جامعة زيان عاشور – الجلفة –
كلية العلـــوم الاجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الاجتماعية
تخصص الفلسفة العامة

المشروع النهضوي العربي في فكر محمد عابد الجابري

مذكرة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر

إعداد الطالب:
* بن عطاء الله حكيم

إشراف الأستاذة:
* د/ عمري شهرزاد

الموسم الجامعي: 2022/2021

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

مقدمة.....أ، ب، ت

الفصل الأول: محاولة لضبط المفاهيم.

مبحث أول: مفهوم النهضة ومحاولة ضبطها.....ص 01

مبحث ثاني: مفهوم التقدم..... ص 07

الفصل الثاني: نقد تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر.

مبحث أول: تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر.....ص13

مبحث ثاني: أهم الانتقادات التي وجهها الجابري في قراءته لهذه التيارات الفكرية....ص 21

الفصل الثالث: نقد العقل العربي

مبحث أول: نقد العقل العربي النظري: (اللغة –علم الكلام–علم اصول الفقه).....ص 29

مبحث ثاني: نقد العقل العربي العملي:(السياسة– الأخلاق) ص51

مبحث ثالث: أهم الانتقادات الموجهة لمشروع الجابري..... ص 72

الخاتمة..... ص 77

أهداف البحث:

1. نفض الغبار على جل التيارات الفكرية العربية.
2. تسليط الضوء على أهم القضايا الفكرية التي تطفو على سطح العالم الإسلامي العربي.
3. توضيح بعض المفاهيم الغامضة كالتقدم والنهضة.
4. استدراج القارئ للغوص في أعماق مشاكلنا بتوعيته بحقيقة الأمر.
5. تطبيق التحليل الإيبستيمولوجي على الثقافة العربية والعقل العربي.
6. نقد العقل العربي لتحقيق النهضة.

أهمية البحث:

1. إعطاء دراسة نقدية لمختلف تيارات مشروع النهضوي العربي.
2. إظهار العلاقة بين ماضينا وحاضرنا وإظهار البعد التاريخي لمشاكلنا.
3. إظهار العلاقة بين المفكر العربي وعلاقته بعالمه الخارجي.
4. إعطاء حلول وكيفيات لتدارك أخطاءنا للنهوض بالأمة العربية والإسلامية.

صعوبات البحث:

1. أن مشروع الجابري لم يكتمل في بداية مشواره الفكري لذا لا يمكننا تقديم نظرة شاملة وعامة في مشروع الجابري.
2. نظراً لوجود مفكرين كثر في مختلف التيارات لذا لا يمكن للباحث في وقت وجيز أن يتقص كل هذه الشخصيات ويقدم نقدها للجابري.
3. قلة المراجع العربية التي تطرقت للموضوع في الماضي والحاضر على السواء.
4. صعوبة توظيف المنهج الإيبستيمولوجي في دراسة العقل العربي لأن هذا المنهج جديد في البحث.

التعريف بحياة المفكر والفيلسوف محمد عابد الجابري:

ولد محمد عابد الجابري عام1936م في قرية (فكيك) المغربية على الحدود الجزائرية, ودرس بها ثم غادرها إلى الدار البيضاء حيث انخرط في خلايا العمل الوطني في بداية الخمسينات، وفي عام 1958م انتقل إلى دمشق للحصول على الإجازة في الفلسفة, بعد أن حصل على البكالوريا كمرشح حر ولم يتم دراسته الجامعية وعاد للمغرب لينتسب إلى الجامعة المغربية الفتية, وفيها أكمل مشواره الأكاديمي، وفي 1964م تحصل على الليسانس في الفلسفة وفي عام 1967م نال الماجستير بعد مناقشة رسالته(منهجية الكتابات التاريخية المغربية) والتي عن طريقها اكتشف عالم الاجتماع المسلم عبد الرحمان ابن خلدون حيث قرر أن يكون بحثه لنيل شهادة الدكتوراه عام 1971م (العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي).

الحياة العملية: مدرس ثم ناظر ثانوية عام 1962م، ثم مراقب وموجه تربوي لأساتذة الفلسفة بالتعليم الثانوي عام 1965م – 1967م، ثم أستاذا للفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب، جامعة محمد الخامس – الرباط عام 1967م– 2002م.

