراً ــ بالاستجابة لهذا الأخير وبأخذه بعين الاعتبار لبنيته ودلالته ووظائفه واحتمالاته، وضمن صيغة من صيغ المثاقفة أو المماحكة أو الهيمنة أو التبعية أو الاختراق، وغير ذلك مما يدخل في نسيجه.

إن نقد الجابري لـ "القراءة السلفية- الإسلامية" يفصح عن نفسه، إذاً، بمثابة شكل من أشكال قراءة متعسفة ميكانيكية تطيح بخصوصيتها، إذ تجهل بنيتها ووظائفها وآلياتها واحتمالاتها. ومن هنا، أتت المعجمية الإصطلاحية، المستخدمة من قبله، غير ذات علاقة بـ "موضوع البحث". لقد أتت بارتباط واضح بالموقف الذي جعل منه الجابري منطلق انتقاد لموضوع بحثه، السلفية المعنية. فما ينتقده الجابري باسم كونه لاتاريخياً، هو - في واقع الأمر - نسق صميم من "التاريخية"؛ ومالايصل إليه ويغيب عنه (أي لاتاريخية السلفية)، يمثل موطئ التهدّم في وجهة نظره؛ نعني بذلك "الحاضر" بمثابته مبتدى الموقف ومنتهاه، والوسيط الغائب الحاضر، أو الحاضر أيضاً في غيابه وتغييبه باسم أيديولوجيا وهمية إيهامية، كالسلفوية ذاتها، أو باسم أدوات معرفية مضطربة وغارقة في حماسة دعية سطحية لعدد من مزاعم "النقد و "البناء" و "التدشين" لبناء جديد.

وإذا كان الجابري قد ميز بين "القراءة الإستنساخية" و"القراءة التأويلية" و"القراءة التشخيصية" [1]، فإنه – كما يتضح من مثال "نقده للسلفية الإسلامية – لم يخرج عن حدود قراءة **تلفيقية اعتباطية** تُضيِّع فيها الحدود الرئيسة الناظمة لنسيج السلفية المذكورة. ومن هنا، فإن مايعلنه الجابري من انه يقترح "القراءة التشخيصية" في نقده للسلفية "السائدة" بأنماطها المختلفة في الفكر العربي المعاصر: لايعدو أن يكون اختياراً شكلياً برّانياً (سطحياً) لاعلاقة له بـ "موضوع بحثه"، الذي يضعه نصب عينيه: إن اضطراباً بنيوياً ووظيفياً يكمن في العلاقة بين موضوع البحث والجهاز المفاهيمي المستخدم فيه. ومن شان ذلك، إذا ماوجد، أن يُنتج حالة من **الإضطراب المطرد والمسترسل** في المقدمات والسياق والنتائج. إذ أن يكون **السؤال المركزي والمفاهيم المستخدمة** لتقديم الإجابة عنه على علاقة سلبية ناشزة مع طبيعة "موضوع البحث"، فإن الإنتهاء إلى تلك الحالة يغدو أمراً محققاً.

ولعل من المهمات الأولى، التي كان على الجابري أن يضعها نصب عينيه في "القراءة التشخيصية" التي أعلن عنها، إخضاع مفاهيمه التي يستخدمها هنا ضا، وذلك **بتشخيص التناقضات المستحكمة** فيما بينها أولاً (الإستعادة والحوار من طرف والإحياء من طرف آخر)، وفيما بينها وبين موضوع البحث المهيأ لها والمهيأة هي له ثانياً (موضوع التراث العربي الإسلامي).

وهنالك وجه ملفت بقوة من أوجه القصور في "القراءة الجابرية" للقراءة السلفية (الإسلامية)" يتمثل في نمط فهْم "مشروعية" هذه الأخيرة. فقد لاحظنا، في نص سابق، أن الجابري يرى في "القراءة السلفية الإسلامية" قراءة إيديولوجية جدالية، كانت "تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها". وبذلك، فهي –برأيه– مشروعة "فقط عندما تكون جزءاً من مشروع للقفز

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر – المعطيات المقدمة سابقاً، ص9–10.

والطفرة"؛ في حين أنها تفقد هذه "المشروعية"، حينما "تصبح الوسيلة غاية". إن وجه القصور السافر في ذلك يكمن في اعتقاد الجابري بأن مفهوم **المشروعية** ينطوي، **دائماً**، على دلالات "إيجابية"، بحيث لايمكن التحدث عن مشروعيةٍ ظاهرةٍ سلبية. فهنا، يربط الكاتب بين المفهوم المذكور و "البعد الأيديولوجي القيمي"؛ مُلحاً -بذلك- **على "الوظيفة" دون "البنية"**.أما هذا فيقوم على عدم التعرف على مفهوم آخر مضايفٍ لذاك (أي المشروعية)، وهو مفهوم "المصداقية المعرفية".

إن الجابري، بمنطلقه المنهجي الميكانيكي والأحادي الجانب، يجد نفسه مدفوعاً باتجاهٍ واحدٍ من أمرين، حيثما يواجه ظاهرة مثل "القراءة السلفية": فهو إما أن يقبلها بوصفها "مشروعة"، وإما أن يرفضها بمثابة "قراءة **لاتاريخية**"، أي -هنا- "غير مشروعة". وهكذا، يتم **التقابل الضدي** بين المشروعية واللاتاريخية، ومن ثم بين اللامشروعية والتاريخية. بيد أن تفحص الموقف وتفكيكه جدلياً تاريخياً يمكن أن يقود إلى صيغة أخرى للعلاقة بين المفاهيم المذكورة، وذلك بالتعاضد مع مفهوم "المصداقية المعرفية". هاهنا، ننطلق من أن **كل** قراءة تراثية تمتلك مشروعيتها الإجتماعية التاريخية المشخصة، من حيث هي خطاب أيديولوجي يعبر، على نحو ما، عن أهداف أو مصالح أو علاقات اجتماعية معينة. **ولكن ليست كل** قراءة تراثية تمتلك "مصداقية معرفية"، نظراً إلى أن هذه الأخيرة تعني التوافق - بكيفية ما وبدرجة ما- مع "التقدم التاريخي والمعرفي" والإستجابة لاحتياجاته ومقوماته واحتمالاته. إن مقولة هيجل الشهيرة (**كل ماهو واقعي عقلي وكل ماهو عقلي واقعي**[1]) قد تضع يدنا على مانحن بصدده. فلما كانت القراءة التراثية، وغيرها، حدثاً ذا بعد تاريخي مشخص، فإنها لابد واقعية الهُوية. وكذلك، لما كانت القراءة المذكورة واقعية الهوية، فإنها لابد ذات بعد تاريخي

(1) يعقب إنجلز على هذه العبارة الهيجلية، قائلاً: "إن سمة (الواقع) ترتهن عنده (أي هيجل) فقط بما هو - في الوقت ذاته - ضروري".

(F.Engels - L.Feuerbach...a.a.O.,S.6).

مشخص. وإلاّ، كيف لنا أن نستنبط مشروعية الأيديولوجيا الوهميـة والإيهاميـة، إن لم يكن من حاملها الإجتماعي الذي ينتجها ويغزلها، وربما يعيـد إنتاجهـا. بـل لنا أن نتساءل بجدية: هل مايقدمه الجابري فاقدٌ للمشـروعية علـى صعيـد القضيـة التراثية، بالرغم من الإختراقات الإيديولوجية الوهمية التي تحاصره عمقاً وسطحاً!

3

إن طموح الجابري في التصدي لما سماه "السائد من القراءات" التي اعتبرها ممثلة بثلاث كبرى كانت الأولى منها هي التي أتينا عليها في الصفحات السابقة، يجد نفسه محاصراً بـ "منهجية" تتمزق عبرها حدود المفاهيم والمقولات، لتجتمع حول صيغة تلفيقية يختلط فيها الحابل بالنابل. وقد أفصح ذلك عن نفسه في قراءة الكاتب لـ "التيار السلفي".

والآن، نتجه نحو قراءة الجابري للقراءة الثانية "السائدة"، القراءة الأورباوية ـــ الليبرالية، وذلك بغية مقاربة السؤال التالي: هل استطاع الكاتب أن يتحرر من اضطرابه المنهجي التلفيقي وأوهامه الايديولوجية، "أوهام السوق"، على حد تعبير فرنسيس بيكون؛ تلك الأوهام القائمة على الاعتقاد بأن القراءات الثلاث كلها "تعاني من غياب النظرة التاريخية"[1] . ذلك أن الكاتب يرى في تلك القراءات ثلاثة أوجه لموقف واحد، هو كونها "سلفية النزوع". ومن ثم، فهي جميعها ترتد إلى واحدة: كل البقرات الموجودة في الغابة المظلمة، واحدة، ذات لون أسود!

لقد عملنا، فيما سبق، على وضع اليد على "الجهاز المفاهيمي"، الذي استخدمه الجابري في نقد التيار السلفي (الديني)، حيث اتضح أن هذا الجهاز قاده إلى "قراءة تلفيقية اعتباطية" لم تقف عاجزة عن "تشخيص" التيار المذكور ونقده من داخل ومن خارج فحسب، بل **أسهمت كذلك في تغييب سلفيته** (سلفويته) **وفي إقصائها** من مبضع البحث؛ وربما تحولت هي نفسها (أي القراءة المذكورة) إلى تلوين من تلويناتها، دونما قدرة على المنازعة. ولما كان الجابري قد أدرج القراءات الثلاث المذكورة تحت حدّ اصطلاحي واحد، فقد أصبح من مقتضيات الموقف المنهجي أن نواجه ـ على صعيد القراءة الثانية ـــ ماواجهناه في القراءة الأولى من آليات التوجه المنهجي.

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 13.

ويطرح الجابري ـ في سبيل ذلك ـ ما يراه سؤالاً مركباً يتصل، جوهرياً، بـ"القراءة الأورباوية ـ الاستشراقية"؛ ذلك هو التالي: "**كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟**"[1]. وفي اجابة على هذا السؤال يضعها الجابري على لسان "الليبرالي العربي"، يعلن أن "الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه، هو بين (الحاضر) و (الماضي) ولكن لاحاضرنا نحن بل حاضر الغرب الأوربي الذي يفرض نفسه كـ (ذات) للعصر كله، للإنسانية جمعاء"؛ ومن ثم، "ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوربي"[2]. ويوسع الكاتب محوره من موقع "القراءة الاستشراقية"، حيث يعلن أن الأمر الخاص بالقراءة "الأورباوية" يتعلق، "إذن بـ (القراءة الاستشراقية) التي تتخذ امتداداتها إلى الاساتذة العرب شكل (سلفية استشراقية) تقدم نفسها كقراءة علمية ..."[3].

هاهنا ثانية، يظهر التناقض والتوازي الثنائي الميتافيزيقي بين "موضوع البحث" و" أدوات البحث ـ المنهج". فالجابري رغم حرصه على الإمساك بآلية العلاقة القائمة بين أوربا والمفكر العربي الليبرالي، ظل قاصراً عن ذلك قصوراً دالاً سافراً. فإذا كانت تلك العلاقة قائمة بين "غرب أوربي يفرض نفسه كذات للعصر كله، للإنسانية جمعاء" وعصر عربي مخترق من هذا الغرب ومستباح، فكيف، إذاً، يمكن الحديث عن حوار بين الفريقين المذكورين؟ لقد أشار الكاتب إلى ناتج تلك العلاقة،مقترباً قليلاً وبكيفية مشوشة من واقع الحال: إن القراءة "الأورباوية ـ الاستشراقية" في الفكر العربي "تتناسى أنها تأخذ (من الغرب) الرؤية مع المنهج"[4] . ولكن هذا الناتج فقد أهميته ودلالته تحت عبء اضطراب العلاقة بين موضوع البحث وأدواته.

في هذا الموضع من المسألة، يلاحظ أن الجابري ـ بمعجميته الاصطلاحية

---

(1) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة ذاتها ـ ص 9.
(2) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة ذاتها.
(3) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة ذاتها.
(4) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة ـ ص 10.

اللاتاريخية رؤيةً والقاصرة منهجاً ــ لم يتمكن من الوصول إلى تشخيص علاقة الفكر العربي المعاصر بالغرب، كما يفهمه هو، وذلك بصيغة **الهيمنة الاستعمارية والامبريالية**. إذ إن من شأن هذه الصيغة العلائقية، إن وجدت، أن تجتث احتمالات التثاقف والتجادل النّدي بين الفريقين، دون أن تتمكن تماماً من ذلك، وأن تنتج وتعيد إنتاج علاقة هيمنة استتباعية بينهما. من هنا، يغدو من باب القصور المعرفي أو المكابرة الايديولوجية أو كليهما معاً أن يتحدث المرء ـ **في هذا السياق** ـ عن حوار بين الفكر العربي والغرب المعني.

ومرة أخرى، يغيب المهماز الضابط للعلاقة بين الماضي العربي الإسلامي و الماضي الأجنبي (هنا اليوناني) وكذلك بين الداخل العربي المعاصر والخارج الأجنبي (هنا الغربي)، في التصور الجابري. فإذا أخذنا باعتبارنا التمييز النسبي، الذي تقيمه العلوم الألسنية المعاصرة بين "بنية سطحية" و"بنية عميقة"، فإن الكاتب إياه وتحت تأثير رؤية فينومينولوجية (لاجدلية) يجعل من البنية الأولى حكَماً على إواليّات الفعل بين أطراف تلك العلاقة.

لنستعدْ مايقرره الجابري على صعيد مانحن بصدده: "ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من **الحاضر الذي يحياه**، حاضر **الغرب الأوربي**، **فيقرأه قراءة أورباوية النزعة**". لقد أُخذ الكاتب بعنف الغرب المعني وشراسته في اختراق "الداخل العربي"؛ ففقد توازنه، وظل أسير ذلك. لقد أخذ بالقشرة (البنية السطحية)، ليضحي بالثمرة (البنية العميقة). ولعل مرد ذلك يعود –ربما مع عوامل أخرى– إلى أن الجابري يسلك مسلك **فينومينولوجية لاجدلية لاتاريخية**. فأن ينظر الليبرالي العربي) نظرته تلك إلى التراث المعني، لايعني إلا أن الحاضر الغربي الأوربي كان عليه أن يمر على طريق "الحاضر" العربي المعاصر، وأن يمتطي صهوته، كي يكتسب فاعليته ومشروعيته أو فاعليته المشروعة. وهذا من شأنه أن

يُفضي إلى مايعجز ذلك المسلك عن استدراجه والإحاطة بـه: إنـه جدليـة الداخـل والخارج، التي بمقتضاها يظل الداخـل (هنـا العربـي) سـيد الموقـف، سـلباً وإيجابـاً ومابينهما. ولعل ميشيل فوكو في "حفرياته المعرفية" يضـيء هـذا الموقـف، ولكـنْ حيث يُلفظ منه هَوَسُه اللاتاريخي المجسّد بـ "أطْلقة الانفصـال". [1]

ولعلنا نتبين ذلك المسلك اللاتاريخي اللاجـدلي – الفينومينولوجـي –في تصـور الجابري لعملية "التقدم" الفكري العربي. فهو يتساءل، بروح استشراقية سـافرة في فظاظتها ومباشرتها: "**هل علينا أن نبقـى في حـدود مفـاهيم أصبحت في أوربـا نفسها متجاوزة؟**" [2] وفي السياق نفسـه، يطلـق التسـاؤل التـالي: "**كيـف يحـدّث مثقف عربي مثقفاً أوربياً عن ديكارت المتجاوز أوربيـاً؟**" [3] إن تلمـذة الجـابري على أيدي الأساتذة المستشرقين (ربما الفرنسيين تخصيصاً) تعلن عن نفسـها، هنـا، علـى النحـو الـذي يقـود، طواعيـة، إلى تلـك الثنائيـات الميتافيزيقيـة بـين الشـرق والغرب، والداخل والخارج، والشمال والجنـوب، والمركـز والهوامـش الخ...، أي الثنائيات التي تتوج اضطراب منطلقه المنهجي ورؤيته الأيديولوجية.

والطريف الملفت، هاهنا، أن ناقد "القراءة الأورباوية"، يجعل منهـا أمـراً مماثلاً لـ"القراءة الاستشراقية". في هذا الحقل، يوغل "الناقد" المذكور في الوعـي الوهمـي الإيهامي، حيث يؤكد على ما أثبتناه في موضع سابق: "يتعلق الأمر إذن بـ(القراءة الإستشراقية) التي تتخذ امتدادتها إلى الأساتذة العرب شـكل (سـلفية استشـراقية) تقدم نفسها كقراءة علمية". أما هذا الوعي الوهمي الإيهامي فيبرز بصيغة شـطارة الكاتب في تكسير وتهشيم الحـدود الأنطولوجيـة والمنطقيـة القائمـة بـين سـياقات

---

(1) أنظر: ميشيل فوكو– حفريات المعرفة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص5–13.

(2) ضمن ندوة بعنوان "الفلسفة في الوطن العربي المعـاصر" – انعقـدت في كليـة الآداب بجامعـة دمشـق عام 1995 يوم 25 من شهر نيسان أبريل، وشارك فيها الجابري.

