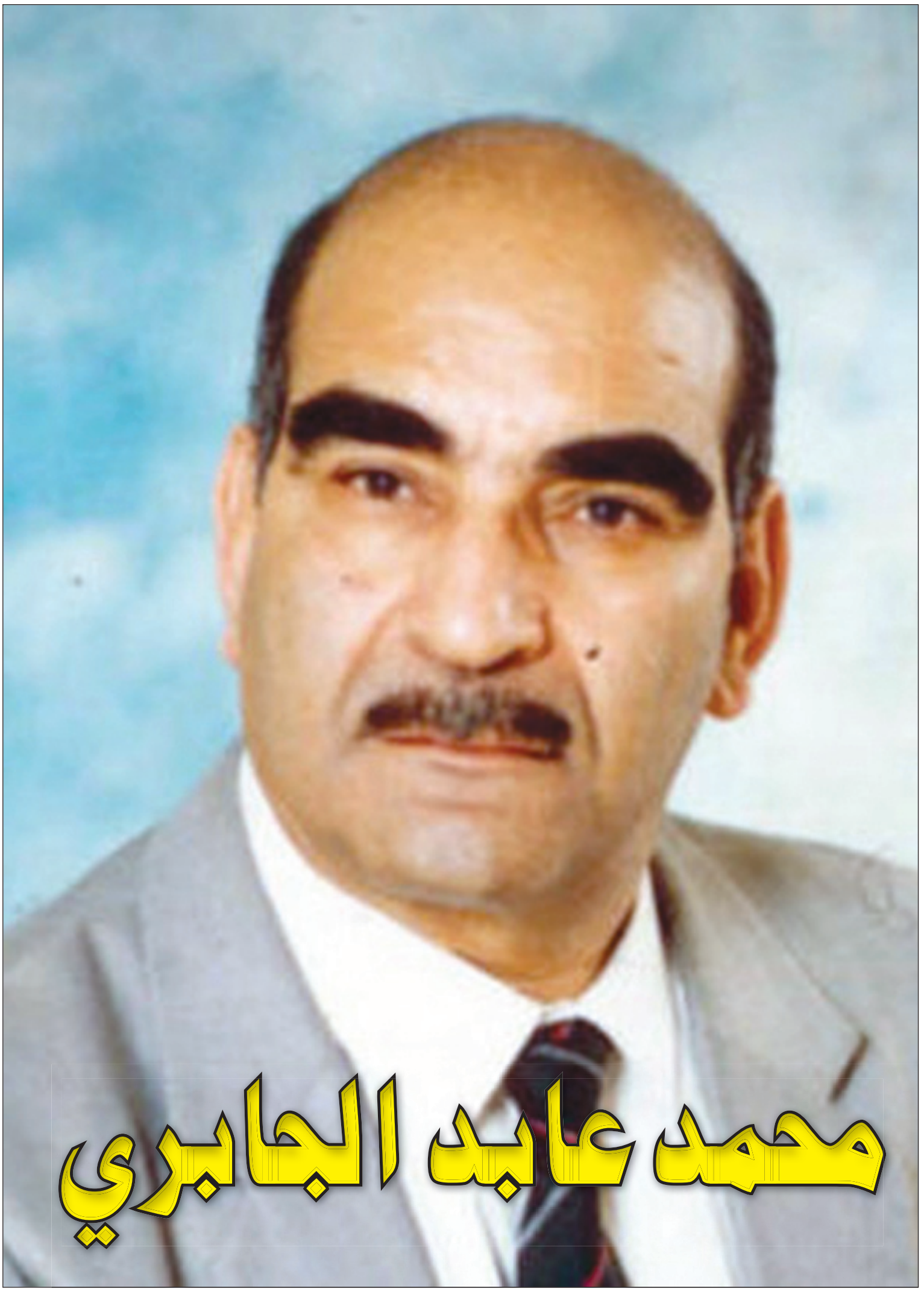
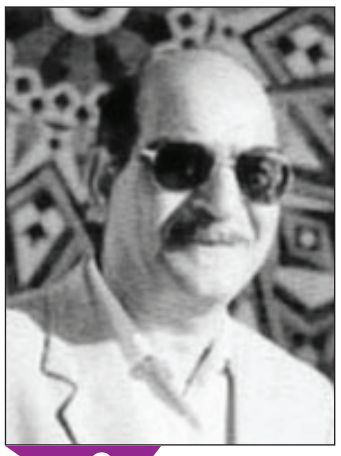
منارات
manarat

رئيس مجلس الادارة رئيس التحرير
فخري كريم

ملحق ثقافي اسبوعي يصدر عن جريدة المدى

العدد (1789)السنة السابعة -السبت (8) ايار 2010





2

الجابري..
رحلة فكرية بين
صنوف المعرفة

6

الجابري..
وحفريات في الذاكرة

14

هكذا تكلم الجابري

الجـــابـــري

رحلة فكرية بين صنوف المعرفة

يُعد محمد عابد الجابري من بين المفكرين العرب ذوي المشاريع النظرية الأكثر لفتاً للانتباه واجتذاباً للنقاش والجدل في اللحظة الراهنة. وإذا ما أردنا جمع هذه المشاريع حول سؤال مشترك، يمكن القول إن الهاجس الغالب عليها هو التفكير في سؤال النهضة؛ مع اختلاف في كيفيات طرق السؤال والإجابة عنه، بسبب تعدد واختلاف المداخل المنهجية التي توسل بها أصحاب تلك المشاريع. أما المدخل المنهجي الذي اختاره الأستاذ الجابري فلم يكن مدخلا سياسيا ولا اقتصاديا بل أبستملوجيا، إذ يرى أنه لا نهضة من دون تحصيل آلة إنتاجها أي العقل الناهض.

د. رسول محمد رسول

ولا يمكن تحصيل هذا الفكر القادر على صناعة النهضة من دون نقد للعقل العربي وبحث صيرورته التاريخية وتحديد المفاهيم المتحكمة في بنيته، من أجل بيان الحاجة إلى عصر تدوين جديد يؤسس للعقل نظاما معرفيا قادرا على الاستجابة لتحديات الواقع الراهن. هذا المطلب هو الذي اشتغل الأستاذ الجابري بقصد إنجازه طوال ما يقرب من نصف قرن متوجاً ذلك بإنتاج موسوعته (نقد العقل العربي) وهو الإنجاز الذي رأت اليونسكو أنه يستحق أن يُكرم في الاحتفال باليوم العالمي للفلسفة يوم ١٦ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٦. وقد كان الحفل تكريما لرمزين فكريين كان لهما إسهام مقدر في البحث الفلسفي، إذ إضافة إلى الجابري تم الاحتفاء أيضا بالفيلسوفة الألمانية حنا أرندت (١٩٠٦-١٩٧٥) لمناسبة الذكرى المئوية لميلادها. فما لحظات مسار تطور فكر الجابري الذي تُوج بهذا التكريم؟ وما الإشكالات المعرفية التي طرحها ويطرحها مشروعه الفكري؟ في مقاربتي لهذا المسار الفكري لا أستهدف تقييمه نقديا، وإنما هو تقديم وصفي للحظات تطوره، مستحضرا محطات من السيرة الذاتية لصاحبه مع الوقوف عند اللحظات الخاصة بتأسيس مشروعه المعرفي.

الرموز الحسابية الهندية كانت هي السبب في أن يولد الفيلسوف الجابري، فلولا تلك الرموز لاختار الطالب محمد عابد الجابري تخصص الرياضيات لا الفلسفة، وبذلك كنا بلا شك سنخسر مفكرا من الرياضيات إلى الفلسفة. كثيرا ما تلعب أقدار، تبدو صدفا في مسار حياة الناس، دورا رئيسا في تشكيل مستقبلهم، وبالرجوع إلى حياة الجابري يستوقفنا حادث كان هو المنعطف نحو توجهه إلى التخصص في الدراسات الفلسفية، لأن الرجل كان في ميوله الدراسية عاشقا للرياضيات. وعندما تحدث الجابري في كتابه (مسار كاتب) عن علاقته بهذا العلم الدقيق وصف ميله إليه وتميزه فيه بلغة لا تخلو من جيشان العاطفة "كنت مولعا بالرياضيات.. كان لدي ما يشبه الموهبة في هذه المادة" ففي المدرسة الابتدائية وكذلك في السنتين اللتين قضيتهما في المدرسة الثانوية (والكلام للجابري) كان الأستاذ يملي علينا في نهاية الدرس تمارين الحساب والهندسة ثم الجبر كواجبات منزلية، وكثيرا ما كنت أكتفي بالاستماع إليه وكتابة المعطيات الرقمية بدل كتابة نصوص التمارين بأكملها، حتى إذا انتهى من الإملاء كنت قد هيأت الجواب! وفي المنزل كنت أشتغل على تمارين مماثلة في الكتب الفرنسية! وكانت تستغرق جل أوقات الفراغ عندي". بهذا العشق لعلم الخوارزمي سافر الجابري إلى سوريا سنة ١٩٥٧ ليتم دراسته في تخصص الرياضيات، وقد كان عمره آنذاك واحدا وعشرين عاما، بيد أن أمرا طريفا كان سيرغمه على تبديل اختياره التعليمي، فقبل أن يسجل نفسه في كلية العلوم أخذ الكتب المدرسية السورية لاستطلاعها والمقارنة بينها وبين ما تعلمه في المغرب. وعندها فوجئ الطالب المغربي بما لم يكن قد تهيأ له، حيث يصف الجابري ما حدث قائلا: "كانت صدمة كبيرة لي عندما وجدتني أمام (مشاهد) لم أكن قد تعودت عليها: أرقام هندية لا أستطيع قراءتها بسهولة، وأنا قد تعودت في المغرب على الأرقام العربية، العالمية الآن، وكانت مراجعي في مادة الرياضيات والفيزياء كلها مراجع فرنسية" وأضاف الجابري: لقد وجدت نفسي في كتب الجامعة السورية في دمشق أمام أرقام ورموز ومعادلات ومصطلحات غريبة عني أو أنا غريب عنها، والرياضيات كلها رموز.. ويقول المفكر المغربي: شعرت أنه سيكون علي أن أقوم بدور المترجم لنفسي من العربية إلى الفرنسية ومنها إلى اصطلاحنا في المغرب.. فكان هذا شيئا مثبطا تماما. وقرر الجابري ترك الرياضيات والتخصصات العلمية على حد سواء، والارتحال هاربا من استغلاق الرموز العلمية التي تحفل بها كتب الرياضيات والفيزياء... إلى حقل معرفي آخر، هو القانون، ولكنه بعد أن راجع كتب القانون لاحظ أنها تعتمد بالدرجة الأساس على الحفظ والذاكرة. وقرر الطالب التغيير مرة أخرى، فسجل نفسه في كلية الآداب بالسنة الأولى في تخصص كان يسمى (الثقافة العامة) على أن يختار بالسنة الثانية شعبة الفلسفة، ودرس الجابري السنة الأولى في دمشق، ونجح بتفوق، فكان ترتيبه السادس من بين ما ينيف على خمسمائة طالب. وفي نهاية العام عاد الجابري إلى المغرب ليجد أن كلية الآداب في الرباط استحدثت شعبة الفلسفة، فقرر العدول عن السفر إلى دمشق، ومتابعة دراسته في الرباط. وهكذا يمكن أن نقول إن الرموز الحسابية الهندية كانت هي السبب في أن يولد الفيلسوف الجابري، فلولا تلك الرموز لاختار الطالب محمد عابد الجابري تخصص الرياضيات لا الفلسفة، وبذلك كنا بلا شك سنخسر مفكرا. ابن خلدون كان الدافع إلى توجيه الدفة مرة أخرى إذ جذب الاهتمام بالمقدمة الخلدونية تفكير الجابري إلى دراسة التراث.

إعادة قراءة ابن خلدون

وإذا كانت مجرد مسألة شكلية تتعلق بالرمز الرياضي قلبت دفة حياة الجابري الطالب من الرياضيات إلى الفلسفة، فإن ابن خلدون كان الدافع إلى توجيه الدفة مرة أخرى، ولكنها هذه المرة داخل التخصص نفسه، أي الفلسفة، إذ جذب الاهتمام بالمقدمة الخلدونية تفكير الجابري إلى دراسة التراث. وعلاقة الجابري بابن خلدون تعود إلى البكالوريا (الثانوية العامة) حين

لا يمكن تحصيل هذا الفكر القادر على صناعة النهضة من دون نقد للعقل العربي وبحث صيرورته التاريخية وتحديد المفاهيم المتحكمة في بنيته، من أجل بيان الحاجة إلى عصر تدوين جديد يؤسس للعقل نظاما معرفيا قادرا على الاستجابة لتحديات الواقع الراهن. هذا المطلب هو الذي اشتغل الأستاذ الجابري بقصد إنجازه طوال ما يقرب من نصف قرن متوجاً ذلك بإنتاج موسوعته (نقد العقل العربي) وهو الإنجاز الذي رأت اليونسكو أنه يستحق أن يُكرم في الاحتفال باليوم العالمي للفلسفة يوم ١٦ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٦.

الجابري
مشروع بحجم دولة

عباس بيضون

على ضوء ذلك فإن مشروع الجابري في قراءة التراث لم يكن من أجل مطلب يتعلق بفهم الماضي حصرا، بل كان أساسا من أجل فهم الحاضر، فهو نفسه في بداية كتابه يقول: "يتناول هذا الكتاب موضوعا كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مئة سنة. إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة".ويتساءل الجابري "هل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه؟" فمشروع نقد العقل عند الجابري ليس مجرد تاريخ لتكوين العقل العربي

توفي عن ٧٥ عاماً المفكر المغربي محمد عابد الجابري. طار صيت الجابري في المشرق والمغرب العربيين، فقد استطاع الرجل العصامي، الذي نشأ في أسرة مدمرة وزاول في فتوته مهناً كالخياطة ودرس للشهادة الثانوية على نفسه، أن يؤثر بعمق. صار له في كل جامعة وبلد مريدون بقدر ما صار له من خصوم ومخالفين. كثرة هؤلاء وأولئك تشي بدوران النقاش حوله وبقوة حضوره وانتشاره. لا نبالغ إذا قلنا ان فكره ساد على حقبة كاملة وإن كلاً من مثقفي الثمانينيات كانت له حقبة جابرية، وان الرجل غدا منذ ذلك الحين أحد معلمي الفكر العربي وسلطة فكرية وثقافية راسخة. يرجع جزء من ذلك الى ان الجابري انبرى لتشييد مشروع فكري عربي متكامل أجاب ذلك الحين عن جملة الأسئلة المعلقة: أين نحن من الغرب، وما هويتنا الفكرية، ومن أين نبدأ؟ أسئلة هي أيضاً عطش معرفي ووجداني وقلق جارف، ولم يكن في الحساب ان أحداً قادر على التصدي لها. كان للجابري من الجرأة والمجازفة ان بكّر الى اكتشاف هذه الحاجة المتأزمة وتلبيتها. حين كان الجابري ينقد العقل العربي كان يؤسس هذا العقل ويشعر بوجوده، يجد حجر البداية ويضع الأساس. لا أعرف ما صلة مؤلّف الجابري الذي بدأ في السبعينيات بقلق ورعف ما بعد هزيمة الـ٦٧، إلا ان الجابري، في عز المناظرة الخاسرة مع الغرب والشعور المر بالقصور والضياع الفكري والقطيعة المتمادية مع التراث والقلق على الهوية والذات، بدا مشروعه منقذاً من الضلال وجواباً عن بحث رائد عن نقطة الابتداء التي وجدها في ابن رشد وابن خلدون وفي عقلانية عربية اعتبرها نظيراً للتنوير الغربي. لم يقطع الجابري مع الغرب ولم يستغرق الثمل بالهوية، لكنه وجد من بدون حرج صرحاً عقلانياً عربياً إزاء العقلانية الغربية التي ظلت مرجعه ومعياره. هذا الصرح العقلاني كان لا بد في نظره من إعادة بنائه، من رصه من جديد لبنة لبنة ومن موضعته وتحديده. ظلت النهضة الغربية مثالاً يستنهض مقابلاً عربياً لا يقل تكاملاً. لقد وجدنا هكذا الحجر الأساس الفلسفي والفكري وليس علينا إلا أن نبني عليه. مشروع الجابري الفكري كان تقريباً النظير الأيديولوجي للدولة القومية. لقد امتلك تقريباً تكاملها وأرضيتها التاريخية والمستقبلية، وهو بالتأكيد كان مصالحة كبرى بين الغرب والعرب وبين التراث والحاضر وبين الواقع والتاريخ. كان الجابري سيد مشروعه واستعمله في الحقيقة كسلطة غير محدودة. كان معلم فكر وبوصفه كذلك أخذ يحدد ويرسم ويقطع ويحسم بصرامة وجزم. كان لا بد من تطهير التراث ليغدو هذا الصرح العقلاني ولو أدى ذلك الى تجزئته وقطع أواصره وجذوره. هكذا قامت عملية فرز وتخليص داخلية. كان لا بد من عزل النواة العقلانية عن القشور التهويمية والصوفية والتخريفية. لا بد من تخليص القمح العقلاني من الزوان الاشراقي. وجد الجابري أن التفاعل الإغريقي العربي كان منارة هذه العقلانية فيما كانت الرواسب الفارسية واليهودية وسواهما هي منبت التخريف والشطح. في النهاية كانت هناك قسمتان: العقلانية وغير العقلانية، المغرب الغربي العقلاني والمشرق الإشراقي الصوفي. تجزئة مضعفة وبناء قائم على كثير من البتر والتجزئة. كان مشروع الجابري وعداً لكنه بدا لكثيرين قلعة غيلان. بعضهم وجدوا انه يجمد التراث في ناديه، بل يجمد الغرب نفسه في حقبة، انه جزّأ التراث واجتثه من جذوره. لم يجعله اثنين فحسب، بل قطع منه بعض منابعه الأخصب روحاً ومخيلة وشعرية. بعضهم لم يجد في هذه العقلانية نفسها سوى خيال عقيم.كل ذلك لم يؤخر الجابري عن أن يوطد مشروعه وأن يمارس في سبيله سياسات مثيرة للجدل. كان الجانب الأيديولوجي منه يظهر مع الزمن ويتأثر بالزمن. لم يكن الجابري وحده صاحب مشروع، والأرجح ان كثيرين وضعوا حجارة بداية أخرى، إلا ان الجابري كان أقلهم احتراساً وأكثرهم جموحاً للتكامل، ولو بقدر أكبر من الاجتثاث. تزايد مع الزمن خصوم الجابري وقل مريدوه، إلا أن غيابه قد يكون أيضاً غياب المشاريع الكبرى وبروز خطابات أكثر جزئية، بل غالباً بلا مشاريع. الأرجح أن مشروعاً بحجم دولة لا يبقى في غياب الدول.

جريدة السفير اللبنانية ايار ٢٠١٠

يحكي عن نفسه قائلا: "في سنة ١٩٥٧ كان قد مضى على استقلال المغرب نحو سنة ونصف السنة، وكنت آنذاك أهيئ البكالوريا".وذات يوم -يقول الجابري- قرابة الثامنة أو الثامنة والنصف مساء، فتحت الإذاعة المغربية فإذا بمحاضرة عن ابن خلدون وآرائه. كنت شابا في ذلك الوقت وقد علقت بذهني بعض المعلومات أثارت فضولي ورغبتي في الإطلاع.. ويضيف المفكر المغربي: استعرت كتاب (مقدمة ابن خلدون) من أحد الأصدقاء وبدأت أقرأ فيه.. أتذكر جيدا أن موضوعات المقدمة قد استهوتني، كأنني قد وجدت فيها شيئا يهمني! وفي دمشق أيضا، التقى الجابري مرة ثانية بابن خلدون، إذ يذكر أن أستاذه في مادة علم الاجتماع الدكتور عبد الكريم اليافي كلفه بإنجاز عرض بشأن العلامة ابن خلدون، ويذكر أيضا أن عرضه هذا نال إعجاب الأستاذ والطلبة.وبعد عودته من دمشق، وبعد حصوله على الإجازة في الفلسفة، وتحضيره للتسجيل في دبلوم الدراسات العليا، سيجد الجابري نفسه من جديد أمام ابن خلدون، فيقول: "ألح علي الأستاذ المشرف، الدكتور محمد عزيز الحبابي أن يكون موضوع بحثي "آراء ابن خلدون في كتابة التاريخ" والنظر في الكتابات التاريخية المغربية المعاصرة في ذلك الوقت، إن كانت قد استفادت من نقد ابن خلدون للمؤرخين".وعندما أنهى الجابري رسالة دبلوم الدراسات العليا أحس أن الدراسة التي أنجزها عن ابن خلدون لم تكن هي ما يريده، كما أن الوجهة التي نظر من خلالها إلى مقدمة ابن خلدون لم تمكنه من استثمار المادة البحثية الكبيرة التي هيأها، لذا شرع في إعادة النظر في بحثه مع توسيع مجال الرؤية إليه من أجل إعداد كتاب مستقل، فانتهى منه أواخر عام ١٩٦٨، ثم قدم الكتاب إلى أستاذه الدكتور نجيب بلدي، ليرى إن كان يصلح للنشر وليكتب له مقدمة.وبعد أسابيع يقول الجابري: فاجأني بأن تحمس له كثيرا وطلب مني أن أسجله أطروحة لدكتوراه الدولة.

التراث ونقد العقل العربي

قلت من قبل إن الاهتمام بابن خلدون هو الذي وجه اهتمام الجابري إلى دراسة التراث، بيد أنه يمكن أن أضيف شيئا آخر أكثر أهمية مما سبق، وهو أن في أسلوب دراسته لابن خلدون تبلور المنهج النقدي الذي سيعتمده الجابري لاحقا في قراءة متون التراث.يقول الجابري: "أذكر أنني حين كنت أكتب أو أقرأ عن ابن خلدون كنت منشغلا بهاجس أساسي وهو أن التأويلات المعاصرة والمتعددة لابن خلدون تخفيه عنا.. لذلك قررت أن (أنسى) كل ما كتب عن صاحب المقدمة.. وأن لا أتخذ لي مرجعا آخر غير نصوص ابن خلدون نفسه. هكذا قررت أن أكتب عن ابن خلدون وكأن أحدا لم يكتب عنه قبلي".هذا المنهج في القراءة المرتكز على العودة إلى النص وتخطي مختلف التأويلات المعاصرة، هو ما سيطبقه الجابري في دراساته اللاحقة، حين شارك في العراق سنة ١٩٧٥ في ندوة عن الفارابي، متعاملا مع هذا الفيلسوف بالطريقة نفسها، أي أن لا ينشغل بما كتب عنه.ثم كانت دراسات أخرى واحدة عن ابن رشد، وأخرى عن ابن سينا، بالمنظور المنهجي نفسه، أي العودة إلى المتون والنصوص ذاتها، وصرف النظر عن قراءات الآخرين لها، وهذه الدراسات هي التي سيجمعها الجابري ثم يصدرها في كتابه (نحن والتراث).مشروع نقد العقل عند الجابري ليس مجرد تاريخ لتكوين العقل العربي بل هو مشروع لإنهاض هذا العقل، إذ هو لا يمارس النقد من أجل النقد بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافيكان كتاب "نحن والتراث" بطبيعته مجموعة متفرقة من الدراسات عن شخصيات فلسفية، إلا أن المقدمة المنهجية التي كتبها المؤلف خصيصا لهذه الدراسات جعلته ينظر من جديد إلى الموضوع التراثي مكتشفا وحدة خفية وإطارا عاما ينتظم الإنتاج التراثي. وهذا الإطار هو الذي سيحاول الجابري مقاربته من خلال دراسة العقل العربي في كتابه (تكوين العقل العربي) الذي يتناول فيه تشكل هذا العقل والشروط المعرفية والتاريخية لبنائه، مع تحديد مكوناته الأبستملوجية، والتوظيف الأيديولوجي الذي تم استخدام تلك المكونات لأدائها، منتهيا إلى اختزال النظم المعرفية التي تؤسس الثقافة العربية الإسلامية، "وتشرط" العقل العربي في ثلاثة نظم هي: البيان والعرفان والبرهان، وستكون موضوع دراسته اللاحقة "بنية العقل العربي". والواقع أنني عندما أستعيد الآن كتاب الجابري "تكوين العقل العربي" تحضرني مقولة أحد المؤرخين جوابا على سؤال وجه إليه: كيف اخترت التاريخ كحقل للدراسة والاشتغال؟ فأجاب قائلا: "إن الناس لا تقرأ التاريخ من أجل فهم الماضي، بل تقرأه من أجل فهم الحاضر".وعلى ضوء ذلك فإن مشروع الجابري في قراءة التراث لم يكن من أجل مطلب يتعلق بفهم الماضي حصرا، بل كان أساسا من أجل فهم الحاضر، فهو نفسه في بداية كتابه يقول: "يتناول هذا الكتاب موضوعا كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مئة سنة. إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة".ويتساءل الجابري "هل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه؟" فمشروع نقد العقل عند الجابري ليس مجرد تاريخ لتكوين العقل العربي، بل هو مشروع لإنهاض هذا العقل "فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي".ووصلا بما ابتدأنا به هذا المقال، نقول: إن الانشغال بالتراث عند الجابري كان مرتبطا بهاجس النهوض، واستمرارا في الانشغال بهذا الهاجس الذي سينتقل من نقد العقل المعرفي إلى نقد العقل السياسي ثم العقل الأخلاقي. وفي سياق الاهتمام بما يؤسس العقل العربي يتناول الجابري في أحدث إصدار له (مدخل إلى القرآن الكريم) نص القرآن بوصفه النص المرجعي للعقل والحضارة الإسلامية.وبمقدار ما حظي مشروع الجابري الفكري من استحسان واحتفاء، فإنه أثار أيضا الكثير من الاستهجان والنقد،لكن الذي يستحق الذكر من هذه الانتقادات الكثيرة هو ما أصدره الأستاذ جورج طرابيشي ضمن سلسلته تحت عنوان "نقد نقد العقل العربي" إذ كان عمله أوسعَ وأشملَ بحث نقدي أنجز بخصوص مشروع الجابري.