نهجه الفلسفي: بدأ الجابري بطرح نظريته في مسألة نقد العقل العربي منذ مطلع الثمانينات جين أصدر كتابه نحن والتراث عام 1980م وأعقبه بكتاب الخطاب العربي المعاصر عام 1981م, يعتبر مدخلا ثانيا لنقد العقل العربي ثم شرع بإصدار مشروعه الكبير في نقد العقل العربي أو بالأحرى تشريح هذا العقل الذي بدأه بتكوين العقل العربي عام 1982م، ثم بقية العمل العربي عام 1986م ثم العقل السياسي العربي عام 1990م وصولا إلى العقل الأخلاقي العربي عام 2001م، كما أصدر مجموعة من الكتب عبارة عن سلسلة مواقف إضاءات وشهادات وهي أقرب إلى جنس السيرة الذاتية، كما له العديد من الكتب المنشورة التي أحدثت قفزة في أسلوب نقد التراث العربي أهمها العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي عام 1971م، السياسات التعليمية في المغرب العربي–

عام 1988م، المسالة الثقافية عام 1994م، مسألة الهوية: العروبة والإسلام..... والغرب عام 1995م، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد عام 1995م، حفريات في الذاكرة عام 1997م، حوار المشرق والمغرب مؤلف مشارك مع حسن حنفي عام 1990م، الديمقراطية وحقوق الإنسان عام 1994م، الدين والدولة وتطبيق الشريعة عام 1996م، التراث والحداثة عام 1999م، نحن والتراث عام 1980م، المشروع النهضوي العربي عام 2000م، إشكاليات الفكر العربي المعاصر عام 2000م، توفي عن عمر يناهز 74سنة عام 2010م.

مقدمة:

إن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر هي إشكالية التراث العربي الإسلامي منذ عصر التدوين، فإذا كان أجدادنا وقفوا من التراث اليوناني المنحدر إليهم مواقف متباينة، فان العقل العربي الحديث والمعاصر وقف كذلك من العقل الأوروبي الغربي الحديث والمعاصر، عقل الإبداع العلمي والتكنولوجي موقفا مشابها لموقف الأجداد، ومما لا شك فيه أن تراثنا العلمي والفلسفي تراث ضخم ومتنوع وهو بذلك يصلح كمادة أولية وكخلقية تأريخية لكل اتجاه فكري، ويصلح كذلك كوسيلة تبريرية وتغييرية لكل واقع ولكل رؤية مستقبلية، ولعل هذا هو السبب الجوهري الذي جعل الاتجاهات الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة تتباين في مواقفها من التراث، وفي رؤيتها للحاضر والمستقبل، فمن هذه الاتجاهات من رفض المعاصرة جملة وتفصيلا، ومنها من حاول التوفيق أو التلفيق، بما أن العقل العربي توقف عن الإبداع منذ أمد بعيد، وضاعت منه الأدوات الموصلة لذلك، فهو إذن في أزمة حادة تختزل في عجزه عن فك إشكالية الأصالة والمعاصرة أو التراث والحداثة، بما أن فلك هذه الإشكالية لا يكمن أن يكون دون تحليل نقدي للتراث وللعقل العربي ذاته لأنه هو الآلة التي أنتجت هذا التراث بما يحمله من معارف.

لقد كان التحليل النقدي في تاريخ ثقافتنا منصبا في أغلب الأحيان على المحتوى المعرفي وليس على الآلية الذهنية المنتجة له، فالعقل العربي عندما يفكر فهو يفكر انطلاقا من جملة تصورات ومفاهيم ومبادئ، وكلها كانت تفلت في الغالب من التحليل النقدي، وبالتالي شكلت المسكوت عنه في تاريخنا وفي تاريخ عقلنا، وفي هذا الإطار يندرج المشروع النهضوي العربي فهو مشروع له رؤية جديدة للعقل العربي، وبداية لمنهج جديد في ثقافتنا العربية الإسلامية، ولا يهتم كثيرا بالمحتوى المعرفي وإنما ينصب على طريقة التفكير وعلى

المفاهيم والتصورات والمبادئ المتحكمة فيها، أما كونه حضاري فلأنه دعوة إلى العقلانية والروح النقدية.

إذن مشروع الجابري موضوعه العقل العربي من حيث هو آلة منتجة للأفكار وليس ما أنتجه من أفكار، وهذا هو الفرق بين التحليل الإيديولوجي للثقافة العربية الإسلامية يكشف عن أصوله المعرفية وعن أسسه المنطقية.