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

تنتمي إلى مرجعيات أنطولوجية ومنطقية مختلفة اختلافاً ابيستيمولوجياً بنيوياً ووظيفياً. هاهنا، ينبغي العودة إلى البحث المتميز سلبياً، الذي قدمه إدوارد سعيد حول "الاستشراق".

فقد استطاع المؤلف سعيد – عبر وقائع ومعطيات واسعة ومتنوعة أخضعها لعمله– أن يموّه على آلية أو آليات اقتحام الاستشراق للشرق، وذلك عبر الأطروحة الزائفة سوسيولوجياً، وهي أن الوعي الاستشراقي مثّل الوعي العمومي في الغرب، بعيداً عن الشروخ والصراعات والتناقضات؛ مماجعله يحمل في أحشائه الأغلوطة الأيديولوجية الكبرى وهي أن مقولة "الشرق شرق، والغرب غرب، ولايلتقيان ـ كيبلنج" عكست آراء الغرب برمته، بما في ذلك التيارات النظرية والسياسية المناهضة، من مثل السانسيمونية والماركسية.[1] وبصيغة منهجية مكثفة، يمكن القول بأن "الداخل الشرقي– العربي" بإواياته الخصوصية – الاقتصادية والسوسيوثقافية والسيكولوجية وغيرها – ظل، ومايزال، يجسد الطرف الذي اتجه إليه المستشرقون (الخارج) بغية استكناهه وامتلاكه نظرياً في سبيل الهيمنة عليه. في هذه الحال، لايصح القول بأن مثقفي الشرق، الذين خضعوا لفعل الهيمنة الغربية، راحوا يستمدون منطلقاتهم من حاضر الغرب الإستشراقي، هكذا مباشرة ودونما توسط. أما هذا التوسط فقد تمثل في حاضرهم هم أنفسهم؛ مما يخوّل بالكلام على عملية تناصّ برزت في فكر أولئك المثقفين تمثل حصيلة الفعل الخارجي في الداخل بصيغة إعادة بنْينة ذلك الفعل ضمن شرائط هذا الداخل.

إن "النقد"، الذي وجهه الجابري لـ "القراءة الأورباوية"، لم يخرج عن كونه رؤية أيديولوجية ميكانيكية تجهل التاريخ والديالكتيك كليهما. ومن ثم، فهي

(1) أنظر: إدوارد سعيد – الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء. نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت 1981، ص37–43. وفي هذا السياق، دقّقْ فيما قدمه مهدي عامل نقداً لـ"الإستشراق" السعيدي في بحثه: ماركس في استشراق ادوارد سعيد – دار الفارابي بيروت 1985.

(أي الرؤية) إن لم تسهم في إعادة إنتاج هذه القراءة عبر استكشاف بنيتها وآلياتها ووظائفها واحتمالاتها، فإنها -على الأقل- تُبقيها معلقةً وغير مهيأة للإختراق البحثي. لقد كان نقد الجابري للقراءة المذكورة دغدغة لها، وذلك لأنه أتاها من يمينها: من حقلها الأبيستيمولوجي انطلق، وإلى حدودها الإبيستيمولوجية انتهى. لقد ظل بعيداً عن اجتثاث بنيتها الداخلية وإواليتها الفاعلة، لأنه -أساساً- تماهى معها، فأتى -لهذا- تكريساً لها وإقراراً مضمراً بتأبيّها على البحث والتقصي.

4

والآن، تبقى القراءة الثالثة ممايعتبره السيد الجابري "قراءات سلفية سائدة" عربياً للتراث العربي الإسلامي؛ إنها "القراءة اليسارية". **والكاتب الجابري** يطرح السؤال المركب التالي، اعتقاداً منه بأنه (أي السؤال) يعبر عن تلك القراءة: "كيف نحقق ثورتنا؟... كيف نعيد بناء تراثنا؟" [1] ويجيب عن ذلك، معلناً: "الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه هو بين (المستقبل) و(الماضي) لكن بوصفهما **مجرد مشروعين**: مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتأصيلها" [2] .

ويوسع الكاتب وجهة نظره أو يضيقها، حيث ينتقل من القراءة "اليسارية" إلى "السلفية الماركسية". يفعل ذلك عبر التأكيد على أن "**الفكر اليساري العربي المعاصر لايتبنى –في تقديرنا– المنهج الجدلي كمنهج لـ (التطبيق) بل يتبناه كـ(منهج مطبق)**" [3] . ويصل الجابري من ذلك إلى الحسم التالي: "وهكذا تنتهي هذه القراءة (اليسارية) العربية للتراث العربي الإسلامي إلى (**سلفية ماركسية**)"[4].

يمكن، في ضوء القراءة الجابرية المعنية ومن موقعها، تبيّن بعض المحاور الرئيسة، التي تبرز من ضمنها التالية:

1. "اليسار العربي" هو "التيار الماركسي"؛
2. اليسار العربي، في موقفه من التراث العربي الإسلامي، يتبنى المنهج الجدلي كمنهج "مطبَّق" لا كمنهج "للتطبيق"؛
3. يتضح موقف "التيار الماركسي" من التراث المعني في الإنطلاق من محور يتحدد فيه نظام العلاقات بين "المستقبل" و"الماضي"؛

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث – المعطيات المقدمة سابقاً، ص10.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة – ص11.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.
(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

4. يتحدد نظام العلاقات بين المستقبل والماضي في الموقف المذكور بكون هذين الحدّين يمثلان مشروعين اثنين، هما مشروع الثورة المعلقة ومشروع التراث المطلوب إعادة بنائه للقيام بتأصيل الثورة؛

5. لهذا، وربما كذلك لغيره، انتهى اليسار العربي، أي ـ بحسب الجابري ـ التيار الماركسي إلى نتيجة محددة على صعيد الموقف من التراث المعني، هي تلبّسه بلبوس "سلفية ماركسية".

قد لايكون عسيراً أن نتبين في "قراءة الجابري" تلك أمراً يدعو للإنتباه ـ دون أن يثير الدهشة ـ؛ ذلك هو الخلط الفاحش بين مصطلحيْ "اليسار" و"الماركسية"، أو "اليسار العربي" و"التيار الماركسي العربي". كيف يدمج الكاتب بين هذين الحقلين، بحيث يشير الأول إلى الثاني وهذا إلى ذاك، وكأنهما حقلان متضايفان؟!

إن هذا الموقف يتضح بخصوصية بالغة التعقيد، حيث يتعلق بمسألة "التراث العربي الإسلامي".

فالجابري يعامل "مادة بحثه"، هاهنا، بقليل من الوفاء والاهتمام بها، ورغم ذلك بكثير من القطعية والزهو والأستاذية الوثوقية. فإذا اعتبرنا أن "التيار الماركسي العربي" ـ في موقفه من التراث العربي الإسلامي ـ يندرج في نطاق "اليسار العربي" وموقفه من هذا التراث، فهل ينتظم ذلك "اليسار" في التيار المذكور؟ لانظن أن هناك من الباحثين مَن يغامر بالقول بذلك.

ومن المناسب ـ في هذا السياق ـ الإشارة إلى أننا في الطبعة الثالثة من كتابنا "من التراث إلى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ـ عام 1979[1]"، بحثنا في "اليسار العربي والتراث العربي"، حيث توصلنا إلى ضرورة تشخيص هذا المصطلح وتخصيصه بعدة صيغ، منها "السلفوية اليسارية". وقد تبين لنا أنه ليس كل "اليساريين العرب" ـ في موقفهم من التراث المذكور ـ ماركسيين

(1) أنظر الصفحات 880–954 من هذا الكتاب.

أو تبنوا المنهج الماركسي. كما تبين لنا أنه إن كان هنالك من اليساريين العرب من سلك مسلك السلفية (السلفوية) في نظره للتراث المعني، فإن هنالك آخرين من هؤلاء من سلك مسلك "الإرجائية" على هذا الصعيد، أي علّق المسألة عموماً. كما ظهر، ثالثاً، أن هنالك من الماركسيين العرب المشتغلين بقضايا التراث مَن نبّه إلى حضور "نزوع سلفي" في أوساط من اليساريين العرب، ومنهم من هو ماركسي.

هل يصح أن تُختزل تلك المواقف (ومواقف أخرى لم نأت على ذكرها) بموقف واحد منها يُعلَن أنه سيّد الموقف الوحيد؟ ولمَ ذلك؟ إن الأستاذ الجابري - في قرائته لموقف اليسار العربي (ومن ضمنه التيار الماركسي) من التراث العربي الإسلامي- يفصح عن جهل فاضح (أم تجاهل على هذا الصعيد تحديداً؟) بأوليات التدقيق البحثي، خصوصاً ضمن المعجمية الإصطلاحية التي تكوّن دائرة تحركه الأساسية أولاً؛ كما يُنم عن خلفية إيديولوجية يقدّم على مذبحها أهم مايجعل من الباحث باحثاً: الموضوعية، أو إذا شئت الكفاح من أجل مواجهة الإيديولوجي الفاسد والمراوغ في محاولته اختراق المعرفي ثانياً. وفي هذه الحال، تلتقي هذه الخلفية الإيديولوجية مع ذلك "التجاهل"، إذا صح حضوره، ليكوّنا الخطاب الجابري الإيديولوجي في منزعيْه الخفي المضمر والظاهر المفصح عنه. ولعل ذلك يتضح أكثر في المحاور الأخرى من "القراءة الجابرية" للتراث.

****

في المحور الثاني من القراءة الجابرية، يعلن صاحبها - ويقع هنا ثانية في اضطراب واعتباط اصطلاحيين - أن اليسار العربي (مُدمَجاً كلياً بالتيار الماركسي) يتبنى، في موقفه من التراث العربي الإسلامي، "المنهج الجدلي" كمنهج مطبق لاكمنهج للتطبيق. هاهنا، يجدر التنويه بالواقعة "الساذجة" القائمة على أن مايتحدث عنه الباحث الجابري تحت حدّ "المنهج الجدلي"، لاينتمي - من حيث

هو ـ إلى الماركسية، وإن انتمى إلى الهيجلية أو الفِشتوية أو بعض التوجهات الفلسفية الوجودية مثلاً. إن ماينتمي إلى الماركسية هو المنهج الجدلي التاريخي والمادي. فمن باب التعسف والإعتباط في استخدام المصطلح، أن يتحرك الجابري في حقل اصطلاحي غير الحقل الذي ينوي التعامل معه ويضمره. فقد كان على الكاتب أن يفصل فصلاً اصطلاحياً نسبياً بين "اليسار العربي" و"التيار الماركسي العربي" في موقفيهما من التراث أولاً، وأن يضبط الحدود المنهجية الإصطلاحية للمنهج الذي يتحدث عنه إضافة إلى تبيّن الخطوط المتقاطعة والمتغايرة في هذا المنهج ثانياً.

ولعل ذلك الوضع من الاضطراب والاعتباط الإصطلاحيين المنهجيين هو الذي كمن وراء تعميم السيد الجابري مواقفه على "اليسار العربي"، ومن ضمنه "التيار الماركسي العربي"، بتجلياته المتنوعة على صعيد القضية التراثية المعنية؛ هذا إذا علّقنا القول باحتمال وجود "رقيب أيديولوجي" قابع وراء ذلك. إن اليسار العربي ـ في موقفه من التراث العربي الإسلامي ـ "يتبنى المنهج الجدلي كمنهج مطبَّق لاكمنج للتطبيق". ويتابع الكاتب معلناً: "وإذا أصر بعض المنتمين إلى هذا الجناح على (اقتحام) الصعاب فصّلوا الواقع التاريخي على القوالب النظرية. وفي هذه الحالة، فإذا لم يسعفهم (الصراع الطبقي) قالوا بـ (التواطؤ التاريخي) وإذا لم يجدوا (مادية) قالوا بـ (الهرطقية)". [1]

إن الجابري، هنا، يتمدمد كثيراً، مانحاً نفسه حرية التصرف، كما لو كان في موقع من يترجم رواية "ذاتية" عن لغة أجنبية. فهو "في هذا النص، يستخدم شواهد بين أقواس، دون إحالة إلى مظانّها الأصلية أولاً، ويضع تلك المفهومات على نحو التقابل القطعي فيما بينها ثانياً. في الحالة الأولى، يمارس الكاتب موقفاً مشوِّشاً في حقل عملية التوصيل الدلالية واللفظية لايسمح للقارئ الذي يخاطبه

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص11–12.

بالعودة إلى تلك المظان بهدف المقابلة بينها وبين مايكتبه الكاتب (الجابري)، أي بهدف تبيّن مصداقية الإحالة إلى المظان المذكورة؛ وفي هذا إما قصور في فهم مقتضيات البحث العلمي، وإما استعلاء على هذا البحث وامتهان للقارئ. أما في **الحالة الثانية**، فيلاحظ أن الكاتب (الجابري) لم يكلف نفسه، **بصفته باحثاً**، عناء البحث في دلالات المفهومات التي يوردها، تلك المفهومات التي يتناولها بصيغة تفصح عن سذاجة منهجية في فهمها، أو ميكانيكية في امتلاكها، أو تغابٍ أيديولوجي في عرضها * .

إن مفهوم (التواطؤ التاريخي)، الذي يورده الجابري عن كتاباتنا (مثلاً: من التراث إلى الثورة ـ وخصوصاً الصفحات /247 ـ 256/ من الطبعة الثالثة، المعطيات المقدمة سابقاً)، يفهمه على أنه (بديل) عن (الصراع الطبقي) أو (تعويض) عنه. ولو أنه تقصى هذا المفهوم، كما ورد في كتاباتنا وفي كتابات أخرى في أسيقته الثلاثة، الاجتماعي والتاريخي والبنيوي، لأدرك أنه حالة من حالات (الصراع الاجتماعي)، الذي يمثل منطلق (الصراع الطبقي)؛ أي لأدرك أنه (نسق غير مباشر) من أنساق ذاك، خصوصاً بالمعنى الوظيفي السياسي والتاريخي.

وكذا الأمر فيما يتصل بمفهوم (المحرطقية). فهنا، يفصح الجابري عن (أمية) لعلها مقصودة في إدراك الدلالات البنيوية والوظيفية، التي تكمن في العلاقة بين (المادية) و(المحرطقية) في تاريخ الفكر البشري عموماً، والفلسفي منها على نحو خاص. ويبقى أن نقول، إن الكاتب (الجابري) بنى على ذلك الإضطراب الإصطلاحي نتائج أراد لها أن تكون مُحكمة. ولكن مايُبنى على اضطراب لايولد إلا اضطراباً" (1)

---

* إن هذا الأمر المستحكم في النص الجابري، يتحول إلى "فضيلة" يضفيها كمال عبد اللطيف على الجابري. فهو يورد الجابري مثالاً "على الكيفية الدقيقة لاستخدام المصطلحات والمصادر والمراجع". ولاندري كيف كوّن الكاتب المذكور هذا التصور؛ هل من واقع بحث "أبيستيمولوجي" دقيق أم من موقع خلفية أيديولوجية سافرة! (أنظر كمال عبد اللطيف: في نقد قراءة حسين مروة والطيب تيزيني للتراث الفلسفي الإسلامي...ـ المعطيات المقدمة سابقاً).

(1) طيب تيزيني: في السجال الفكري الراهن ـ حول بعض قضايا التراث العربي، منهجاً وتطبيقاً، دار الفكر الجديد، بيروت 1989، ص186–187.

إذا كان الأمر كذلك، فإن الجابري يقوّل - قصوراً منهجياً وبطلاناً أيديولوجياً - التيار الماركسي العربي (مخلوطاً هكذا جزافاً باليسار العربي) بأنه، في تحديده لموقفه من التراث العربي الإسلامي، ينطلق من محور يتحدد فيه نظام العلاقات بين "المستقبل" و"الماضي". وعلى هذا الصعيد، أيضاً، نضع يدنا على لاتاريخية الكاتب ولاجدليته في فهمه للموقف المذكور. لقد واجهنا ذلك سابقاً، حين تفحصنا "قراءة" الكاتب لـ "التيار السلفي الإسلامي" ولـ "التيار الليبرالي الأورباوي". فهو، هنا وهناك كما في القراءة الثالثة، يظل متمسكاً بـ "ثابت منهجي" لايحيد عنه، ينطلق منه لينتهي به، ومن ثم ليجد نفسه - في نهاية المطاف - **خارج دائرة موضوع البحث**. أما ذلك "الثابت المنهجي" فيتمثل في التنكر للحقيقة التاريخية الاجتماعية التالية أو في عدم إمكانية الوصول إليها من موقع تنهيجه الذي يأخذ به (وهذا هو الأرجح في نظرنا): إن الناس ينطلقون ــ في كل إنتاجهم ونشاطهم ورغباتهم ومطامحهم ودهائهم الثقافي الخ... ــ من وضعياتهم الاجتماعية المشخصة، أي من **حاضرهم** المشخص، الذي يجد نفسه مشروطاً بما أنجزته الأجيال السابقة على الصعد كافةً، سواء كان ذلك في الحقل المحلي القومي أم الآخر العالمي.