محمد عابد الجابري.. سيرة مفكر

في النصف الثاني من الثمانينات، كان أبناء جيلي من المثقفين قد تفتح وعيهم وقد خلت الساحة أو كادت من تيارات المنازعة السياسية وأيديولوجياتها يمينية أو يسارية أو قومية، وتسيدها التيار الأصولي الذي أعاد كل أسئلة ما سمي بالنهضة إلى المربع الأول. كانت الدولة الوطنية التي ظهرت بعد الاستقلال قد تحللت، أو كادت، وتوشك على إعلان إفلاسها، لمصلحة نخب اتهمت بالفساد والاستيلاء على التروة في غياب كامل لما سمي «المشروع». كان أبناء جيلي يبحثون عن متكأ للتمرد على سلطة الأب ممثلة في الدولة الفاشلة كما على الثقافة التي جُنّدت في خدمتها وعاشت في ظلال أوهامها وصراعات فلول نخبها المضحكة، كنا في حاجة للتساؤل من جديد عن طبيعة هذا المجتمع الذي نعيش فيه، وبدا أننا لا نعرفه.

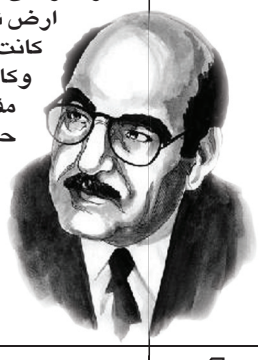
د .عزيز الجنابي

هنا كانت مؤلفات عابد الجابري وبخاصة رباعيته التي بدأت بكتاب «تكوين العقل العربي» ثم «بنية العقل العربي»، مرورا بـ«العقل السياسي»، وأخيرا «العقل الأخلاقي العربي»، شرفة عكسية نطل منها على ذواتنا.

وكان الكتابان الأولان خصوصا إعادة تفسير للمواضعات الثقافية لما تغلغل في عقل المجتمع وشكل فضاء رؤيته عبر القرون. قسّم الجابري هذا العقل أقساما ثلاثة: العقل البياني وأصوله العربية والعقل العرفاني وأصوله الشرقية، وأخيرا العقل البرهاني ومصادره الفلسفية العقلانية، موضحا ملابسات كل منها وظروف تكونها في التاريخ العربي وعوامل انسدادها.

وبغض النظر عن انحيازات الجابري العقلانية، وعن دقة هذا التقسيم وأسبابه التاريخية، فقد كانت فكرة مراجعة ذهنيتنا وما تركب في بنياتها من مواضعات الثقافة إحدى الأفكار الهامة التي شكلت وعينا وفي نفس الوقت سلاحا لمواجهة الشكوك الأصولية التي أعادت إلى الساحة كل صراعات التاريخ الفكرية، أو بدا وكأنها كذلك.

على المستوى ذاته كان كتاب «الثابت والمتحول» لأدونيس الذي لم نقرأه فقط كدراسة في الشعر وحوافز تطوره، بل كتأسيس أيديولوجي لفكرة الحداثة، وإعادة غرسها ليس باسم نهضة اجتماعية وسياسية، بل باسم الصراع الدائم بين الجميل والسلطوي، الثائر والمتواطئ، وإن بدا أنه يتم على ارض شعرية، لكن الرسالة كانت واضحة.



وكان ثمة جهد يقوم به مفكرون آخرون مثل حسن حنفي الباحث عن تثوير قيم الإسلام «من العقيدة إلى الثورة» والبحث عن لاهوت تحرير جديد، والذي بدوره خاض تجربة حوار ثرية مع الجابري نهاية الثمانينات على صفحات مجلة اليوم السابع (التي توقفت عن الصدور) والمعروفة باسم «حوار المشرق والمغرب» فقرأناها بلهفة قبل أن تطبع في كتاب.

المفكر والسياسي

مثل كثيرين من مثقفي جيله ارتبط الجابري بالسياسة، وكان هذا الارتباط يعني ضمنا أن وراء المشروع الفكري لإعادة صياغة مقولات الثقافة العربية كان حلم التغيير السياسي في الإطار الوطني (أو القومي) هو الأساس. ارتبط الجابري بحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية حتى استقال عام ١٩٨١ للتفرغ للعمل الثقافي، وساهم في انتفاضة ٢٥ كانون الاول ١٩٥٩ التي بدأت بمحاولة تصحيح مسار حزب الاستقلال وافضت للانشقاق عنه. كما ساهم في الاعداد لانتفاضة ٣٠ تموز ١٩٧٢، سجن واعتقل، وشارك في العمل الصحفي. في الوقت نفسه الذي كان ينهض فيه بعبء مشروعه الفكري فظهر عام ١٩٧١ أول مؤلفاته «العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي»، وهو يمثل أطروحته التي تقدم بها لنيل الدكتوراه، ثم أصدر في عام ١٩٧٦ كتاب «مدخل إلى فلسفة العلوم» من جزءين.

ثم تتابعت المؤلفات التي لم تكن جهدا علميا خالصا بل إعادة فرز للتجاذبات الأيديولوجية في المجتمعات العربية بحثا عن مخرج ونقدا صريحا ومبطنا أحيانا لتجارب النخب السياسية والفكرية، هكذا جاءت مؤلفاته من «الخطاب العربي المعاصر» إلى «في نقد الحاجة إلى الإصلاح».

مأزق النخبة

ورغم نبل المسعى فإن السؤال «الوطني» كان أفقا محكوما، برأيي، بالانسداد. فلم يلتفت الجابري إلى أن تغير المجتمعات العربية وفشلها لم يكونا ذاتيين، ليس فقط بسبب ما استقر في ذهنياتها من بنيات عقلية، بل لأنه لا يمكن النظر إلى هذه المجتمعات إلا في إطار قطيعة شاملة مع تاريخها شكلتها لحظة الحداثة باعتبارها أول تجربة لهذه المجتمعات تفقد فيها استقلالها الكامل في خضم نظام عالمي لم تفهمه أبدا، ولم تعرف (أو تعترف) حتى الآن بمقدار ارتباطها به ارتباط التابع غالبا.

وان المقولات الثقافية التي أعيد تكييفها من قبل المجتمعات والنخب لم تكن مطلقا تلك التي تنمى إلى الغزالي أو ابن سينا أو ابن مسكويه، وان نقد أو إحياء هؤلاء (تماما مثل خرافة إحياء التيار الاعتزالي) لا يمت بصلة إلى عوامل ظهور الإسلام السياسي المعاصر ولا يفسره.

أقنعة الثقافة

بدا عقل الجابري لاتاريخيا، متصورا أن نقده لابن سينا أو دعمه لابن رشد بإمكانهما إحياء نمط مختلف من التفكير داخل المجتمع. غير مدرك أن خطاب الشارع الإسلامي قد يكون مجرد قناع عاجز للممارسة السياسية غير الناضجة ولا الواعية بمصالحها. ومن ثم فهو قد يمثل ثقافة زائفة ومجتزأة و«شعارية» وليس حركة إحيائية بأي حال، ناهيك عن أن يكون ردة إلى الماضي. إنه سيطرة فاشلة على العصر وسلطته، ولذلك تستخدم التراث كأداة وليس كحقيقة تجادل عنها.

تجاهل مشروع الجابري مقولات الحاضر وممارسات الناس، وراح يبحث عن العقل العربي في العصور الإسلامية الأولى، في صراعات الفقهاء وعلماء الأصول والكلام، في النشوء المتردد للفلسفة، كما في صراعات الولاية والخلافة، وكأن إسلام اليوم هو إسلام الأمس.

في كتابه «العقل الأخلاقي العربي» مثلا يحاول الجابري إسناد ما طرأ على الفكر العربي من تراتبية السلطة ورسوخ تقاليدها السلطانية واحتقار المرأة وظهور صيغ من الأدب الكتابي المحتفي بالديباجة والتصنع والذي يمكن وصفه بالأدب السلطاني تحت تأثير الثقافة الفارسية، وكأنه يقوم بعملية تنقية متأخرة للتراث العربي الإسلامي مما يعتبره دخيلا عليه. وبغض النظر عن طرافة الفكرة بل أهمية النظر إليها بالفعل، فإنها تصلح لإعادة النظر في التراث العربي أكثر مما تسمح بالنظر في الواقع.

الوعي الزائف

في نهاية الثمانينات على أرجح تقدير ظهر كتاب «الوعي والوعي الزائف» للراحل محمود أمين العالم. كان الكتاب يضم عددا من الدراسات والمقالات، وأهمها بنظري كان نقد العالم لمشروعي أدونيس والجابري. ورغم منطلقات العالم الخاصة ، فإنه ثمن المشروعين، غير أنه انتقد بقوة غياب التاريخ عنهما، غيابه كمنتج للبنى، ولتطورها أيضا، وكأن المقولات الثقافية تدور في فضاء خاص، وصراعات المقولات الفكرية يمكن استعادتها راهنا وكأنها هي هي.

١٩٦٧ والنهضة الثانية

بعد عام ١٩٦٧ ظهر من يمكن أن نسميهم بمفكري النهضة الثانية، خلافا لمفكري النهضة الأولى في مطلع القرن الماضي وما قبله، لكن النهضة الثانية جاءت بظلال الهزيمة ومن ثم كان محورها الشك. حاولت أن تبني مشاريع عجزت عنها الحكومات فأفرزت مثقفين موسوعيين وكتابا يتجاوزون التخصص لإعادة تأسيس أفق شامل للمعرفة الصحيحة. وهكذا برز الجابري وصادق جلال العظم منذ «نقد الفكر الديني»، وحسين مروة مع «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية»، بالإضافة إلى كتابات جورج طرابيشي وتفسيره لما سمي «الجرح النرجسي» العربي. أما الجابري فلم يكتف بالتأليف بل أصدر مجلة فكر ونقد، وهي مجلة ذات مستوى علمي راق تجمع بين الكتابة والترجمة.

وكان الجابري ينفق عليها من جيبه الخاص. وفي مشروعه الأخير لتفسير القرآن «فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»، بدت واضحة محاولة التأسيس لتحديث الفكر الإسلامي من داخله بإعادة تمثل النص الأصلي، وهي محاولة يكشف عن حدودها ما ووجه به الجابري (من قبل حسن حنفي) من عدم رضى من التيارات الأصولية التي يفترض أن تقوم هذه المؤلفات بتثوير عقليتها، كما أنه بالطبع لم يصل إلى الجمهور العام من الناس، مما يشير إلى فشل الخروج من النخبوية، تلك النخبوية التي عابها الجابري على أنصار الحداثة من المثقفين المتعالين على مجتمعاتهم.

يبقى الجابري مشروعا حيا للقراءة، والتباس تجربته العريضة بحجم التباس حياتنا وترددها. يبقى درسا في الجمع بين المنهجية الأكاديمية ومحاولة فهم حياتنا شأن أي ثقافة حقيقية. يبقى أرقه هو أرق الساعي إلى التغيير بغض النظر عن النجاحات والإخفاقات.

كان الجابري ينفق عليها من جيبه الخاص. وفي مشروعه الأخير لتفسير القرآن «فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»، بدت واضحة محاولة التأسيس لتحديث الفكر الإسلامي من داخله بإعادة تمثل النص الأصلي، وهي محاولة يكشف عن حدودها ما ووجه به الجابري (من قبل حسن حنفي) من عدم رضى من التيارات الأصولية التي يفترض أن تقوم هذه المؤلفات بتثوير عقليتها

ينتمي محمد عابد الجابري إلى طليعة المفكرين العرب المعاصرين، وعرفت كتابته، خصوصا مشروع (نقد العقل العربي) بأجزائه الأربعة تأثيرا وصدى كبيرين في الخطاب الفكري العربي المعاصر. الباحثة المعروفة في العلوم الإسلامية سونيا حجازي تستعرض أهم محاور فكر الجابري لمناسبة صدور أول أعماله باللغة الألمانية. "يهاجم الجابري حراس إسلام مفارق للزمن، مثل الإخوان المسلمين ورجال الإفتاء وعلماء الأزهر"إن السؤال الأهم في تفكير محمد عابد الجابري هو ذاك، الذي يتمحور بشأن مفهوم السلطة في المجتمعات العربية-الإسلامية: من يحدد التاريخ الإسلامي؟ ومن يملك شرعية استنباط حقوق المرأة مثلا من النصوص الدينية؟ وما التجديدات التقنية والاجتماعية التي يمكن السماح بها وكيف يمكن شرعنتها؟ إنها أسئلة تعبر عن صراع صميمي،

نقد الفكر العربي

إكسير الإبداع وفضاء التحرر

أو هي سؤال عن ملكة الحكم الفردية. وحين يؤكد الجابري بأن المسلمين هم دين الإسلام ولا شيء غيره، فهذا يعني بأن الإسلام ليس عقيدة مجردة أو مفارقة للزمن، بل هو الوضع، الذي يتموضع فيه المسلمون حاليا، وبذلك يخدش الجابري تابوها كبيرا داخل الثقافة الإسلامية. إنه يهاجم حراس إسلام مفارق للزمن، مثل الإخوان المسلمين ورجال الإفتاء وعلماء الأزهر. ويعتقد الجابري جازما بأن تغييرا في وضعية العالم الإسلامي من شأنه أن يغير الإسلام أيضا، وهو ما نراه رأي العين في كل مكان، فالإسلام في المغرب ليس هو إسلام ماليزيا أو إسلام الأفارقة السود في الولايات المتحدة الأمريكية، لكن مثل هذا الرأي يثير امتعاضا كبيرا داخل العالم العربي، فالعرب اعتقدوا دائما بأنهم حماة الإسلام (الحقيقي) وأن لا وجود إلا لإسلام واحد.

جدلية التفسير الفردي والعقلاني للنصوص المقدسة

إن النقاش الذي أثاره الجابري يتمحور حول التفسير الفردي والعقلاني للنصوص المقدسة. لقد قام الجابري بتحرير هذه النصوص من نماذج التأويل، التي تعود إلى القرن الثامن، مؤكدا القدرة العقلانية لكل فرد مسلم على تأويل النص في انسجام مع واقعه وأسئلة هذا الواقع. وفي مشروعه "نقد العقل العربي" الذي يتكون من أربعة أجزاء، يحلل الجابري الحدود البنيوية لطريقة التفكير العلمية والتي تمثل بالنسبة له سبب فشل مشروع التحديث في العالم العربي. وفي مقدمة الجزء الأول من مشروعه والصادر سنة ١٩٨٤ يضع الجابري نقده للفكر العربي في سياق مؤلفات أخرى تناولت في القرن الماضي أسباب الأزمة والنهضة داخل الثقافة العربية.

ويعالج كتابه موضوع إنتاج المعرفة، وفي هذا السياق يبحث الجابري النحو العربي كما يبحث القانون الاسلامي واللاهوت والتصوف والخطابة والفلسفة. وهذه المجالات كلها تفصح عن نفس بنى الانتاج المعرفي في رأيه. ووفقا لرأيه فإن الفكر ارتبط في المجال الثقافي العربي الإسلامي بمبدأ القياس، وهو منهج فقهي سيعمم على كل المجالات المعرفية. يحلل الجابري في هذا الكتاب الحدود البنيوية لطريقة التفكير العلمية التي تمثل بالنسبة له سبب فشل مشروع التحديث في العالم العربي. ففي سياق التفسير الديني أو علوم البيان تم دائما قياس الغائب على الشاهد، أما علوم البرهان فكانت تقوم فقط على الاستنباط في حين كانت علوم العرفان تمثل لأغلبية المنتسبين إليها الانزواء والابتعاد عن الواقع بشكل لم يسمح لها بتقديم أسس لمشروع التحديث. وهذه المجالات الثلاثة للمعرفة انتقدها الجابري معتبرا إياها أكبر عائق أمام التفكير الحديث والمتجدد لأن قواعد مفروضة لتفسير التراث تؤثر سلبا أيضا على السياسة اليوم. أما الثقافة الأوروبية واليونانية فلم تقم فقط حسب الجابري على الفصل بين العلم والأسطورة ولكن قامت خصوصا على تفكيرها بشروط إمكان المعرفة. وهو يرفض سحب فكرة التوحيد على أمور الدنيا، لأنه فقط بفضل الصراع بين نظريات متعددة، وبين العلم والدين والسياسية يمكن للدينامية الضرورية للتقدم أن تولد.

نسبية وارتباط التراث بسياقه التاريخي

ويظهر محمد عابد الجابري في كتبه نسبية وارتباط التراث بسياقه التاريخي، ليستنتج من ذلك بأن التراث ليس ملزما للعصر. كما أنه ينتقد التصور المتطرف الذي يرى في إعمال العقل، التناقض والنقد (سموما غربية) من شأنها أن تضعف العالم الإسلامي. وينتمي الجابري منذ السبعينيات إلى أنصار مشروع مجتمعي يساري وعلماني في العالم العربي، وكان من الإعضاء النشطين داخل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، الحزب الذي انشق عن حزب الاستقلال. ولما طال الحظر الحزب الوطني للقوات الشعبية سنة ١٩٧٣ في المغرب، عمل عضوا في اللجنة المركزية للحزب الاشتراكي للقوات الشعبية ما بين ١٩٧٥ و١٩٨٨. ينتقد الجابري الإسلاميين الذين يدافعون عن رؤية لا تاريخانية ومنزهة للتراث من أجل فرض هوية مغلقة وقد ألف الجابري كتابا فلسفيا تعليميا، اعتمد بشكل رسمي من طرف وزارة التربية، كما عمل الجابري داخل أروقة الجامعة على تعريف جيل من الطلبة بتراثهم التاريخي وتياراته البعيدة عن الدوغمائية. أما مساهماته المهمة في إطار عمله على نشر الفكر الفلسفي والعلمي سواء في سياق عمله الحزبي أو الجامعي فتتمثل خصوصا في ما كتبه بخصوص الهوية العربية. وفي عام ٢٠٠٨ حصل الجابري في برلين على جائزة ابن رشد للفكر الحر. ويدافع الجابري عن فكرة أن بنية التفكير العربي لم تشهد ثورة معرفية ولم تحقق تحديثا، لأنها ظلت مرتبطة بخطاطة التفسير الديني، ولهذا يتوجب حسب الجابري تحليل بنى التفكير هذه وتوضيحها من أجل تجاوز الجمود الفكري في العالم العربي. وبنقده للتأويل الديني وللشريعة يتبنى الجابري الآن نفسه موقفا سياسيا، ، إنهم يبحثون عن حلول في الماضي لمواجهة المستقبل. ومن شأن موقف الجابري النقدي أن يضع بالفعل حدا لكل مشروع مجتمعي يحتكر الحقيقة لنفسه سواء تبنته الأنظمة السياسية أم الإسلاميون. كما يسهم النقد المعرفي للجابري في بلورة فكر متحرر والدفاع عن مواطن ملتزم وحر في فهمه للتاريخ وقضايا الراهن. فالحرية الفردية والتعددية هما نواة كل تنظيم اجتماعي والاختلاف أساس مكون للمجتمع، وهنا بالضبط يكمن التأثير الاجتماعي الممكن لمؤلفاته. إن الجابري ينتقد تقليدا يهدف إلى إعادة إنتاج الماضي، كما أنه يرفض التركيز على الذاكرة من أجل امتلاك التراث، فامتلاك هذا التراث لا يتحقق إلا إذا عرفنا مختلف وجهات النظر التي حكمته وأدركنا نسبيته وتاريخانيته. ولا يمكن أن نبني مستقبلا إذا لم نكن منفتحين على الجديد، وهو انفتاح وإبداع لا يتحققان إلا حيث يتمتع الفكر بحريته.

سونيا حجازي
ترجمة: رشيد طالب

يظهر محمد عابد الجابري في كتبه نسبية وارتباط التراث بسياقه التاريخي، ليستنتج من ذلك بأن التراث ليس ملزما للعصر. كما أنه ينتقد التصور المتطرف الذي يرى في إعمال العقل، التناقض والنقد (سموما غربية) من شأنها أن تضعف العالم الإسلامي. وينتمي الجابري منذ السبعينيات إلى أنصار مشروع مجتمعي يساري وعلماني في العالم العربي، وكان من الإعضاء النشطين داخل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، الحزب الذي انشق عن حزب الاستقلال. ولما طال الحظر الحزب الوطني للقوات الشعبية سنة ١٩٧٣ في المغرب، عمل عضوا في اللجنة المركزية للحزب الاشتراكي للقوات الشعبية ما بين ١٩٧٥ و١٩٨٨.

محمد عابد الجابري:

العودة الى رحم الأم... مستحيلة

افتتح المفكر الراحل محمد عابد الجابري بهذا النص اللافت، سيرته (حفريات في الذاكرة(التي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٩٧.

كتاب السيرة الذي اعتبر على نطاق واسع، واحدا من أجمل الاعمال في بابه، قدم وجها مختلفا للمفكر المتعمق في تاريخ التراث العربي، والمعروف بصرامته النقدية.

ولعل الجابري في مفتتحه هذا، يظهر كواحد من أكثر المفكرين العرب جرأة، في الحديث عن طفولته، او أقدم ما تختزنه ذاكرته عن الطفولة، لصورة (الأم) وما امتنع عليه رؤيته من (أجزاء جسدها).

كان الجابري منشغلا بكتابة تاريخ للحقيقة والفكر والعقل، وانهمك في دراسة العوامل التي تتولى تشكيل الفكر العربي الإسلامي، دارسا تدخلات السلطة في المعرفة. وهذا ما صنعه مع مهمة التأريخ لنفسه وذاكرته الشخصية. فقد سجل أول لقاء له مع (التابو) او مفهوم المنع، حين أبعدته أمه عن ساقيها العاريتين.