إن مشروع الجابري ينصب على المجال الابستمولوجيا وليس على المجال الإيديولوجي وهذا هو الجديد في مشروعه، فهذه الفرضية تجعلنا منذ البداية نستبعد الإنتاج الفلسفي والعلمي للعقل العربي من دائرة البحث ونقتصر فقط على الأسس الايبستيمولوجية التي تتحكم في الآلية الذهنية وفي طريقة التفكير التي ميزت العقل العربي منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا، ويعتقد الجابري أن الخطأ التي وقعت فيه الذي لا يولد سوى الايدولوجيا، وبين التحليل الأبستمولوجيا الذي يحفز العقل وبالتالي القراءات الحديثة والمعاصرة لتراثنا وخاصة القراءة الليبرالية الاستشراقية واليسارية الماركسية والسلفية هو أنها حاولت إخضاع الموضوع للمناهج المستوردة وليس العكس فهي ليست قراءات موضوعية وليست تاريخية وليست علمية، وهذا ما أدى بالجابري إلى نقد المشروع النهضوي العربي، وبناءا عليه تناولنا في الفصل الأول مفهومي كل من النهضة و التقدم في إشارة موجزة للتيارات التي تبنتها كما حمل الفصل الثاني اهم تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر مع تقديم أهم الانتقادات التي وجهها الجابري في قراءته لهذه التيارات الفكرية ، كما تناولنا في الفصل الثالث نقد العقل العربي عنده و المتمثل في جانبين، أولهما نظري والثاني عملي، ثم مقدمين أهم الانتقادات التي وجهت لمشروع الجابري مع العلم أن ما قدمه لنا من مشروع سوى رأي فكري كما تحمل العقول المفكرة من آراء.

الإشكالية:

1- كيف قدم الجابري رؤيته التحليلية والنقدية تجاه العقل العربي بجانبيه النظري والعملي؟

2- فيما تمثلت قراءة الجابري لإشكالية الأصالة والمعاصرة في مشروعه الفكري؟

3- كيف كانت قراءته النقدية لتيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر؟

4- ما هو تصور الجابري التحليلي والنقدي لبنية العقل العربي النظري؟

5- ما هو تصوره التحليلي والنقدي لبنية العقل العربي العملي: (السياسي والأخلاقي)؟

6- ما هي أهم الانتقادات الموجهة لمشروع الجابري الفكري (الإيبسيمولوجي)؟

الفصل الأول: محاولة لضبط المفاهيم.

مبحث أول: مفهوم النهضة ومحاولة ضبطها

مبحث ثاني: مفهوم التقدم

إنه من الضروري لمعرفة المشروع النهضوي العربي وتحديد أبعاده وأهدافه أولوية أخرى ضرورية في تحديد مفهوم كل من مصطلح النهضة والتقدم على المستوى اللغوي والتاريخي، ففيما يتحدد المفهومان؟

مبحث أول: مفهوم النهضة ومحاولة ضبطها.

أحدث الجابري مقارنة بسيطة بين قاموس المنجد الذي ظهرت الطبعة الأولى منه عام 1908م وهي قريبة من زمان الأفغاني[1] (1839م- 1897م) وبين الطبعة الخامسة عشر من نفس القاموس التي ظهرت عام 1960م وهي قريبة منا ومتداولة إلى حد الآن، إذ نجد المعنى نفسه منقولا عن المعاجم العربية القديمة وبكيفية خاصة من لسان العرب لابن منظور[2]، فلا نجد إلا هذا المعنى.

النهضة لغة: «من نهض، ينهض نهضا ونهوضا: قام ونهض عن مكانه.. النهضة جمعها نهاض...ويقال وكان من نهضة إلى كذا: أي حرك.»[3]، ومنه فلا يوجد أي مدلول لغوي جديد أو استعمالي لكلمة النهضة منذ منتصف القرن التاسع عشر، كما يبين الجابري أن أخذه من المعاجم القديمة لم يكن أخذا اعتباطيا، ولكن أخذ الكلمة بمدلولها الأصلي العربي لأن ابن منظور لم يدخل في معجمه الكلمات الدخيلة ولا المستجدة منها.

[1] جمال الدين الأفغاني (1839م-1897م) من دواء الحركة الإسلامية.

[2] ابن منظور (630 - 711هـ) من رجالات القرن السابع الهجري، جمع أصل مادة اللغة العربية دون الدخيل والمستجد منه.

[3] محمد عابد الجاري، بمشروع النهضوي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، كانون الأول 1996)، ص 52.