بيد أن تلك "الشرطية" الملزمة لـ "الحاضر" المعني تجد تشخصها وتبئينها فيه هو نفسه، أي تكتسب هُوية جديدة. وقد مثلت هذه "الحقيقة"، حيث نُفض عنها الغبار، كشفاً كبيراً قدمه ماركس بالصيغة التالية: "يصنع الناس تاريخهم الخاص، ولكنهم لايصنعونه من قطعٍ حرة، وليس في إطار أوضاع مختارة منهم أنفسهم، وإنما في ظل أوضاع قائمة مسبقاً ومعطاة وموروثة على نحو مباشر. إن التقليد Tradition الخاص بكل الأجناس الميتة ينيخ بكلكله مثل كابوس على دماغ الأحياء. وحين يظهرون (أي الناس) بأنهم منشغلون بتحويل أنفسهم وتحويل الأشياء، وبخلق أشياء لم تكن موجودة...، فإنهم يستعيدون، وجِلين، أشباح

الماضي ويضعونها في خدمتهم" [1].

إن الحاضر، والحال كذلك، يظل الأول في كل الموقف، حتى لو أُرغم على التخفي والمراوغة وراء "الماضي" و"المستقبل" وارتداء لبوسهما. والباحث المدقق وحده، أي المنطلق من واقع الحال المشخّص، هو الذي بإمكانه فك الارتباط بين تلك الأبعاد الثلاثة، واكتشاف أن الحاضر (وهو هنا بمثابة الداخل مقابل الخارج) هو سيد الموقف سلباً أو إيجاباً.

إن محمد عابد الجابري - في اعتقاده أن "الحوار" على صعيد الموقف الماركسي العربي من التراث العربي الإسلامي يتم بين " الماضي" و"المستقبل" ــ ينطلق من "تقصير" في دراسة اللوحة الماركسية العربية المعنية، هنا. ولعل هذا "التقصير" يتحدر من قصور معرفي في تمثل "الماركسية والتراث" عموماً، و"التيار الماركسي العربي في موقفه من التراث العربي الإسلامي" على وجه الخصوص، وتحديداً على صعيد التحول الجديد نسبياً والجاد فعلاً، والذي أفصح عن اتجاهاته وإرهاصاته العامة على أيدي مجموعة من الباحثين العرب المنتمين منهجياً نظرياً إلى ذلك التيار. [2] بل إننا قد نرى أنه يكمن وراء ذلك "التقصير" الجابري "لاءٌ" أيديولوجي يقدم نفسه على أنه "بحث أبيستيمولوجي" لموضوع البحث المعني. وفي هذا وذاك، تُلحظ عملية طريفة ملتوية تكمن في الصمت على مايخدم ذلك

(1) ك. ماركس: برومير لويس بونابرت الثامن عشر (ضمن: ماركس - إنجلز ، الأعمال، مجلد 8، برلين 1960، ص115).

(2) ضمن جهود حثيثة يبذلها الأستاذ محمد وقيدي، يضع يده على هذا "التحول" في كثير من مفاصله. وفي سياق ذلك، يكشف الأستاذ وقيدي عن تناقض الجابري في موقفه من ذلك. فهو "موقف متناقض من حيث إنه يستفيد عملياً من المنهج المقترح من طرفها (أي المحاولات الجديدة المجسّدة للتحول المعني)، في حين يعلن نظرياً أن النتائج المحصلة جديدة على ماقامت به هذه المحاولات. لايكلف الجابري نفسه عناء ذكر من قاموا بهذه المحاولات المنهجية، ولاالبحث في الظروف التاريخية المجتمعية والمعرفية التي ساعدت على قيامها كموقف علمي أيديولوجي. وأكثر من ذلك فإن المراجع المشار إليها في كل الكتاب الذي نحن بصدد مناقشته (أي كتاب الجابري: نحن والتراث) لاتتضمن إلا إشارة واحدة إلى هذه المراجع مع أنها صدرت قبل محاولته، ومع أنها لاتختلف في نظرنا من حيث أهدافها عما يعلن هو عن إرادته في أن يبلغه بمشروع قراءته". ويتابع وقيدي، مقدّماً "باقتضاب...أهم مرتكزات هذا الموقف الذي يمكن إرجاعه إلى عدد من المفكرين العرب، وبصفة أساسية إلى طيب تيزيني في كتابيه (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ــ دار دمشق 1971) و (من التراث إلى الثورة - دار ابن خلدون 1976)، وكذلك إلى حسين مروه في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - دار الفارابي 1978)". (محمد وقيدي: حوار فلسفي ــ قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1985، ص108 -109).

"الموقف"، مع إظهار حسم مصطنع للمشكلات أو اختزال لها. وإلا، لو كان الكاتب الجابري يضع نصب عينيه بلوغ "الحقيقة"، فإنه سوف "يكتشف!"، على صعيد مانحن بصدده الآن، بعض ماكتب بعض ممثلي "التيار الماركسي العربي" في موقفهم من التراث؛ مع التنويه النافل ـ لمصداقيته ـ بأن إنتاج كل ممثلي هذا التيار لايخلو من كثير أو قليل من المسائل التراثية الخلافية بل ومن كثير أو قليل من القصور المعرفي والغلوّ الإيديولوجي؛ وكذلك مع الإشارة "المثيرة" بأن الجابري "لطش" الأفكار المركزية من ذلك الإنتاج، **ولكن بطريقة مراوغة ومفتقدة للأمانة العلمية**، ومن ثم بطريقة غير مثمرة فرّطت بجدواها ونجاعتها أولاً، وبسياق ماأنجزه الجابري نفسه على هذا الصعيد ثانياً.

ويمعن الجابري في خطل "فهمه" لموقف "التيار الماركسي ـ أو اليساري بالتعبير المنفلش للكاتب" من التراث العربي الإسلامي، حيث يرى أن هذا الموقف يتحدد ـ إضافة إلى ماسبق ـ بالنظر إلى الماضي وإلى المستقبل "بوصفهما **مجرد مشروعين:** مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتأصيلها". كيف ذلك؟ هل نحن أمام مشروعين اثنين؟! إن نهجاً تجزيئياً، لاتاريخياً لاجدلياً، كالذي يبرز هنا، يفضي، حقاً، إلى القول بتلك الثنائية الميكانيكية بين "مشروع الثورة" و"مشروع التراث". ذلك لأن الفريقين المذكورين يمثلان مشروعاً **واحداً بوجهين أو بمدخلين اثنين.**

لقد كتبنا عام 1979 في كتابنا "من التراث إلى الثورة" مايلي، ضبطاً لوحدة ذينك الوجهين الجدلية: "إننا إذ ننطلق في حل قضية التراث العربي الفكري من (الحاضر) العربي في أفقه الثوري الناهض، لايسعنا إلا أن نؤكد على أن حل تلك القضية حلاً **علمياً**، ينطلق من الثورة، من المشروع الثوري العربي. ومن ثم، فإن المسألة تكتسب صيغة: **من الثورة إلى التراث حاضراً وماضياً.**

والحقيقة، إن تلك الصيغة ـ وهي المنطلقة من الوعي العميق بمحورية (الداخل) إزاء (الخارج) ـ تكتسب بعدها من حيث هي تعبير عن **النوعية الخاصة التي تميز** هذا (الداخل ـ الحاضر) عما سواه، ومن حيث إن هذه (النوعية الخاصة) هي التي **تملي وتحدد** طبيعة التعامل مع التراث منهجاً وتطبيقاً. وهي، بذلك، تنطوي على

درجة عليا من التجريد والتعميم. ولكنها في نفس الحين لاتعني شيئاً إلا في سياق عيني محدد. بيد أنها ـ تلك الصيغة ـ إذ تنطلق من (الداخل ـ الحاضر) وتنتهي فيه، تجسد الإنفصال واللاإستمرارية تجاه مايتاخمها من بُعديْ الماضي والمستقبل. وعلى ذلك، فإنه لايمكنها أن تمثل الحقيقة الكلية في مرحلة اجتماعية معينة، وإن كانت تجسد جوهر المسألة.

هاهنا يفصح (الداخل) عن نفسه، من حيث هو وجود متصل بشكلين وجوديّين آخرين، هما الماضي والمستقبل. إن الوصول إلى صيغة (الداخل) المتصل ماضياً والمستمر مستقبلاً، هو مايحدد لنا الأفق الثاني للمسألة المطروحة. فها هنا، يكفّ ذلك (الداخل) عن أن يمثل فقط المحور الذي تتجه إليه كل الأبعاد الأخرى، ليتحول هذا ذاتياً إلى موقع التوجه صوب هذه الأبعاد... إن الماضي إذ يغدو أحد أوجه (الداخل ـ الحاضر)، فإنه يكون قد أفصح عن دعوته ونزوعه الداخلي نفسه لتجاوز ذاته، أي يكون، في ذلك، قد عبر عن سياق حركته الذاتية الداخلية نفسها.

هاهنا نكون وجهاً لوجه أمام الصيغة الثانية من القضية المطروحة: من التراث إلى الثورة". [1]

إن الجابري لايدرك تلك الآلية التي تحكم العلاقة الجدلية بين الماضي والمستقبل من طرف، وبين الحاضر من طرف آخر. فهو إذ يمتهن ـ قصوراً معرفياً أو تقاصراً إيديولوجياً ـ تلك العلاقة كما يراها (اليسار العربي ـ بلغة الجابري المضلّلة والمراوغة والمشوّشة)، فإنه يتابع موقفه هذا باتجاه زاوية أخرى. إن "التراث"، الذي يواجهه ذلك "اليسار العربي"، يُقلَب على رأسه أو على قفاه، بهدف أن يغدو قابلاً للإستجابة لمطالب "ثورة اليسار العربي" ولاحتياجاته. هكذا يطرح

(1) ص1011–1013 من الكتاب المذكور ـ الطبعة الثالثة ـ المعطيات المقدمة سابقاً.

الكاتب المسألة بلسان اليسار المعني. بيد أن هذا الأخير ــ بصيغة المنهج التاريخي الجدلي والمادي ـ يرى المسألة من موقع إبيستيمولوجي مغاير. فليس "التراث" ــ وفق ذلك ـ هو الذي يُعاد بناؤه، وإنما الموقف منه هو الذي يخضع لذلك. وبتعبير آخر، إذا كانت قضية التراث عامة والتراث العربي الإسلامي تخصيصاً هي قضية من يطرحها، فإنها ـ بهذه الدلالة التراثية ــ تغدو أمراً متعلقاً بالمنظومة المعرفية والأيديولوجية، التي ينطلق ذاك منها. هاهنا، يبرز "الحاضر" ــ مرة أخرى ــ مشخصاً عبر الإمكانات المعرفية التي يمتلكها من يتصدى لهذه العملية، وكذلك عبْر التوجهات والمصالح والآفاق الإقتصادية والسوسيوثقافية التي تخترقه. ومن ثم، فالموقف من التراث ـ من منظور "اليسار العربي" ــ لايتصل بما دعاه الجابري "إعادة بنائه" وفق احتياجاته ومصالحه، وإنما يتعلق بتناوله منهجياً نظرياً.

إن ذلك يعني ـ أولاً ـ اكتشاف إواليات التراث المعني واتجاهاته التي تبلورت فيه وأفضت إلى مايمكن التعبير عنه بـ "البنية الأساسية للتراث". كما يعني ــ ثانياً ــ ملاحقة عملية التحول من الماضي إلى الحاضر بمثابتها العملية التي يتجلى فيها التراث (ذلك أننا ننطلق من أن التراث في حدّه التعريفي هو الماضي ممتداً في الحاضر وفاعلاً فيه على نحو من الأنحاء). وعلى هذا، إذا كانت عملية "إعادة بناء التراث"، التي يزعم الجابري أنها محور النظر التراثي لدى ممثلي "اليسار العربي"، غير منفصلة عن تدخل ذاتوي في "البنية الأساسية للتراث" قد يأخذ طابع تزوير لها أو تهميش لبعض عناصرها أو تضخيم لعناصر أخرى الخ...، فإن البحث في تلك البنية عبر عملية التحول المذكورة آنفاً من موقع "الحاضر" معرفياً وأيديولوجياً، مشروط بالموضوعية إذا انطلق من إوالياتها واتجاهاتها الداخلية.

****

إذا كان ذلك كله قد غيبه الجابري ليتحول عنده ـ بطيبة خاطر ورضا داخلي ـ إلى نص وخطاب مقموعين أو مسكوت عنهما، فإن الطريق تصبح معبدة أمامه

للإعلان عن النتيجة الفاقعة التالية: "هكذا تنتهي القراءة (اليسارية) العربية للتراث العربي الإسلامي إلى (سلفية ماركسية)"! بيد أن "اليسار العربي" المختزل جابرياً بـ "الماركسية"، لاينفرد بتمثيله تلك النتيجة، كما أعلمنا الكاتب نفسه. ذلك أن القرائتين الأخريين، "الإسلامية" و"الأورباوية الليبرالية"، تخضعان، هما كذلك، للنتيجة الجابرية إياها. فالقراءات الثلاث هذه كلها "لاتختلف جوهرياً عن بعضها بعضاً، من الناحية الإبيستيمولوجية". [1]

على ذلك النحو، تُختزل المواقف في موقف واحد، ويغدو الفكر العربي المعاصر ذا نسق واحد وبعد واحد وأفق واحد. ويترتب على ذلك أن حديثاً عن "تمايز" بين تلك القراءات أو بين بعض منها، مثلاً بين القراءة "السلفية الإسلامية" والأخرى "اليسارية ـ هنا الماركسية"، يغدو أمراً نافلاً ومرفوضاً بل ومقموعاً باسم بحث يخبط خبط عشواء ويهرف بما لايعرف.

وبذلك، **تسقط مقولة "التناقض أو التغاير" في المواقف من التراث**، ناهيك ـ حالئذ ـ عن **سقوط مقولة "الصراع" في هذا الحقل** من الفكر العربي المعاصر (وسنلاحظ لاحقاً أن الجابري **يسحب ذلك على الفكر العربي برمته منذ تدوينه** حتى الآن). لماذا ذلك كله؟ يجيب الجابري: لأن كل الأطراف المكوِّنة لتلك المواقف انطلقوا من طريقة واحدة في التفكير، هي"قياس الغائب على الشاهد" [2].

وعلينا، الآن، أن ندقق في أمرين يتصلان اتصالاً وثيقاً بما نحن بصدده. يتعلق الأول منهما بموقف الكاتب الجابري من "المرجعية الأوربية ـ الغربية"؛ في حين يتمثل الأمر الثاني بطريقة "قياس الغائب على الشاهد". والسؤال، إذاً، هو التالي:

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص13.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

ماهي المرجعية التي ينطلق منها الجابري في موقفه من التراث العربي الإسلامي، وربما كذلك في "مثله العليا" على صعيد "النهضة والنهوض" العربي؟ هاهنا، نقدم شاهديْن يسمحان بتلمس إجابة عن ذلك:

1. بدأ المسلمون "يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته، حينما أخذوا يلتمسون المشروعية الدينية لهذه الإستقالة، في حين بدأ الأوربيون يتقدمون حينما بدأ العقل يستيقظ ويسائل نفسه. أما الرأسمالية فهي بنت العقلانية" [1] .

2. كان دور العرب "التاريخي العلمي، يتمثل في تجاوز القشرة (قشرة العقل الهرمي المستقيل) إلى (معادن) العلم والعقل، إلى العقلانية اليونانية التي كانت تمثل الخلاصة التاريخية لتطور العقل البشري ومعارفه إلى عصرها. وقد فعلوا ذلك جزئياً، وجزئياً فقط" [2] .

يتحدث الرجل، في الشاهد الأول، عن دور العقل الحاسم، اساساً، في التطور التاريخي. ويوصل هذه الفكرة إلى حدودها القصوى، حيث يعلن، بلسان ماكس فيبر المسكوت عنه، عن أن "الرأسمالية هي بنت العقلانية". لايهمنا من ذلك، الآن، صحة هذا الرأي أو خطله معرفياً، وإنما الذي نبتغيه منه يكمن في أن الجابري يطبقه حرفاً بحرف على التاريخ الإسلامي العربي، جاعلاً منه "**مرجعيته الفكرية**" الخالصة. أما في الشاهد الثاني، فيسير الكاتب أكثر وأحسم إلى أمام، على صعيد "التاريخ العربي". يفعل ذلك، حيث يرى في "العقلانية اليونانية"

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ،ص 347.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها. وجدير بالإشارة إلى أن الجابري حين يتحدث عن "الحضارات"وعن "الحضارة" ـ بالمفرد ـ فإنما يعني، "الحضارة الشرق أوسطية" بسبب انتماء اليونان إليها. أما الحضارات الأخرى، الآسيوية والإفريقية، فلا مكان لها في تصوره الأيديولوجي المركزوي الأوربي. عُدْ إلى سيّد يسين في شاهد له حول ذلك ضمن هذا المبحث.