كان ميشيل فوكو الذي مثل مرجعية أساسية للجابري، يقول ان (تحت ما يعرفه العلم عن نفسه، يرقد شيء لا يعرفه(، وبما يشبه استيحاء لهذه القاعدة، يسجل الجابري كيف أدرك بعد حادثة بيته القديم، حين أصبح (مفكرا)، ان (العودة الى رحم الأم هي أولى المستحيلات)، وكأنه ينص أيضا على ان الحقيقة التي تخرج من (رحم) تاريخ معقد، يستحيل عليها العودة إلى المصدر.. الذي سيظل (المجهول الأكبر)، وفي ما يلي القصة الأولى في سيرة الجابري المذكورة (ص ١١ - ١٤):

يحتفظ الناس عادة، في أذهانهم ووجدانهم، بذكريات عن طفولتهم الأولى، ولكنهم في الغالب لا يستطيعون ترتيبها ترتيباً زمنياً، فذكريات الطفولة تمثل في الذهن والوجدان، عند استدعائها، متزامنة متزاحمة، وكأنها (حاضر) سابق لكل زمان، ومع ذلك فإن صاحبنا يستطيع أن يجزم مع نفسه بأن ذكريات طفولته الأولى تؤسسها جملة وقائع على غيرها، على صعيد الذكرى، وهو يعتقد أنه لن يرتكب خطأً إذا هو رتبها زمنياً كما يلي:

اما الواقعة الأولى فقد جرت عندما كان ما يزال رضيعاً يحبو: كانت أمه جالسة تغزل على شمس ضحى يوم من الأيام التي لم يكن يعرف بعد كيف يصنفها أو يسميها. كانت لابسة، كعادة نساء مدينة فجيج يومئذ، إزاراً رقيقاً من الصوف يسمى (الحايك)، يشد إلى صدر المرأة بعقدتين فوق ثدييها. ولم تكن النساء – نساء بلدته على الأقل – يلبسن آنذاك سروالاً ولا ما يقوم بوظيفة السروال. كانت المرأة تضطر دوماً إلى جمع رجليها في اتجاهين متقابلين عندما تجلس، ومعها غيرها، ستراً للمناطق الداخلية من جسمها. ولكن جمع الرجلين بهذا الشكل لا يتأتى عندما تكون المرأة بصدد غزل الصوف: فالغزل، كما كانت تمارسه آنذاك نساء بلدته، عملية تتطلب وضعاً جسمانياً خاصاً: تجلس المرأة ورجلها اليسرى مثنية على الأرض في اتجاه اليمنى أفقياً، أما اليمنى فتنتصب إلى أعلى حتى الركبة لتنزل على الأرض مشكلة زاوية منفرجة قليلاً.

هذا الوضع الجسماني الخاص والحركة التي تقتضيها عملية الغزل يجعلان رجلي المرأة عرضة للعري فتحدث فجوة ما بين اليسرى الممتدة على الأرض واليمنى المنتصبة على شكل زاوية كما قلنا. فإذا كانت المرأة الغازلة لوحدها أو مع أبنائها الصغار تعاملت مع هذه الفجوة بنوع من عدم الاكتراث، أما عندما يكون معها غيرها من أفراد اسرتها أو من نساء الحي فإنها تحشو الفراغ المذكور بما يفضل من حاشية إزارها التي تغطي رجلها اليسرى، بينما تلف الحاشية الأخرى على الرجل اليمنى حتى الركبة، أو قريباً منها، بحيث لا يبقى منها عارياً سوى الساق التي يتحرك عليها المغزل.

يتذكر صاحبنا بكل وضوح هذا الوضع الجسماني الذي كانت عليه أمه وهي تغزل حينما اتجه برأسه، وهو يحبو، نحو تلك المنطقة الوحيدة من جسم أمه التي لم تكن في متناوله، والتي كانت تشكل بالنسبة له المجهول الأكبر. والأطفال مولعون دوماً بالكشف عن الأسرار وارتياد المناطق الممنوعة، لم يشعر إلا ويد أمه تدفعه بعيداً عنها دفعة قوية عنيفة قضت على فضوله، وجعلته يحس بما يمكن أن يفسره اليوم بنوع من الندم، شبيه بذلك الذي يحس به من ارتكب خطأً واعترف به أمام نفسه. عاد يحبو جانباً من دون ان يبكي أو يحتج، أو على الأقل لا يتذكر أنه صدر عنه شيء من ذلك.

ولكنه بالمقابل يتذكر بكل وضوح أنه انتابه شعور غريب تماماً، شعور يمكن أن يفسره اليوم بكونه علامة على أنه كان قد أدرك لأول مرة، من خلال دفع أمه إياه تلك الدفعة العنيفة، أن أمه شيء وأنه هو شيء آخر. ولو كان يفكر آنذاك بعقله الذي يفكر به اليوم لقال في ذات نفسه: إن الولادة عملية غير قابلة للإنعكاس، والعودة الى الرحم هي أولى المستحيلات.

إن صاحبنا لواثق من صدق هذه الذكرى التي ترجع فعلاً إلى سن مبكرة، مستندة في ذلك أنه كان يسترجعها، أو على الأصح، كانت تعود تلقائياً لتفرض نفسها من جديد في ذاكرته الحية، كلما شاهد أمه في مثل ذلك الوضع الجسماني وهي بصدد الغزل، فيحني رأسه وينصرف أو يتشاغل بشيء آخر، وكأنه يحاول نسيان ذلك المشهد. وذكريات الطفولة تخلد في الذاكرة بالتكرار، وبالتكرار يتم (الحفظ)، وقديماً قالوا: (الحفظ في الصغر كالنقش على الحجر).

إن أهمية هذه الحادثة، التي يتذكرها صاحبنا وكأنها وقعت قريباً جداً من (الحاضر)، ترجع الى أنها كانت – في تقديره اليوم – تشكل بالنسبة له الفطام الأول، لا بل الفطام الحقيقي الذي أدى وظيفة (الفطام الرسمي) الذي لم يكن يشكل في حياة صاحبنا قطيعة ما.

كانت الواقعة الثانية، في زمن ذاكرته، هي هذا (الفطام الرسمي) نفسه، الذي تم بعد الواقعة الأولى بمدة، قد تكون شهوراً وقد تكون سنة. إنه يتذكر تماماً كيف أنه عاد من الشارع عصر ذات يوم، ليهرع كعادته، يجري على قدميه، نحو أمه ليرضع. لقد ارتمى عليها وهي جالسة تغزل قريباً من المكان نفسه، متجهة هذه المرة غربا نحو الشمس، ولكن ما إن أخذ ثديها الأيمن بيديه الصغيرتين حتى اكتشف أن حلمته مكسوة بطبقة كثيفة من شيء أشبه بالطين، ولكنه لزج وأخضر. وقد عرف فيما بعد أنه الحناء. وقد كانت المرأة المرضعة تكسو بها حلمتي ثدييها وقت فطام الطفل لجعله ينفر من الرضاعة، ويستطيع صاحبنا اليوم أن يراهن على أن نفوره من الحناء طول حياته يرجع إلى هذه الواقعة.

ومهما يكن فقد ترك أمه واتجه إلى ثقب مدور على السارية أشبه ما يكون بالكوة كان يخزن فيه متاعه الخاص (خبز، تمر، لعبة...) مد يده إلى داخل الثقب وأخرج قطعة من الخبز وانصرف إلى الشارع من جديد وهو يقضم جزءاً منها.

إنه يتذكر هذه الحادثة جيداً. يتذكر أنه كان بالفعل يعود من الشارع، حيث يلعب مع أقرانه الصغار، ليرضع من ثدي أمه واقفاً أو منحنياً، ثم يرجع إلى أقرانه ليواصل اللعب، وحينما حدث جدته عن ذلك فيما بعد قالت له: (بالفعل كان الأمر كذلك، فلقد رضعت أزيد من عامين ونصف).

والحق أنه يتذكر جيداً أنه كان يخلط بين الرضاعة والأكل. كان يأكل القطعة من الخبز أو اللقمة من الكسكس ليعود إلى ثدي أمه ينهل منه ما شاء له أن ينهل. لقد كان فطامه متقطعاً قابلاً للانعكاس لمدة طويلة. لقد كانت أمه له وحده، إذ كان أبوه قد طلقها وهو ما يزال جنيناً في بطنها ولم يكن لها ولد آخر غيره ولا زوج آخر ينافسه عليها. لقد شبع من أمه التي كانت له لوحده أثناء طفولته الأولى وكأن القدر ينتقم له، من خلال هذا الاتصال المستمر بها، من تلك الدفعة العنيفة التي أبعدته بها عن حجرها يوم كانت تغزل.

لقد كان وحيد أمه، لا بل وحيد الأسرة، كانت أمه تعيش في بيت أبيها مع والدها وأمها وأخويها اللذين كان أحدهما يكبرها ببضع سنين، بينما كان الآخر أصغر منها قليلاً، وقد توفي بعد مرض طويل لا يذكر من أعراضه إلا السعال وضيق التنفس.

توفي هذا الخال وصاحبنا ما يزال صبياً، حتى إنه لا يتذكر منه إلا شحوب الوجه.

أما حادثة الوفاة نفسها وما رافقها من دفن وحداد فلا يتذكر منها شيئاً، بل إنه يستطيع أن يجزم اليوم أن ذاكرته لا تحتفظ له بأي معنى من معاني الموت من هذه الحادثة التي تنتمي إلى ذكريات طفولته الأولى، وإذا كان يتعذر عليه الآن تحديد تاريخ هذه الوفاة تحديداً دقيقاً فإنه يرجح، مع ذلك، أنه كان يومئذ في نحو الثالثة من عمره. دليله على ذلك أن خاله هذا كان قد توفي قبل حادثة أخرى كانت وما زالت من الحوادث التي يؤرخ الناس بها، أعني انهيار سقف المسجد الكبير بقصر زناكة، سنة ١٩٣٩ – ١٩٤٠، وهي حادثة سنعرض لها في فقرة لاحقة.

وأما الواقعة الثالثة، التي يمكن وضعها فعلاً في الرتبة الثالثة حسب تسلسل زمن ذكرياته، فهي واقعة ختانه التي لا يزال يحتفظ منها في ذاكرته بمشهدين واضحين تماماً:

أولهما مشهد استلقائه على ظهره، وسط صحن الدار المفتوح على السماء، على شيء مرتفع أشبه بالطاولة، يحيط به جده لأمه وآخرون من بينهم رجل لم يكن غريباً عنه، أخذ يداعبه في فخذيه وفيما بينهما، ثم فجأة قال له: (انظر.. انظر إلى ذلك الطائر)، وما إن اتجه صاحبنا بعينيه إلى أعلى حتى أحس بشيء كأنه وخز في عضوه التناسلي فصرخ، لكن صرخته ذابت بين زغاريد النساء اللائي كن يرقبن المشهد من على شرفة مطلة على صحن الدار، انتصب صاحبنا واقفاً يمشي وهو يباعد بين رجليه يمنة ويسرة، مذهولاً من ذلك الحشد والمنظر، لا يدري ما حدث بالضبط.

عن كتاب حفريات في الذاكرة تأليف محمد عابد الجابري

يتذكر صاحبنا بكل وضوح هذا الوضع الجسماني الذي كانت عليه أمه وهي تغزل حينما اتجه برأسه، وهو يحبو، نحو تلك المنطقة الوحيدة من جسم أمه التي لم تكن في متناوله، والتي كانت تشكل بالنسبة له المجهول الأكبر. والأطفال مولعون دوماً بالكشف عن الأسرار وارتياد المناطق الممنوعة، لم يشعر إلا ويد أمه تدفعه بعيداً عنها دفعة قوية عنيفة قضت على فضوله، وجعلته يحس بما يمكن أن يفسره اليوم بنوع من الندم، شبيه بذلك الذي يحس به من ارتكب خطأً واعترف به أمام نفسه

مراجعات في فكر محمد عابد الجابري

أزمنة الثقافة وإشكالية التقدم

ياسر جاسم قاسم

لقد تناول المفكر العربي محمد عابد الجابري مجموعة من المفاهيم التي تؤسس لقيم ثقافية مهمة لنهضة الفكر العربي وانطلق من مفهوم الثقافة العربية وارتباطها باشكالية العقل العربي ومنها ما تناوله من تعريف للمنظومة المعرفية وعلاقتها بالمنظومة الثقافية فعرف النظام المعرفي في ضوء ما جاء عند المفكر الفرنسي ميشال فوكو من ان النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات تعطي للمعرفة في مرحلة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية ثم ينتقل الى تعريف الثقافة في ضوء ما جاء عند المفكر الفرنسي ادوارد هيريو المتوفي سنة ١٩٥٧م من انها: ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء وهو بذلك يصنف لوجود الثقافة على اساس ثابت ومتغيرات فالثوابت باقية في الفكر الانساني والمتغيرات يمكن نسيانها في خضم هذا الفكر الانساني ويعلل الدكتور الجابري ان الثوابت التي تسبب نكوص الثقافة العربية هي امتداد تاريخي يبدأ من العصر الجاهلي الى الى وم وتشكل هذه الثوابت بنية العقل التي ينتمي الى ها العقل العربي اي ان هناك زمنا ثقافيا لا يخضع لمقاييس الوقت والتوقيت الطبيعي والسياسي والاجتماعي لان له مقاييسه الخاصة (محمد عابد الجابري –نقد العقل العربي– تكوين العقل العربي–دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت ١٩٨٤م) وبالنتيجة فان هذا الزمن الثقافي بكل ماهياته يفرض على العقل العربي حالة من اللاشعور في التفكير في خضم هذا الزمن، بل ان العقل العربي ما زال ينظر الى شخوص التاريخ على انهم ابطال المسرح الثقافي العربي وما زال العقل العربي منشدا الى هؤلاء الابطال والشخوص ويذكر الدكتور الجابري امثلة على هذه الشخوص وبغض النظر عن زمنهم الثقافي فهو ينطلق من امرئ القيس وعمرو بن كلثوم ولبيد وابن عباس ومالك وسيبويه والشافعي والجنيد وغيرهم. وقبل الدخول في الازمنة الثقافية واشكالي ة تواجدها الممزوج بحالة لا شعورية يقرر الدكتور الجابري ان جزءا من الازمة الثقافية العربية هي ان يقرأ الفكر الغربي بتفكير غربي ويحلل بناء على فكر غربي وتنسى الثقافة العربية كاساس لقراءة ثقافات اخرى ويذكر الدكتور الجابري مثالا على ذلك فيقول ان الفيلسوف الفارابي قد قرأ الفلسفة الى ونانية وحللها بناء على فلسفته العربية اي حللها وفق تفكير عربي ووفق تفكير ثقافة عربية وهذا جزء من ازمتنا الحاضرة ان نقرا الفكر الغربي بناء على معطيات الفكر الغربي والصحيح ان يقرأ الفكر الغربي بناء على تحليلات شرقية كي نستطيع تشخيص حقائق نهضوية ونبني وفقها ما يهمنا في وقتنا الراهن وبالرجوع الى مفاهيم اللاشعور المعرفية والتي حددها عالم النفس المشهور في دراسته لتكوين بنية العقل جان بياجي فاللاشعورعبارة عن طاقة نفسية قوامها الرغبات والمكبوتات وموجهة نحو موضوع ما وهكذا فكما ان الشخص الذي يحب عشيقته لا يدري لماذا يحبها ولا يدري مجريات حبه لها على ماذا قائمة فكذلك ان عملية استخدام المعرفة لا يعرف هو الاخر الى ات استخدامه للمعرفة وكيف يقوم بعملية التفكير فهو يقرر ان هذا الاستخدام هو لا شعوري كمثل الانسان العاشق ولو اثرنا سؤالا مفاده لماذا إقحام مفاهيم اللاشعور المعرفي ونحن نتكلم عن الزمن الثقافي؟ ويجيب على هذا السؤال الدكتور محمد عابد الجابري بما نصه: (لا شك ان مفهوم اللاشعور المعرفي مفهوم اجرائي يجنبنا السقوط في التصورات اللاعلمية التي تقود الى ها بعض المفاهيم الجامدة مثل مفهوم العقلية الذي يقوم على القول بوجود ذهنية طبيعية مزاجية فوق الزمن والتاريخ خاصة بكل شعب او عرق وهذا ما ذكره ايضا احمد امين في كتابه فجر الاسلام الفصل الثالث طبيعة العقلية العربية ، ان مفهوم الشعور المعرفي مفهوم اجرائي خصب لانه يساعدنا على ارجاع عملية المعرفة الى جهاز من المفاهيم والالى ات غير المشعور بها فعلا ولكن القابلة للرصد والمقابلة والتحليل بدل ارجاعها اي المعرفة الى ذهنيات او عقليات او غيرها من المفاهيم الفاصلة، ثم يتوصل الدكتور الجابري الى ان الزمن الثقافي العربي الذي يعيشه العقل العربي هو زمن اللاشعور زمن متداخل متموج يمتد على شكل لولبي الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في الفكر نفسه وبالتالى بالبنية العقلية نفسها اي لا يوجد فاصل حقيقي بين زمن ثقافي واخر فنحن على سبيل المثال نقسم الازمنة الثقافية بالشكل التالى عصر جاهلي وعصر اسلامي وعصر اموي وهكذا ولكن لا توجد فواصل حقيقية بين هذه الازمنة عكس اوروبا التي تقسم عصورها :العصر القديم الاغريقي او اللاتيني العصر الوسيط (المسيحي) والعصر الحديث فاننا امام استمرارية تاريخية تشكل اطارا مرجعيا ثابتا وواضحا اي ان هذا التقسيم ينظم التاريخ ويفصل فيه بين ما قبل وما بعد بصورة تجعل من المستحيل التطلع على صعيد الوعي الحالم الى عودة ما قبل ليحل محل ما بعد وفي انتقالة اخرى الى مصطلحات الثقافة فليس الزمن مدة تعدها الحركة وحسب بل هو كذلك مدة يعدها السكوت وهنا يستعرض الدكتور الجابري مصطلح ابراهيم بن سيار النظام وهو احد متكلمي المعتزلة فيقول ان الحركة في الزمن الثقافي حركتان :حركة اعتماد وهي حركة التوتر الكامنة في الجسم المعد للاطلاق وحركة نقلة وهي الطاقة الحركية لانتقال الجسم من مكان الى اخر وواضح ان تصنيف الثقافة اية ثقافة الى مراحل انما يستقيم حين تتخذ الحركة شكل حركة النقلة اما عندما تكون الحركة اشبه بحركة الاعتماد فان المراحل الثقافية او مراحل التطور للفكر هي المراحل نفسها تظل متراكمة متداخلة متزاحمة لا هي واحدة ولا هي متعددة منفصلة وهنا نقول ما زالت الحركة الثقافية العربية هي حركة اعتماد اكيدة في هذا المجال النقلة فيها شيء بسيط بل يكاد يكون منعدما لقد اكدنا في حركة التاريخ بالنسبة لاوروبا وتم تصنيف ثلاثة عصور وهي العصر الاغريقي والوسيط المسيحي والعصر الحديث اما في بلاد العرب فما زال التاريخ يؤرخ باسم الاسر الحاكمة فنقول العصر الاموي والعباسي والفاطمي اذا يتبين مما ورد اننا الفنا تاريخا ممزقا وهنا يسوغ الدكتور محمد عابد الجابري لهذا الكلام بما نصه (ان الزمن الثقافي العربي لم يتم بعد تثبيته ولا تعريفه ولا تحديده صحيح اننا نفصل بين العصر الجاهلي والعصر الاسلامي وعصر النهضة ولكن هذا الفصل سطحي تماما وهنا نحن لا نعيش هذه العصور او هذا الفصل للعصور كمراحل من التطور الغى اللاحق منها السابق ولا كازمنة ثقافية تتميز عن بعضها البعض بميزات اساسية وجذرية فالهوة التي تفصل في وعينا بين ما ندعوه (العصر الجاهلي) وما نسميه (العصر الاسلامي) لا تقل عمقا واتساعا عن الهوة التي تفصل دائما في وعينا بين العصر الذي نقف به عادة عند القرن الثامن الهجري وعصر النهضة الذي نؤرخ به بالقرن التاسع عشر الميلادي وهذا يقودنا الى مصطلح مهم بينه الدكتور محمد عابد الجابري وهو (تداخل الازمنة الثقافية) فما زال مثقفنا العربي يستهلك معرفة قديمة على انها جديدة وما زال يعيش صراعات بكل ما فيها من مآس وأذى ان هذا التداخل للازمنة الثقافية وعدم وضوحها عقليا ومنطقيا وثقافيا يقودنا الى ازمة فكرية ثقافية حقيقية حيث ان الضبابية وعدم الشفافية في قراءة التاريخ ما زالتا تخيمان على الوضع الثقافي العربي وتداخل الازمنة الثقافية يقود الى ظاهرة المثقفين الرحل اي الانتقال من اماكن ثقافية الى اخرى من دون اية اشارة الى هذا الانتقال اي نرى المثقف مرة يساريا واخرى يمينيا وينتقل من المعقول الى اللامعقول او بالعكس مرة اسلاميا واخرى علمانيا وهكذا هذا التذبذب هو نتيجة غياب انفصال الازمنة الثقافية بوعي وادراك وانما هذا التداخل في الازمنة هو الذي سبب نظرة ايديولوجية الى واقع الثقافة ومصيرها المتسبب الى وم في النكوص الثقافي ولو حاولنا ان نستعرض تطور الفكر العربي والثقافة العربية عموما بهذا الشكل التقريبي لاستطعنا دراسة هذا التطور بشكل ايجابي وموضوعي والشكل هو : شكل رقم (١)

حيث يتبين من الشكل (١)

١-زمن العصر الجاهلي
٢-بداية العصر الاسلامي
٣-عصر الانحطاط
٤-عصر النهضة العربية الحديثة
٥-مدة ١٥٠ سنة من العصر الجاهلي
٦-القرن الثامن الهجري
٧-القرن التاسع عشر الميلادي
٨-مرحلة زمنية كبيرة تمثل الانحطاط
٩-ضبابية عصر النهضة وعدم وضوحها وتقطعها
١٠-محور الازمنة
١١-محور تطور الفكر العربي

فواضح من المخطط اعلاه ان بداية الفكر العربي هي من زمن العصر الجاهلي او من زمن عصر الاسلام او من زمن النهضة العربية الحديثة وواضح انه في هذا الوضع وهنا الكلام للدكتور محمد عابد الجابري لا يمكن التفكير في التقدم الا انطلاقا من احدى البدايات الثلاث العصر الجاهلي او الاسلامي او عصر النهضة الحديث وهنا التداخل بين هذه الازمنة يسبب عدم تحليل قادر على فرز منهج الثقافة العربية بشكل صحح في حين ترى الانفصال واضحا في الشكل التالى لواقع الثقافة الاوروبية وحسب الشكل التالى: شكل رقم (٢)

حيث يتبين من الشكل (٢):

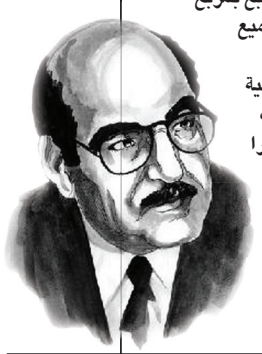
١-العصر القديم (العصر الاغريقي او اللاتيني)
٢-العصر الوسيط (المسيحي)
٣-العصر الحديث.
٤-التقدم وتواصله.