حيث يقول الجابري: «...فإذن نحن عندما ترجع بكلمة من الكلمات العربية إلى معناها اللغوي مستندين في ذلك إلى المعاجم القديمة، كمعجم لسان العرب، الواسع الشامل فإننا ترجع بها في الحقيقة إلى مجالها التداولي الأصلي، أي إلى الحقل المعرفي الخاص...»[1]

ثم يبين لنا مدى اختلاف مدلولية النهضة بين اللغات الأوروبية واللغات العربية حيث نجد قاموس المنجد نفسه، من قسمه الأول إلى قسمه الثاني، أي من المنجد في اللغة إلى المنجد في الآداب والعلوم فان المادة التالية (La renaissance) تعني في النهضة الأوروبية التجدد الأدبي والفني والعلمي، الذي ظهر في أوروبا ما بين القرن الخامس عشر والسادس عشر، ومنه فهناك بعد أو مسافة دلالية كبيرة عند الجابري بين معناها في الخطاب العربي والأوروبي، كما تشع هذه المسافة إذا انتبهنا إلى تاريخ استعمال لفظ (La renaissance) إذ يعتمد الجابري على القاموس (Petit rebert) الفرنسي فكان تاريخ ظهور هذه الكلمة حوالي عام 1380م وهي من فعل (Renaitre) ولد من جديد، فنقرا ما يلي في ظهور هذه الكلمة في قول الجابري «... الولادة الجديدة هو ما يقابل البعث أو الانبعاث في اللغة العربية، بعث النفس...وفي المعنى المجازي ظهور الشيء من جديد»[2].

النهضة اصطلاحا: رغم أنه لا يمكن أن نحدد بالضبط تاريخ مصطلح النهضة، لأن هناك عدة نهضات في التاريخ الإنساني...مع العلم أنه راج للمفهوم بداية من منتصف القرن التاسع عشر، إذ يقول الجابري«...ولكن من المؤكد أنه راج ابتداء من النصف الثاني من القرن الماضي...إذ نجد مادة نهض وبعض مشتقاتها كنهوض ونهضة تتريد على لسان كثيرين من الرواد أمثال الأفغاني ومحمد عبده ».[3]

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 1996)، ص 07.

[2] محمد عابد الجابري المشروع القانون العربي، ص 63.

[3] المصدر نفسه، ص 61.

ومنه اقترن ظهور مصطلح النهضة عند الجابري بظهور رواد الحركة الإصلاحية كجمال الدين الأفغاني أو بظهور رواد الحركة القومية كساطع الحصري (1897م – 1968م) ومن قبله، فعمل الجابري على تحديد مفهوم النهضة انطلاقا من القاعدة اللغوية تعرف الأشياء بأضدادها " فمن خلال خطابات رواد النهضة لكلمات الضعف والانحطاط تحدد مفهومها، فكان النهوض مقابل السقوط، والنهضة مقابل الانحطاط هذا فيما يخص النهضة كمصطلح، أما الإرهاصات الأولى التاريخية والفكرية لظهور النهضة في الفكر العربي الحديث خاصة فنجملها فيما ذهب إليه أحمد برقاوي في كتاب "محاولة في قراءة عصر النهضة" نجد أن عصر النهضة الأوروبية والذي كانت البدايات الأولى له تعود إلى القرن 11م و12م مع العلم أن تجسيد هذه البدايات وما تحمله من أفكار تطورية قد تجسدت فكريا وواقعيا في القرن 15م إلى القرن 16م، هذا العصر تفصله عشرة قرون عن عصر النهضة العربية ويتمثل عصر هذه الأخيرة في بداية انحلال الإمبراطورية العثمانية، وبداية تحطيم أسسها الاقتصادية والثقافية. يقول أحمد برقاوي « .. ظهور حركة تنويرية في الشرق العربي وبعث الآداب العربية واتساع المزاج المعادي...ونشوء حركة الإصلاح الديني الإسلامي وغيرها ...».[1]

قدم صاحب هذه الفكرة التي اشتملت على مجموعة من العوامل التي انطلاقا منها أجمع الكثير من الباحثين اعتبارا منهم أن النهضة العربية تبدأ من القرن 19م، ومن هنا كان لزاما علينا قبل تناول مفهوم النهضة العربية بشكل عام، التطرق في عرضنا هذا إلى المقارنة بين عصر النهضة العربية والنهضة الأوروبية، فقد تمثلت في مرحلة انتقال أوروبا من أسلوب الإنتاج الإقطاعي إلى أسلوب الإنتاج الرأس مالي.

[1] أحمد برقاوي، محاولة في قوامة عبير المهنية، الإصلاح الديني – النزعة القومية، (دار النشر – الأهلي، سوريا، دمشق، مكتبة الأسد، ط2، 1999م)، ص27.