نموذجه الأقصى المحتذى. إذ من رأيه أن دور العرب العلمي تجسد في الإمتثال إلى هذه "العقلانية" وفي التماهي بها بوصفها الخلاصة التاريخية لتطور العقل البشري من حيث هو، حتى حينه.

إن تفكيكاً تاريخياً جدلياً ومادياً للنص الجابري إياه من شأنه أن يضع يدنا على مالايخترقه شك في أنه (أي النص) دعوة سلفوية استتباعية يكمن مسوّغها الإيديولوجي في القول بنموذج كوني واحد للعقلانية يُلغي كل مالايندرج في حقله، أو يقر بالآخر تحت تحفظ مسائلته من موقع منظومته الإبيستيمولوجية (العقلانية). في هذا المقام، لايغدو عصيّاً على الذاكرة أن تستدعي الدراسات الأنتروبولوجية لِما أطلق عليه "الشعوب البدائية"، تلك الدراسات التي أفضت ـ بصفتها الثقافية ـ إلى القول بتصنيف الشعوب على أساس "التفكير العقلي المنطقي"، بحيث أدرجت تلك الشعوب البدائية في مرحلة "ماقبل "التفكير العقلي المنطقي"، في حين أدرجت "الشعوب الأخرى"، ومنها الشعب اليوناني ـ سلف الأوربي الغربي، في مرحلة "التفكير العقلي المنطقي". هذا أولاً! أما ثانياً وتأسيساً على ذلك، فتظهر تلك السلفوية الإستتباعية ـ الغربية في هذه الحال أو الأورباوية بتعبير الجابري ـ بصيغة فلسفية مثالية تجعل من "العقل والعقلانية" أُسَّ البناء الحاضري، دونما أي اعتبار للصراعات الدامية و"البيضاء"، التي عاشتها أوربا على الصعد السياسية والاقتصادية الإنتاجية والاجتماعية الطبقية، حتى دخلت عالم "الرأسمالية".

وإذاً، إذا كانت "الرأسمالية بنت العقل"، فَبِنْتُ ماذا كانت المجتمعات ماقبل الرأسمالية، التي هيمنت في التاريخ العربي الإسلامي؟ [1] إنها ـ بعبارة فيبرية جابرية قاطعة ـ بنت اللاعقل!

---

(1) يلاحظ أن السيد الجابري يبني التقابل بين الرأسمالية وماقبل الرأسمالية على تقابل آخر، هو مابين العقل وماقبل العقل أو مادون العقل أو ماهو لاعقل؛ مدللاً ـ بذلك ثانية ـ على نهجه المثالي الفلسفي والمركزوي الأوربي؛ ومن هنا، افتقاد رؤية سوسيولوجية تاريخية تحلل وتركب، وتضع الفتراضات وآفاق من موقع الوجود الاجتماعي الاقتصادي، تحديداً.

إن "مرجعية" الجابري، في موقفه من النهضة والعقل، وكذلك من التراث الذي ينتمي للعقل العربي الإسلامي، هي، إذاً، عقلانية يونانية ـ أوربية يقيس عليها مايواجهه أو مايُضمره (ولانقول مايبحثه) في ذلك الحقل، الذي يقوم "الفكر" فيه على كونه "لاتاريخياً": "لقد ترتبت على... الآلية الذهنية التي أصبحت تشكل ـ وماتزال ـ الفعل المنتج في نشاط العقل العربي نتائج خطيرة منها: **إلغاء الزمان والتطور**... وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لايتحرك ولايتموج، عبارة عن (زمان راكد). ومن هنا، **لاتاريخية الفكر العربي**" [1]. بل إن الجابري لم يترك مجالاً للشك في موقفه السلفوي الاستتباعي أوربياً تحديداً الآن، ويونانياً أوربياً قبل حين وفي السياق نفسه، حيث طرح ـــ بصيغة مأساوية شاكية (وهذا ماأوردناه في موضع آخر سابق): "هل علينا أن نبقى في حدود مفاهيم أصبحت في أوربا نفسها متجاوزة؟" [2]

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ مرجع سابق، المعطيات المقدمة سابقاً، ص16.

(2) ضمن ندوة "الفلسفة العربية في الوطن العربي المعاصر" ـ المعطيات المقدمة سابقاً. ويلاحظ أن ماقد ينطوي عليه هذا التساؤل "المأساوي الشاكي" يتمثل في الدعوة إلى "مابعد الحداثة" المنتشرة الآن في أوساط ثقافية أوربية أميركية. أما إحدى فِكَر هذه الدعوة فتقوم على أن أفكارنا النظرية واتجاهاتنا السياسية وإبداعاتنا الأدبية الشعرية دخلت في حلقة مفرغة لانتحرر منها إلا برفضها والدخول في "عالم جديد من الإنتاج والإبداع" لاعلاقة له بالتنظيرات المنطلقة من مبادئ الصراع الإجتماعي والتقدم التاريخي والإنقسام الطبقي والإبداع الملتزم الخ... وبذلك، تكون دعوة الجابري إلى الإنخراط في عالم "مابعد الحداثة"، صيغة من الدعوة للإمتثال إلى نظرية التماثل الحضاري، التي ترى في نمط وآليات النمو في الغرب نموذجاً ملزماً للعوالم الأخرى؛ رغم تهشيم السياقات الإجتماعية والتاريخية والتراثية، لِما يطمح إليه على هذه الطريق أنظر عرْضاً لكتاب: لا لِما بعد الحداثة، لمؤلفه ألكس كالينيكوس ـ ضمن مجلة: النهج /3/ ربيع 1995، دمشق ص318–319).

ويتناول موريس غودولييه تلك الدعوة إلى "مابعد الحداثة" في بحث بعنوان "هل الأنتروبولوجيا الاجتماعية مرتبطة ارتباطا لاينفصم بالغرب، أرض مولدها؟"، فيكتب محدداً سماتها على النحو التالي (ص241/ من مجلة: النهج، المنشور فيها هذا البحث ـ عدد /37/ خريف 1994، دمشق): "غير أننا نشهد اليوم...، في نهاية القرن العشرين هذه تشكيكاً أكثر جذرية في إمكانات العلوم الاجتماعية، وذلك باسم عقيدة أطلق عليها، عجبا، اسم (مابعد الحداثة). إن مابعد الحداثة التي انتشرت قبل كل شيء في الغرب الأنكلو ـ سكسوني، علماً أنها قد استوحيت أساساً من كتابات مؤلفين فرنسيين، مثل ف. فوكو، و ج.ف. ليوتار، و ج. دريدا، وحتى ب. بورديو...؛ إن مابعد الحداثة هذه تعلن ضرورة (تفكيك) كل العلوم الاجتماعية، وكذلك الفلسفة والنقد الأدبي. والحق يقال أن الدعوة إلى ⇦

هاهنا، يبرز الأمر الآخر المتصل بطريقة "قياس الغائب على الشاهد". فإذا كان الجابري قد وجه نقده لـ "الفكر العربي" حيث رأى فيه ـ بصيغته المعاصرة وكذلك بصيغه الأخرى العامة هكذا بإطلاق ـ نزوعاً سلفياً لاتاريخياً يقوم على أنه، في مرجعيته، يستند إلى ماهو خارج عن خصوصيته البنيوية التاريخية، أفلا يتعين عليه (وهو أولى بذلك) أن يدقق بمرجعيته المستمدة من "عقلانية مركزية أوربية" جامحة في امتهان "ماهو خارج عنها"؟! إن الرجل يعتبر نفسه **سليل دائرة "العقلانية الأوربية ـ اليونانية"**. أما "محيطه العربي ـ الشرقي" فلا يعدو ـ بالنسبة إليه ـ أن يكون خزّاناً لـ "**نقيض**" تلك العقلانية: "فالمغرب نهضته ومصائبه آتية من الشرق: فاللاعقلانية، مثلاً، لم تكن في المغرب، وإنما أتته من خلال كتب صدرت في المشرق في إطار صراعات مشرقية خاصة" [1].

لعلنا نلاحظ أن الجابري يستخدم لفظة "الشرق" في سياق معارضته لـ"المغرب"، وإنْ عاد لاستخدام لفظة "المشرق". هاهنا وعبر تفكيك المقاصد الإيديولوجية المضمرة والمعبَّر عنها على نحو "**مُلخْبط**"، نتبين في الشاهد الأخير ثنائية الشرق ـ المغرب، التي لابد لطرفها الثاني أن يُدخل في حقل "الغرب" حتى يستقيم معناها: فالشرق **العربي اللاعقلاني** هو الذي صدّر لـ "**المغرب ـ الغربي**"

التفكيك ليس فيها مايخيف أحداً... غير أن التفكيك من أجل إعادة البناء هو شيء مختلف عن التفكيك من أجل الحل. وفي مكان معرفة (موضوعية) للآخر، يُعلن بأنها غير ممكنة، يُقترح علينا أن نطور معرفة شاعرية للآخر... فالأنتروبولوجي في مرحلة مابعد الحداثة يتكون لديه ميل، عندما يقف أمام كتابات أسلافه واستخلاصاتهم، إلى ألا يرى فيها سوى مجموعة من النصوص التي لاتفعل أكثر من أن يعلق بعضها على بعضها الآخر، مدّعية أنها تحيل إلى نص أصلي، هو خطاب السكان الأصليين، والذي يتكشف هو بدوره عن كونه ليس إلا نصاً من بين نصوص أخرى، يجري رفعه، اعتباطياً إلى مصاف مرجعية نهائية. باختصار، لاتوجد، في نهاية المطاف، إلا نصوص، لكنها من غير مؤلف ومن غير سياقات. وروسو لم يوجد إذن على الإطلاق، بحكم أن كل جيل، بل حتى كل قارئ، يعيد اكتشاف قراءته".

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ـ دراسات ومناقشات،المعطيات المقدمة سابقاً، ص256.

المشكلات، التي يعاني منها ـ وهي ليست منه، وفي طليعتها اللاعقلانية. ذلك لأن "المغرب" ليس "غريباً عن "الغرب" تاريخاً وراهناً؛ تاريخاً هاك الدليل: "إن الثقافة العربية الإسلامية قد ظلت تعيد إنتاج نفسها منذ عصر التدوين... باستثناء التجربة الأندلسية" [1] ، التي وصلت إلى "العقلانية" بأقلام ابن رشد وابن حزم والشاطبي الخ...،تلك العقلانية اليونانية التي "كان دور العرب التاريخي العلمي يتمثل في الوصول إليها بعد تجاوز قشرة العقل الحرمسي المستقيل؛ وراهناً: "المغرب كان في حيّز (عقلاني)، لولا مصائب اللاعقلانية وغيرها التي أتته من المشرق!".

أما مايتصل بـ "التجربة الأندلسية" ـ ونضيف هنا كذلك "المغربية" تلبية لرغبة الجابري ـ فقد مثلت "الإتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب والذي بقي، لمدة تزيد على ثلاثة قرون، يغالب ذلك التيار الجارف، تيار التداخل التلفيقي المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان، أقول، إن هذا التيار التجديدي قد بقي يتيماً في عصره: لقد كان بمثابة لهيب الشمعة الذي يتوهج لحظة انطفائها. إن رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم، كانت قد تحولت إلى أوربا، فبقي العقل العربي محكوماً بنفس السلطات التي أفرزتها عملية البناء الثقافي العام التي شهدها عصر التدوين والتي كرستها عملية التداخل التلفيقي التي دشنها الغزالي واكتملت مع الرازي ومازال مفعولها قائماً إلى اليوم". [2]

وقد انتبه جورج طرابيشي إلى الدلالة الخفية أو المغيّبة لورود "أوربا" في هذا

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص334.
(2) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المعطيات المقدمة سابقاً.

السياق. فهو يرى أن الإشارة إليها "لم تأت من قبيل الصدفة. فإذا كانت راية العلم والتقدم قد انتقلت إلى أوربا فلأن بنية الفكر الحديث في أوربا مطابقة لبنية الفكر لدى أولئك الرواد المغاربة الأندلسيين. فهم بهذا المعنى (أوربيون) محدثون حتى قبل أن توجد أوربا الحديثة، لأنهم بمادلّوا عليه في مشاريعهم الفكرية من نزعة عقلانية ومن نزعة نقدية ومن تمسك بمبدأ السببية (طرحوا مفاهيم بديلة) عن مفاهيم باقي ممثلي التراث العربي الإسلامي، (مفاهيم علمية بديلة تحرر العقل من سلطة اللفظ وسلطة الأصل*)" [1].

إن تفكيك الخطاب الجابري عن "العقلانية الأوربية ـ الغربية ـ اليونانية" وعن "اللاعقلانية المشرقية" القائمة على "التقليد في عالم البيان والظلامية في عالم العرفان والشكلية في عالم البرهان"، يضع أيدينا على النزوع المركزي الأوربي السّافر لدى السيد الجابري. ومن شأنه، كذلك، أن يقودنا إلى **الثنائية الميتافيزيقية المركّبة بين المشرق العربي ـ الشرقي والمغرب الغربي، تلك الثنائية التي تموضعت جابرياً بمثابتها تكثيفاً للعلاقة البنيوية والوظيفية بين الإستشراق الغربي والإستغراب المغربي.**

ويبقى أن نقول، أخيراً، بأنه كما أن وعي الشرقيين بـ"الغرب" غير موحد وغير متجانس، فإن وعي الغربيين بـ"الشرق" غير موحد وغير متجانس. نضيف إلى ذلك وعلى نحو متضايف معه، أنه لما كانت الحوامل الاجتماعية لـ"الفكر في الشرق" (وليس لـ"الفكر الشرقي") متعددة ومتغايرة بالاعتبارين التاريخي والابيستيمولوجي، فإن الحوامل الاجتماعية لـ"الفكر في الغرب" (وليس لـ"الفكر

---

* العبارات الموجودة ضمن أقواس كبيرة هي بالأصل ضمن كتاب الجابري: بنية العقل العربي.

(1) جورج طرابيشي: التراث والنزعة القطرية (مقالة ضمن مجلة: الحوار ـ العدد 5 ،باريس 1987/9/4، ص55).

الغربي") هي ـ كذلك ـ متعددة ومتغايرة بالاعتبارين التـاريخي والابيستيمولوجي. وهذا، بدوره، من شأنه أن يشقق الصلابة اللاتاريخية الجابرية الـتي تصنـف المسـألة المعنية هنا ـ هكذا بمقياس قطعي دوغمائي وميتاواقعي وكذلك جيوبوليتيكي عرقي ـ إلى "شرق وغرب" و"فكر شرقي وفكر غربي"، ومن ثم إلى "لاعقلانية شرقية ـ عربية" و"عقلانية غربية". (1)

❁❁❁❁❁
❁❁❁

(1) كان جورج لوكاش قد وقف في وجه هذه الرعونة اللاتاريخية في النظر إلى الفكر الغربي، فيما يتصل بـ"اللاعقلانية"، فكتب لكتابه:
(Die Zerstoerung der Vernunft - Aufbau - Verlag Berlin 1954)
مقدمة بعنوان: حول اللاعقلانية كظاهرة عالمية (ص5–29)، مفنداً فيها أوهام مثل تلك الآراء التي يطرحها ادوارد سعيد (غربياً) والجابري (شرقياً)، تلك الأوهام الـتي تفضـي إلى "مركزوية أوربيـة – غربية" ووجهها الآخر "مركزوية شرقية – عربية"، إنما على أساس العقلانية هناك واللاعقلانية هنا.

هاهنا، يغدو حديث الجابري عن امتهان طريقة "قياس الغائب على الشاهد" بمثابة محاولة لإزاحة الشبهة عن نزوعه "المركزوي الأوربي الغربي ــ المغربي"، الذي يقدم هذا الإمتهان بأوفى صوره أولاً؛ كما يكون ـ ثانياً ـ قد أخطأ الحلقة المنهجية الأكثر حسماً وحضوراً في الطريقة المذكورة، وهي كون **الحاضر المشخص** (الوضعية الاجتماعية المشخصة) المعيار الناظم والحاسم في عملية القياس. ذلك لأنه يمثل المصهر الذي على المؤثرات المتحدرة من خارجه أن تعيد بناءها وفق بنيته ودلالاته ووظائفه. أما الشرطان اللذان اعتبرهما الجابري ـ بلسان غيره ـ أساسين لضمان صحة القياس المعني ومصداقيته (وهما أن يكون الغائب والشاهد من طبيعة واحدة وأن يشتركا ــ داخل طبيعتهما الواحدة ــ في شيء واحد أساسي بعينه) [1]، فإن أساسيتهما الحاسمة تتحدر من أن "الغائب" هو الذي يستجيب لـ "الشاهد"، ومن ثم يكيف نفسه وفْقه بنيةً ووظائف ودلالات. وعلى هذا، فالمسألة ليست قائمة **على مجرد** "التماثل في الطبيعة الواحدة" و"الإشتراك في شيء بعينه"، بقدر ماهي كامنة ـ في حال توافر الشرطين السابقين ــ **في استجابة الغائب البنيوية والوظيفية والدلالية للشاهد.**

والحق، إن الجابري يسلك، في ذلك، مسلكين اثنين كلاهما وهمي وزائف، بالاعتبار المنطقي والآخر التاريخي المشخص. أما المسلك الأول فيتمثل فيما أتينا عليه من فكرة جابرية تقوم على تصور التماثل بين الخارج والداخل وعلى انصياع هذا لذاك: "هل علينا أن نبقى في حدود مفاهيم أصبحت في أوربا نفسها متجاوزة"؟! وقد لاحظنا أن ذلك يمثل ـ راهناً ــ أحد المداخل إلى التيار الغربي المعاصر "مابعد الحداثة".