فيتبين من الشكل اعلاه ان هناك ثلاثة عصور واضحة المعالم بالامكان ان تتم مناقشتها كلا على حدة وذلك لتميز كل عصر من العصور في اعلاه بصفات مميزة له تجعله مختلفا عن البقية ان من خلال ما تقدم يمكن الاستنتاج على ان هناك تداخلا بين العصور الثقافية في الفكر العربي منذ الجاهلية الى اليوم مما يجعل منها زمنا ثقافيا واحدا يعيشه المفكر والمثقف العربي في اي مكان من الوطن العربي (والسمة البارزة في هذا الزمن الثقافي العربي الواحد هو حضور القديم لا في جوف الجديد يغنيه ويوصله بل حضوره معا جنبا الى جنب ينافسه ويكبله) د.محمد عابد الجابري – تكوين العقل العربي– ص٥١ط بيروت ١٩٨٤م. وقد نتج عن هذا التداخل في الازمنة الثقافية ظاهرة من اخطر الظواهر وهي ظاهرة الاجترار الثقافي التي ما زالت تحملها معها المؤلفات الكثيرة التي وصلتنا والتي يكرر بعضها بعضا بل حتى مفكري النهضة الحاليين اصبحوا يكررون ما جاء به مفكرو النهضة في القرن التاسع عشر وهذا يذكرنا بمقولة الحلقة المفرغة لدي كارل ماركس والتي يجب ان تعثر عليها الامة كي تتخلص من مآسيها وذلك بكسر هذه الحلقة المفرغة اذا نستطيع ان نخطط هذه المعلومات وحسب المخطط التالي لحساب مدارك النهضة العربية: شكل رقم (٣) حيث يتبين من الشكل اعلاه :

١- الازمنة الثقافية.
٢- تداخل الازمنة الثقافية
٣- ظاهرة الاجترار الثقافي
٤- الازمنة الثقافية
٥- التقدم

حيث يتضح من الشكل اعلاه ان الازمنة الثقافية تعيد نفسها وذلك بسبب المعوقات التي تتعرض لها في مسيرتها الزمنية وهكذا يبقى البعد عن التقدم الذي يقبع بمربع صغير لا توجد له صلة بالمجاميع التي سبقته وذلك لعدم وجود الوعي الكافي والمعالجة العلمية الدقيقة في هذا المجال فواجب اذا على الامة ان تضع لها اطارا مرجعيا عاما وقادرا على مواكبة مسيرتها الحاضرة والمستقبلية بحيث تصبح لديها الامكانات الكفيلة لنهضتها عاجلا ام اجلا.

هناك ثلاثة عصور واضحة المعالم بالامكان ان تتم مناقشتها كلا على حدة وذلك لتميز كل عصر من العصور في اعلاه بصفات مميزة له تجعله مختلفا عن البقية ان من خلال ما تقدم يمكن الاستنتاج على ان هناك تداخلا بين العصور الثقافية في الفكر العربي منذ الجاهلية الى اليوم مما يجعل منها زمنا ثقافيا واحدا يعيشه المفكر والمثقف العربي في اي مكان من الوطن العربي (والسمة البارزة في هذا الزمن الثقافي العربي الواحد هو حضور القديم لا في جوف الجديد يغنيه ويوصله بل حضوره معا جنبا الى جنب ينافسه ويكبله) د.محمد عابد الجابري



القراءة المعرفية عند محمد عابد الجابري

د. عامر عبد زيد

الحديث عن منطلقات هذه القراءة التي نقدمها ونحاول من خلالها إن نعرض إلى إشكالية القارئ بوصفه يشكل مركزا يحاول إن يبحث عن حاجاته في النص المقروء بحثا عن بيئة الغياب. لكن هذه القراءة ليست فريدة بل أنها موجودة في منطلقات مفكرين عرب سبقوا الجابري وان اختلفوا معه في المنطلق والمنهج إلا أنهم يشتركون ويتداخلون بل إن قراءة الجابري تمثل اتصالاً بتلك القراءات السابقة، التي اتخذت من المعرفة (الابستملوجيا) نأخذ لقراءة ابن رشد، أنها قراءة تنطلق من حاجة معاصرة إلى عقلنة وعلمنة المشروع المعاصر الذي جاء فعل التثاقف مع الآخر الذي قدم تصورا علمانيا أعاد بناء الترابية بين الإنسان والله من جهة والإنسان والعالم من جهة وقد أعطى دورا كبيرا للإنسان باعتباره مركز الكون ومقياساً لما يحيط به، وهذا معاكس للتصور الإسلامي القائم على اتخاذ الله الفاعل الأول والمصدر الأول للوجود والمعرفة فهناك مثلا اختلاف بين الإعلاء المسيحي والإعلاء الإسلامي أو اليهودي (إن تجريد مفهوم الإله وإعلائه عملية ثقافية تالية وليست أولية فاعلة. فالإعلاء العلماني هو مفهوم ترانسدنتالي في الأساس، إما الإعلاء التاريخي في اليهودية والإسلام، فلم يكن أبدا أبعادا للإله عن العالم، وإنما تنزيه من مدنس العالم. إعلاء يعطيه صفة كونية بلا تناقض.. إن الإعلاء الإلهي الإسلامي هو إعطاء بعد للقوة الربانية ولسيطرته المطلقة على العالم ... ومع هذا ينشغل هذا الإله بمشاكل البشر اليومية، ويضع الحدود ويقيم الشريعة، وله ملائكة وقديسون وأولياء(٢١) أي انه جمع بين كونه مجرد ترانسدنتالي وفي نفس الوقت موجود في الواقع. وهذا أعطاه دورا فاعلا في الكون والمجتمع معا.بالمقابل أصبح الإله في التصور العلماني خارج الواقع متعالي وبالتالي أصبح للإنسان الدور الأول في حياته لا مسافة بينه وبين الوجود، هذه العلمانية التي تمثل مرجعية يحاول الفكر العربي المعاصر إن يستعين بها في بناء تصور علماني إلا انه يحاول إن يتخذ من ابن رشد باعتباره شخصية داخل التراث الإسلامي أي انه يمنح تلك الأفكار العلمانية شرعية المرور إلى الواقع الإسلامي لأنها تملك جذوراً في نصوصه التي كانت تمثل نوعا ناضجا من العقلانية استثمرها الغربيون في الرشدية اللاتينية في بناء فصل بين الدين والدولة.ويحاول أصحاب القراءة الابستمولوجية إن يوظفوا هذا في استثمار الموروث الليبرالي الغربي في بناء عقلانية عربية معاصرة عبر التجذير لها في التراث وهذا هو جوهر القراءة التي نبحث عن الشرعية لهذه الأفكار.وهكذا حاولت تلك القراءة إعطاء ابن تأصيل عقلي ارسطي وجعله مختلفاً عن الاتجاه الذي تمثله الافلاطونية المحدثة ونقد للفكر الفلسفي الإسلامي. وهذا أمر مشترك بين ممثلي هذه القراءة ماجد فخري ومحمد عاطف العراقي ومحمد عابد الجابري في سعي هؤلاء إلى تقديم ابن رشد على انه اقرب إلى الروح الارسطية من باقي الفلاسفة المسلمين. ونحن هنا إزاء قراءته لابن رشد.

يحاول أصحاب القراءة الابستمولوجية إن يوظفوا هذا في استثمار الموروث الليبرالي الغربي في بناء عقلانية عربية معاصرة عبر التجذير لها في التراث وهذا هو جوهر القراءة التي نبحث عن الشرعية لهذه الأفكار.وهكذا حاولت تلك القراءة إعطاء ابن تأصيل عقلي ارسطي وجعله مختلفاً عن الاتجاه الذي تمثله الافلاطونية المحدثة ونقد للفكر الفلسفي الإسلامي. وهذا أمر مشترك بين ممثلي هذه القراءة ماجد فخري ومحمد عاطف العراقي ومحمد عابد الجابري في سعي هؤلاء إلى تقديم ابن رشد على انه اقرب إلى الروح الارسطية من باقي الفلاسفة المسلمين. ونحن هنا إزاء قراءته لابن رشد.

محمد عابد الجابري "لحظة ابن رشد"

:يقدم لنا عابد الجابري تحليلا لفلسفة ابن رشد في كتابه الأول نحن والتراث، ضمن أفق الإشكالية المغربية وتعارضها منع إشكالية المشرقة لقد جرت العادة على التمييز في العالم الإسلامي بين المشرق والمغرب وهذا التمييز بنظر" عابد الجابري" يعود إلى الفتوحات الإسلامية الأولى ويعكس واقعا تاريخيا وسياسيا وثقافيا أكثر مما يعكس واقعا جغرافيا محضاً (٢٢). وهكذا فان المدرستين المغربية والمشرقية هما مظهران أساسيان ومتمايزان من مظاهر العقلانية في الإسلام بل يمكن عدها اتجاهين عقلانيين، وليس فقط متمايزين، بل متناقضي الاتجاه:العقلانية الرشدية واقعية والعقلانية الفارابية السينوية عقلانية صوفية. ومن المعطيات في هذا الأمر:الفصل بين الدين،والفلسفة على إن لكل منهما مجاله الخاص، وطريقته الخاصة،والنظرة الاكسيومية(٢٣). إلى كل من البناء الديني،والبناء الفلسفي، النظرة التي تحرص دوما على ربط القضايا، بمنظومتها الفكرية الأصلية.تأكيد العلاقة السببية في عالم الطبيعة، وعالم ما بعد الطبيعة سواء بسواء وفهم حرية الإرادة البشرية ضمن الضرورة السببية، وربط هذه الحرية بالعلم بالأسباب.الميل إلى نوع عقلاني خاص من وحدة الوجود، يعد الإله قوة رابطة بين أجزاء الكون، وظواهر قوة روحية هي في إن واحدة مندمجة في الكون ومتعالية عليه (٢٤). وهكذا يعرض عابد الجابري إلى مفهوم القطيعة ويرصدها في تغيير الإشكالية التي تقوم على الفصل بين الدين والفلسفة لدى المغاربة عكس إشكالية المشرق القائمة على التوفيق بين الشريعة والفلسفة، فالقطيعة كانت لدى مشيل فوكو الانفصال لا يعني شيئا آخر سوى انه قد يحدث أحيانا في خلال سنوات عدة إن تكن ثقافة ما عن التفكير على النحو الذي درجت عليه حتى تلك الآونة لكي نشرع في التفكير في شيء آخر وعلى نحو آخر. وعلى هذا يرى عابد الجابري انه إذا كان لابد من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا فيجب استخلاصه من السياق أي من الفضاء الفكري الذي نستعلمها فيه. إما المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي فيجب إن يؤخذ بوصفه دليلا فقط وليس مدلولا المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث حيث الممارسة وليس قبلها وإما المعنى الذي يحمله هذا المفهوم في ذهن عابد الجابري فقد لا يتضح لديه تمام الوضوح إلا عندما يكون قد انتهى من توظيفه ولو ضمن رؤية حدسية خاطئة (٢٥). وعلى هذا الأساس فعندما يطبق مفهوم القطيعة مع مشروع ابن حزم الظاهري (٣٨٤ – ٤٥٦هـ) الذي يضعه على انه المشروع الإيديولوجي والفلسفي،فظاهرية ابن حزم منظورا إليها في ضوء الملابسات السياسية التي أطرت تفكيره وحددت له اتجاهه هي مشروع إيديولوجي حضاري وبديل لايدولوجيا الدولة الفاطمية وإيديولوجية الدولة العباسية، اللتين كانتا تتنافسان وتحاربان الخلافة الأموية.إما إذا نظرنا إلى (ظاهرية) ابن حزم من الزاوية الابستمولوجية المحضة وجدناها مشروعا فكريا فلسفي الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس (البيان) وإعادة تركيب العلاقات بينه وبين (البرهان) مع إقصاء تماما" فالقطيعة تنعكس دلالتها من خلال الطابع النقدي بهذا المشروع الفكري من جهة وخلوه من هاجس التوفيق بين الدين والفلسفة من جهة أخرى (٢٦). وبالتالي فابن حزم كان يجسد إعلانا نضاليا للمشروع الإيديولوجي الذي اختمر في الأندلس والذي يلمس فيه اتجاهين:الأول " ظهور ابن حزم ومذهبه الظاهري العقلاني " والثاني النشاط اليهودي" في الأندلس ثقافيا وفلسفيا ودينيا " (٢٧). فمشروع ابن حزم " سيغدو أساسه الابستمولوجي أساسا لثقافة الأندلس بخصوصية متميزة ")(٢٨). وقد طبقها المنهج الظاهري الذي يرجع اصل المذهب الظاهري في الفقه إلى داود الاصفهاني

في (٢٠٢ – ٢٧٠ هـ) الذي كان أول مرة شافعيا، ومذهبه يقوم على نقطتين اثنتين:الأولى – " هي القول بان الشريعة نصوص فقط وان الأحكام يجب إن تؤخذ من ظاهرها دونما تأويل أو قياس فالقرآن عندهم مبين بنفسه يدل ظاهر لفظه على المعنى المقصود وبالتالي لا مجاز فيه ولا مجال للقياس ".الثانية – " فتتعلق بما لم يرد فيه نص خاص مباشرة وهنا تعد الظاهرية إلى ما يسمونه (الدليل) وهو استدلال يعتمد على صريح النصوص أيضا " (٢٩).وعلى هذا الأساس فالمنهج الظاهري يرفض القول بالباطن ورفض القياس كما لدى الفقهاء والمتكلمين معتزلة أو شاعرة فالأمر لا يتعلق بمجرد الانفصال عن الشافعي بل يتعلق الأمر بإعادة تأسيس البيان كلا(٣٠). وهذا ما يريد ابن حزم تأسيسه البيان على أساس منطقي قواعد العقل الكوني وليس على القياس كما فعل الشافعي "مثل الانتقال من مقدمتين إلى نتيجة تلزم عنهما لزوما ضروريا أو الانتقال من لازم إلى ملزوم أو من كلي إلى جزئي إلى غير ذلك من القواعد المنطقية التي اجتهد في تطبيقها بل في تبيئتها " والشيء الذي يستبعد " هو التعليل الذي ينهي عليه القياس الفقهي " (٣١). ويحدد ابن حزم بيان القرآن بثلاثة أقسام:

١- " قسم بين بنفسه لا يحتاج إلى مزيد بيان "

٢- " قسم يحتاج إلى بيان وبيانه في القرآن نفسه ".

٣- " قسم يحتاج إلى بيان وبيانه في السنة " (٣٢).

يقدم عابد الجابري اعتراضاً على من يرى (ابن حزم) مجرد تابع لـ (داود الاصفهاني) ويرى إن هذا القول " لا ينطوي .... على ظلم شخصية علمية فقط بل على تشويه المسيرة الثقافية العربية الإسلامية وتقييم بداية لحظة جديدة " منها أيضا " مما انعكس إثره على اللحظة بأكملها " (٣٣)، إذ اعتمد ابن حزم " النقد ألتجاوزي "، النقد الذي يمارس ضد الإشكالية كلا ومن خارجها ويتجه بالتالي إلى الأسس والمناهج لفحصها والكشف عن الثوابت ومن ثم تعرية الإشكالية برمتها وفتح الطريق إمام تجاوزها، أمام عملية تأسيس جديدة "(٣٤). وقد امتد نقد ابن حزم ألتجاوزي إلى جميع فروع الثقافة العربية الإسلامية من فقه وأصول وكلام ومنطق وفلسفة لكنه ركز في ميدان أصول الفقه وأصول الدين (علم الكلام) فالأصول عند ابن حزم هي القرآن والسنة والإجماع ودليل من هذه الثلاثة (٣٥). إما في مجال علم الكلام " يرفض ابن حزم (الفيزياء الكلامية) ويتبنى طبيعيات أرسطو ومفاهيمها ونظرياتها ": البرهانية " في أفق تأسيس البيان على البرهان على صعيد المنهج كما على صعيد المفاهيم والرؤية "(٣٦). فان مشروع ابن حزم مشروع مزدوج "أيديولوجيا وفلسفيا معا " (٣٧). نبنى المهدي ابن تومرت (المتوفى سنة ٥٢٤هـ) الأولى بينها تولي ابن باجة المهمة الثانية وكما كان ابن تومرت يمارس السياسة في الدين بهدف تغيير الواقع السياسي القائم كان ابن باجة يمارس السياسة في الفلسفة بهدف إنشاء واقع فكري جديد حالم لهذا لم يمارس السياسة بالفلسفة بخطاب إيديولوجي إنما بخطاب فلسفي (٣٨). متحرر من قيود السياسة وقيود المعرفة " او العوائق الابستمولوجية التي أورثها عن علم الكلام من جهة " ومن جهة أخرى (٣٩). تحرر (ابن باجة) من إشكالية المشارفة.

يقدم عابد الجابري اعتراضاً على من يرى (ابن حزم) مجرد تابع لـ (داود الاصفهاني) ويرى إن هذا القول " لا ينطوي .... على ظلم شخصية علمية فقط بل على تشويه المسيرة الثقافية العربية الإسلامية وتقييم بداية لحظة جديدة " منها أيضا " مما انعكس إثره على اللحظة بأكملها " (٣٣)، إذ اعتمد ابن حزم " النقد ألتجاوزي "، النقد الذي يمارس ضد الإشكالية كلا ومن خارجها

حقل " خطابه الفلسفي خطابا فلسفيا خالصا يتحرك في دائرة والبرهان دائرة الفلسفة والعلم إما دائرة الدين والبيان فهو يتعامل معها بوصفها دائرة مستقلة مبنية على الوحي وهو من المذاهب الإلهية لا تكون باختيار الإنسان (٤٠).إما ابن تومرت فان ظاهرية ابن حزم تصبح معه بعد خمسين عاما أساسا لحركة سياسية في المغرب ابتداءً (عام ٥١١) ضد دولة المرابطين المغربية.اتخذ شعار ترك التقليد والرجوع إلى الأصل سلاحا أيديولوجيا فراح يوجه الضربات لكيان دولة المرابطين الذين كانوا بنظر ابن تومرت منحرفين عن الدين الصحيح لان فقهاءهم اعتمدوا القياس فأوقعوا الناس في التشبيه والتجسيم على مستوى العقيدة لقيامهم الله على الإنسان. من هذا المنطق الذي يستعيد بكيفية مباشرة المضمون الديني والأساس الابستمولوجي لـ (ظاهرية) ابن حزم سار (ابن تومرت) بحركته إلى نهايتها وهذا ما يظهر في المنهجية في كتابه (اعز ما يطلب)(٤١).وهكذا تظهر تلك الثورة الثقافية التي تدعو إلى قراءة جديدة للنصوص الدينية قراءة تقطع مع المذاهب القائمة التي ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الأصول الأولى وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة(٤٢). ثم يعرض عابد الجابري لابن رشد بوصفه قمة المشروع ألمغاربي الذي بدأ بابن حزم يعرضه على المستوى العمودي في التكوين يعمل ابن رشد على الترتيب " العلاقة بين البيان والبرهان (٤٣). على أساس نظرة واقعية عقلانية إلى الأمور نظرة تعالج الدين والواقع الفلسفي بروح نقدية تحترم معطيات الواقع(٤٤). لهذا جاءت فلسفته واقعية تقوم "على النظر إلى الدين والفلسفة " بوصفهما " بناءين مستقلين يجب إن يبحث عن الصدى فيهما داخل كل منهما وليس " خارجهما (٤٥).ولذلك كان من غير المشروع بنظره تداخل أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر. أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة اجزاء من ذاك(٤٦). لهذا وضع شروطا للتأويل هي المبدأ الأول إن الخطاب الديني هو دوما على وفاق مع ما يقرره العقل إما بدلالته الظاهرة وإما بتأويل والتأويل له حدود وشروط.إما المبدأ الثاني فهو يفصل في تأويل وما لا يؤول وفي هذا الصدد يقرر ابن رشد انه يقوم على أصول ثلاثة لا يجوز التأويل فيها فقط وهي: الإقرار بوجود الله وبالنبوة وباليوم الآخر إما ماعدا ذلك فقابل للتأويل ولكن بشروط ثلاثة هي:

الشرط الأول – احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير إذ التأويل ليس شيئا آخر سوى إخراج اللفظ من دلالته الحقيقية (الظاهر) إلى الدلالة المجازية(الباطن) من غير أن يخلّ بعادة لسان العرب في التجويز مثل تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مفارقه (٤٧).الشرط الثاني – احترام الوحدة الداخلية للقول الديني، فلا يجوز تضمينه أشياء غريبة عن مجاله التداولي الأصلي كما كان زمن النبي ".الشرط الثالث – مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل فلابد من مراعاة المستوى الثقافي"(٤٨).وهكذا يستعيد مشروع ابن حزم ويتجاوزه غي آن واحد، يستعيده منطلقا واتجاها، ويتجاوزه محتوى ومضمونا ويعمل " ابن تومرت على صنع الأداة – السلطة، الشرط الموضوعي الضروري لحباتها وبقائها، بينما عمل ابن باجة على تعميق مضمونها العقلاني، الشرط الذاتي الضروري لنموها وتحذرها "(٤٩). وهكذا ربط التكوين التاريخي للعقلانية المغاربية من ابن حزم ومن ثم ابن تومرت بثورته السياسية ضد المرابطين ومع ابن باجة الذي عمق الوعي الفلسفي وبالتالي يأتي مشروع ابن رشد الذي يقيم لنا عصرا معرفيا جديدا يمثل نظاما معرفيا جسد مشروع تأسيس وبالتالي يجسد قطيعة مع التداخل التلفيقي مع لحظة الغزالي ففكر " ابن رشد قد تحرك في الاطار العام الاتجاه النقدي نفسه اللذين تحرك فيهما ابن حزم " (٥٠). معتمدا " الطريقة التي تكشف عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها فهي الطريق التي تعتمد استقراء القرآن والوقوف عند ظاهر ألفاظه وعدم التجاوز بالتأويل – فيما لابد فيه من تأويل " (إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية، من غير إن يخل قي ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقة أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي) (٥١). ويؤكد الباحث إن الله ظاهر ألفاظ الشرع ومقاصد الشرع مفهومات مركزيات في المشروع الثقافي الاندلسي " ككل المفهوم الأول يحيلنا إلى ما قبل ابن رشد إلى ابن حزم " (٥٢). إذ هذه الطريقة البرهانية التي تعتمد الاستقراء وعدم الاقتصاد في طلب معنى لفظ أو أية في القرآن من الفظ أو الآية وحدها بل لابد من الاستعانة بالسياق الذي ورد فيه اللفظ بل لابد من استحضار مختلف السياقات التي ورد فيها في القرآن كله إذا لزم الأمر أي تعتمد استقراء القرآن والوقوف عند ظاهر ألفاظه وعدم التجاوز بالتأويل (٥٣).والمفهوم الثاني إلى ما بعد ابن رشد إلى ألشاطبي صاحب كتاب مقاصد الشريعة الشريفة(٥٤)، لكن هذه المقاصد قد أخذها (الشاطبي) عن (ابن رشد) الذي وضعها في مجال العقيدة. فابن رشد يقدم لنا مشروع تأسيس البيان في العقيدة خاصة(٥٥). بعد إن استعاد المحور الرئيس والأساس في مشروع ابن حزم، إعادة تأسيس البيان وفي ميدان العقيدة وقد ارتفع ابن رشد بهذا الاتجاه وبذلك الإطار الى مستوى أعلى كثيرا مما كان عليه عند ابن حزم. المستوى الفكري الفلسفي الناضج المتمكن من النفس الواعي للتضحية ومن هنا سيصبح التأثير ألحزمي فيمن جاء بعد ابن رشد يحمل معه بصمات رشدية واضحة(٥٦). وهنا يأتي مشروع الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللحمي الغرناطي (المتوفى ٧٩٠) يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول (٥٧). ويشترط عابد الجابري بمن يقرأ هذا المشروع شرطين اثنين اولهما سعة الإطلاع، ليس على ميدان الفقه وأصوله وحسب بل على مختلف الثقافة العربية من تفسير وحديث وفقه وأصول وكلام ومنطق وفلسفة وتصوف. وثانيها ما، الإدراك العميق لأبعاد النقلة الابستمولوجية التي عرفها الفكر العربي مع ابن حزم وابن رشد والمتمثل في نزعتهما العقلانية النقدية الرامية الى تأسيس البيان على البرهان وهكذا يلتمس التجديد في مشروع الشاطبي في ثلاث خطوات منهجية هي:

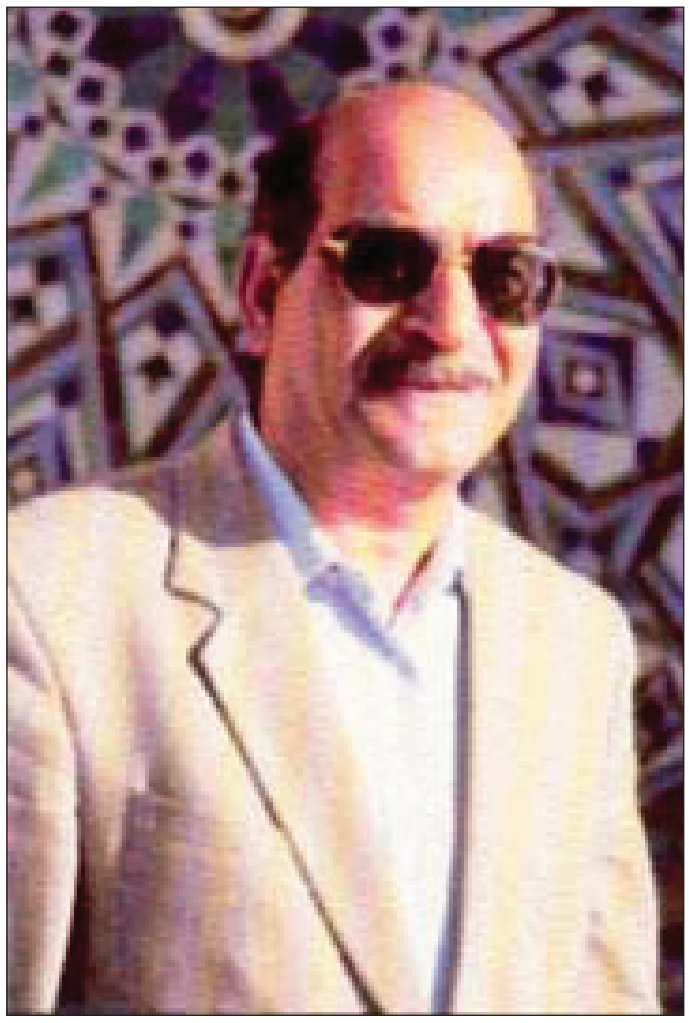
١-الاستنتاج (القياس الجامع)

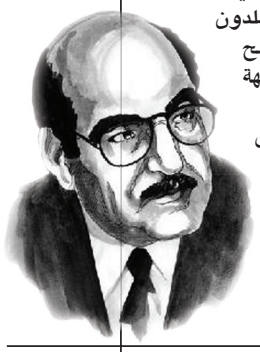
٢-الاستقراء

٣-التركيز على ضرورة اعتبار مقاصد الشرع.