وفي المقابل كانت النهضة العربية «لم تكن أكثر من مرحلة انتقالية من التنافس الراس مالي الغربي على أسواق الشرق إلى استعماره كلية»[1].

بمعنى آخر النهضة العربية ليست في نهاية المطاف إلا الدرجة الأولى أو الشك الأول للتبعية للغرب، تبعية العرب والأتراك في أن واحد.

كما نرى أن الدكتور أحمد برقاوي على لسان الدكتور فاروق أبو زيد ينظر إلى الفترة التي تبدأ من القرن السابع عشر وتنتهي برحيل القرن الثامن عشر بالنسبة إلى أوروبا هي عصر التنوير الأوروبي الذي تتحدد أهم مميزاته بدءا من انتصار البرجوازية وزوال سلطة الكنيسة مرورا بتحكم العلم وانتهاء بحلول الدولة الموحدة القومية ذات السيادة أما المرحلة التي تبدأ مع شروق النصف الأول من القرن التاسع عشر وغروب النصف الثاني منه هي « عصر التنوير العربي»[2]، علما أن وتأكيدا من هذا الأخير أن عصر التنوير لم يسبقه عصر النهضة، وإنما عصر تنوير وعصر نهضة, وانطلاقا من هذا نجمل أهم الإرهاصات الأولية التي مهدت إلى قيام النهضة العربية خمسة هي:

أولا: بداية الحلال الإمبراطورية العثمانية التي استطاعت في مراحل قوتها العسكرية ان تحول دون نجاح تغلغل رأس مالي إلى داخلها.

ثانيا: دخول الإمبراطورية العثمانية في حلقة التبعية الرأس مالية الأوروبية طامعة في أسواقها وموقعها الجغرافي.

ثالثا: تبدل في القوى الطبقية وظهور الإقطاع الجديد، وطبقة التجار بكافة أنواعها.

رابعا: تدخل الدول الأوروبية في شؤون الولايات العربية خاصة، ونشوء مبدأ الحماية وتحوله إلى احتلال فيما بعد.

---

[1] أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، الإصلاح الديني – النزعة القومية، ص 35.

[2] المرجع نفسه، ص 39.

خامسا: التأثير الكبير الذي مارسته الثقافة الأوروبية على عالم الثقافة العربية مما أدى إلى تحول فئة المثقفين إلى عنصر حركي نشيط في الدعوة إلى النهوض والتأورب،

يقول برقاوي: «هذه النقاط الخمس أطلقنا عليها اسم النهضة العربية».[1]

نعود هنا إلى وجهة نظر الجابري لمفهوم النهضة هنا وهناك فبالنسبة إليه، إن استعمال معظم رواد النهضة لعملية النهوض كان براغماتيا[2] كونهم لم يعودوا إليه إلا بدافع قضية ظرفية كوسيلة تعبئة وتجنيد لمواجهة الاستعمار بكل أوجهه ولم يغوصوا حتى في أعماق التراث ولم يوظفوه توظيفا يناسب الحاضر والمستقبل إلا أنه يستثني من هذه القضية محمد عبده «...وهكذا باستثناء محمد عبده الذي اتجه بعد افتراقه مع الأفغاني اتجاها إصلاحيا»[3].

كما يتميز ذلك الاستعمال البراغماتي بالنسبة إلى الجابري أن رواد النهضة العربية قاموا بتمرير المظاهر الحضارية دون أن يعملوا على تأصيلها فظلت العملية النهضوية سطحية في مجملها على عكس النهضة الأوروبية (القرن 17م- 18م) التي غاصت في تراثها وفي ماضي العصر الكلاسيكي, الروماني، اليوناني وأحدثت تشبعا منهم كما احتكت بالعصر الذهبي الإسلامي عن طريق الترجمة والتجارة لكنها في المقابل أخذت ما يصلح لقالبها فقط، لذا إن المفارقة اللفظية عند الجابري لها من الأسباب ما يبررها, وحقيقة هناك فرق بين مدلول لفظ النهضة في الخطاب الأوروبي والتي هي انبعاث و ميلاد بينما النهضة في الخطاب العربي تعني القيام والحركة في آن واحد.

---

[1] أحمد برقاوي، محاولة في قراء عصر النهضة، ص 34.

[2] براغماتيا: مصطلح ومذاهب فلسفي اسسه شارل ساندز بيرس (1839م- 1914م)، لا يجرد الفترة من المذهب العلمي، يحصرها في أثرها في مجرى الحياة.

[3] محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ص 57.