---

(1) أنظر: محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص14.

أما المسلك الآخر فيفصح عن نفسه بصيغة علاقة ميكانيكية تُصطنع بين الداخل العربي والخارج الغربي، وذلك على نحوٍ يجعل من ذلك الداخل بنيةً واحدة متماثلة بنيوياً ووظيفياً. هكذا يعلن الكاتب أن تبني الأطروحات اللاعقلانية في الغرب من مثقفين وكتاب ومفكرين عرب، أمرٌ لايمكن أن يبرر؛ وكأن الفكر العربي بأنساقه كلها ذو بُعد عقلاني أو يطمح إلى العقلانية: "لقد كان هناك في أوربا مايبرر حملات التشكيك في العقل والعلم ـ على الأقل لأن العقل هناك في صراع مع نفسه، ولأن العلم كان يجتاز إحدى أزمات نموه ـ أما في العالم العربي فلا شيء كان يبرر أو هو يبرر الآن حملات التشكيك تلك" [1].

❁❁❁❁❁

❁❁❁

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص159.

5

كانت تلك مسائل كبرى، أردنا من طرحها تناول "القراءات"، التي تناولها الجابري بوصفها "السائدة"، على صعيد القضية التراثية (العربية الإسلامية). وقد أردنا إضافة إلى ذلك، أن نهيء للبحث فيما نجعله موضوع بحثنا الآن، وهو "الصراع" على التراث العربي الإسلامي في تشخصه ضمن التصور الجابري المطابق.

وقد نرى ـ في هذا الحقل البحثي ـ أن المداخل الكبرى، التي تقود إليه، ربما كانت التالية في طليعتها:

- الصراع على منهج البحث التراثي؛
- الصراع على "التراث" مضموناً؛
- الصراع على مقولة "الصراع" في التراث العربي الإسلامي.

أولاً ـ لقد سبق ـ في فصل سابق من هذا المبحث ـ أن عالجنا قضية المنهج وكيفية نظر الجابري إليها. ويهمنا، الآن، أن نخصص هذه القضية على صعيد "القراءة" أو "القراءات" في التراث، كما يطرحها السيد الجابري. ولما كان المدخلان الأولان من المداخل الثلاثة المذكورة متواشجين ويُفضي الواحد منهما إلى الآخر في أكثر من وجه، فقد تعين علينا أن نتناولهما على نحو تضايفي.

يتعلق الأمر، بادئ ذي بدء، بتحديد الجابري لمصطلح "التراث" وبكيفية فهمه له بمثابة "قضية تراثية". ويلاحظ أن الكاتب يلجأ لمعالجة "التراث" عبر مايعتقد أنه "معادل" له، وهو "الأصالة". ففي كتابه "التراث والحداثة"، يعلن ذلك بالصيغة

التالية: "صحيح أن من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب (المعاصرة) وليس في خطاب (الأصالة) الذي يُعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها" [1]. وفي موضع آخر، يرى الكاتب أن الخطاب النهضوي العربي "يكرر نفسه... ويدور حول محور ظل دائماً هو هو، قطباه: **التراث** (أو الأصالة) من جهة **والفكر الأوربي** (المعاصرة = الحداثة) من جهة أخرى. [2] وضمن هذا الفهم للمسألة، يعلن الجابري "أننا لسنا بعدُ التراث والتراث ليس إيانا. فهنالك انفصال بيننا وبين تراثنا". [3] وأخيراً يحاول الكاتب أن يكون واضحاً تماماً على صعيد القول بأن "التراث" ماهو إلا "الماضي". فهو يتساءل: "هل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي؟" [4] وإذا انتقل إلى الحقل "التطبيقي"، وجدناه يقرر مايلي: "والحق أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا (الآخر) وتابعة له بقدر ماهي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي"[5].

ولكن الجابري لايلبث أن يضيق على "التراث" مرة أخرى تضييقاً يتصل بالحقل الزمني الذي حشره فيه. فإذا كان التراث هو "الأصالة" و"الماضي"، فإن هذا الأخير بوصفه المذكور آنفاً، أي الحقل الزمني للتراث، يُقتطع منه زمن ظهور النص الديني الإسلامي ـ القرآن. لماذا؟ لأنه "وحي". وبتعبير الكاتب، نقرأ مايلي: "النص الديني يُستنطق بالفهم البشري التراثي. النص الديني مقدس ولايدخل في التراث لأنه ليس إنتاجاً بشرياً بل وحيٌ إلهي، بينما الاجتهادات هي التراث لأنها

---

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص16.
(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص34.
(3) محمد عابد الجابري: في حوار مع رشيد خشانه ضمن مجلة : 15+21، عدد 11،1405، تونس 1985، ص49.
(4) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص52.
(5) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص55.

إنتاج بشري." ويتابع الجابري، معلناً طريقة التعامل مع هذا التراث: "وهذه التراث أتعامل معه تعاملاً نقدياً في أسباب نزوله، في تاريخيته وفي مقاصده وهذا النوع من التعامل يتوخى الموضوعية والحياد" [1] .

أمام هذا المقول الجابري تنتصب ثلاث مسائل بثلاثة أسئلة مركبة، هي التالية:

1. كيف سمح الكاتب لنفسه أن يمزق الماضي إلى "مقدّس" متعال على "التراث" و"عادي" منغمس به ومجسِّد له؟! إلى أي حقل "معرفي" ينتمي هذا التمزيق، وكيف يُسوَّغ ذلك "عقلياً موضوعياً"؟! هل سلك الرجل في هذا مسلك القائلين بوجود "مطلق إطلاقاً" إلى جانب "النسبي"؟! وأخيراً، كيف تسنى للكاتب "العقلاني النقدي" أي يُمسك بـ "المطلق إطلاقاً"، هل بواسطة "معرفة غنوصية" أو "حدس صوفي" يدخلان ـ حسب رأيه ـ في حقل "خطاب عرفاني" يجسد "العقل الهرمسي الظلامي المستقيل"؟!

2. من قدم للجابري منطلق التعامل "النقدي التاريخي والموضوعي الحيادي" مع حقل معرفي هو "التراث"، في حين حجب عنه هذا المنطلق في حقل لايخضع "للنقدية التاريخية والموضوعية الحيادية"؟! هل يأخذ الرجل نفسه على محمل الجد، حين يقدم مثل هذا الخطاب، ويعلن ـــ في الوقت ذاته ـ عن "بنية العقل العربي" و"نقد العقل العربي"؟!

3. ماذا يعني أن ننظر "في المنزّل"، بعيداً عن "النقد والتاريخية والموضوعية والحيدة"؟! وإذا حجبنا هذه الرؤية البحثية عن البحث في ذلك وغيره، فما الذي يتبقى للباحث، على هذا الصعيد؟!

أما أن يكون الجابري قد مزّق الماضي العربي"، فهذا ليس جديداً. فمحاولته

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـالمعطيات المقدمة سابقاً ، ص 21.

على هذا الصعيد برزت من قبل في التمييز بين المشرق العربي" و"المغرب العربي". والآن، يضيف إلى ذلك مايضيف، ليُبقي في أيدينا شطراً من ذلك "الماضي"؛ مع أنه لو أراد ـ ثانية ـ أن يكون متسقاً مع عملية التمييز ذاك والتشطير هذا، لكان عليه أن يضيف "الوحي المسيحي" وغيره. لقد سبق للمعتزلة العقليين، حقاً في عصرهم، أن قدموا خطاباً سمح لهم أن يُقصوا مااعتبره الجابري "مقدساً"، ليتحركوا ـ بقوة وشجاعة ـ في إخضاع النص الديني لبحث لاهوتي نقدي عميق (وهذا ما يقوم به راهناً رهط من المفكرين الإسلاميين المستنيرين والنقديين أمثال محمد سعيد العشماوي ونصر حامد أبو زيد).

على كل حال، بإمكاننا أن نعيد للذاكرة موقف الجابري من الأشعري والعقل الأشعري، كي نبعد الدهشة التي قد تعترينا حين نواجه موقفه الجديد من التراث ومما لا ينتظم في التراث. فإذا كان هناك قد أعلن "أنه أشعري" وأنه "من بلاد أشعرية" من طرف وأن "العقل الأشعري" هو "العقل الذي يعزل نفسه، أي ينتحر وينهي مهمته" من طرف آخر (راجع الفقرة الأولى من الفصل الثاني)، فإنه، هنا، يعيد الكرة، حين يستثني "المطلق إطلاقاً" من "التراث" ومن "تاريخيته"، ناقضاً ـ بذلك ـ ماهو معلنٌ من قِبله على الأقل شكلاً تحت عنوان "العقلانية النقدية" و"النقدية التاريخية" و "الموضوعية الحيادية"، وكذلك "الرؤية الأكسيومية".

هكذا، إذاً، يبرز "التراث" بوصفه "الماضي" المجسّد لـ "الأصول" ولـ "الأصالة" المنسوبة إليها أولاً؛ كما يُفهم على أنه ـ في السياق العربي ـ "الماضي الفاعل" في الحاضر و"المهيمن فيه وعليه" ثانياً.

لكن الكاتب الجابري يعود عن تصوره ذاك لـ"التراث"، ليستبدله بتصور آخر. ولعل هذا الموقف الجابري الثاني يمثل أحد معالم كتاباته، الذي واجهناه في

حالات أخرى من هذه الأخيرة؛ ونعني بذلك تناقضه المنطقي واضطراب معظم مواقفه. وقد نفترض أن في ذلك صيغة من صيغ النمو ضمن النص الجابري. بيد أن هذا الافتراض يرتد إلى وراء. إذا ما أخذ بعين الاعتبار أن تناقضات الكتابات الجابرية موزعة في هذه الأخيرة ليس على نحو كرونولوجي تاريخي يفصح عن نمو معرفي، وإنما بأشكال عشوائية تنم عن **اضطراب** منهجي مفاهيمي في الموقف، على نحو العموم.

وعلى هذا، لايغدو مفاجئاً أن نواجه تصوراً جابرياً آخر عن التراث غير ذاك، الذي أتينا عليه. فإذا اعتبر الجابري أن "تراثنا العربي هو ثقافتنا القديمة"، كما جاء في بحثه (إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر" صراع طبقي أم شكل ثقافي؟ الصادر عام 1985[1])، فإنه يرى في نص آخر سابق (وهو: نحن والتراث الصادر عام 1980 [2]) أن "التراث" ليس مختزلاً بـ "الماضي" وإنما هو هذا الماضي مستمراً في الحاضر وفاعلاً فيه، على نحو ما: "القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته... فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله". وبغض النظر، هنا، عن أن الجابري لايشير إلى المظان التي انطلق منها في إدراكه لمفهومه هذا عن "التراث"... ــ وكتاباتنا وخصوصاً منها "من التراث إلى الثورة" عام 1976 ثم عام 1979 واحد من هذه المظان ــ أولاً، وعن أنه في ذلك يشوش العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر ثانياً حيث لايدرك أن هذا الأخير هو الذي يُملي على ذاك (الماضي) كيفية تأثيره فيه وفعله، نقول، بغض النظر عن هذا وذاك، فإن تناقضاً سافراً يبرز بين الموقفين المتحدرين من زمنين مختلفين. وإذا ماأضفنا إلى ذلك أن الموقف الثاني المتحدر من 1985 يُطاح به

---

(1) المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) المعطيات المقدمة سابقاً ، ـ ص21 .

ليستبدل بموقف آخر يذكر بالموقف الأول ـ المتحدر من 1980ـ ولا يتطابق معه، فإن الاضطراب المنهجي المفاهيمي المذكور يغدو ظاهرة ملفتة في كتابات الرجل. أما الموقف الجديد المعْني فهو التالي المتحدر من عام 1991 وضمن " التراث والحداثة" المأتي على ذكره (ص45): "التراث هو كل ماهو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد".

إن ذلك الاضطراب المنهجي المفاهيمي أنتج ما تطابق معه من الكتابات الجابرية. وقد نلحظ ذلك، على نحو خاص، في إطار ما يدعوه الجابري "القطيعة الأبيستمولوجية". فهذه هي، عنده، مرةً تامة ومرةً أخرى غير تامة. وقياساً على ذلك، فإن "الاستقلال التاريخي" لـ"الذات العربية"، هو أيضاً، مرةً تام، ومرةً أخرى مفتوح، كما تبين لنا ذلك في موضع سابق. ويظهر هذا وذاك من خلال الإجابة عن السؤال التالي: مع ماذا "تقطع" قراءته، مع ما يعتبره تراثاً عربياً اسلامياً اعتلى "المسرح"وما يزال هو هو حتى الآن دون أدنى تغيير في شخوصه وقضاياه،أم مع "القراءة التراثية" لذلك التراث؟ هل " يقطع" الجابري مع "تيار التداخل التلفيقي المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان" ضمن التراث العربي الإسلامي المشرقي، كما مرّ معنا، مع "اللغة العربية اللاتاريخية والحسّية والتي إذ تعلو على التاريخ لا تستجيب لمتطلبات التطور" والتي ظلت هي هي منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد (تصنع) الثقافة والفكر دون أن تصنعها الثقافة والفكر"[1]، أم مع "القراءات" التي اتجهت إلى هذا التراث؟

من موقع ذلك الإضطراب المنهجي المفاهيمي، يُقْدم الجابري على تناول

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـالمعطيات المقدمة سابقاً، ص 21.

"القراءات" العربية الإسلامية المعاصرة، التي تناولت التراث العربي الإسلامي. وكما لاحظنا سابقاً، فإن الكاتب يحددها بثلاث كبرى "سائدة" في الفكر العربي المعاصر، تلتقي ــ إبيستيمولوجيا ــ في أنها جميعاً ذات طابع "سلفي"، أي ذات مرجعية "تراثية". وقد كنا أتينا على "قراءة" الجابري لهذه القراءات موضوعاً ومنهجاً، حيث توصلنا إلى أن "القراءة" المذكورة ظلت دون مستوى تحقيق هدفها؛ فظهرت ــ من ثم ــ طَلْقةً في فراغ. أما وجه الإخفاق في ذلك فقد تمثل ــ **أولاً** ــ في أن صاحب القراءة المعْنية، الجابري، لم يتبين **خصوصيات** مواضيع بحثه (القراءة السلفية الدينية والقراءة الليبرالية الاورباوية والقراءة الماركسية للتراث العربي الإسلامي)، حيث أجْمل هذه القراءات كلها بـ "موضوع" واحد **اصطنعه** اصطناعاً، دون أن يكون له مساس بتلك الخصوصيات. كما تمثل ــ **ثانياً** ــ في افتقاد المِبْضع المنهجي، الذي يتيح له تفكيك " السلفية ــ أو السلفوية"بنيةً ووظائف ودلالات؛ فضيّع ــ بذلك ــ الموضوع والمنهج والأهداف؛ ناهيك عن أنه، في انطلاقه من مرجعيته اليونانية ــ الأوربية" استقر في **الحقل السلفي نفسه**.

وقد لاحظ ذلك أحد الباحثين، وهو الأستاذ سعيد بنسعيد، الذي يعلن ــ تشخيصاً لذلك ــ مايلي: "إن الأستاذ الجابري يبقى بالضبط داخل نفس الإشكالية النظرية التي يصدر عنها الفكر العربي المعاصر، وبالضبط في الجانب الذي ننعته في المعتاد بالسلفية ــ يمكن القول أيضاً بأنه ينزلق إليها بدون أن يدرك هونفسه ذلك"[1].

إن مايهمنا، الآن، من ذلك ينهض على أن الجابري قاد قراءته لـ "القراءات"

---

(1) سعيد بنسعيد: "نحن والتراث" أو المغامرة الصعبة ــ بحث مستلّ، ص 90. ويتساءل سليم دولة حول مشروعية ما قام به الجابري على هذا الصعيد:" ألم يكن تنديده بالسلفيات المختلفة وخاصة في المجال الفلسفي، وبالتحديد حكمه على صاحب النزعات المادية يجعله سلفياً جديداً؟ ضمن مجلة (أطروحات ــ تونس سبتمبر 1983، ص 31).