الاولى إذ يدشن مقالا جديدا تماما في الأصول قوامه يثبت بضرورة الحس أو بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال إما الثانية تثبت بالنقل عن الشارع نقلا صحيحا هذا بنسبة للخطوة المنهجياً الأولى(٥٨).

اماالثانية فهو الاستقراء التي كان ابن حزم قد دعا الى ضرورة اعتماد منهجا في التعامل مع النص القرآني غير ما يتعلق الأمر بلفظ يبدو لأول وهلة إن معناه الظاهر يختلف عن ما تقرره بديهية الحس والعقل وكان ابن رشد قد سلك المسلك نفسه في القصيدة إذ كان قد جعل معنى (التأويل) هو استخلاص معنى اللفظ من النص القرآني باعتماد نوع من الاستقراء يأتي الشاطبي ليوظف هذا التطبيق ألرشدي للاستقراء ألحزمي توظيفا جديدا قوامه استخلاص من (كليات الشريعة)التي هي كليات استقرائية (٥٩).والخطوة الثالثة مقاصد الشريعة إذ يؤكد عابد الجابري هنا إن الشاطبي اخذ هذه الفكرة من ابن رشد ليوظفها في مجال الأصول التي دعا الى ضرورة بنائها على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار لفظ النصوص كما لدى الشافعي(٦٠). وهكذا اعتبر هذه النقاط الثلاث وهي (مفهوم المقاصد و المفهوم الكلي و الطريقة التركيبية) وهي عناصر لم يكن لها حضور تأسيس في حقل المعرفة البيانية (٦١)وبالتالي يكون الشاطبي قد دشن نقلة ابستمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي نقلة جديدة بان تحقق المشروع ألحزمي ألرشدي، تأسيس البيان على البرهان وذلك انطلاقا من مركز الدائرة البيانية نفسها (علم الشريعة) ولكن النقلة التي بشر بها الشافعي(٦٢) في ميدان علم الشريعة بقيت مثلها مثل التي بشر بها ابن رشد في ميدان الحكمة (٦٣)وهنا يؤكد عابد الجابري إن تجديد العقل ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة بل أيضا ولربما بالدرجة الأولى يتوقف على مدى قدرتنا على استيعاب نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون بوصفه لحظة أخرى من المشروع ألمغاربي وشانه شان الشاطبي. إن الدلائل بنظر عابد الجابري تؤكد إن أيا منها لم يتأثر بصاحبه وإنما قد عمل كل منهما بمفرده على تحقيق المشروع ألحزمي ألرشدي لهذا كان مشروع ابن خلدون يقدم على تأسيس التاريخ على البرهان كان يتطلب خطوتين اثنتين، إما الخطوة الأولى فقد استطاع ابن خلدون إنجازها، وإما الخطوة الثانية فقد اخفق فيها، لقد نجح ابن خلدون في اكتشاف علم جديد يصلح ان يكون على الأقل من وجهة نظره (معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب في ما ينقلونه) ولكنه فشل في تطبيق هذا (المعيار– المنطق) في مؤلفه التاريخي الضخم(٦٤).





نقد العقل العربي

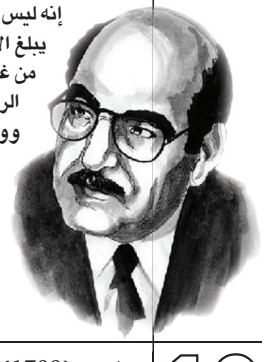
مراجعة لمفهوم التسلط والاستبداد عند الجابري

قد نختلف مع الدكتور محمد عابد الجابري المفكر العربي المعروف في كثير من طروحاته القيمة ولكننا قد نتفق معه عندما يصل الى نتيجة مهمة في كتابه (العقل السياسي العربي محدداته و تجلياته) وهي (أن العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير ....) أو في ضعف الأحوال أن يكون الأمير نائبا" عن الإله أو وكيلا" له أو هو مجسداً له على الأرض أو هو ظل الله في الأرض، وهكذا فإن فكرة (تأليه الملك أو الإمبراطور (كما يقول الدكتور إمام عبد الفتاح إمام في كتابه الطاغية ص ٣٨) هي صناعة شرقية محلية ولهذا شهد الشرق أسوأ أنواع الطغيان وأن الإسكندر لم يفكر في تأليه نفسه إلاّ في الشرق موطن تأليه الحاكم ولهذا كانت آسيا هي الأصل والمنبع للاستبداد في كل الفلسفة السياسية الأوروبية...)

× د. حامد الظالمي

لأن الفلسفة اليونانية كما يقول الجابي في بحثه (مفاهيم الحقوق والعدل ص ٤١) (لا وجود لمثل تلك الفكرة فيها وإنما الفكرة هي فارسية قديمة وغالبا" ما ترتبط بكسرى أنوشران وأن المدينة اليونانية تعتمد نظام التوازن بين الطبقات وأن الحاكم ينتخب من الذين يحق لهم ذلك أي بدرجة المواطن وأما العبيد فهم آلات...) وفكرة الرعية والأمير أو الإمبراطور فكرة شرقية فالناس رعايا للإمبراطور وهو الراعي لهم ويكمل الجابري قوله وبما (أن لفظ الراعي لا يقال في حق الله تعالى في الإسلام فهو ليس من أسمائه الحسنى ولم ترد كلمة راع ولا كلمة رعية في القرآن وأن كانت اللفظة موجودة في أحد الأحاديث النبوية) لذا يعتقد الجابري أن مفهوم الموطن هو أقرب لروح الإسلام من مفهوم الرعية.

ولعدم وجود هذه اللفظة (أي الراعي) في القرآن أستنتج الجابري خلو الفكر العربي من تلك الفكرة وأنها طارئة عليه من الجوار وهكذا تُستنطق اللغاتُ لاكتشاف العقل الكامن خلفها فالكواكبي مثلا" قال (إنه يُستدل على عراقة الأمة في الاستبعاد أو الحرية باستنطاق لغتها هل هي قليلة ألفاظ التعظيم كالعربية مثلاً، أم هي غنية في عبارات الخضوع كالفارسية وكتلك اللغة التي ليس فيها بين المتخاطبين أنا وأنت، بل سيدي وعبدكم) (طبائع الاستبداد المؤلفات الكاملة ص٤٦١) ومولانا وجنابكم وسعادتكم و... وهكذا يتطور الأمر ليصل إلي التلاعب بالمشاعر والضحك على العقول ونشر البُدع والتركيز على المباحث المختصة بالعالم الآخر ووصفها وتضييع الأوقات والساعات بها من دون الالتفات إلى مهمات الإنسان في الحياة الدنيا والتنبه لما فعله الطغاة، وهكذا يأمن المستبد بهذه العلوم لذا ترتعد فرائصه من العلوم العقلية والاجتماعية والسياسية ويخاف من أصحاب هذه العلوم منهم العلماء العاملون والخوف منهم لا الذين جعلوا من عقولهم مكتبات مقفلة لعلوم بعيدة عن واقع الحياة، ويصف الكواكبي هذه الحالة بقوله (فكما إنه ليس من صالح الوصي أن يبلغ الأيتام رشدهم كذلك ليس من غرض المستبد أن تتنور الرعية بالعلم...) (ص٤٥٧) ووفقا" لذلك أي لكون الأمير أو الراعي ممثلا" للآلهة فلا يحق لأحد انتقاد ما يفعله هذا الأمر ولا يسأل أحد عما يفعل لأنه ولي النعم وهذه (الحالة هي التي سهلت في الأمم الغابرة المنحطة دعوى بعض المستبدين الإلوهية على مراتب مختلفة حسب استعداد أذهان الرعية، حتى يُقال إنه ما من مستبدّ سياسي إلي الآن إلاّ ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله أو تعطيه مقام ذي علاقة مع الله ولا أقل من أن يتخذ بطانة من خدمة الدين يعينونه علي ظلم الناس باسم الله وأقل ما يعينون به الاستبداد تفريق الأمم إلى مذاهب وشيع متعادية تقاوم بعضها بعضا" فتتهاتر قوة الأمة ويذهب ريحها فيخلو للاستبداد ليبيّض ويفرّخ، وهذه سياسة الإنكليز في المستعمرات لا يؤيدها شيء مثل انقسام الأهالي على أنفسهم وإفنائهم بأسهم بينهم بسبب اختلافهم في الأديان والمذاهب) (كتاب طبائع الاستبداد للكواكبي المؤلفات الكاملة ص٤٤٤)



فكرة الرعية التي ذكرها الجابري فيما سبق كان الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو قد مارس فيها حضرا" معرفيا" أستنتج في ضوئه أن فكرة الرعية كانت شائعة بكثرة في حضارات الشرق القديم في مصر وآشور وفلسطين ففرعون كان يعتبر راعيا" وكان يتلقى عصا الراعي في إطار الطقوس الخاصة في حفل تتويجه أما ملك بابل فلقد كان له أن يتلقب براعي الناس من جملة ألقاب أخرى ويضيف فوكو أن الجمع بين الملك والإله هنا من خلال إطلاق لفظ الراعي على كل منها شيء يفترض نفسه لأنهما يقومان معا بالدور نفسه ومن البابليين والمصريين القدامي ينتقل فوكو إلى العبرانيين ليلاحظ أنهم هم الذين وسعوا من استعمال مفهوم الراعي والرعية وهذا يظهر من تكليف داود بجمع القطيع (بني إسرائيل) ليؤسس مُلكا" . وكما هو وارد عند أحد شراح سفر الخروج مخاطبا" يهوه (تقود شعبك بيد موسى وهارون كما يُقاد القطيع من الغنم) (العقل السياسي العربي ص٤٠) هذا الحفر المعرفي للعقل الكامن خلف اللغة (الميتالغة) يُناسبه حفر آخر يقوم به الدكتور إمام عبد الفتاح أمام في كتابه الطاغية ص ١٧٨ عندما يتحدث عن لفظة السياسة العربية قائلا" (ربما كان المعنى اللغوي لكلمة السياسة العربية تعبيرا" دقيقا" عن فكرة الإنسان الحيواني المتوحش الذي يروّضه الحاكم ويذهب من سلوكه كما يفعل السائس مع الخيل الجوامح.

فالسياسة في الأصل كما يقول ابن منظور (القيام على الشيء بما يصلحه والسياسة فعل السائس يقال يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها والوالي يسوس رعيته) (لسان العرب لابن منظور ٢/ ٢٣٨-٢٣٩) وهكذا فالحاكم كمروض الخيل يسوس الناس ويوجههم إلى ما فيه خيرهم وسعادتهم وهي فكرة تجعل النـــاس قصّرا" لم ينضجوا بعد) (كتاب الطاغية ص١٧٨).

ولكن هل يصل الأمير الإله أو الراعي بجهده الخاص الى تلك المرتبة ؟ نستطيع أن نقول لا يصل الحاكم الإله الراعي الطاغية إلى هذه الفكرة ما لم توجد ثقافة تدفعه أو تقف وراءه وهذه النماذج تؤكد ذلك.

فمثلاً الدكتور برهان غليون المفكر المعروف وصاحب الكتب المهمة ككتاب اغتيال العقل العربي وكتاب سياسة الدين والدولة عند مشاهدته فيلم المخرج العراقي سعد سلمان عن أوضاع العراقيين قال إنه لا يعرف شيئاً عن حملة الأنفال سيئة الصيت التي قتل فيها صدام أكثر من ١٢٠ ألف كردي ودمر المئات من القرى وغير ذلك (مثقفون ومواقف، عبد الكريم كاصد مجلة الثقافة الجديدة ص١٥).

والدكتور الجابري الذي أفدنا من طروحاته السابقة على الرغم من كونه مفكراً معروفاً من وزن لا يستهان به (وقف مأخوذاً أمام تكنولوجيا صدام وزراعة القمح بعد حصاد الرز إلى آخر هذه الترهات عند زيارته للعراق من دون أن يدري وهو الذهن الموسوعي أن زارعة القمح في مناطق الرز المغمورة بالمياه غير ممكنة) (مثقفون ومواقف عبد الكريم كاصد ص٤٣).

هذا الأمر ليس غريبا" فقديما" عندما تولى يزيد بن عبد الملك الخلافة عام ٧١ هـ يقول السيوطي في تأريخ الخلفاء ص ٢١٩، ٢٤٦ (أتي بأربعين شيخا" شهدوا له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب) وكذلك الحال مع مؤرخنا ابن كثير فهو يقول في كتابه البداية والنهاية عن يزيد بن معاوية (كانت وقعة الحرة الشهيرة التي ضُربت فيها المدينة بالمنجنيق وأبيحت ثلاثة أيام سُرقت ونهبت واغتصبت فيها ألف عذراء ومفاسد عظيمة ليس لها حد ولا وصف) وكذلك رغم قول السيوطي في تأريخ الخلفاء ص ٢٠٩ عن يزيد (هو رجل ينكح أمهات الأولاد والبنات والأخوات ويشرب الخمر ويدع الصلاة) إلاّ أن ابن كثير قال (أن الأمام الفاسق لا يعزل بمجرد فسقه على أصح قول العلماء، بل ولا يجوز الخروج عليه لما في ذلك إثارة الفتنة ووقع الهرج وسفك الدماء الحرام

فكرة الرعية التي ذكرها الجابري فيما سبق كان الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو قد مارس فيها حضرا" معرفيا" أستنتج في ضوئه أن فكرة الرعية كانت شائعة بكثرة في حضارات الشرق القديم في مصر وآشور وفلسطين ففرعون كان يعتبر راعيا" وكان يتلقى عصا الراعي في إطار الطقوس الخاصة في حفل تتويجه أما ملك بابل فلقد كان له أن يتلقب براعي الناس من جملة ألقاب أخرى ويضيف فوكو أن الجمع بين الملك والإله هنا من خلال إطلاق لفظ الراعي على كل منها شيء يفترض نفسه

ونهب الأموال وفعل الفواحش مع النساء وغيرهن) ولنأخذ خالد بن عبد الله القسري مثالاً" آخر، ففي ليلة عيد الأضحى لسنة ١٢٠ هـ وفي صلاة العيد وقف هذا الرجل وهو والي الكوفة على المنبر قال (أيها الناس أذهبوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم، أما أنا فإني مضح اليوم بالجعد بن درهم فإنه يقول ما كلمَ اللهُ موسي تكليما ولا اتخذ خليلا، تعالى الله عما يقول علواً كبيراً ثم نزل وأستل سكيناً وذبحه أسفل المنبر)، أما أبو العباس السفاح فله حادثة نذكرها قال ابن الأثير في الكامل ٥٠١/٣، ٥٠٢، دخل شبل بن عبد الملك مولى بني هاشم على السفاح وعنده كبار بني أمية مستسلمين بعد أن انهارت دولتهم فأنشده قصيدة خبيثة حثه فيها على قتل خصومه السياسيين قال فيها:

أصبح الملك ثابت الأساس
بالبهاليل من بني العباس
بالصدور المقدمات قديما"
والرؤوس القماقم الآراس
أقصها أيها الخليفة وأحسم
عنك بالسيف شأفة الأرجاس
فلقد ساءني وساء سوائي
قربهم من مجالس وكراسي
واذكروا مصرع الحسين وزيد
وقتيل بجانب المهراس
أقبلن، أيها الخليفة، نصحي
وأحتياطي لأمركم وأحتراسي

فأمر الخليفة بذبحهم جميعاً ثم جلس على البساط الذي فوقهم وتناول طعامه على البساط وهم يتقلبون في جراحهم ويسبحون بدمائهم) وهذا ما سجله التأريخ عن قتل المخالفين ولكن التأريخ يصف لنا السفاح بأنه رجل شديد التدين وكان نقش خاتمه (الله ثقة عبد الله وبه يؤمن) وقال التأريخ عنه (أنه كان كريماً حليما وقوراً عاقلا كاملاً كبير الحياء حسن الأخلاق) وحادثة أخرى تشبه تلك يذكرها لنا السيوطي في تأريخ الخلفاء ص ٢٥٩ قائلا" (أما عبد الله بن علي فقد تتبع بني أمية من أولاد الخلفاء وغيرهم فقتل منهم في يوم واحد أثنين وسبعين ألفا" عند نهر بالرملة وبسط عليهم الأنطاع (وهو بساط من الجلد) ومدّ عليهم سماطا" فأكل.. حتى إذا ما فرغ من طعامه قال ما أكلت أكلة أطيب من هذه الأكلة ثم حفر بئرا" وألقاهم فيه) لا أعرف مدى دقة هذه الأخبار ولكنها تؤكد على وجود السادية في الحكم من قبل أي طرف تجاه الآخر.

أما أبو جعفر المنصور فهو يجسد لنا خير تجسيد صورة سلطان الله في أرضه التي عالجناه فيما سبق فالرجل وقف يوم عرفة خطيبا" وقال (أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه فقد جعلني الله عليه قفلا إذا شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني) (العقد الفريد لأبن عبد ربه ١٨٦/٤ تأريخ الخلفاء للسيوطي ٢٦٣ الكامل في التأريخ لأبن الأثير ٥٦٦/٣) هذا السلطان المسدد والموفق بالله ! قام بتعذيب أبي حنيفة وحبسه وجلده ودس السم له في النهاية لأنه رفض ولاية القضاء وجلد الإمام مالك وهو عاري الجسد غير مستور العورة تشهيرا" به لذكره حديثا" عن الرسول لم يعجبه .

وهكذا مارس أجدادنا العظماء ! الذبح أحدهم تجاه الآخر فالزيات معروف بتنوره الذي عذب به الكثير من معارضيه وأعتقد فكرة التنور أخذها من فلاريس طاغية أجر يجنتم في صقلية الذي حكمها عام ٥٦٥ ق .م، فقد كان يشوي المساجين من أعدائه في مملكته بوضعهم داخل ثور نحاسي ضخم ثم يوقد تحته ناراً هادئة ويضع قصبتين تشبهان المزمار في منخري الثور بطريقة فنية بارعة حيث تتحول أنّات المساجين وصرخاتهم وحين تصل إلى أذنيه يسمعها كنغمات وألحان موسيقية شجية! وأعتقد أن هذه الموسيقى الشجية قد تأثر بها كنعان مكية الذي قرأت عنه في صحيفة الحياة الصادرة يوم الجمعة ٢٠٠٣/٥/٩ خبراً يقول أن هذا الرجل كتب في مجلة ذي نيوريبو بلك في عددها الصادر في ٢٠٠٣/٥/٥ مقالا" يقول فيه (أن لصوت القنابل المقذوفة على العراق وقع الموسيقى على أذني) .

من خلال هذه النصوص يتبين أن ثيمة العذاب واحدة عبر العصور وفكرتها واحدة ولكنها بأشكال مختلفة حسب الحاجة وأن الحب والقتل أسهل بكثير عندنا من فكرة السلام والحوار لأننا قد استوردنا كل الأفكار الخاصة بالعذاب وطورناها ومادمنا غير قادرين على تقديم مشروع ديمقراطي فلماذا لا نوكل الأمر إلى شركات متخصصة بالديمقراطية تبيعها في أسواقنا بعد التعليب، كم مرة هي الحقيقة ؟ وأخوف ما نخاف منه مستقبلا" هو الانقسام الطائفي الذي سيمزق الجسد العراقي وغياب الحوار والتفكير الواقعي، لذا يفترض فينا إعادة القراءة لكل التابوات التي تقف في طريق وحدتنا الوطنية، عن طريق ممارسة التعددية الفكرية والسياسية والحوار النقدي الصريح مع الذات ومع الآخرين من دون انتظار قدوم الأبطال من الخارج أومن الداخل ليبنوا هذا الوطن الجريح (فويل للأمة التي تنتظر بطلا" كما يقول بريخت فإن هذه الأمة تنتظر أطورا أخرى من العذاب المؤجل)، لذا فنحن بحاجة إلى عقلية مناهضة تماما" لثقافة القوة والعنف وتقديس الموت عقلية الأيمان والحوار والإقناع والجهاد الثقافي السياسي الصبور ضد مفاهيم الخنوع لمنطق الأشقياء والأقوياء كما يقول سليم مطر في كتابه الذات الجريحة ص ٣٧٠) ولسنا بحاجة إلى ثقافة تؤكد الحروب وتمجد لها ثقافة يبشر بها الشعراء كالياسري عندما يسرق نص جورج صيدح الذي ينادي به وطنه قائلا:

أني لأبذل أنفاسي بلا ثمن
حتى أراك كما أهواك يا وطني

فغيره الياسري ليصبح الوطن هو صدام عندما يقول له:

أني لأبذل أطفالي بلا ثمن
حتى أراك كما أهواك يا وطني

وبأخرى يقول:

تأمل في الوجود بعين فكر
ترَ الدنيا الدنية كالخيال
ومن فيها جميعا" سوف يُفنى
سواكم سيدي يا ذا الجلال

هكذا يستمر مسلسل العنف وتتبلور ثقافته أيديولوجيا" وتظهر صور أخرى منه ولكن ليست على شكل قتل وحرب، بل على شكل نكته سياسية تسخر من هذا وذلك وتعد المتنفس الآخر للسادية في النفوس وهي وأن كانت أقل خطراً إلا أنها وفي الوقت نفسه تُعد متنفساً قمنا بصناعته كما يقوم المدراء في اليابان بنصب تمثال مطاطي يشبه المدير كي يقوم الموظفون بالتعبير عن شعورهم تجاه المدير مع هذا التمثال المطاطي فيضربونه لإفراغ ما في أنفسهم عليه . وهذا ما نشاهده مع تماثيل صدام عندما قامت الناس بإفراغ شحنتها العاطفية عليها ضربا" فما هذه الحالة إلا متنفسا" أو تعبيرا" عن كرههم لذلك الشخص . ولعلنا نوصي باستيراد تماثيل من اليابان لإفراغ الشحنة العاطفية التي عندنا عليها ولكننا في الوقت نفسه لا ندري أن كان الآخرون سيضعون لنا كاميرا خفية لاصطيادنا عندما نعتدي على الشخص المطاطي ثم يؤدون الواجب معنا.