إذن يقول الجابري « فبينما تعني النهضة في الخطاب الأوروبي ولادة جديدة في أروبا...فان معنى النهضة في الخطاب العربي النهضوي كان يعني ولا يزال الطموح إلى القيام والنهوض والحركة...».[1]

إذ يحدث الجابري التفاتة بسؤال قد يخطر للقارئ الجيد، لماذا فرض لفظ النهضة في الخطاب العربي دون كلمة ميلاد أو تجديد التي فرضت في الخطاب الأوروبي؟

إذ يرجع الجابري هنا هذه المفارقة اللفظية والتي يعتبر الكثير أن لها نفس المدلول للظروف التاريخية وحاجات الناس التي تفرضها كشعار، لأن ما كان العرب بحاجة إليه هو النهوض لمقاومة الاستعمار ومحاولة الإصلاح الديني، هذا ما يظهر في طيات الفكر الأفغاني الذي يتمثل في محاربة الاستعمار، إذ يقول الأفغاني « إن الاستعمار هو عدو غاشم للمسلمين، يريد أن يمسخ شخصيته ويمزق بلادهم...».[2]

إننا نجد هذا الاهتمام من طرف الجابري في محاولة إحداث المفارقات اللفظية وضبط المصطلحات ومدلولاتها بغية إعطاء هذه الأخيرة مضامينها اليقينية، إذ تجد ذلك لتجنب التناقض الذي وقع فيه الخطاب العربي، والذي وجد نفسه في المرجعية الثقافية الأخرى ليست له، وهو لا يتجاوز خطابات النهوض وشعاراتها، إذ أن شعارات الخطاب العربي كطموحات النهضة العربية، يلوح الجابري هنا إلى فكرة الوحدة الوطنية، التقدم، تحرير المرأة.. شعارات تنتمي إلى مرحلة الحداثة وهي قمة التطور الذي دشنته أوروبا في القرن الخامس عشر فمرحلة الحداثة عندهم لها القدرة على الاكتفاء بذاتها، متخذة من فكرها وآفاقها مشربا ومرجعية لها بينما لا تجد النهضة العربية في خطابها متكأ لها في الماضي وإن وجد فإنه لا يتجاوز المفهوم " التراثي للتراث " ونقصد به هي القيام بعملية إعادة تأسيسه، وإعادة قراءته وإعادة نقده حتى تستطيع أن نؤسسه من جديد ونؤسس عليه نهضتنا الفكرية وهذا ما

[1] محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ص 63.

[2] بقلم د. مسحن عبد الحميد، جمال الدين الأفغاني، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987)، ص45.

يعني به الجابري فيقول: « الفهم التراثي للتراث هو التخلي والتحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب القياس النحوي, الفقهي، الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطا ميكانيكيا، والتي تعمل بالتالي على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزماني المعرفي الإيديولوجي». [1]

وعليه فإن مبحثنا هذا في تحديد مصطلح النهضة يمكن القول بأنه لا يمكن حصر ما اصطلح على تسميته بعصر النهضة في الجانب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي فقط بل للمسألة بعدها الآخر الأهم والمتمثل في الأفكار التي عجت بها المنطقة العربية علما بأنها لم تتحول إلى وعي شامل في هذه المنطقة بل ظلت أسيرة جمهور من المثقفين والمفكرين على اختلاف انتماءاتهم " السياسية والطبقية والإيديولوجية "، لكن هذا التقديم لمفهوم النهضة غير كاف دون التطرق إلى مفهوم التقدم الذي يشكل جزءا هاما من مشروع الجابري، وهذا ما تناولناه في المبحث الثاني من الفصل الأول.

المبحث الثاني: مفهوم التقدم.

التقدم لغة: من فعل تقدم، يتقدم، تقدما، من كلمة (Le progress)هي التي تعني التقدم، الحركة إلى الأمام والانتشار في المكان.

التقدم اصطلاحا: إن المشروع النهضوي العربي هو مشروع كل عام يهدف إلى تحقيق النهضة في مجالات الحضارة كلها " سياسية، اقتصادية، اجتماعية " فيما أنه هناك تيار يعطي الأولوية للوحدة فهناك من ينسبها إلى التقدم، فمنذ القرن العشرين كان الوعي بالتقدم عند الأوروبيين هو الإحساس بانتقال المجتمع والحضارة من المرحلة الدنيا إلى المرحلة العليا، وذلك داخل الإطار الاجتماعي نفسه، لكن الجابري يركز على أنه لم تكن هناك

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1 ماي 2006م)، ص 25.