المعنية باتجاه محورين اثنين أسهما، بدورهما، في الكشف عن عقم تلك القراءة وعن التقائها ــ أخيراً ــ في السلفية ذاتها. أما **المحور الأول** فيفصح عن نفسه في أن الجابري ــ في زعمه بالتقاء القراءات الثلاث على حد واحد هو سلفيتها ــ أطاح بالأسس الإبيستيمولوجية التي تفصل فيما بينها، وخصوصاً فيما بين "السلفية الدينية" و "الليبرالية الأورباوية" من طرف و "اليسارية ـ الماركسية بتعبير الكاتب" من طرف آخر . لقد غيب ماعملنا على إيضاحه عموماً في الصفحات السابقة من أن القراءة التاريخية الجدلية ـ عموماً وكما تجلت عربياً في كثير من الإرهاصات منذ بدايات السبعينات من هذا القرن ـ تبدأ بالنظر إلى مرجعيتها في الوضعية الاجتماعية المشخصة **الخاصة بها**، أي الوضعية التي تبرز بمثابة **المعيار الأول** في النظر إلى العلاقة بينها وبين مايتلقفه المفكرون من "الخارج" انطلاقاً منها **بمثابتها الناظم المنهجي المعرفي والأيديولوجي لهذا الذي يجري تلقفه.**

وحيث حدث ذلك، فإن الجابري لم يتسنّ له ــ بأدواته المنهجية القاصرة ورؤيته الأيديولوجية المشوشة وكذلك المنحازة ــ أن يكتشف عملية **الصراع المعرفي** وكذلك الإيديولوجي بين القراءة التاريخية الجدلية وتينك القراءتين، مهما كان حضورها (أي العملية المذكورة). وإذا مالاحظنا أن الكاتب المذكور يلغي "الخلاف المعرفي التأسيسي ـ الإبيستيمولوجي" بين القراءات المعنية لصالح ابقاء "الخلاف الإيديولوجي" بينها [1]، فإنه ـ بذلك ـ يجعل من هذا الأخير اتجاهاً قابلاً للإنفجار والصراع. وفي هذه الحال، يغدو هذا الأخير **صراعاً بين أيديولوجيات** عمياء، تفتقد القدرة المعرفية على تبصّر مايدور بينها، ومتحولة – على هذا النحو – إلى اتجاهات تدميرية تقطع الطريق على أية عناصر من الإستنارة والعقلانية والتقدم والنهوض. وفي هذه اللحظة، يصبح التساؤل التالي

---

[1] عدْ ثانية إلى الشاهد المعني في: محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص13.

مسوَّغاً بل ضرورياً: هل يتماهى ماقدمه من إنتاج فكري عربي معاصر أمثال طه حسين وأحمد أمين وعباس محمود العقاد وسلامه موسى ومحمود أمين العالم وسيد يسين وسعد الدين إبراهيم وعادل حسين وأنور الجندي والأب قنواتي وسمير أمين ونصر حامد أبو زيد وحلمي شعراوي ويوسف القرضاوي وعبد القادر الزغل والطاهر اللبيب والحبيب الجنحاني وهشام جعيط والغنوشي ومحمد أركون وعبد الكريم الخطيبي وعبد الوهاب بوحديبة ومحمد وقيدي وعلي أومليل وبنسالم حميش وسعيد بنسعيد ومحمد عابد الجابري وناصيف نصار وادوارد سعيد ومهدي عامل وحسين مروه وفهمية شرف الدين ومسعود ضاهر وصبحي الصالح وعادل العوا وصادق جلال العظم وبديع الكسم وعبد الكريم اليافي ومحمد سعيد رمضان البوطي وجودت سعيد وأنطون مقدسي وعلي فهمي خشيم وأحمد ماضي، وآخرين كثيرين؟!

لقد كان من شأن ماقدمه الجابري، هاهنا، أن قاد إلى جعل الفكر العربي المعاصر لوناً ذهنياً ذا بعد واحد، أي اختزاله إلى إيديولوجيا أو أيديولوجيات تفتقد الحد الضروري من البصر والبصيرة (المعرفة). وهذا ماترتبت عليه نتيجة حاسمة تمثلت في أن القراءات التراثية العربية الثلاث، المذكورة في هذا السياق والمعبَّر عنها بتلك الإيديولوجيات، قامت على **علاقة زائفة بينها وبين موضوع البحث التراثي** (العربي الإسلامي) **أولاً**، وبينها وبين **منهج البحث في** هذا الموضوع **ثانياً**، وبينها وبين **الأهداف الإستراتيجية للبحث ذاته ثالثاً**.

أما المحور الثاني للنتيجة التي توصل إليها الجابري من "قرائته" لـ "القراءات الثلاث" فيظهر في اصطناعه خط تمايز ابيستيمولوجي بين هذه الأخيرة مجتمعةً من طرف، وبين "قرائته" هو من طرف آخر. والمؤلف يعرض ذلك على النحو

التالي:"إذا نظرنا... إلى القراءات الثلاث التي حللناها آنفاً باختصار، وجدنا أن مايجمع بينها من الناحية الإبيستيمولوجية ـ أي من ناحية (طريقة التفكير) التي تعتمدها كل منها ـ هو وقوعها جميعاً تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية. فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية. ومن ناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية" [1].

إذاً، إذا كانت **اللاموضوعية** (افتقاد الموضوعية) و**اللاتاريخية** هما السمتين الكبريين اللتين تطبعان تلك القراءات، فإن **الموضوعية والتاريخية** تطبعان "قرائته"، التي يقدمها تحت شعار برّاق هو "تدشين عصر تدوين جديد" للثقافة العربية. وهذا يرتّب علينا أن نتقصى تينك الأخيرتين، **كما يفهمهما الجابري**. وبغض النظر عن تصور الجابري لـ"المنهج" و "التعددية المنهجية" ـ وقد سبق أن أتينا على ذلك بشيء من التفصيل في فصل أسبق من هذا المبحث ـ فإننا نعمل، الآن، على تفكيك مفهومه عن "الموضوعية"، الذي رأى فيه تكثيفاً لما أطلق عليه حدّ "المنهج".

ينطلق المؤلف ـ في سبيل تحديد ذلك ـ من "ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث" [2] ، أولاً، ومن أن "فصل المقروء عن القارئ (هو) مشكلة الموضوعية"[3] ثانياً، ومن أن "وصل القارئ بالمقروء... (هو) مشكلة الإستمرارية" [4] ، ثالثاً. والسؤال، الآن، هو التالي: ما "فَهْمُ" الجابري لهذه الخطوات الثلاث؟ سنحاول تقديم ذلك "الفهم" من السياق الجابري نفسه، وعلى نحو مكثف يدرج الخطوة الثالثة بالاثنتين الأوليين.

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص12–13.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص 17.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص18.
(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص25.

آـ "ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث"

يعلن الكاتب، عن حق، أن "القطيعة الإبيستيمولوجية لاتتناول موضوع المعرفة، ولذلك فلا علاقة لها إطلاقاً بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه (هناك) في مكانه من التاريخ... إن ماندعو إليه هو: **التخلي عن الفهم التراثي للتراث**" [1].

وقبل أن نأتي على هذه الأطروحة، نشير بل نذكّر بما وقع فيه صاحبها من تناقضات. ففي الفصل المعنون بـ"شبهة المنهج وتجلياتها الجابرية"، أثبتنا شاهداً للمؤلف يدعو فيه إلى اقتفاء المسلك الذي سلكه ابن رشد في "فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها"، أي في فهم التراث "من داخله" [2]. لكن في النص نفسه (نحن والتراث: أنظر الأطروحة المثبتة أعلاه)، وكذلك في حوار تم مع الجابري أتينا عليه في الفصل المذكور آنفاً (عدْ إلى: دراسات عربية ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص104–105)، يرفض الكاتب ذلك المسلك، حيث يعلن انه "يجب ألا نقرأ تراثنا بمعطيات تراثنا فنكون مقيدين بفهم التراث للتراث".

إن هذا الموقف القائم على التناقض الصريح والمثير، يضع مصداقية مايقدمه صاحبه موضع تساؤل وشبهة؛ خصوصاً إذا لاحظنا أن الدلالات الرئيسة للمصطلح المستخدم هنا تقوم على الفساد المنطقي. كيف؟ يلاحظ أن الجابري يضع عبارة "الفهم التراثي للتراث" مقابل عبارة "عدم قراءة تراثنا بمعطيات تراثنا" وبالتعارض معها. وهذا خطل منطقي إصطلاحي وأنطولوجي. فنحن حين نلح على ضرورة قراءة التاريخ "تاريخياً"، نجد أن ذلك يستجيب لمقتضيات الموقف

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة – ص19.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة – ص63.

المنهجي العلمي؛ إذ إن هذا يعني الإلحاف على **السياق التاريخي** الداخلي للتاريخ. والأمر ذاته يبرز على صعيد "التراث". فأن نقرأ التراث في **سياقه التراثي**، يعني – هنا – أن نلح على **خصوصية** الحدث موضوع البحث، وأن ننطلق –من ثم– منها. بيد أننا حين نلح على هذه الخصوصية وذلك السياق، فإنما من موقع علاقة التضايف الجدلي بين موضوع البحث ومنهج البحث. فبحسب هذه العلاقة (وقد أتينا عليها في موضع سابق)، يبرز منهج البحث هذا بمثابة منهجاً علمياً **فقط** حينما يستمد مسوغاته ومصداقيته من الإستجابة لخصوصية موضوع البحث ذاك. كما أن هذا الأخير يتحول إلى "حالة" تُمل، أي فاقدة للآلية الناظمة والدلالة والمغزى والسياق، إذا ماأُقصي من دائرة الكشف المنهجي.

وعلى هذا النحو، فإن العلاقة بين موضوع البحث ومنهج البحث لاتقوم على نمطٍ ما مُلزم من **التطابق الزماني والمكاني**، بحيث يأتي الثاني موازياً للأول مكاناً ومزامناً له. إن ذلك التطابق ليس ذا شأن، حتى وإن قُيض له أن يحدث. أما الأساسي في المسألة فيكمن في نمط آخر من التطابق، هو ذاك الذي يقوم بين **المنهجي العمومي والسياقي الخصوصي**. إذ إن المنهج يفصح عن نفسه دائماً بنزوع ما نحو العمومية، في حين يظهر سياق موضوع بحث ما ويتموضع دائماً بحد ما من الخصوصية. أضف إلى ذلك أن"موضوع البحث" التراثي إذا مانظرنا إليه على أنه ـ **في تموضعه التراثي الوثيقي** ـ ثابت نسبياً، فإن "منهج البحث" يظهر أقرب إلى التحول والتغير. بيد أن هذين العنصرين الأخيرين حيث يتحققان، فإنهما يرتدان باتجاه موضوع البحث نفسه، مسهمين في إعادة بناء النظر إليه، ومن ثم في إعادة هيكلته بحثياً.

وعلى هذا، فإن الجابري في أخْذه ـ مرة ـ بـ "الفهم التراثي للتراث" وفي رفضه

إياه ـ مرةً أخرى ـ يقع ضحية قصور معرفي يتبدى حيال أمرين اثنين، هما جدلية العلاقة التضايفية بين موضوع البحث التراثي ومنهج البحث التراثي، أو موضوع البحث التراثي منهَّجاً ومنهج البحث التراثي مُموضعاً، أولاً، والخلط بين "الفهم التراثي للتراث" في حال استجابته لجدلية العلاقة التضايفية تلك من طرف وبين "الفهم السلفي للتراث" من طرف آخر. إذ جرْياً على التداول الشائع للفظة "التراثي" بمعنى المتشرنق في "التراث" كبنية منفصلة عن "العصر"، انزلق الجابري إلى ذلك المعنى المغلوط للّفظة. وقد غدا هذا الإنزلاق محتّماً من موقع أحد التعريفين، اللذين أخذ بهما الكاتب ويقفان في خط التناقض والتعارض؛ نعني بذلك التعريف الذي أكد عليه بصيغة التساؤل التالي، الذي أتينا عليه مسبقاً مع صيغته الأخرى التي أورده (أي التعريف) فيها: "وهل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي؟"؛ "والحق إن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا (الآخر) وتابعة له بقدر ماهي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي". أما التعريف الآخر، الذي أورده الجابري، دون أن يتمكن من استثماره على الصعيدين المنهجي التنظيري والميداني التطبيقي، ومن ثم دون أن يفصح عن نفسه على صعيد رفض "الفهم التراثي للتراث" مرةً وقبوله مرة أخرى ورفض "فهم التراث من داخله" مرة وقبوله مرة أخرى، فهو ذلك الذي أعلن فيه (وقد مرَّ كذلك معنا): "التراث هو كل ماهو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد".

ولعل السبب أو أحد أسباب عدم تمكن الجابري من استثمار ذلك التعريف الأخير لـ"التراث" يكمن في أنه تلقفه في مرحلة متأخرة من كتاباته (عام 1991 حيث أصدر: التراث والحداثة) من مصادر أخرى منها كتاباتنا (وقد أشرنا إلى

ذلك سابقاً مخصّصين على هذا الصعيد كتابنا من التراث إلى الثورة ـ في طبعته الثالثة ـ حيث يرد فيه التعريف المعني وإن بصيغة أخرى ظلت على كل حال محافظة على ماقدمه الجابري في تعريفه). فبدا (أي التعريف الجابري) **وكأنه تعريف لموضوع بحث لم يتحدث عنه صاحبه.** أما الدليل القاطع على ذلك فيقوم على كيفية استخدامه لمفهوم "القطيعة الإبيستيمولوجية"، على صعيد قضية التراث العربي الإسلامي. فلقد قطع الجابري **قطعاً تاماً** مع هذا التراث (طبعاً في شقه المشرقي العربي)، حين شطره ـ على نحو ميتافيزيقي ـ إلى ثلاثة جيوب (أنظمة) جدير بنا جابرياً أن ننساها عن ظهر قلب، وهي النظام البياني التقليدي والنظام العرفاني الظلامي والنظام البرهاني الشكلي[1]. وحين رأى في اللغة العربية لغة ذا "خاصيتان أساسيتان...: لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية... إنها لغة لاتاريخية. إنها إذ تعلو على التاريخ لاتستجيب لمتطلبات التطور".[2]

فالأخذ بالتعريف الأخير، الذي أورده الجابري، سوف يتهاوى، حالما نضعه في سياق مفهومه لـ"القطيعة" المذكورة. فإذا كانت هذه ـ بمقتضى ذلك ـ تجبّ كل ماتحقق في التراث العربي الإسلامي، وتعلّق تعليقاً "مأساوياً" مطلقاً اللغة التي تكوّن هذا الأخير فيها، أساساً، وتُنهي كل مامن شأنه أن يحفز على البحث في ذلك التراث عبر مايشكل قاسماً مشتركاً بينه وبيننا نحن المعاصرين (أي اللغة إياها)، فما الذي يتبقى لدينا للقطع معه على أساس مايدعوه "التواصل معنا"؟! إن تفريط الجابري البنياني بجدلية التواصل تفاصلاً والتفاصل تواصلاً، جعله كَمن يحرث في البحر، ويبدو بصورة دونكيشوت الكبير في دلالاته، واجداً نفسه أمام مفارقات ونقائض لايمكن تجاوزها إلاعبر سلوكِ مسارٍ منهجي ونسقي آخر.

---

(1) راجع شاهداً أوردناه عن: بنية العقل العربي ـ ص576–577 .
(2) راجع: تكوين العقل العربي ـ ص86.

ب– "فصل المقروء عن القارئ... مشكلة الموضوعية"

تبدأ هذه الخطوة الثانية من خطوات المنهج، لدى الجابري، بالسؤال التالي: "كيف نبني لأنفسنا فهماً موضوعياً لتراثنا؟". وقد أجاب عن ذلك بضرورة القيام بخطوتين اثنتين، هما "**فصل الموضوع عن الذات... (و) فصل الذات عن الموضوع... لماذا؟..لأن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه...** بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته... فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشرافاته" [1] .

إن مايفهمه الجابري، هنا، تحت "الموضوعية" في "فهم تراثنا"، لايخرج عن مفهومها العام. ومن ثم، فهو لم يتمكن من تحديد خصوصية "التراث"، لينطلق منه إلى تحديد خصوصية الموقف من الموضوعية، على هذا الصعيد. وبذلك، فإن ماأعلنه تالياً، لايضيف شيئاً إلى المفهوم العام للموضوعية: "ولايتعلق الأمر هنا فقط بالمعنى العادي المألوف لـ (الموضوعية)، التي تعني: الحرص على عدم تدخل الذات في الموضوع...، بل إن العلاقة القائمة حالياً بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين" [2] ، هما المذكوران توّاً والمجسدان بالخطوتين المأتي عليهما.

إن خصوصية "التراث" عموماً وخصوصاً تتمثل في "تعريف" التراث. وهنا، تبدأ المشكلة! فإذا انطلقنا من أن ذلك الأخير هو **الماضي مستمراً في الحاضر وفاعلاً فيه** سلباً أو إيجاباً وعلى نحو أو آخر ولكن بعد أن يكون قد تحول إلى وجه من أوجهه وإلى نسيج من أنسجته[3] ، فإن مادعوناه "خصوصية التراث"

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص20–21.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص20.
(3) أوردنا هذا التعريف في كتابنا ـ من التراث إلى الثورة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص630–631.