×استاذ الفلسفة في جامعة بغداد

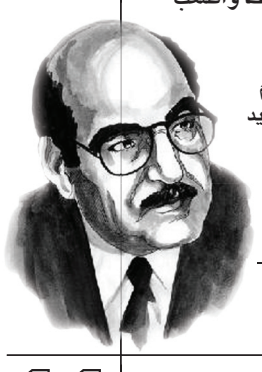
صديق العمر

د. حسن حنفي

بلغني النبأ وأنا في الجامعة، فأسرعت إلى المنزل لأقدم هذا العزاء لصديق العمر ورفيق الدرب، لقد توفي د. محمد عابد الجابري صاحب (نقد العقل العربي والتراث والتجديد) أضخم مشروعين في الفكر العربي المعاصر. يماثلهما "التراث والثورة" للطيب تيزيني و"نقد العقل الإسلامي" لمحمد أركون.لا يوجد مفكر عربي إلا وتأثر بالجابري إيجاباً أو سلباً. ولا يستطيع واحد منهم أن يملأ فراغه بعد رحيله. وهو الفرق بين الكوكب والنجوم. أصبح يمثل الفكر العربي المعاصر. يشار إليه داخل الوطن العربي وخارجه، في العالم الإسلامي وفي العالم الغ[illegible]

الجابري بمشروعه النقدي الثلاثي العقل العربي) وللمرة الأولى يُست لفظ (نقد) كما استعمله "كانط" في القرن الثامن عشر بعد قرنين من النهضة، السادس عشر ونزعته الإنسانية، والسابع عشر ونزعته العقلانية. وأول مرة يُستعمل لفظ (العقل) كما استعمله الأنثروبولوجيون الفرنسيون مثل ليفي بريل. ووصفه بالعربي ومضمونه إسلامي.تجمع ثلاثيته بين كانط وهيجل معاً، العقل النقدي، والعقل التاريخي. فالعقل النقدي هو تراث الأمة وإنتاجها الفكري، أي تاريخ وعيها كما فعل هيجل في (ظاهريات الروح). التكوين يسبق البنية، والبنية نتاج التكوين.والعقول الثلاثة، البيان والعرفان والبرهان، هي عصور تاريخية، القرنان الأول والثاني، ثم القرنان الثالث والرابع ثم القرنان الخامس والسادس. وهي شبيهة بالأقاويل الثلاثة عند ابن رشد، الخطابة والجدل والبرهان. وابن رشد هو العزيز على المغرب، يتوحد المغاربة به. و(العقل السياسي) تطبيق للثلاثية. وما صدر بعد ذلك مثل (علم القرآن) هوامش على المشروع. ولا تدخل في صلبه. ولم يستمع لنصيحة أصدقائه بكتابة العقل العلمي" . ترجمت أجزاء من الثلاثية إلى الفرنسية وأصبح يُشار إليه كلما أشير إلى الفكر العربي المعاصر.في أوائل التسعينيات صدر (حوار المشرق والمغرب) على صفحات مجلة "اليوم السابع" ، التي كانت تصدر من باريس، وكان يُقرأ في شتى أرجاء الوطن العربي. للمرة الأولى يتحاور العرب مشرقه ومغربه. واستأنف التقليد في "دار فكر" بدمشق على نحو آخر. تُرجم إلى اللغات الأجنبية. وأجريت عليه رسائل عدة كنموذج لحوار العرب وليس لخصامهم، الأبرز على الساحة. وبالرغم من الحكم عليه بأنه من أنصار القطيعة المعرفية تحت أثر (فوكو)، إلا أنه تعلم في دمشق، وعشق القاهرة. ولم يفرط في طلابه في المغرب لصالح إعارة هنا أو هناك. وهو صاحب مقولة (لقد تمشرق المغرب وتمغرب المشرق) لبيان أواشج القربى بين جناحي الوطن العربي أو بين وسطه ومغربه.وهو إضافة إلى ذلك كله شخصه، إذ يتصف الجابري بالتواضع الجم، وهو الذي بلغت شهرته الآفاق على عكس غيره من الذين أقل منه شهرة وأصابهم الغرور. كما يتصف بالصمت وقلة الكلام، وهو الذي كتب الكثير على عكس غيره الذين يكثرون من الثرثرة، ويكتبون القليل. ويتسم بالحياء الشديد والخجل الاجتماعي. يميل إلى العزلة بعيداً عن الصخب الإعلامي والنصر الشفاهي. وهو ودود للغاية تخجل من صداقته، التي لا تستطيع أن تقابلها بصداقة مماثلة. تحسب أنه أقرب إليك من نفسك حتى وإن لم يظهر هذا الود في مظاهره المعروفة بين الأصدقاء. وهو يمثل الاتزان والاعتدال بعيداً عن التطرف والتعصب، وأخذ المواقف المتشددة مع طرف ضد طرف آخر. تحسبه ماءً صافياً أو سماء زرقاء أو خضرة يانعة. تخجل من النقاش معه الذي يصل إلى حد الجدال. يكفي مجرد التساؤل من دون إجابة وإبقاء الإشكال حياً في الأذهان.أثره في التعليم في المغرب كبير. فقد كان مشرفاً على المواد الفلسفية في التعليم الثانوي. ولا يوجد أستاذ فلسفة في الثانوية العامة لم يتأثر فيه ليس فقط في ثلاثيته بل في مؤلفاته عن مناهج البحث وفلسفة العلم. وأثره في الحياة السياسية أيضاً كبير، فقد كان مفكر "الاتحاد الوطني للقوى الشعبية" . ولم يشأ أن يتقلد الوزارة عندما كان (الاتحاد) في الحكم، بل ظل بعيداً. رسالته في الفكر والنظر وليست في السياسة والممارسة. وأثره في الأجيال الجديدة كبير من خلال مجلته التي كان يصدرها ويشرف عليها (فكر ونقد)، وإنْ كانت أجيالاً أقل وضوحاً وأصعب أسلوباً.

جيل ينتهي، جيل هزيمة ١٩٦٧، وآثارها مازالت باقية في الجولان وجنوب لبنان وفلسطين والقدس. مهمة الجيل الجديد النضال باسم (نقد العقل العربي) و(من العقيدة إلى الثورة) ضد الاستيطان وتهويد القدس والعجز العربي العام، وضعف الخيال السياسي، والتحول من (نقد العقل) إلى (نقد الخيال)، لعل العرب يستطيعون العودة إلى شعرهم الذي بقي لهم ومازال حالاً في الصدور، يوقظ فيهم خيالهم المفقود.



جريدة الاتحاد الاماراتية

الجابري وسايكولوجية العقل

ان الصيغ الممكنة في إطار ضروب من التفكير والتصعيد لنزعات طردية تفلسف مبدأ اللذة العقلية ،وهي الوسيلة الدقيقة في عملية الاستبصار والمعرفة والاعتراف الدقيق في البحث عن الحقيقة . ان هذه الوحدة الحقيقية والخفية التي تربط المنظورات المختلفة والمتطابقة وهي تؤشر الاعتراف التاريخي في نظرة تواصلية قوامها الاطار السيكولوجي ومشروعه التاريخي .
فالمشروع السيكولوجي للتاريخ يتحول الي عترات تقف في طريق التجربة العلمية للعقل ، اذا انقطع عن المواصلة الحداثية في عمليات التفكير ،فالتاريخ هو مكتمل ومتواصل لكنه يصل وجهته الموضوعية المشتة اذا انقطع التواصل مع منطق العقل الحداثي وحدوده القصوي لعملية النفي . ان صيغ الازمنة الحاضرة هي ازمنة يتقلص فضاؤها التجريبي في حدود الماضي ، والفناء والغموض والتوتر والانزلاق نحو رؤية تصورية وصياغات تصف التعليق والمسؤولية في اطار من الافعال الاجتماعية مقصورة علي الصيغ السيكولوجية ،

علاء هاشم مناف

فالتاريخ يجب أن يكون تاريخاً للفكر الجمعي والمعاصرة باطار من عمليات التغيير وصيغ الانفتاح علي الماضي في اطار من التجريبية واسترجاعا للكشف عن المكامن العقلية المتطورة . ان عملية التداعي في صيغ التحليل النفسي هي عمليات تاخذ في التصاعد عندما يتشكل قانون (نفي النفي) وهذا التداعي يؤدي الي افراز اطار من الصيغ العلمية للعلية علي المنطق العادي الذي يسعي الي تاصيل حالة من (الهذيان الفارغ)( ) في ادق العمليات العاطفية والمشاعر والانفعالات ، وبالتالي هي عبارة عن ترديد لمواقف من المهاترات التي تزيد من منعطفات التعقيد السيكولوجي .
ان الصور في الحياة الجنسية تكون مرتبطة بالكشف الوثيق لعملية التحليل السيكولوجي من حيث هي مكامن من المعالجات تقوم علي تطبيق قانون التداعيات الاطلاقي ، من خلال عدة محاور وقوانين عقدية تؤكدها التحليلات اللاشعورية والتي تعمل بدورها علي تنمية وتغطية هذا الطراز من المعاني ، وان الاعراض هي تشاكيل من خارج الظواهر السيكولوجيه ، والجانب اللاشعوري يتميز بالتمويه للافعال الارادية وهي الظاهرة التي يتميز بها الفعل الارادي من عدة منعطفات تدبيرية . ان المنهج الرئيسي لتفسير النص السيكولوجي يبدأ بالشواهد النفسية وكذلك يتعالق بالمنطق الجدي في التحليل النفسي وان المنهج النفسي في هذه الحالة يكون (مترجرج وانكاري) أو هي عملية نفي لما يتميز به العقل الانساني من تدابير للظواهر الطافحة للمرض العقلي ، وهذه العملية المختلطة تميز المستوي اللاشعوري كما يقول (ميلو بونتي) (مرض يحل بالكوجيتو) فعمليات الانكار هي بالضرورة أفعال انسانية ممنهجة لا تتحدد بعمليات (الكبت) وهذا مظهر يشرح قوة الانسان في ثبات قواه الجوهرية من خلال واقع المرض ، وفرويد يبين المقدرة العقلية علي تعليل فعل الاحكام فيها للانسان وما عليه وينفي بمقدرة دقيقة ما عليه فيكون الانكار في (ابعاد الكبت) ورفعه دون أن يكون قبول لما هو (مكبوت) .
فهنا تكون الأنا فعلاً مشفوعاً بحالة سلبية وهو الفعل (المقوم للأنا) والانسان في هذا الموضوع هو الحالة الموجودة والوحيدة لكي يستطيع أن يراوغ من خلال فعل الحقيقة والسعي من أجلها . والتحليل السيكولوجي هو صورة حقيقية للإنسان في الوجود في نطاق البحث عن الأشياء الهامشية ، والي مضامين وحدود الكشف التي تخزن الاحداث النفسية في شيء من الغرابة وهو مبعث للتأمل والعجب وهذا ما يتسم به تحليل فرويد للخصائص المميزة والتحليلات النفسية وهي تأشير لوجود واقع لا شعوري يفرضه العموم في المضمون الموضوعي.
وفي النهاية يتم توضيح عملية الالغاء.
والنظام المعرفي الآخر تأكيد الحاجات الدقيقة في تفكير الانسان وهو الاحتجاج علي كل بنية ثقافية غير متكاملة .
ان تاريخ العقل الانساني بشكل عام هو تاريخ لفرز الحقائق العلمية وقد تكوّن هذا العقل عبر منعطفات ذلك التاريخ وهو التاريخ الذي غير مجري التكامل في التاريخ حتي توقفت الحياة عن السرد ، فالتاريخ يكون دائما ذو أبعاد جزئية ويحتاج هذا التاريخ الي خلاصات متكاملة وهذا الشيء غير متكامل وهو الذي حدد علاقة الانسان بعقله وبالحياة وبهذه الأرض فالبنية التاريخية هي عبارة عن أواصر مجزأة ومختلفة في الرأي وهذا الاختلاف في اطار الافعال هو قانون النفي والتحول عبر المراحل التاريخية فالطريقة في بناء (العمليات التاريخية) غير خاضعة الي استعداد مسبق ، انما تاتي عبر الفعل المجرد عن الخطط فهي خاضعة للنجاح والفشل وهذه العملية تخضع بقانونها المركب حتي في التجارب العلمية الصرفة.
والتاريخ المبني وفق النواظم المنطقية والاستقرائية تبرهنان في حلقاتهما المتطورة عبر الظروف والمعطيات اليقينية بانهما الحد الفاصل في تقنيات التحديث العلمي. فالطريقة الرئيسية في الخواص التاريخية عند الاولين .. هي التي ارتبطت بأجزاء التكامل والتعادل التاريخيين مع حقائقهما المطلقة ، فالخطأ يأتي في الابتعاد الاعمي عن حقائق التاريخ ، وان الانقياد الاعمي جاء نتيجة منعطف تاريخي خضع للسكون والخطأ في الانقياد الخاطئ وهذا مرتبط بحلقته وحالته الثقافية كذلك التعدد والصراع ضمن التاريخ المجزأ علينا ان نبني تاريخا للعقل العربي الحديث باطار ثقافي وعقلاني والمباشرة باعادة قراءة التراث بشكل دقيق وتأشير الخلل عبر الكل وابراز الجانب المتعدد في بنيته الفكرية والعقلية والابتعاد عن المظاهر الخارجية لأية صيغة من الصيغ التاريخية والفكرية .
ان المنظومات العقلية والمرجعية هما أساسان معرفيان فرزهما العقل العربي منذ تأسيس أول حلقة فكرية لبناء التاريخ العقلي ، اننا نعمل من أجل ارجاع آليات العقل بشكلها المتطور كما في سابقته في فن الحوار مع التيارات الفكرية والحضارية وما تعرض له العقل العربي من اخفاقات حتي الوقت الحاضر كان مرتبطا بمفاهيم تاريخية خاوية حددته ووضعته في حالة صنمية، علينا أن نعمل من أجل تجديد وتغيير هذه المنظومة الفكرية للعقل العربي حتي تستمد خصائصها من مصادر تاريخ هذا العقل الزاهر وبيان مصادر تاريخ هذا العقل الفكري المتين وهذه الحالة هي نواة الصراع في الفكر العربي وهي تستند الي عدة من البيانات المتعددة الاوجه سواء في الفرق والملل والنحل والحركات

والتيارات الفكرية التي برزت في (الحياة العقلية العربية) وطيلة المرحلة التاريخية السابقة .
ان العقل العربي قد تجاوز المراحل التاريخية السابقة في جملة من النظم المعرفية وحالات الصراع المستمرة والتحديات الكبيرة لهذا العقل علي المستوي الذاتي والموضوعي ، فجاءت التاريخية وهي مشروطة لفاعلية المعارف وتأكيدا لخصائصها وحدودها ، فالمشابهة هي حالة من النواظم المعرفية وهو استقراء لكل كتاب ومفكري عصر النهضة في نهاية القرن السادس عشر والتمثيل الذي افصح عن اللغة في العصر الكلاسيكي . ان انتاج المعارف وشروط بنائها الموضّح ثقافيا وهو يستند الي تحليل دقيق لقواعد التبادل وسياقات العمل في (الاقتصاد والسياسة) واللغة والسايكولوجيا وعلم الاجتماع. لقد عبر (فوكو) عن الحقب الثقافية وتاريخها الاختلافي من خلال الهوية والدرس (الابستمولوجي) فالعقل العربي هو العقل الثقافي الذي افصح عن هويته عبر المراحل التاريخية السابقة فهو في أصرته ومنطقه يؤكد هذا الاساس بدوره وخصوصيته الثقافية عبر المرحلة التاريخية اللاحقة .
اننا نبين ونوضح هذا المنحي الثقافي من خلال الاسماء اللامعة في الثقافة العربية الاسلامية من فلاسفة وشعراء ، وحكماء وخطباء وعلماء في خواصهم العقلية وهم قليلون ويؤدون ما يوكلون به في اداء الواجب : فالغزالي علي سبيل المثال والمسعودي وابن سينا والفارابي وابن رشد وابن طفيل وابن منظور والكندي وابن الاثير ومسكويه وابن عباس هؤلاء هم الذين يؤكدون مشروعية العقل العربي بالشكل العلمي الدقيق وهم الرموز الثقافية لهذا العقل الجبار ، هذا العقل هو عبارة عن حركة متطورة لنقل الأشياء من خلال مستوي التكوين والبنية بتحليل علمي ومنطقي وموضوعي قبل (فوكو) فالزمن في العقل العربي زمن متطور وحي خلاف ما يقوله (الدكتور محمد عابد الجابري من ان الزمن الثقافي العربي زمن راكد) .
ان حركة التاريخ الثقافي العربي هي ليست عملية اجترار للماضي ولا تكرار وإعادة، مبدأ الثقافة العربية ينبعث من حس ثابت وفن خصوصية في التغيير ومواكبة لحركة التاريخ . فالظاهرة الثقافية العربية هي ليست ظاهرة (اجترار ثقافي) فمعمارية التفكير العقلي عند العرب قد تحددت بمقدمة كبري إطر معقولية ركزت عملية التفكير بانبعاث عقلي كبير لذلك تم المباشرة بالمقدمة الصغري وبالتفاعل مع جملة من العقول اليونانية والأوروبية وكذلك هي صيغة من المعقولية للأفصاح عن هذه المستويات الثقافية والحضارية .ان اصول التركيز علي التلاحم المبني علي القيم والنظرة والرؤية الي طبيعة التكوين العقلي وما تمخض عنه من خصائص التفكير يعد إطارا من الجدلية التاريخية ورؤية هذا العقل الي العالم هي رؤية استمدت خصائصها من مراحل مختلفة من التاريخ وهي قيمة منطقية للنظرة الكلية للحياة من خلال منطق الاجزاء المتلاحمة والمتكاملة في الكل من الناحية الفكرية والمنطقية فهي انعكاس لظروف متغايرة ومتناقضة ومتعارضة في اطار من الجدلية العلمية لتأشير الحقيقة الجمالية .
ان الدعامة الرئيسية والدقيقة للجانب العقلي الذي يوضح ان النشاط العقلي في جوهره حكم بأطر منطقية وهذا الحكم (تساوي في اطاره الرياضي) لأن العملية الفكرية في جوهرها هي عملية ديناميكية وعملية حكم : والحكم أساس التجربة المنطقية وإثباتا لوجودها ، وهي ضرب من العلاقات في تجلي الصور (في أدق علاقة جوهرية) وهي تزاوج بين العملية الذهنية والواقع وهو فعل من أفعال الكينونة في الوجود الموضوعي لعلاقة عقلية بين الافعال المركبة وطروحات التفكير البشري واصرار العقل العربي علي أخذ دوره من خلال الدلالة العقلية لوقع هذا الوجود العقلي ودلائل بنيته الي عمليات الحكم التي يتقرر فيها الوجود والوجوب ، والعقل العربي معطي وفاعل لا يتحرك الا بالقياس الذهني والعقلي ، والعقل العربي هو عبارة عن تشكيلة من وحدات الفعل المؤثر داخل العقل الجوهري وموجود بذاته بوجوب تشكيلته الموضوعية الدقيقة وبالنظرية المعرفية ومهام العقل العربي بمنطقه الثقافي وما يحيطه بشكل ميداني هي وحدات فاعلة في العمليات الجزئية عبر فرض عملية التحقيق في منطقها الكلي والتي تتحدد خصائصها الموضوعية في الوجود الكلي والخصائص العقلية التي ينطوي عليها العلم لبلوغ الحالة الموضوعية والاستمرار اللانهائي في الوحدة الجوهرية .
فالتمسك الذي احدثه العقل العربي (المنطق الرياضي) وعبر المراحل التاريخية ووحدة هذه الخصائص في استمرار وجوده في الخلاصات التحليلية والمعرفية في تأشير دعامته العقلية لأنها تستند في ذلك الي

ان المنظومات العقلية والمرجعية هما أساسان معرفيان فرزهما العقل العربي منذ تأسيس أول حلقة فكرية لبناء التاريخ العقلي ، اننا نعمل من أجل ارجاع آليات العقل بشكلها المتطور كما في سابقته في فن الحوار مع التيارات الفكرية والحضارية وما تعرض له العقل العربي من اخفاقات حتي الوقت الحاضر كان مرتبطا بمفاهيم تاريخية خاوية حددته ووضعته في حالة صنمية

كل العلوم الطبيعية والانشطة الفكرية رغم الاخفاقات التي أصابت هذا العقل وفي تشكيلته السيكولوجية ، كان العقل العربي متقدماً رغم الانتقادات في تعيين الخلل ، ان تنامي النشاط العلمي وهو الجهد الذي اضطلع به هذا العقل في شتي العلوم الرياضية والفلسفية وعن طريق التجربة والاستنباط والبراهين والملاحظة التي توضح الابتكار العلمي وخواصه التحليلية ، ولا أمل في بناء حياة تنشد المعرفة المعاصرة والتقدم العلمي دون الركون الي تراثنا الحضاري وقراءته قراءة جادة وعبر خطاب تراثي يحدد الخصائص الحضارية المتطورة. اننا ننظر الي الجزء من خلال الكل وننظر للخلافات الدقيقة داخل اطار العقل العربي الموحد واختلافاته في التفسير والتأويل والتنظير علي انها خلافات جزئية داخل كليات منطقية حية تنبض بالحياة والمعرفة داخل الجزء ومن الكل وهي ليست معرفة أو انحراف ضد الكل الواعي .. هناك جسور من التارخي العربي والتاريخ العلمي والفلسفي لا كما يحدده الدكتور (محمد عابد الجابري)(٢) (بأن هناك ثلاث معارف للعقل العربي أو ثلاث مجموعات) وهي :

(٢)انظر نظرية العقل ،د.جورج طرابيشي ص٢٠٣.

٦- علوم البيان .. اولا الكلام .. البلاغة .

٧- علوم العرفان .. ثانيا تصوف وفكر شيعي باطني .

٨- فلسفة الاسماعيلية .

٩- فلسفة اشراقية .. كيمياء .. تطبيب .

١٠- سحر وعلوم البرهان من منطق رياضي .. وطبيعيات والهيات .