مرحلة بعد النهضة العربية حيث تبقى هذه الكلمة حبيسة المكان لا الزمان، فهي في الخطاب العربي حالة توجه الوعي إلى الأمام وإلى المستقبل في الخطاب الأوروبي.

أما في الخطاب العربي فإنها تشير إلى حالة أرقى وأسمى وقد تكون هذه الحالة قد تحققت في الماضي أو الحاضر أو تكون في المستقبل، لذا يلبس الجابري المعنى الأدق للخطاب العربي لفظ الرقي دون لفظ التقدم، ثم يبين كيف أن الإطار الزماني حاضر في الوحدة، ما هي حدود الرقعة الجغرافية التي قد يتم فيها توحيد الأمة العربية؟ لا أحد يعرف، في المقابل يغيب الزمان في مفهوم التقدم في الخطاب العربي المعاصر، فلا ندري متى يحدث يقول الجابري « وبقدر ما ينحصر الزمان في عنصر الوحدة في المشروع النهضوي العربي يغيب المكان في حين يغيب الزمان في مفهوم التقدم داخل المشروع نفسه »[1].

كما يحدد الجابري ثلاثة اتجاهات في بعد التقدم:

الاتجاه التراثي: وهو المتمثل في الاتجاه السلفي الذي يربط التقدم بالرجوع إلى الماضي (السلف الصالح)، حيث حصل التقدم، هذا الاتجاه يرى فيه الجابري أنه حقق نجاحا نسبيا في حركته التاريخية في محاربته للخرافات والظلم والاستبداد، كما أعاد للعقل والاجتهاد اعتبارهما في الدين أيضا، كما عملوا على إقامة المساجد والمدارس وغيرها وبث روح الاجتهاد.

الاتجاه الحداثي: لقد تبنى بعض رواد المشروع العربي هذا الموقف لعملية التقدم كطه حسين، وحسين هيكل الذين بنيا هذا الموقف على محاولتهم لإحداث قطيعة تامة مع التراث العربي، يقول الجابري: « إن القطيعة مع مرحلة تاريخية ما سواء على مستوى تاريخ الفرد أو تاريخ الجماعة، إنما يكون لها معنى ويكون الحديث عنها مشروع عندما يتم الامتلاء منها...»[2]، وبعبارة أخرى لا معنى للقطيعة مع شيء لم يعيشه الإنسان ويمتلئ منه ويتشبع

[1] محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ص 188.

[2] ٍ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،1990)، ص16.

منه، انطلاقا من هذا نقد الجابري هذا الاتجاه في كونه أساء لعملية النهضة أكثر مما خدمها، فرواد هذا الاتجاه عملوا على بتر التراث الذي يكون قاعدة لبناء المستقبل، فعملية التخلي عن التراث ليست سوى تعبير عن لبس الثقافة الأوروبية، كما أن عملياتهم التحديثية انحصرت في وسائل النشر والاتصال فقط.

الاتجاه التوفيقي: يتلخص الاتجاه التوفيقي في المشروع النهضوي العربي في عملية المزج والتركيب، وذلك بالأخذ مما هو نافع وضروري في الحداثة الأوروبية ولا يخالف تراثنا العربي بالإضافة إلى أخذه مما هو مشرق في تاريخنا العربي إذ يقول الجابري: « والموقف التوفيقي لا تحده حدود لا في التراث ولا في اتجاه الحداثة الأوروبية بل هو موقف ينشأ من الوسط يمينا وشمالا، هو حاضر في صفوف الحداثيين والتراثيين سواء بسواء، وإن كان لا يشكل كلا منسجما ».[1]

وعليه تختم مبحثنا هذا بالضرورة الملحة والمتمثلة في تحديث المنهج والرؤية بتحرير الثقل الإيديولوجي والوجداني والطابع المنغلق للتمسك بالتراث، فالحداثة لا بد منها من إحياء للتراث الخاص بها لأن هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومكان لآخر وفقا للأوضاع الراهنة التي ليست بالضرورة أن ترتبط بما كتبه أدباء ومفكرو أوروبا ولنجاح هذا الجهد لا بد من مظهر العقلانية إذ يقول: «إن الحداثة كما تتحدد عندنا في وضعيتنا الراهنة. والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهر العقلانية»[2]، ومن هنا بين الجابري إنما يقصده في مفهوم العقلانية لا تعني ما أنتجته العقلانية الحديثة أو الحداثة الأوروبية.