يغدو قابلاً للإفصاح عن نفسه بصيغة **تبنّين الماضي حاضراً** وتحول هذا الأخير إلى حضور فاعل، باعتبار ما. وقد ندقق الأمر أكثر، حيث نميز بين **التراث** ـ وهو الذي أتينا عليه ـ **والموروث**، وهو ذلك التراث **في طور الفعل**، أي في تشخّصه فعلاً سلبياً أو إيجابياً أو على نحو ما آخر، كالتقاليد والعادات والقيم... الموروثة.

فتلك الخصوصية التراثية تجعل من "الموضوعية"، في البحث التراثي، أمراً في غاية التعقيد. وقد يكون في طليعة مظاهر هذا التعقيد القيام بعملية فكّ ارتباطٍ واندماج بين العناصر التراثية المتحدرة من الماضي والداخلة في الحاضر وعناصر هذا الأخير الذاتية.

إن من شأن ذلك أن يدعو إلى ممارسة منهج تحليلي تفكيكي، ينجز مهمتين اثنتين، في هذا الحقل. المهمة الأولى تتمثل بعملية فك الارتباط والاندماج تلك؛ في حين تنهض الثانية على اكتشاف عنصريْ الحسم والهيمنة في بنية الحاضر نفسه وحيال العناصر المتحدرة من الماضي. وفي الحالتين كلتيهما، تبدو المسألة بمثابتها عملية تجادل بين داخل وخارج يجد "الخارج" فيها نفسه مدعواً إلى إعادة تبنّينه في حال تحوله إلى حضور قائم في ذلك "الداخل". وحيث تنجز ممارسة التنميج **التحليلي التفكيكي** تلك، تبرز مهمة القيام **بتنهيج تركيبي** تضعنا أمام بنية واحدة، هي بنية الحاضر (أي الداخل)، بوصفها مبتدى الموقف ومنتهاه.

إن مانرغب الوصول إليه مما قدمناه يتمثل في أن الجابري إذ نظر إلى الحاضر و"التراث" وكأنهما وضعيتان اثنتان متجاورتان في حالة أولى، ومندمجتان متواشجتان في حالة أخرى(وهنا ثانية يظهر الاضطراب وعدم الاستقرار في تحديد مفهوم التراث)، فإنه فرّط بما اعتبرناه خصوصية تراثية أو خصوصية الحدث التراثي. فهو يكتب مايلي، مشيراً إلى تينك الحالتين:"أجل، كل الشعوب تفكر

بتراثها. ولكن، فرق واسع جداً بين من يفكر بتراث ممتد إلى الحاضر ويشكل الحاضر جزءاً منه تراث متجدد يخضع باستمرار للمراجعة والنقد، وبين من يفكر بتراث توقف عن النمو منذ قرون".[1]

في هذا القول الجابري، تتبين الفِكَر التالية:

1- كل الشعوب تفكر بتراثها؛

2- هنالك تراث ممتد إلى الحاضر بوصفه تراثاً متجدداً وخاضعاً باستمرار للمراجعة والنقد؛

3- وهنالك تراث (آخر) توقف عن النمو منذ قرون؛

4- أما التراث الممتد إلى الحاضر، فالحاضر يشكل جزءاً منه.

والآن، إذا ماوضعنا تلك الفكر في سياق مطلب الجابري بفصل الذات عن الموضوع وهذا عن تلك، فإن هذا المطلب سيطاح به، وسيغدو كلاماً غير ذي إمكانية للتشخيص. فأولاً، لاتفكر الشعوب بتراثها، **وإنما تفكر بواقعها ذي** الحضور المشخص، **وعبر هذا** بتراثها. وثانياً وثالثاً، ليس هنالك تراث ممتد إلى الحاضر وآخر متوقف عن النمو منذ قرون، وإنما هنالك "تراث" ذو هوية وجودية (أنطولوجية) ملازمة له، مهما كانت صيغه وتجلياته، هي كونه ممتداً إلى الحاضر"؛ بغض النظر عما إذا كان متجدداً وخاضعاً باستمرار للمراجعة والنقد، أو كان غير متجدد. فموضوعية الوجود التراثي تتمثل ـ في أحد حدودها ـ في كونه الماضي مستمراً في الحاضر وفاعلاً فيه، على نحو ما. أما رابعاً ـ وهذا يمثل تحصيل حاصل لما سبق ـ فـ "الحاضر" ليس جزءاً من "التراث" الممتد إلى الحاضر والخاضع باستمرار للمراجعة والنقد (رغم خضوعه باستمرار للمراجعة والنقد)؛ ذلك أن

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص21.

التراث هذا هو نفسه جزء من ذلك الحاضر، بحيث يعبر عن نفسه فيه ويفصح عن اتجاهاته واحتمالاته وآفاقه.

من هنا، إذا دققنا في مطلب "الموضوعية"، تحت ضوء "فصل المقروء عن القارئ"، فإننا سنواجه المقولة المركزية، التي أتينا عليها في موضع سابق، وهي أن "**قضية التراث**" هي قضية **من يتصدى له وليست** قضيته هو ذاته.

ومن شأن ذلك الإشارة إلى أن "فصل المقروء عن القارئ" ـ على الصعيد التراثي ـ سيظل أمراً مفتوحاً وغير قابل لأن يُبتّ فيه نهائياً. أما السبب في ذلك فيكمن في أن العلاقة بين الطرفين المذكورين (وهما ـ هنا أيضاً ـ الموضوع والذات) تقوم على الإندماج البنيوي، بحيث إن منهجاً تحليلياً تفكيكياً هو المخول بوضع يدنا على عناصر هذا الإندماج، ومن ثم بتبيُّن مايدخل من تلك العناصر في "موضوع البحث ـ المقروء" وفي ذات الباحث القارئ.

وإذاً، فالبحث العلمي (التحليلي التفكيكي) يسلط الضوء على ماهو ذو نسيج واحد وبنية واحدة، مستهدفاً من ذلك دراسة آلية أو آليات **انعطاف الماضي باتجاه الحاضر** (أي ذلك النسيج) كلحظة معبِّرة عن انتقالية الفعل المعني أولاً، وعن **تموضع** هذه اللحظة واستقرارها بنيوياً ثانياً. ومن هنا، فإن البحث التراثي (في التراث) هو بحث في تينك العمليتين أو الحركتين. أما الاعتقاد بأن البحث المذكور هو بحث فيما هو ماضٍ منفصل عن الحاضر بجعله متصلاً بهذا الأخير، فإنه ـ وفق التصور المطروح هنا ـ جزء من بحث تاريخي يهدف إلى تحويل ماهو تاريخي إلى ماهو تراثي؛ وهذا مايقوم به الجابري ـ على سبيل الإلتباس ـ باسم "بحث في التراث".

وثمة "عقدة منهجية" تطبع التصور الجابري الخاص بالتراث العربي الإسلامي،

وتتحدد في القول بأن هذا التراث يجد نفسه أمام حالة واحدة وحيدة كي يستعيد حيويته وموقعه من مقتضيات المعاصرة، التي افتقدت بفعل "القراءات" المعاصرة التي انصبت عليه (وهي الثلاث التي دار الحديث عليها مسبقاً)؛ تلك هي "اكتشاف مضمونه الإيديولوجي". يكتب الجابري معلناً: "إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ماهو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه، مرتبطاً بعالمه". (1)

لم هذا الإصرار على انتزاع المعرفي من الإيديولوجي في التراث المذكور؟ وقد يعترض بعضهم على هذا القول (السؤال) بأن الجابري ـ في الشاهد الأخير ـ يتحدث عن "المضمون الإيديولوجي لفكر ما" عموماً وليس عن الفكر في التراث العربي الإسلامي. بيد أن تقصّي المسألة من موقع حيثياتها الداخلية، يظهر ذلك الاعتراض بمثابة صرخة في واد.

فما أتينا عليه، في مواضع سابقة وما سنأتي عليه في مواضع لاحقة من هذا المبحث، يظهر ـ بجلاء ـ التصور الجابري القائم على أن التطور الفكري في التاريخ العربي الإسلامي والتاريخ العربي الحديث والمعاصر ذو بعد واحد، هو البعد الأيديولوجي. أما البعد المعرفي فغريب عنه وعليه؛ وإذا مالوحظ وجوده في إطار الفكر العربي عموماً، فهو ـ في هذه الحال ـ لابد مستجلب من خارجه، من اليونان وأوربا الحديثة والمعاصرة.

وإذا ماكان الأمر على ذلك النحو، فإن "طموح" الجابري التالي يمثل دعوة إلى تأبيد مايعتبره "طابعاً أيديولوجياً صرفاً" للفكر العربي تراثاً وراهناً ومستقبلاً، إضافة إلى كونه (أي الطموح المذكور) تأكيداً قديماً جديداً على المقولة الفاسدة

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص24

أنطولوجياً ومنطقياً والقائلة بأن "التراث" هو المبتدى مقابل "الراهن المشخص" أو "الوضعية الاجتماعية المشخصة" :"هل نريد توظيف التراث في ميدان التحريض؟ ليس هناك إجابة واضحة على ذلك... إننا نطمح إلى أكثر من هذا. نطمح إلى وضع استراتيجية نظرية خاصة بالحكم والاقتصاد والبناء على أسس التراث". [1]

إن تصور الجابري لـ"الموضوعية" يظهر ـ هنا عموماً وإجمالاً وبالعلاقة مع ماسبق ـ بمثابته **موقفاً أيديولوجياً تشطيرياً** لـ "موضوع بحثه" ـ الذي هو "التراث العربي الإسلامي" ـ ؛ موقفاً يرى في هذا الأخير نسيجاً ذا بعد واحد، هو **الإيديولوجي اللامعرفي ـ التحريضي**؛ وفي هذا نقضٌ لمطلب "الموضوعية" في البحث العلمي، ذلك النقض الذي يفصح عن نفسه بجعل موضوع البحث المذكور **ملحقاً** لـ "موضوع بحث" آخر هو التراث اليوناني والأوربي، على الصعيد المعرفي. بصيغة أخرى، يبدو الموقف التشطيري ذاك بمثابة **إيديولوجيا تكرس وهْماً إيديولوجياً** قائماً على اختزال الفكر العربي عموماً بالبعد الإيديولوجي. هذا أولاً. أما ثانياً، فالتصور الجابري إياه للموضوعية ينطوي على تحميل "التراث" مالايحتمله، وهو النظر إليه من حيث هو الأول أنطولوجياً ومنطقياً، والنظر إلى "الراهن المشخص" من حيث هو الثاني ـ اللاحق أنطولوجياً ومنطقياً، بعيداً عن المنظومة المنهجية لجدلية التواصل والتفاصل (الإتصال والإنفصال).

وعلى هذا، فإن مطلب الجابري في "فصل المقروء عن القارئ كمشكلة من مشكلات الموضوعية"، يفصح عن نفسه ـ **في هذا السياق** ـ بوصفه عبارة لاعلاقة لها بما قدمه بصيغة الموقف الإيديولوجي المركب.

---

(1) ضمن وقائع "منتدى الفكر والحوار المغربي" في المغرب 1982: جريدة ـ السفير، بيروت 1982/2/13، ص11.

وفي ناتج القول، يظل "الصراع" ـ بوصفه واقعاً مشخصاً ومقولة منطقية نظرية ـ مقموعاً بين ردهات **"تصور تقني وضعوي"** لـ"الموضوعية" في البحث التراثي. فالجابري ـ هنا ـ يتجاوز من يرى أن التراث العربي المكتوب والفكر العربي بعامة ذو بنية بدائية بسيطة لم تسمح ببروز تناقض وصراع فيه صريحين وفاعلين طرفاه المعرفي والإيديولوجي. إن الجابري يتجاوز ذلك، إذ يرى أن ذلك التراث وهذا الفكر يفتقدان البعد المعرفي، أساساً، وأنه إذا لوحظ وجوده فيهما، فاعلم أنه متحدر من التراث اليوناني والأوربي. وبذلك، يفتقد الحقلان المذكوران حيوية الفعل التاريخي وتراكمية التقدم المعرفي؛ متحولين ـ على هذه الطريق ـ إلى إحداثيات إيديولوجية تتجسد، كما لاحظنا في مواضع مختلفة من هذا المبحث، بـ"نظام **بياني تقليدي**" و"نظام **عرفاني ظلامي**" و "نظام **برهاني شكلي**"؛ هذا دون أن ننسى "الاستثناء الأندلسي المغربي" الأثير إلى قلب السيد الجابري والذي أثبت "جدارته" عبر صراع كبير بين "النظام البرهاني **العقلاني**" الذي قام عليه وبين تلك الأنظمة الدخيلة عليه عموماً، أي عبر صراع بين "عقلانية أوربية يونانية" كافح الأندلس والمغرب من أجل تلقفها من طرف، وبين تلك الأنظمة الثلاثة المناهضة للعقلانية المذكورة من طرف آخر.

إن هذا الذي أتينا عليه ـ في هذه الفقرة ـ يضع يدنا على البنية المنهجية الناظمة لتصور التراث جابرياً، في وجهها **السوسيولوجي التاريخي المشخص**. فضمن هذا الاعتبار، تقوم البنية المذكورة على **إلغاء مقولة "الصراع الاجتماعي"** عامة، و**"الطبقي"** بنحو خاص، وذلك لصالح التأكيد على بنيات اجتماعية تاريخية مغلقة **إلا من "صراعات أيديولوجية عمياء"**، أي فاقدة لعنصر الإستنارة المعرفية العقلية، ومن ثم للتقدم المعرفي العقلي؛ مع التنويه إلى رفض جدلية الفكر والواقع، التي من

شأنها أن ترى في الفكر سليل علاقة مركبة ومعقدة مع الواقع المطابق، على نحو أو آخر. وهذا وذاك يبرزان في مايدعوه الجابري الخطوة الثالثة من "خطوات المنهج" على الصعيد التراثي. فإجابة على سؤال يطرحه هو التالي: "**هل يمكن التصريح اليوم بما ضنّ به أسلافنا على غير أهله، بل على أنفسهم؟**"، يعلن قائلاً: "هذا (المضنون به على غير أهله) هو بمثابة (الهُوَ) في نصوصهم فيجب البحث عنه والسعي إلى رفع الحجاب عنه... وليس من سبيل إلى ذلك غير الإنخراط الواعي في إشكالياتهم وهمومهم الفكرية" [1].

إن الأمر يتعلق، هنا وكما هو ظاهر، ببنيات فكرية تقتضي الإحاطةُ بها استنطاقها من داخلها دون الإحالة إلى مداخل أخرى، قد تكون التالية في طليعتها: الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي كمنت ـ على الأقل في البدء ـ وراء إنتاج تلك البنيات، ومن ثم جدلية الواقعي والفكري عموماً؛ جدلية السلطة والمعرفة؛ البحث في البنيات الفكرية ذات الطابع الاحتمالي بمثابتها تعبيرات اخترقتها مقولات الهيمنة والتقيّة الإيديولوجية السياسية والقصور المعرفي؛ ظهور الإيديولوجي مراوغاً في المعرفي وتجلّي المعرفي على نحو ساذج أوّلي وخفِر في الإيديولوجي.

ثانياً– نلاحظ أن البحث في "الصراع على منهج البحث التراثي"، كما ورد في الفقرة السابقة وعلى صعيد موقف الجابري التراثي، لم يكن منفصلاً عن الحديث على الصراع على "مضمون" التراث. بل إنه أدخلنا في قضاياه المنهجية الكبرى. ومن البيّن، كذلك وضمن ماسبق، أن مسألة "مضمون التراث" ذات صلة وثيقة بـ"تعريف" التراث. وهذا وذاك يُفضيان إلى أننا نواجه ـ في كلتا

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص27.

الفقرتين السابقتين كمافي الحالية ـ قضية واحدة بمستويين اثنين، واحد تنهيجي عمومي وآخر تطبيقي خصوصي.

فالموقف الجابري من التراث كمسألة منهجية عامة ومن التراث العربي الإسلامي على نحو الخصوص، وضعنا أمام معطيات ونتائج تُدخلنا مباشرة في مانحن بصدده الآن: الصراع على التراث العربي الإسلامي من موقع "مضمونه". هاهنا، يمكن القول بأن "مضمون تراث" هو ماينسحب على كل الحقول والظاهرات، التي ينطوي عليها مجتمع ما والتي تجعل منه مايكون عليه، مجتمعاً بشرياً بمعالم واتجاهات محددة، سواء تعلق الأمر بالحقول والظاهرات المادية الاقتصادية والتقنية أم بالأخرى السوسيوثقافية والسيكولوجية الروحية الخ... بيد أن خصوصية الموقف التراثي تظهر هنا في النظر إلى الحقول والظاهرات المعنية في حال توضّعها على مدى الإنتقال من الماضي إلى الحاضر وتحولها باتجاه الفعل في هذا الأخير، سلباً أو إيجاباً. وعلى هذا، فإن التراث الثقافي عامة أو التراث المكتوب خصوصاً ماهو إلا أحد أوجه "التراث" بالمعنى الشمولي.