ويعكس كل هذا الذي يحدده الدكتور الجابري من ان العقل العربي الذي ينظر اليه الدكتور الجابري علي انه تصادم لا ينتج تفاعل حتي علي مستوي الأجزاء فكيف الحال بالكل؟ ان هذا الالتباس الذي يقع فيه الدكتور الجابري وغيره من المفكرين هو التباس وهمي ونتيجة لتركيبة الذهن لا الخطأ العفوي وان الازمة التي يتحدث عنها الدكتور الجابري هي أزمة أسس علي مستوي الانسانية بشكل عام ، وعلي الدكتور الجابري أن ينظر الي هذا الاطار المعرفي من خلال الكل لا الجزء في اطار النظرة الكلية . ان العموم الذي ينظر له الدكتور الجابري علي انه فحص للعمليات العقلية يكون بمثابة انفجار لا يحدده الدكتور الجابري بقوانينه الانفجارية ولا حقيقة مداراته الوهمية التابعة له وان الدكتور الجابري قد خلط كما يقول (الدكتور جورج طرابيشي) بين مفهوم الثقافة (الإثنولوجيا) الشعوب البدائية مثل (كلود ليفي شتراوس) وبين ثقافة كبيرة وحضارية مثل الثقافة العربية الاسلامية .. فالعقل العربي الاسلامي قام أساسا علي هضم واستلهام الثقافات وتحويلها الي مصهر جديد ينتج بنية تركيبية وتحليلية تؤكد مستوي الدقة في العلوم الرياضية والفلسفية والكشف الدقيق عن الصيغ الآلية لتأكيد المعرفة ودراسة تطور العلوم بوصفها ابداعا يؤكد الحرص المستمر للعلوم والعناية بالكشف المستمر عن حقيقة المعرفة العلمية ونشاطها الروحي والاهتمام بمشكلة الانسان والحرص علي طريقته في الحياة وعن التقدم العلمي الذي حصل ، وهي الضرورة الزمكانية في وصف المعرفة التاريخية وما اتسمت به الحقيقة من خلال القوي المحركة للتاريخ وهي الطريقة البرهانية لاثبات اليقين العملي ، وان التاريخ العقلي في جوهره هو دافع الحرية لتحقيق صور الحرية للانسانية ، فاستطاع العقل أن يتحرر من (الحواس والخيال) في تحقيق منطقه الفكري عبر معطي تاريخي يوضح الصيغ الرئيسية لمفهوم العقل وهي مرحلة من التفكير والتطور التاريخيين علي صعيد المنطق الذهني ليوضح البداية وهي الأجوبة العلمية علي خصوصية هذا العقل ودقته الابداعية من خلال نوازعه الروحية التي توضح المعني الأسمي للعقل

ان قيمة العقل العربي لا تنحصر في حرية التفكير والحوار عبر منطق الحق وفي اقامة صيغ برهانية من خلال التأمل في الجمال الفكري والتصرف بامتداد المعرفة والإبداع والإفصاح عن الحتمية الطبيعية المطلقة وهي الصواب المعرفي لهذا العقل .. ان الضرورة العلمية وهي نسبية في كل الأحوال .. ولا توجد حضارة تنشد العقل في العالم تدعي المعرفة كلها كما يعتقد الدكتور الجابري ، وان الطريقة العلمية لمركبات العقل الراجح تأتي في اطار التحليل والتأثير والتأثر بما سبقهم اليه في القول من المعارف

واستخلاص مداركه الحقيقية التي يمدنا بها العقل الرياضي وهو ضرب من هوية المعرفة العلمية وهي وحدها القابلة علي المشاركة بالعلو الذي يثبت دعائم وجوده بالبراهين العلمية والوضعية . ان العقل العربي عقلا علميا نجده في كل تفاصيل المراحل التاريخية السابقة واللاحقة والحالية ، فالعقل العربي عبارة عن صياغة من القوانين عبر كشف قدرة هذا العقل في سيرورة ذاته وتعالقه بالمركب الجديد من الارسطية والافلاطونية والافلوطينية المحدثة . وفي تحقيق عملية الاسترجاع للماضي ، والتقدم عبر المستقبل وهذا العقل كان شاهدا علي استمرارية النهج العلمي واستشرافا لاشكالياته الديناميكية كتفكير علمي يتأثر بالتجريبية للوقائع العامة .

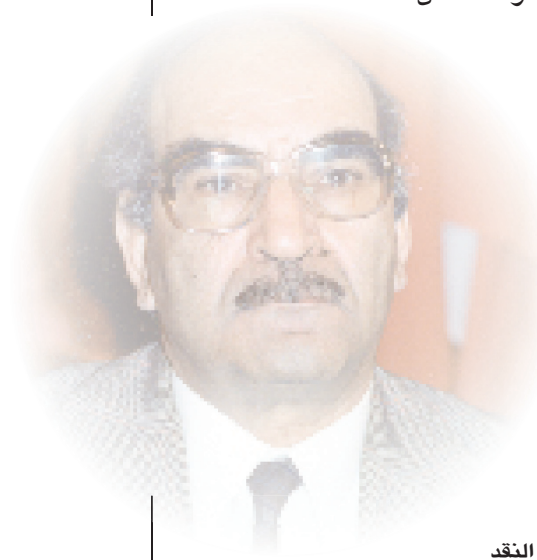
ان قيمة العقل العربي لا تنحصر في حرية التفكير والحوار عبر منطق الحق وفي اقامة صيغ برهانية من خلال التأمل في الجمال الفكري والتصرف بامتداد المعرفة والإبداع والإفصاح عن الحتمية الطبيعية المطلقة وهي الصواب المعرفي لهذا العقل .. ان الضرورة العلمية وهي نسبية في كل الأحوال .. ولا توجد حضارة تنشد العقل في العالم تدعي المعرفة كلها كما يعتقد الدكتور الجابري ، وان الطريقة العلمية لمركبات العقل الراجح تأتي في اطار التحليل والتأثير والتأثر بما سبقهم اليه في القول من المعارف ، وان الطريقة الصحيحة للبرهنة علي الحتمية لهذا العقل تأتي في نشاط الانسان علميا ودينيا وجماليا عبر محاور العقل الانساني المتطور وهو الذي يفسر عدة مراحل من التعاقب الفكري والفلسفي والرياضي وهو الذي ينشد الحكمة الروحية عبر الاطار الديني والعلمي لا السحري وهي دقائق كبيرة في خدمة الحرية ولا السبيل الي تحقيق أي تقدم الا من خلال هذا الوعي الجمعي والعقل الذي يستند في تلافيفه المحورية علي عظمة الصورة الاصلية والاصيلة وأساسه الفكري الصلب الذي غير المراحل التاريخية باستناده الي منطق التطور العقلي .

ان التقدم الذي حصل في وعي العقل العربي الاسلامي هو التكافؤ والتوافق علي مستوي الافق الحضاري وكان الحوار الفكري هو نتيجة من نتائج المنهج الانساني في المشاركة والاهتمام بعمليات التوافق الاجتماعي والصيغ الحضارية التي تؤطرها حلقات التسامي علي مستوي وحدة الوجود وان الثقافة والمعرفة العلمية الدقيقة هي نتاج التطور الحداثي في العقل والحكمة الازلية في هذه الحياة وحين استخدم افلاطون التقنيات الدقيقة لاطلاق حرية الانسان ومن تحديدات للطبيعة .. كانت هذه التقنيات قد عبرت عن شروطها الرئيسية في تراتبية الإرادة والدقة في تحقيق سياسة صافية وحرية تبرّز النجاح للوصول الي أعلي درجات الوعي وبالنضج العقلي وان الثنائية في المحسوس والمعقول تعطي الوهم والعذاب ، وهي العمليات المتعالية في هذا العالم حين تصدر الفلسفة احكامها علي أسس من المعايير التطبيقية لكل من هذه الحياة العقلية والاخلاقية وهي الشكل الاعلي لفلسفة التوحد في الوجود والوحدة ، وهي التي طغت علي كل الثنائيات في الحياة الحسية نفسها بالتفسير للغموض الذي وضّح مجهول الفلسفة العقلية وهي صيرورة لفلسفة الوعي والمساهمة الفعالة في بناء الوحدة المنطقية للروح . فالحقيقة هي تجاوز للأشياء أو هي تجاوز للوعي الطبقي كما يقول كارل ماركس (فهي تجاوز لكل طابع جزئي) فالحرية هي المبدأ الرئيسي للحقيقة وانها الضرورة التاريخية وهي الحق اذا تنكر العلم لوجوده واذا بقيت الافكار والأيديولوجيات دون ملامسة خط التطور ، فلا تطور يحدث للعقل الا بالدعامة التي يستند اليها العلم وهي الحرية ولن يكون هناك أي تطور علمي عندما تتجرد العدالة العقلية من خواصها ، وان الافعال الاجتماعية تنمو في تلافيف الروح الحقيقية للحرية والديمقراطية وان الوحدة التي يتكون منها خلاص البشرية وهو التحول الخفي نحو عملية التطور من خلال خواص الحقيقة في الروح والعقائد ، والعلم والمعرفة .. اضافة الي الجانب الاخلاقي في حياتنا اليومية ، والحرية الاجتماعية هي الغاية والنهاية والهدف السامي بين البشر .. ولا يمكن تحقيق توافق باطني للحقيقة الا من خلال نور الحقيقة العقلية ، فالعقل مادة تاريخية وحركة تمثل وتمثيل وتوليد في اطار من التقدم البشري سواء بالكثرة او التنوع ، الي الوحدة والتجانس. فالطبيعة العقلية واعية بوحداتها الرئيسية (المنطق والجمال والأخلاق والتماثل بالصيغ المتقدمة) والتحرر من كل الإشكالات التي تحدث في عملية التراكم الفردي ، فالخلاص من عمليات التمركز الذاتي تتجدد بالبناء العضوي وبتأثير الفعاليات الاجتماعية من خلال عمليات التفاعل ، فهي القدرة الحية في الوصول الي الحقيقة وادراك أوجه الاختلاف والاتفاق من معيارية العقل وأنشطته الذهنية التي تعبر عن ارادة التوحيد ، هذه الوظيفة العقلية في معيار المعرفة واشكالية التماثل والتوحد والتشابه والتوافق في اطار عقلي وفي تجربة يحددها الزمن عبر تطور تأملي وتفهم للاعمال النظرية والافعال التطبيقية لفلسفة هذا العقل ، وهي تحصيل حاصل لمعلول ينشد علة منطقية عبر صيغ جدلية تؤكد معطيات العقل النهائي ودراسة مكوناته وهي الثمرة العقلية للحياة عبر الاحساس بالذات العاقلة في الحكمة التي تنشد التضحية والفضيلة استنادا الي كل المقومات الاجتماعية والاختلاف في التشريع والعادات والاتجاه نحو التساوي والتوافق ، وان ميدان الفلسفة العقلية وعلم الجمال تؤكدان كذلك الاهتمام بالتفاصيل الاجتماعية والتاريخية من خلال التفكير الفلسفي وتعميق الجديد من الانشطة التي تكشف السر الوجودي للعقل ، وان العقل العربي كان سر وجود هذا المذهب العقلي .

ورحل الهرم الفكري والفلسفي العربي محمد عابد الجابري

شاكر فريد حسن

بالأمس، غيب الموت المفكر العربي الكبير محمد عابد الجابري، استاذ الفلسفة والفكر العربي الاسلامي بجامعة الرباط، بعد حياة عريضة وواسعة زاخرة بالإبداعات والعطاءات والمنجزات والمساجلات والمعارك الفكرية والفلسفية المثيرة. وبرحيله يخسر الفكر العربي، وتفقد الأمة العربية عملاقاً من عمالقتها الفكرية والاكاديمية، وباحثاً مبدعاً خلّاقاً، وفارساً شجاعاً مؤمناً بالعقل ومستقبل الوحدة العربية، ومثقفاً عضوياً وجذرياً كبيرا عاش ومات مهموماً بقضايا النهضة والحرية ومدافعاً عن أعمال وسلطة العقل.



محمد عابد الجابري من رواد التنوير والنهضة الفكرية والعلمية الجديدة المعاصرة، ومن أباء الفكر والثقافة والفلسفة في المغرب والوطن العربي، اهتم بالفكر الفلسفي وشكل قيمة وثروة هامة في المشهد الثقافي والفكري العربي الحديث.امتاز بحضوره الفاعل الطاغي ودوره التعبوي التنويري الإشعاعي المتنوع في فضاءات السياسة والفكر والبحث العلمي، وبتنقيبه الدائم والمستمر في التراث العربي الاسلامي .

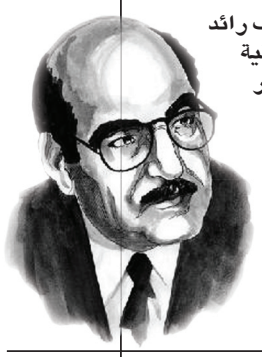
عمل الجابري على تأصيل ثقافة النقد والتنوير والوعي النقدي في الفكر العربي، وساهم مساهمات فاعلة في ترسيخ قيم التراث وتحديث الحقل الفلسفي والفكري، بمناقشة المذاهب والتيارات الفكرية والفلسفية والمفاهيم الاجتماعية والتربوية، عبر مؤلفاته واعماله ومصنفاته ومقارباته ومداخلاته المؤثرة المضيئة، وقراءاته الكثيرة في التراث الفلسفي والفكر الخلدوني ونقد العقل العربي والنص القرآني.

ترك محمد عابد الجابري بين أيدينا خلاصة فكره وعقله واجتهاده، وخلف أكثر من عشرين عملاً ومنجزاً بحثياً في حقول فلسفية متقاربة ومتشابكة، أهمها وأبرزها: "نحن والتراث،قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، فكر ابن خلدون، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر،مدخل الى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، العقل السياسي العربي، التراث والحداثة، العقل العربي بأجزائه الثلاثة، من اجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية" وسواها .

وكتابه"نحن والتراث" الصادر عن دار الطليعة والمركز الثقافي العربي، من الكتب التي أظهرت محمد عابد الجابري ناقداً عقلانياً يقرأ تراثنا الفلسفي بعين معاصرة وثاقبة واعية، وهو موجز انتقادي لتاريخ الفلسفة العربية بائمتها واعلامها الكبار : الفارابي وابن سينا وبن رشد وابن خلدون.

وفي كتابه "ابن رشد" الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، فيبحث في سيرة وفكر ابن رشد، كاتب العقل الفلسفي والفقهي العربي المتنور والمتجدد، الذي لم يتمكن ان يكون كاتب سلطان أو ديوان، ويقدم دراسة بحثية جادة وناقدة لنصوصه ومأثوراته الحية.

أما ثلاثية العقل العربي (تكوين العقل، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي) فهي اسهام فكري وتاريخي وعلمي حضاري في تجديد الفكر الفلسفي العربي الحديث، وتأسيس خطير لمستقبل العقل العربي في القرون المقبلة.



محمد عابد الجابري منارة من منارات العلم والفكر، ومثقف رائد متبحر في التراث العربي الاسلامي، تمسك بالرؤية العقلانية التقدمية النقدية، وساهم بفعالية في معارك الحرية والتنور والحضارة،لأجل تغيير الواقع العربي المتخلف والمظلم .

حظي بشهرة واسعة، بابحاثه الحوارية الجادة العميقة، وتشكل الفاجعة،برحيله عن الدنيا، خسارة فادحة وجسيمة بكل المقاييس للمجتمع العربي، وانتكاسة للفكر التنوري التقدمي العربي المعاصر، وستظل أعماله وآثاره شهادة على انتصار سلطة العقل على الجهل والتخلف والامية والظلامية.

يقترن المشروع التنويري العربي، في حالته الحاضرة بنزعة نقدية بانية للفكر كما للواقع ، يقودها ويرسي أسسها مفكرون عرب يأخذون دورهم في الحياة الاجتماعية والفكرية على نحو واضح .. وهم ، في عملهم هذا، يجدون طريق الحرية مفتوحا أمامهم ، طالما هم يخوضون معترك الحياة من أجل التقدم والنهضة ، مكتشفين في كل من " التراث " و " التجديد" سلاحا لدفاع مشروع عن حقهم في التغيير الذي يعمل مفكرونا اليوم على أن يجعلوا له مداه الواقعي..

في سياق مثل هذه النظرة يأتي فكر الدكتور محمد عابد الجابري..

وفي سياق الموقف الذي تمليه هذه النظرة ينتظم ، فكرا وتفكيرا في مسار من العمل الدائب .والمستمر منذ ما يقرب من ربع قرن..

هكذا تكلم الجابري

التفكير في ضوء الواقع
أين أصبح المشروع الثقافي العربي الجديد

متخذا من الفكر العربي، بكل ما لنا منه من معطيات الماضي التراثي، أرضا يحرك عليها قضايا الحاضر ومشكلاته . وإذا كان " التراث " في فكر " الجابري" وتفكيره يمثل الأرضية .المنطلق بكل تأسيس فكري جديد.. فإن الديمقراطية والحرية هما. في نظره ، عماد كل بناء يمكن أن ينهض على هذا التأسيس .

ومن هنا فهو يمارس دوره النقدي لكل من "التراثي" و"المعاصر" بهدف بناء عقلانية عربية معاصرة .

وفي هذا الحوار معه بحث في هذه القضايا /المشكلات وما يتصل بها، أو ينبثق عنها..

× دعنا ننطلق ، في حديثنا هذا، من الحاضر الراهن .. مما نعيشه أمة ونواجهه واقعا ونوسمه /ونترسمه أفقا ثقافيا وفكريا... فأسأل : على أي نحو تتمثل هذا كله ؟

وأي دور توي للمثقف العربي فيه ؟ (أرجو أن تكون الاجابة في ضوء تجربتك الشخصية ، ومن خلال رؤيتك – التي تتحدد في إطار عملك في حقل الفكر..).

– لاشك أننا نجتاز مرحلة دقيقة . واقعنا العربي .سواء منه الواقع الاجتماعي أو الواقع الاقتصادي، أو الواقع السياسي أو الواقع الثقافي ـــ يعاني من مشكلات حقيقية ، ويعيش أزمات . ويمكن للمرء أن يلمس هذا بشكل واضح في بعض الأقطار العربية عندما يتجه بنظره الى الشباب الذين هم رجال المستقبل .. إذ يمكن القول إن شبابنا اليوم ، بصفة عامة، يعاني من إحباطات كثيرة ، وأخطر هذه الاحباطات متأت من أنه لا يرى آفاقا واضحة أمام عينيه . ففي كثير من الأقطار العربية .إن لم أقل: فيها جميعا، باستثناء الدول النفطية ـــ يعاني الشباب من مشكلات البحث عن لقمة العيش وتأمينها، فهناك بطالة بين الخريجين وبطالة بين الأميين .. وهناك بطالة حتى بين المشتغلين (بطالة مقنعة)، فإذا كنا في جيلنا قد عشنا مشروعا هو: مشروع الدولة الوطنية المتحررة من الاستعمار، أو مشروع دولة الوحدة ، أو مشروع النهضة ـــ وكان هذا كله يبدو لنا ممكنا .فإن الشباب اليوم لا يرى الأفق بمثل هذا الإغراء الذي كان له فيما مضى. لذلك لا نستطيع أن نواجه مهام المستقبل إذن نحن لم ندرك هذه الحقيقة بعمق .

إن هؤلاء الشباب الذين يمارسون العنف في الجزائر أو في مصر باسم "الأصولية الدينية " هم ، في الأغلب الأعم ، شباب وجدوا الآفاق مسدودة أمامهم ، قد لا يكون للدين ، كدين ، دور في ممارساتهم أو في قناعاتهم ، ولكن الإحباطات التي يعانون منها تنسحب عليهم وتجعلهم ينساقون مع التطرف ويمارسونه .

إن الدولة العربية القائمة أصبحت ، مع الأسف الشديد في وضع لأشغل لها فيه إلا الدفاع عن نفسها.. فهي متهمة : متهمة سياسيا لافتقادها الشرعية الديمقراطية إضافة الى افتقادها الشرعية الثورية التي كانت تستند اليها أنظمة معينة من قبل .. كما أنها تفتقد أي مشروع يمكن أن يستقطب اهتمامات الناس وطموحاتهم ويؤجل مطالبهم ، فالدولة العربية أينما اتجهت ـــ حتى لو كانت غنية .متهمة . وبالنتيجة أصبح همها، كل همها ، أن تدافع عن نفسها.

وفي الدول التي يسود فيها التطرف والعنف تدافع الدولة عن نفسها بتطرف مضاد وعنف مضاد. وهذا الموقف ، أو الحالة ، لا تبشر بانفتاح أية آفاق واضحة ، لأن التطرف والعنف لا يولدان إلا التطرف والعنف ، وحتى الأقطار التي لا يمارس فيها هذا النوع من التطرف أو العنف ، بشكل صريح وعلني، نجدها لا تحترم ماضيها.

إذن ، نحن في حاضر صعب ، حا ضرنا صعب في الداخل وهو كذلك صعب بالنظر الى مسا يحيط بنا من الخارج ، خصوصا ونحن نواجه قطبا إمبرياليا واحدا، لا منافس له ، نحتمي به ،أو نصادقه ، أو نتحالف معه ، أو نستغل تناقضاته مع الآخر. هذا القطب الامبريالي ، ظهر مستعدا لأن يقوم بجميع أنواع التدمير في سبيل حماية مصالحه ، أو من أجل الأقرار بوجوده حاكما مطلقا.. هذه الوضعية كما ترى تجعل الواقع العربي والفكر العربي أمام تحديات لا يستطيع أن يتجاوزها.

× وهل يعني هذا أن القضايا المطروحة علينا اليوم التي قد تبقى هي نفسها التي تطرح علينا غدا، أكبر وأخطر مما كان مطروحا علينا بالأمس ؟

– بكل تأكيد .. بكل تأكيد هي أكبر وأخطر. فبالأمس كنا نواجه استعمارا مباشرا، وكان بالامكان مقاومته وإخراجه بشكل ما.. لأن مقاومة الاستعمار كانت تندرج في إطار حركة تحرر عالمية ، وفي ارتباط مع التيار الاشتراكي المعادي للاستعمار والمنافس للرأسمالية هذا من جهة .. ومن جهة أخرى؟ كان الخلاف ، في المرحلة الاستعمارية ، محدودا جدا. لم يكن هناك فريق ، أو فرقاء يطالبون ببقاء الاستعمار. أكثر من هذا، عندما استرجعت بعض الدول العربية استقلالها كانت المشكلات أهون . كان عدد السكان أقل .. كانت المشكلات بالنسبة لمصر مثلا، أهون من مشكلاتها الحالية .. وكان اقتصادها أمثل ..وكانت تمول حركات التحرر العربية في الشرق والغرب .

× وكانت أيضا تشكل مركزا فكريا وثقافيا له ثقله وتأثيره العرمي الشامل ..

– كانت تشكل مركزا فكريا وقوة مادية . أما اليوم فهي أضعف دولة عربية ، وأكثرها مشكلات ،ولا يستطيع الانسان أن يتنبأ بأي شي ء بالنسبة لمصر المستقبل ..

أقول هذا، أيضا، بالنسبة لسوريا: كان سكانها أربعة ملايين وكانت بمثابة «أثينا» أما اليوم فهي شي ء آخر.. أما بالنسبة للمغرب ، فقد كان استقلال المغرب يعني طريقا مباشرا نحو وحدة شمال إفريقيا، فإذا هو اليوم يعيش النزاعات ما بين أقطاره ، وقد استفحلت واستمرت وهددت باندلاع الحرب بين هذه الأقطار.

× وهذا يعيدنا الى ما جرى من عمل منظم على هدم المراكز الثقافية العربية ، الحقيقية والفعلية ، و" تعويضها" ، او طرح "بديل " لها مراكز هشة ، ورخوة لا تمتلك من مقومات الوجود والتأثير شيئا يذكر.. بحيث يسهل اختراقها .

إن لم تكن معدة ، أساسا، لتمرير عملية الاختراق وتمرير ما يعمل الغوب الاستعماري على تمريره الى مجتمعاتنا من خلالها بسهولة ويسر.

.من المؤكد أن الغرب لا شغل له إلا ضمان مصالحه ، ليس من سصلحته قيام دولة عربية قوية مهما كانت ، وفي أية نقطة كانت ، فقيام دولة عربية قوية مهناه : قيام كيان عربي يستقطب النضال ويقوده . النضال ضد من ؟ ضد من يستغلنا، ولا يحترم مصالحنا، ولا يتعامل معنا على أساس توازن المصالح .

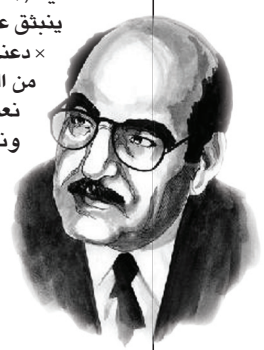
إذن مبدئيا، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن الغوب ضد قيام دولة عربية قوية ، يجب أن نعي هذه الحقيقة . فإذا كنا نريد/ ونبسل على بناء دولة تكون قوية يجب أن نلتمس جميع السبل التي تمكننا من الانفلات من قبضة هذا الغوب الاستعماري.

لم يعد بالامكان مهاجمة الامبريالية من الخارج . في السابق كنا نواجه الامبريالية بالقاء الحجر عليها من الخارج (من فيتنام ، أو انجولا، أو من اثيوبيا، أو كوبا.. أو من الوطن العربي). أما اليوم فقد أصبحت الامبريالية غطاء يحتوينا جميعا شئنا أم أبينا، ولذلك فإن العمل ضدها يجب أن يكون من داخلها.

× كيف ؟ وبأي الوسائل ؟

.سبق لي أن قلت ، في مناسبة من المناسبات ، أن العالم اليوم أشبه بمصنع كبير على رأسه الغوب وأمريكا، ونحن في مركزه ، وهناك طريقان لأخذ الحقوق من هذا المصنع الرأسمالي : إما بانتهاج طريق الثورة الذي يوقف العمل ، ويهجم على المصنع من أجل السيطرة عليه ..

أو بالقيام بعمل نقابي داخل المصنع ـــبتحقيق نوع من التضامن بين العمال نوع من الاضراب .. نوع من المطالب ـــ أي أن المعركة تسير في جداول وعبر قنوات لا تؤدي الى أي نوع من الاصطدام . والغوب الرأسمالي ، بطبيعته يستجيب لمثل هذه الضغوط لأنه يحسب حساب الربح والخسارة . فاذا ما أخذنا بهذا التشبيه يمكن القول : أن العالم اليوم أشبه ما يكون بمصنع .. الرأسمالي فيه هي الشركات الرأسمالية العالمية (متعددة الجنسية لم والشركات الامريكية ، والمالكون هم الحكومات الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية . أما العمال في هذا المصنع فهم نحن ، شعوب الجنوب ، بدولنا وشعوبنا. فإذا ما تحقق نوع من التضامن بين دول الجنوب وشعوبه كا لتضامن الذي يتحقق بين النقابات .. وإذا ما عرفنا كيف نستغل التناقضات الموجودة بين دول الشمال نفسه ، ونسلك مسلكا ذكيا على المستوى السياسي فاستطعنا أن نحقق التوازن



يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن الغوب ضد قيام دولة عربية قوية ، يجب أن نعي هذه الحقيقة . فإذا كنا نريد/ ونبسل على بناء دولة تكون قوية يجب أن نلتمس جميع السبل التي تمكننا من الانفلات من قبضة هذا الغوب الاستعماري.

لم يعد بالامكان مهاجمة الامبريالية من الخارج . في السابق كنا نواجه الامبريالية بالقاء الحجر عليها من الخارج (من فيتنام ، أو انجولا، أو من اثيوبيا، أو كوبا.. أو من الوطن العربي).

بين المصالح ـــ بالحد من مصالح الغوب وعدم تمكينها من الاستشراء ـــ نستطيع المحافظة على وجودنا، ونضمن تنحيته . أما إذا أردنا أن نواجهه بالأسلوب القديم ، فإن النتيجة ستكون ضدنا.

بطبيعة الحال ، لا يعني هذا أن التاريخ باق في شكله هذا أو على صورته . فمن الممكن أن تنشأ في غد تناقضات بين الشمال نفسا.. ومن الممكن أن تبدو لنا مداخل أو مخارج أخرى للعسل . ولكن ، في جميع الحالات ، نحن أمام حاضر ثقيل لابد من التعامل معه بأكثر ما يمكن من التضامن والذكاء السياسي .

× وهنا يأتي دور الثقافة على ما أرى باعتبارها تمثل بعدا استراتيجيا في عملية الصراع هذه بين الجنوب والشمال . – نعم ، لأن الثقافة أصبحت الآن من جملة الوسائل التي تتحقق بها السيطرة ـــ أو ما نسميه بـ«الغزو الثقافي » ـــ فالوسائل السمعية البصرية تفزر الأذواق ، والسلوك ، ويجري العمل بها /من خلالها على تكييف حياة الفرد من أجل أن يصبح مستهلكا لنوع من السلع لنوع من القيم ، وتابعا لنماذج معينة ـــ هي هذه القيم ، والسلع ، والنماذج الغربية التي يخدم تكريسها المصالح الاقتصادية للغرب ، ويحقق السيطرة الاقتصادية والسياسية . فمن يتبع غيره في مجالات القيم ، والاستهلاك ، والنموذج هو، بطبيعة الحال ، تابع له ، اقتصاديا وسياسيا. وقد أصبحت الثقافة اليوم مدخلا لهذه التبعية.

× إذن ، دور الثقافة هفا دور أساسي..

× الآن وبعد أن انسحبت الكتلة الشرقية من واقع الصراع لم يعد هناك صراع آيديولوجي، عل الصعيد العالمي، بين معسكرين . الصراع الثقافي وحده هو الذي يقوم اليوم مقام الصراع الآيديولوجي بين نموذجين لا مشروعين : النموذج الرأسمالي ، والنموذج الاشتراكي، ويمتد هذا الصراع ، ويمتد ـــ وهوصراع يتم داخل كل ثقافة . أما الصراع الآيديولوجي من أجل نماذج للمستقبل .. من أجل مشروعات للمستقبل ، فقد انسحب بأبعاده هذه ، وأصبح الصراع الآن من أجل من يحتل الواقع .. من يستقطب الواقع ـــ وهو " الطرف الواحد" الآن . لذلك فإن الجانب الثقافي أسامي هنا.

× يكون من المفيد أن نحدد طبيعة الثقافة بما ينبغي أن يكون لها من مستلزمات موضوعية في صراع كهذا..

.مادمنا قد قلنا بأن هذا الصراع الثقافي يستهدف القيم والسلوك والعادات ـــ عادات الحياة وعادات الاستهلاك ـــ فيجب أن نأخذ الثقافة ، هنا، صعناها العام ـــ أي بما فيها " الثقافة العالمة " ، من معارف ، وعلوم ونظريات وآراء وإبداعات ـــ و"الثقافة الشعبية " بما هي سلوك فردي وجماعي، وفي مستوى القيم الجماعية ، وكل ما يشكل هوية جماعة من الجماعات .

" النخبة العالمة " صاحبة الثقافة العالمة ، مستهدفة لأنها هي " التي تقود المجتمع والسلوك العام للجماعة هو المستهدف أيضا.. لأن المطلوب هو أن تكون خاضعة ، وطيعة ومزهوة بهذه «النماذج » التي تكرس عن طريق الإعلان .

إذن ، الثقافة هنا يجب أن تؤخذ بمهناها العام .. ويجب ، بالخصوص ، أن تؤخذ باعتبارها المقوم الرئيسي للهوية الوطنية والقومية .. فالمستهدف هنا هو الهوية الوطنية والخصوصية الثقافية .التي هي معدن الأمة .

× ولكن .. ما مقومات هذه الثقافة التي يمكن أن تأخذ مثل هذا الدور في كملية الصراع هذه ؟

– إذا أخذنا بمفهوم " الثقافة القومية

في الخمسينات والستينات تحديدا. والمعنى الذي نعطيه لها الآن . ففي الخمسينات والستينات كانت الثقافة القومية تعني الثقافة التي تخدم الوحدة وتعمل من أجلها (أي ثقافة الوحدة) . أما اليوم فالثقافة القومية هي الثقافة التي تواجه " الآخر" الذي يهدد الجميع ، قوميين وغير قوميين ، إسلاميين وغير إسلاميين .. اشتراكيين وغير اشتراكيين . قطريين وغير قطريين .

" فيجب أن نميز بين المعنى الذي كنا نعطيه لهذه الثقافة قبل هذه المرحلة – في الخمسينات والستينات تحديدا .والمعنى الذي نعطيه لها الآن . ففي الخمسينات والستينات كانت الثقافة القومية تعني الثقافة التي تخدم الوحدة وتعمل من أجلها (أي ثقافة الوحدة). أما اليوم فالثقافة القومية هي الثقافة التي تواجه " الآخر" الذي يهدد الجميع ، قوميين وغير قوميين ، إسلاميين وغير إسلاميين .. اشتراكيين وغير اشتراكيين . قطريين وغير قطريين .

" الثقافة القومية " يجب أن يتسع صعناها ليشمل لا الوحدة والعمل من أجل الوحدة فقط ، بل الأمة كلها: بتاريخها بآمالها .. بواقعها . ولذلك فإن الحالة اليوم تدعو الى " كتلة تاريخية ". وفي هذا الاطار فإن الثقافة المطلوبة هي الثقافة التي تستطيع أن تجعل جميع الأطراف تنتظم حول قضايا مشتركة أي: الثقافة التي توحد، ولا تفرق أما الاختلافات والمشارب الآيديولوجية فيجب أن تؤجل .

× وهل تنتظم في هذه الذي ترده وتدعو اليه الدعوة القي قال بها بعض المثقفين العرب في السنوات الأخيرة ، الى " ثقافة عربية جديدة ؟

– الجديد جديد بالنسبة لمرحلته . ففي كل مرحلة يحق لنا أن نطالب بالجديد. ولكن ، لا يكون هناك جديد حقيقة إلا إذا استنفد القديم كل إمكاناته ومبررات استمراره والدعوة الى «ثقافة عربية جديدة » تبقى دعوة مشروعة دائما.. لكنها تبقى دعوة غير مؤملة ما لم تعزز نفسها بنوع من التحليل للوا قع ، بنوع من المشروع المستقبلي الواضح الذي يمكن أن يستقطب الاهتمامات ، والناس ويوحد النظرة والاتجاه .

لكن ... ماذا نعني بالجديد هنا هل الجديد هو أن تكون هذه الثقافة مرتبطة بالعصر فقط ؟ إن الجدة مرتبطة باللحظة ولا معنى لها ما لم تكن نابهة من تحليل الواقع ، ومرتبطة بآفاق مستقبلية . أما الارتباط بشعارات الجدة .خصوصا في واقع كواقعنا يحتم علينا النظر الى ما يجب أن ينجز على جميع الجبهات ، فلا ينتج شيئا إن الجدة يجب أن ترتبط بأشياء ملموسة ، وتستجيب لها لا" الجدة الشكلية " فقط .

× هنا» بالذات ء يمكن أن نبصر الفجوة بين ثقافتنا والعصر.. بين هذه الثقافة ومتطلبات مواجهة " الآخر .ثقافيا". بكل ما يسود العصر وحالة الصراع فيه من متغيرات وتطورات دائمة .

– هناك ، في الحقيقة فجوتان بالنسبة للعصر الحاضر وما تحدثنا عنه من نزوع نحو الهيمنة الثقافية ، وانسحاب الصراع الآيديولوجي لحساب الصراع الثقافي .وهو ما يدفعنا الى أن نرى في واقعنا فجوتين ، لا فجوة واحدة : .فهناك الجماعات الشعبية ، أو الثقافة القروية المرتبطة بالمجتمع القروي..

– وهناك ثقافة "النخبة العصرية "..

فهناك فجوة ما بين «النخبة العصرية » و ددالنخبة التقليدية ».. وهناك فجوة ما بين هذه النخبة العصرية نفسها وبين " النماذج " التي تقتفيها، أو تقلدها، أو تنسج على منوالها. وأنا أرى أن الخطر اليوم ، الذي يهدد وحدة ثقا فتنا، هو ددالفجوة الأولى » التي تقوم ما بين "الثقافة البادية " و" ثقافة المدينة " ، أي بين " ثقافة النخبة التقليدية " و" ثقافة النخبة العصرية ". هذه الفجوة هي الخطيرة لأن الثقافة الغربية وغزوها، أو هجومها وتدخلها، واقتباسنا لها، أو ارتباطنا بها، هو من شأن "النخبة العصرية ". والنتيجة هي «أرد الفعل » الذي سيكون من النخبة الأخرى، وهو: رجوع أكبر الى الوراء. وما دامت هذه «الثقافات الغربية » ذات منحى عدواني امبريالي ، فان كل من يخضع لها متهم بالخضوع للاختراق ، أو بتكريس ثقافة الاختراق .

هذه " الفجوة " أصبحنا نعاني منها في مستوى الصراع أو النقاش الثقافي فهناك حرب أهلية ثقافية وإرهاب فكري، لذلك فإن " الفجوة الثقافية " ليست فقه بيننا وبين الغرب .. بل هي ربما بشكل أكبرأو أشد، بيننا وبين أنفسنا ـــ وهذه هي الخطورة في الأمر، في الوقت الحاضر. وهو ما يعطي الثقافة اليوم أهمية أساسية ، لأنه يستلزم تحقيق نوع من المصالحة عل صعيد ثقافتنا ككل ، بحيث نستطيع تجاوز هذه الحالة التي

عبرنا عنها بـ«الحرب الأهلية » نستطيع ، عندئذ أن نتعامل مع الغرب أخذا ورفضا.. اقتباسا وردا..الخ .

× تبدو لي من خلال هذا الذي تقول ، وكافك تضع أمام المثقف العربي مهمات جديدة ، وتقترح عليه مشروعا مفديو المشروعه السابق ..

– نعم ، فنحن الآن يجب أن نفكر في ضوء الواقع ، نحن لا نستطيع أن نفكر، أو نقدم مشروعا للمستقبل بناء على المعطيات التي عشنا عليها في الخمسينات والستينات والسبعينات، وحتى في الثمانينات. اليوم، في التسعينات، هناك واقع جديد يظهر في الوطن العربي ككل.. هذا الواقع هو الذي يجب أن ننطلق منه عند التفكير بأي مشروع ثقافي مقبل وإلا سنكون كمن يفكر في فراغ.

" ضمن هذا الواقع الذي قدمت تصوراتك عنه على النحو الذي قدمت، وطرحت مشروعك فيه: ما السؤال الذي يسكنك اليوم، وتطرحه على نفسك والواقع معا؟

– هي نفسها المشكلة التي تحدثنا فيها؟ قبل قليل، عندما طرحت مفهوم "لكتلة التاريخية" على الأقل : أن نقلص الفجوة التي تفصل بين طرفين في ثقافتنا لكي نتعامل، ككل، مع "ثقافة الآخر". أعتقد أن الكتلة التاريخية مهمة تاريخيا وظرفيا. وأستطيع القول : إن هذه الفكرة وجدت صدى في كل مكان. كما تحققت الاستجابة لها من أغلب المثقفين العرب، وبطبيعة الحال، فعندما تظهر فكرة كهذه وتصبح موضع اهتمام وموضوع مناقشة معنى ذلك أن هناك حاجة فعلية الى تجارب وضعية تقترح هذه الفكرة مجاوزتها..

أعتقد أن علينا كمثقفين أن نعمل من أجل هذه الفكرة.. من أجل تحقيق الكتلة التاريخية : بتجاوز الانشطار الذي يتهددنا ثقافيا وسياسيا وحضاريا وإلا فلا مخرج لنا. ـــ ودعوتك إلى والاهتمام بالجانب الثقافي من حياة المجتمع: أين تقع هذه الدعوة من الحالة التي نعيشها اليوم في ظل هذا الظرف العالمي الجديد الذي يضع أمامنا مسارات جديدة ويطرح علينا توجهات جديدة ؟

– أعتقد أن الوضع العالمي اليوم الذي يطرح علينا تصورات جديدة، وحالات مغايرة لما كان (على مستوى السياسة والاقتصاد) هو الذي يجعلنا نقول باعطاء الأولوية للثقافي على السياسي. من قبل في مرحلة الاستعمار، كانت الأولوية للسياسي على الثقافي، وفي مرحلة ما بعد الاستعمار كانت الثقافة هي الثانية. النضال السياسي من أجل أهداف سياسية يحتل المقدمة. الآن المهدد هو الكيان الثقافي الذي أصبح يشد اليه مختلف جوانب حياتنا. لذلك أرى أنه لابد من إعطاء الأولوية للثقافي على السياسي. وليس معنى هذا إلغاء السياسي، وإنما معناه أن نحرر الثقافة من السياسة.. الا نجعل الثقافة خاضعة للاعتبارات السياسية، بل يجب أن يكون لها كيانها وحريتها ومسوغ وجودها عندها تصبح الثقافة قضية العصر ـــ وهي قضية العصر فعلا.

كأنك بهذا تقترح منطلقات جديدة للثقافة والعمل الثقافي العربي مواجهة لعديد من الحالات المستجدة في واقعنا من جانب وقيما يحيط بنا من واقع دولي وإنساني من جانب آخر.

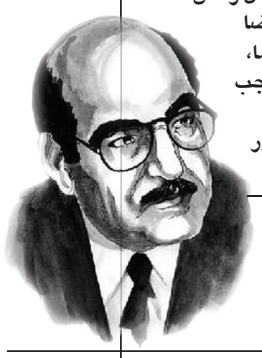
– المنطلقات هي هي نفسها أي أن منطلقاتنا المتوارثة لا يمكن أن تتغير ما لم نحققها فهناك منطلق اكتساب أكثر ما يمكن من الاستقلال السياسي والاقتصادي والتحرر من التبعية وليس هناك من تفكير في الواقع العربي إلا وهو منشد الى مشكل التنمية ومشكل الاقتصاد العربي. فهذه المشكلات تتطلب لا نقول عملا وحدويا وإنما مشاركة عربية. إذن منطلقاتنا تبقى هي هي، لكنها تتوجه الآن بفعل التحديات، الى أدوار أخرى، وفي توجهات أخرى. المنطلق الأساسي هو المنطلق الديمقراطي الذي يبقى دائما عقدة ما يمكن أن يحدث.. إذ لا يمكن أن يتحقق ما نصبو اليه ما لم يكن هناك هامش واسع من الحرية : حرية التعبير، وغيرها من الحريات التي لا تتحقق إلا في وجود نظام حكم بطريقة ديمقراطية، هذه منطلقات وأهداف دائمة وهي تطرح نفسها اليوم بشكل أكبر من أي وقت مضى.. وتطرح نفسها عليك مفكرا، وفي مجالات العمل الثقافي والفكري.

– هذا مجال آخر، كلنا يحمل الهم نفسا وكلنا يعبر عن هذا الهم بطريقة أو بأخرى.

– ضمن هذا التصور الذي قدمت عما نعيش وبه نفكر هل نحن اليوم، أمة في مأزق أم في مخاض ؟

– الفرق بين "المأزق" و "المخاض" دقيق جدا. هو مخاض، لكنه سيلا كائنا حيا معافى أما ميتا؟ هذا شيء آخر. نحن في مأزق المخاض.

أنا شخصيا متفائل، متفائل لأن وضعنا العربي ليس مهددا بالتلاشي المطلق كما هو وضع افريقيا مثلا ـــ المهددة بالانحلال قياسا الى ما كانت عليه. نحن نختلف فنحن لدينا تراث، وما يزال عندنا طموح.. ولدينا الوعي بشرعية وجودنا التاريخي وبشرعية أعمالنا، وبأهمية دورنا في الخريطة العالمية الحاضرة : وضعا استراتيجيا، ومواد خاما، وغيرها. إلا أن هذه الحركة التي نعيشها، وهذه التمزقات إنما هي، في الحقيقة، دليل حيوية، وعامل رفض، وان لحان – كما يبدو – رفضا سلبيا إلا أنه ليس استسلاما، فالصعب هو الاستسلام، يجب التحول الى العقلانية وهذا ما نعمل له. : وهنا يأتي دور الثقافة..



مجلة نزوى- العدد الخامس ١٩٩٩

يعد المفكر الراحل د. محمد عابد الجابري من أهم المفكرين العرب الذين تركوا بصمة واضحة في الأدب العربي المعاصر. استطاع الجابري عبر سلسلة نقد العقل العربي القيام بتحليل العقل العربي عبر دراسة المكونات والبنى الثقافية واللغوية التي بدأت من عصر التدوين ثم انتقل إلى دراسة العقل السياسي ثم الأخلاقي وهو مبتكر مصطلح (العقل المستقيل)، ذلك العقل الذي يبتعد عن النقاش في القضايا الحضارية الكبرى. وفي نهاية تلك السلسلة يصل الجابري إلى نتيجة مفادها أن العقل العربي بحاجة اليوم إلى إعادة الإبتكار.

الجابري.. بين التراث ونقد التفكير العربي

الجابري يريد الكتابة

بدأت حياة الجابري؛ بفكرة أنه يريد الكتابة. وفكرته ووعيه بالكتابة لم تكن لأجل الكتابة ذاتها، بقدر ما كانت متراصفة مع مهمته في عداوة الجهل.. فقد استقرت في ذهنه صغيراً، ومنذ كان طالباً في الابتدائية، فكرة وجوب (التحصيل والاجتهاد)، لأن الاستعمار إنما تغلب علينا بسبب الجهل المنتشر عندنا. أهم وأعظم ما قدمه انتشار مشروع الجابري يتمثل في كونه أفاد على مستوى آليات النظر والتفكير.. فهو محاولة ومشهد فكري لو تم امتصاصه والاستفادة منه لأستطاع أن يمثل منطلقات إلى عوالم أخرى، قد تتفق وقد تختلف.. لا يهم. قد يختلف أحدهم مع الجابري في وصفه للعقل بالعربي، أو في تقسيماته له:البرهاني. كل هذا شيء طبيعي، فالاختلاف في المعرفة تكامل لا تنافر. المهم هو أن تنتشر وعلى مستوى مرض تلك الدراسات التي تغرس حرفة الفكر، وتدعم القدرة على القراءة المعرفية الواعية. فليست القراءة أن يمسك أحدهم بكتاب! ففرق كبير بين من يقرأ التاريخ قراءة سردية للأحداث كما كتبها ابن كثير أو الطبري، ومن يقرأه وهو يدرب نفسه على ملكة التحليل والربط والاستنتاج.. فيفهم حينها لماذا حدث ما حدث؟ وتكون ذاته المعرفية حاضرة بدورها.

سيرة

ولد محمد عابد الجابري نهاية عام ١٩٣٥ في مدينة فكيك شرقي المغرب، وارتقى في مسالك التعليم في بلده، حيث قضى فيه ٤٥ سنة مدرسا ثم ناظر ثانوية ثم مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي، ثم أستاذا لمادة الفلسفة في الجامعة.حصل عام ١٩٦٧ على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذا للفلسفة والفكر العربي والإسلامي بالكلية نفسها.

انخرط الجابري في خلايا المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي للمغرب بداية الخمسينيات من القرن الماضي، وبعد استقلال البلاد اعتقل عام ١٩٦٣ مع عدد من قيادات حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، كما اعتقل مرة ثانية عام ١٩٦٥ مع مجموعة من رجال التعليم إثر اضطرابات عرفها المغرب في تلك السنة.كما كان قياديا بارزا في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية فترة طويلة، قبل أن يقدم استقالته من المسؤوليات الحزبية في نيسان ١٩٨١، ويعتزل العمل السياسي ليتفرغ للإنتاج الفكري.وكان له أيضا نشاط في المجال الإعلامي، حيث اشتغل في جريدة (العلم) ثم جريدة (المحرر)، وساهم في إصدار مجلة (أقلام)، وكذا أسبوعية (فلسطين) التي صدرت عام ١٩٦٨.

جوائز حصل عليها:

- جائزة بغداد للثقافة العربية، اليونسكو، يونيو/حزيران ١٩٨٨.
- الجائزة المغاربية للثقافة، مايو/أيار ١٩٩٩.
- جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٥.
- جائزة الرواد، مؤسسة الفكر العربي، ديسمبر/كانون الأول ٢٠٠٥.
- ميدالية ابن سينا من اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٦.
- جائزة ابن رشد للفكر الحر، أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٠٨.

من مؤلفاته:

- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، وهو نص أطروحته لنيل الدكتوراه.
- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب.
- مدخل إلى فلسفة العلوم (جزءان).
- من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية .
- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.
- الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.
- تكوين العقل العربي
- بنية العقل العربي
- السياسات التعليمية في المغرب العربي.
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر.
- المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية.. الحداثة والتنمية.
- العقل السياسي العربي.
- حوار المغرب والمشرق: حوار مع د. حسن حنفي.
- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات.
- مقدمة لنقد العقل العربي.
- المسألة الثقافية.
- المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد.
- مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب.
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة.
- المشروع النهضوي العربي.
- الديمقراطية وحقوق الإنسان.
- قضايا في الفكر المعاصر (العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة).
- التنمية البشرية والخصوصية السوسيوثقافية: العالم العربي أنموذجا.
- وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.
- حفريات في الذاكرة، من بعيد (سيرة ذاتية من الصبا إلى سن العشرين).
- الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصيلة مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح.
- ابن رشد: سيرة وفكر ١٩٩٨.
- العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية.
- سلسلة مواقف (سلسلة كتب في حجم كتاب الجيب).
- في نقد الحاجة إلى الإصلاح.
- مدخل إلى القرآن.
- فهم القرآن: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول.

مسارات

التحرير: على حسين

التصميم: مصطفى محمد

الاشراف اللغوي: محمد السعدي