نضيف إلى ذلك أن "الحَدث التراثي"، إذ يتم فإنه يتم ضمن عملية تتبلور بثلاث صيغ قد تجتمع كلها وقد تجتمع واحدة منها أو اثنتان أو الثلاث جميعاً. أما هذه الصيغ فهي "الإستلهام التراثي" و"التبني التاريخي" و"العزْل التاريخي الوظيفي"[1]. والمهم في ذلك أن هذه الصيغ، التي يُفصح الحدث التراثي عن نفسه فيها وعبرها، تجد تحققها من موقع "مضمون" التراث.

والسيد الجابري ـ في تحديده لمضمون التراث العربي الإسلامي الفكري (هنا الفلسفي) ـ ينطلق من التصور التالي: "إن ماندعوه بـ (الفلسفة الإسلامية) لم تكن (قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص)، كماكان الشأن بالنسبة

(1) أنظر ذلك في كتابنا: من التراث إلى الثورة ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص732 ـ 758.

للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوربية... منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة".[1] ويتابع الجابري، ذو المرجعية المركزوية الأوربية (الأورباوية بتعبيره)، معلناً: إن "الأخطاء في التأريخ للفلسفة الإسلامية راجعة إلى الخلط بين المحتوى المعرفي الذي روجته والمضامين الأيديولوجية التي حملتها. وبما أن المحتوى المعْرفي هو المعطى المباشر، وبما أنه كان هو نفسه مستمداً بكيفية مباشرة من الفلسفة اليونانية وعلومها، فلقد كان لابد أن تكون النتيجة هي قتل الحياة في الفكر الفلسفي الإسلامي وتقديم منتجاته على شكل نسخة من (أصلها) اليوناني أو الإنساني" [2].

هكذا يحدد الكاتب الجابري تصوره الإستراتيجي "لما ندعوه بالفلسفة الإسلامية". وهو في سبيل بلورة ذلك التصور، يوجه نقداً لمؤرخي الفلسفة المذكورة، الذين رأوا فيها منظومة فكرية غير قابلة للإختزال ببعد نسيجي واحد أحد، هو الإيديولوجي. فهؤلاء (ومنهم من حددهم الجابري بأصحاب اليسار العربي) يخلطون، برأيه، بين المعرفي المستجلب مباشرة من بنية "الفكر العلمي اليوناني" وبين الأيديولوجي المتمثل "في بنية الفكر الديني (الإسلامية) باعتبار أن الأولى تمثل الرؤية العقلية (العلمية) للكون والإنسان، والثانية تمثل الحقيقة (المطلقة) وأيضاً الهوية الحضارية". [3]

وإذا أردنا ضبط ذلك "التصور الإستراتيجي" في نقاطه العقدية، وجدنا التالية منها أمامنا:

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص34.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص35–36.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص33–34.

أ –هنالك نسقان "حضاريان" مختلفان اختلافاً كلياً في بنيتهما وآلياتهما الإبيستيمولوجية، واحد عقلي ـ علمي ـــ يستجيب للتقدم على صعيدي الكون والإنسان، وآخر لاعقلي ـــ لاعلمي ـــ يقف دون الإستجابة لهذا التقدم، بسبب من أنه (أي النسق) يعلن أنه قائم على **الحقيقة المطلقة**.

ب –لمّا كان النسق الأول ماهو عليه من "عقلية علمية"، فإنه ينتظم في حقل النظام المعرفي الذي يمثل عصارة التقدم، نظراً لأنه ينطوي على مفاهيم "الحقيقة العلمية" و"التراكم" التاريخي المعرفي و "التجاوز" التاريخي المعرفي. أما النسق الثاني فيتجسد في **"المضامين الإيديولوجية** التي توظف فيها المادة المعرفية التي يقدمها نفس الحقل المعرفي... فهي لاتخضع للتناقضات المعرفية، بل لتناقضات وصراعات أخرى (إيديولوجية) تجد أصلها ومنبعها لافي درجة تطور المعرفة وجهازها، بل في المرحلة التي يجتازها المجتمع من التطور". [1]

ج –إذا كان النسق الأول (العقلي العلمي ـ اليوناني) ينطوي على تناقضات وصراعات معرفية إضافة إلى أخرى أيديولوجية (بسبب من ان هذه تتحدد بالمرحلة التي يجتازها المجتمع، أيّ مجتمع، من التطور)، فإن النسق الثاني (الديني الإسلامي الإطلاقي) يفصح عن نفسه بتناقضات وصراعات أيديولوجية فحسب. وعلى هذا، فإن "مجال الإبداع كان محدوداً جداً أمام فلاسفة الإسلام: فلم يكن اللاحق منهم يقرأ السابق حتى يكمله أو يتجاوزه بل كانوا جميعاً (خط التشديد منّي: تيزيني؛ ويلاحظ أن الجابري هنا ومن موقع اضطراب منهجي ينسى أنه في هذا الكتاب وكتابات أخرى

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص32.

له يستثني من هؤلاء فلاسفة الأندلس والمغرب ذوي الروابط اليونانية الأوربية حسب تصوره الدلالي الخفي لهم) يقرأون فلاسفة آخرين هم فلاسفة اليونان" [1] .

د- أخيراً، يبرز التصور الجابري للمسألة المعنية هنا بمثابة ينبوع لولادة ثنائيات ميتافيزيقية مطردة إطرادَ المواقف والرؤى لدى صاحبها: فمن ثنائية المطلق إطلاقاً والنسبي إطلاقاً، إلى ثنائية الشرق الفنان أو المتدين أو السماوي والغرب العالم أو العقلاني أو الأرضي (اللائيكي)، مروراً بثنائية الصحراء والأنهار وبثنائية الأيديولوجي والمعرفي، وبثنائية الله والطبيعة؛ إضافة إلى الثنائية الرشدية بين الفلسفة والدين الستاتيكية كما يراها الجابري، وأخيراً الثلاثية الميكانيكية الغائب عنها الصراع بين مايدعوه الجابري تعسفاً أنظمة بيانية وعرفانية وبرهانية.

على ذلك النحو المركّب، تتضح معالم رؤية أيديولوجية فظّة تحيل المواقف والحضارات والإتجاهات إلى ثنائيات لاتعني إلا انتهاكاً سافراً للسياق الإجتماعي والتاريخي والتراثي والبنيوي لعناصرها؛ إضافة إلى أنها - في نزوع كبير - تحيل إلى مرجعيات الفكر الإستشراقي العرقي الغربوي (وليس الغربي) ولكن في وجهه الآخر والمتمم له، ونعني الفكر الإستغرابي المغربي. [2]

وإذا حاولنا مواجهة ذلك الفكر من موقع ماقدمه الجابري في النصوص الأخيرة، فإننا سنلاحظ أن استئصال "المعرفي" من "الإيديولوجي الفلسفي العربي" يقوده إلى مغالطة شنيعة. فإذا كانت "الروح العلمية" قد تمثلت في "التراث العربي الإسلامي" بـ "استئناف النظر في المبادئ والمقدمات، الاستقراء، التصفح، تمييز

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص34

(2) أنظر حواراً مع أندريه ميكيل بعنوان: مات الإستشراق وحذار من الإستغراب (ضمن مجلة: الفكر العربي المعاصر - مركز الإنماء القومي ، بيروت 20/21/22/، صيف 1982، ص96 - 100).

خواص الجزئيات، السير بالتدريج في البحث والمقاييس مع انتقاد المقدمات والتحفظ في النتائج وطلب الحق وتجنب التعصب للآراء" [1] ، فلماذا يعلن الجابري أن الفلسفي العربي الإيديولوجي" اقترن بـ "معرفي يوناني" وأنه لم يقترن بـ"المعرفي العربي"؟ نطرح هذا التساؤل، مع علمنا بما يراه الكاتب من أن "المعرفي العربي" هذا " لم يجد (قابلة) له في التجربة الحضارية العربية"؟ [2] هل علينا أن نفهم من ذلك مايؤدي إلى مغالطة أخرى أشد شناعة وسذاجة وكذلك خبثاً، في آن، وهي القول بأن "الفلسفي العربي الأيديولوجي"، الذي تأبى على الاقتران بـ"المعرفي العربي" الممثل بتلك "الروح العلمية"، انصاع لعملية اقتران أخرى مع "معرفي" آخر ذي مصدر خارجي يوناني؟! هاهنا، يتصدع التطابق النسبي بين الفكر وحامله الاجتماعي، لينفلت الأول من عقاله، متحولاً إلى أُحجية لاحل لها إلا في إطار "منهج" يقوم على انتهاك الشرائط الأولى للبحث التراثي، وغيره.

وبغض النظر عن ذلك "الإنتهاك المنهجي" على يد الجابري، فإن الثنائية الميتافيزيقية الجابرية بين اللاعقلي اللاعلمي ـ العربي والعقلي العلمي ـ الغربي (وماتولده من ثنائيات أتينا على ذكرها وأخرى لم نأت على ذكرها) يمكن لجْمها بإحالة الموقف إلى سياقيه الإجتماعي والتاريخي، وخصوصاً من موقع التساؤلين التاليين:

كيف للجابري أن يعلن أن "أراء أرسطو... يؤسسها نظام معرفي مناقض تماماً للنظام المعرفي العرفاني، نظام يتجه من المحسوس إلى المعقول ومن المشخص إلى المجرد ويعتمد التجربة الطبيعية والخبرة المجتمعية وليس التجربة الصوفية السيكولوجية"؟! [3]

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص350.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص237.

كيف لـ "الباحث المدقق" الجابري أن يعلن أننا إذا اقتصرنا على النظر للفلسفة العربية الإسلامية "من زاوية محتواها المعرفي (العلمي والميتافيزيقي) الذي تحمله... وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرورة لاتختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز أو التركيز، والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم، صرحنا بذلك أم لم نصرح"؟! [1]

إن جواباً دقيقاً - ومحرراً من المسبقات الإيديولوجية الإنبهارية واللاتاريخية ومن الاعتباط في استقصاء المسألة - عن السؤال الأول، سيضع يدنا على نمط من أنماط الكوسمولوجيا (الأسطورية) في المنظومة الفكرية الأرسطية. وقد كان بيير غريمال واضحاً ودقيقاً، حين أعلن مايلي: "والأسطورة إجمالاً، إذ هي مخبأ الفكر، آلت إلى حياة لها خاصة، في وسط المسافة بين العقل والإيمان. فمنها تنبع جميع تأملات اليونان، ومن بعدهم تأملات أحفادهم" [2].

كما أن جوابا دقيقاً - ومحرراً من تلك المسبقات وذلك الإعتباط - عن السؤال الثاني، سيجعلنا نواجه صيغاً متقدمة أو آخذة في التقدم من العقلانية لدى رهط آخذٍ في الإتساع من العلماء والفلاسفة العرب المسلمين. كيف للباحث المدقق، حقاً، أن يمر دون التفاتة عميقة على النظام بن ابراهيم السيار وجابر بن حيان وابن الهيثم وابن سينا والرازي والبطروجي! [3].

هكذا، إذاً، تفصح ثنائيات الجابري الميتافيزيقية عن هشاشة انطولوجية ومعرفية، كما عن مراوغة وخبث في الموقف الإيديولوجي من مظانّها الإجتماعية

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 34.

(2) بيير غريمال: الميثولوجيا اليونانية - ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت 1982، ص9.

(3) أنظر: عبد السلام بنعبد العالي - تكوين العقل العربي: خلدونية جديدة، بحث مستلّ، ص215-216. في هذا السياق، يتساءل جورج طرابيشي، قائلاً: "كيف لنا أن نجعل من أكبر ثلاثة علماء في الثقافة العربية الإسلامية، الكيميائي جابر بن حيان والطبيبين ابن سينا والرازي، أكبر ثلاثة ممثلين في هذه الثقافة عينها لـ(العقل المستقيل)". (مقالة ضمن مجلة: الوحدة - عدد 1 تشرين الأول 1984، ص77).

التاريخية، لتظهر حلبة الفكر العربي تاريخاً وراهناً غاصةً بالتناقضات والصراعات بين أنساق متعددة من الوعي الإجتماعي، الذي ظلّ ـ في حينه ـ وعياً منبثقاً عن غنى الصراع الإجتماعي والطبقي والأيديولوجي السياسي، وكذلك المعرفي.

ثالثاًـ هاهنا، نكون قد انتهينا إلى الوجه الأخير من الأوجه الحاسمة ـــ في رأينا ـــ على صعيد "**الصراع**" على التراث في الفكر العربي المعاصر" ،وبصيغته الجابرية تحديداً؛ نعني **الصراع** على "**مقولة الصراع**" في التراث العربي الإسلامي، كما تطرحه الصيغة المذكورة. ولن نخوض، الآن، في هذا الوجه من المسألة لسبب يتصل بطبيعة المبحث الذي بيدنا.

ولكننا نكتفي بإيراد فكرة عن الجابري يمكن أن تضعنا في جبهة الموقف. يقول الكاتب، في سياق حديثه عن الفهم الرشدي للعلاقة بين السببية والإرادة الإلهية وعن المفهوم الخلدوني حول طبائع العمران: من هنا، سينفتح "الحوار الذي بقي غائباً ومغيباً في الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية تشكلها كثقافة عالمة مع (عصر التدوين)".[1]

والسؤال الآن، كيف "غاب" هذا الحوار، والجابري يتصدى ـــ على الطالع والنازل ـ للحوارات التي برزت بين التيارات الدينية والسياسية والفرقية، وتحولت، في أحوال كثيرة، إلى صراعات ملتهبة؟ كيف يتجاوز الجابري الصراع الذي أداره الغزالي بحنكة ووعي مع الفلاسفة وغيرهم، وكذلك الصراع الذي عمّقه، بقدر ملفت، ابن رشد في "تهافت التهافت"؟ ثم، هل من نافل الأمور مادخل تاريخ الفكر العربي الحديث تحت عنوان "المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون"؟ وأخيراً كيف للكاتب نفسه أن يتجاهل المناظرة الصراعية اللغوية والمنطقية الهامة، التي

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 571.

دارت بين أبي بشر متى بن يونس وبين أبي سعيد السيرافي في بغداد سنة 326 للهجرة والتي أتى عليها هو نفسه في كتابه "تكوين العقل العربي"؟.

يهمنا من ذلك الإشارة إلى أن "مقولة" أو على الأقل "تصور" الصراع في التراث العربي الإسلامي لم يكن غائباً. وهو يغيّب الآن لإظهار التراث المذكور وكأنه بنية هزيلة خاملة لم تحقق من الغنى والتنوع والحيوية والصراع مايجعله تراثاً دافقاً وغنياً لفئات وطبقات ومجموعات ذات حضور واقعي مشخص، أي بنية مُستلّة منها عظامها ولحمها وجلدها.

ويبقى القول ضرورياً بأن "الصراع"، الذي يدور الحديث عليه هاهنا، ليس من النمط الذي حدده الجابري في الفكر العربي كـ "حرب عمياء" بين أطراف أيديولوجية بعيدة عن البُعد المعرفي أولاً، ومتمترسة بانغلاق في مواقعها. إن مانعنيه هنا يتمثل بصراع من نمط مثمر وفاعل تاريخياً، حيث قاد إلى نمو المعرفة والتقدم على صعد متعددة في المجتمع العربي تاريخاً وراهناً. وبعد أن نكون قد خلصنا إلى ذلك، ينبغي الإقرار بأن ذينك التقدم والمعرفة في المجتمع المذكور لايجوز، في سبيل تقويمهما تاريخياً وعلمياً، وضعهما في ميزان مقارنة زائفة مع نظيريهما في المجتمع الغربي تاريخاً وراهناً. إن التأكيد على الخصوصية التاريخية والتراثية الاجتماعية للفكر العربي هو مايجعلنا نبتعد عن مثل تلك المقارنة الزائفة؛ دون أن يقودنا ذلك ـ بطبيعة الحال ـ إلى النظر للخصوصية المذكورة على أنها مطلقة.

الفصل الثامن

الوعي الشقي وإيديولوجيا الثنائيات الميكانيكية

1

"الشرق شرق والغرب غرب، ولايلتقيان"

"على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هيراقليطس إلى اليوم فإن هناك ثابتين اثنين ينتظمان خط سير ذلك التطور، ويحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوربية. هذان الثابتان هما:

آ- اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة،

ب- والإيمان بمقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة ثانية".[1]

"كيف يتميز (العقل العربي)..؟

قد يبدو أننا الآن في وضع يمكننا من الدخول مباشرة في المقارنة، ولكن هذا ليس سوى وهم، فنحن وإنْ كنا الآن على بينة من تطور مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية ـ الأوربية ـ فإننا لم نستخلص بعد من تاريخ هذا العقل مايمكن اعتباره بمثابة كيانه الداخلي الثابت".[2]

"الثقافة هي مايبقى عندما يتم نسيان كل شيء... إن مايبقى هو (الثابت) ومانسي هو (المتغير)... إن مايبقى هو ثوابت الثقافة العربية، هو العقل العربي ذاته... ماذا تغير في الثقافة العربية (أي في العقل العربي: تيزيني) منذ الجاهلية إلى اليوم؟... (إن) مسرح الثقافة العربية... لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة

---

(1) تكوين العقل العربي ـ ص27.

(2) تكوين العقل العربي ص 26–27.