إن عقلانية الجابري ترمي إلى تحرير وعي الفرد العربي لنقده أوضاعه الراهنة وكذا ترثه نقدا صادقا وجريئا، إذ في نظره لا يمكن الوصول إلى الحداثة دون سلاح العقل والعقلانية

[1] محمد عابد الجابري المشروع النهضوي العربي، ص 133.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص17.

الذي يستوجب ضرورة التعامل العقلاني مع مفهوم التراث كما يتحدد في الوعي العربي وضرورة اعتماد رؤية جديدة للتراث والفكر المعاصر معا.

الفصل الثاني: نقد تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر.

مبحث أول: تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر

مبحث ثاني: أهم الانتقادات التي وجهها الجابري لهذه التيارات

المبحث الأول: تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر

إذا كان الجابري يهدف إلى إرساء قاعدة نظرية نقدية وذلك في إطار تكوين مشروعه النهضوي العربي فحتما سيتناول- في طريقه لهذا التأسيس- نقد أهم شيء عرفه الوطن العربي ألا وهو تياراته الفكرية (سلفي، ليبرالي، ماركسي...) ففيما تمثلت قراءته لهذه التيارات.

أولا: الاتجاه السلفي: السلفية نسبة للسلف وهم الجيل الإسلامي الأول من الصحابة خاصة « معناه السلف »... « الاقتداء بالسلف في التدين والالتزام لفهمه صافيا...».[1]

وتتمثل مصادره الأصلية، القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وقد جسدته حركة الإصلاح الديني منذ الأفغاني ومحمد عبده، رشيد رضا(1865م-1935م)، حسن البنا، سيد قطب (1906-1966م)، عبد الرحمان الكواكبي (1854م-1902م)، محمد إقبال (1877م-1938م)، عبد الحميد بن باديس (1889م -1940م)، علال الفاسي (1910م -1974م)، طاهر بن عاشور (1879م -1972م)، خمسة أجيال ومازال الجيل السادس منهم يملأ الأرض صخبا ويحاول عدة صياغات للصحوة الإسلامية «الجيل السادس حسب رؤية حسن حنفي»، ففيما تمثلت أفكار هذا الاتجاه؟

إن الجانب الفكري الذي تركز عليه في قراءة أفكار هذا التيار هو كون التيار السلفي يحاول وصف واقع المسلمين وما فيه من أمراض وكذا واقع التدين « الانحراف العقدي والعملي الذي أصبح عليه المسلمون في حياتهم ».[2]

[1] د. عبد المجيد عمر النجار، مشاريع الإشهاد المشاري (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 14، ج3، 1999)، ص 20.

[2] المرجع نفسه، ص 32.

بمعنى أنه يهدف إلى تبيان المفارقة الكبيرة التي أصبحت بين هذه الحياة على عهدهم، وما تقتضيه تعاليم الوحي من جهة وما كان عليه تدين السلف من جهة أخرى، فقد قامت الحركات السلفية من أجل خدمة المجتمع لهدايته إلى الطريق الصحيح في الدين وهي دعوة إصلاحية تستهدف طبقات المجتمع المختلفة لترتقي بها إلى درجة الوعي والفعالية.

ومن أهم رواد هذا الاتجاه جمال الدين الأفغاني والذي تمثلت النهضة كمشروع عنده في محاولة إقامة ثورة ضد السلطة، ضد الاستعمار بالدرجة الأولى، ومن أهم أسسه الأخذ بما يقدمه الإسلام كدين دون إعطاء الأولوية لأي مشروع فكري، حيث تعتبر مشربا للفكر الفلسفي الحديث، كما لا يعيب الجابري ما اقترحه الأفغاني في الرجوع إلى الدين إن كان يشكل جزءا من المشروع النهضوي العربي، كما قدمه هو مخاطبة بالوجدان ويستشهد الجابري بفكرة التجديد من الحديث النبوي « إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها »[1]، بمعنى الانطلاق والانتظام في التراث وعملية تجديده حسب متطلبات العصر، كما أن أفكار الأفغاني ارتكزت على فكرتين جوهريتين " النهوض والثورة " وتتحدد أهم أفكاره في تبنيه فكرة " تحرير الفكر" لكن لا يعني هذا الخروج به من الدائرة التي كان يتحرك داخلها أثناء عصر الانحطاط عصر ما قبل النهضة بل يعني هذا إعادة موضعته داخل هذه الدائرة نفسها بمعنى أن المصلح السلفي قد فكر في الإصلاح و التحرير بعقل ينتمي إلى الماضي العربي الإسلامي، ويتحرك ضمن اشكاليته.

ونجمل ما قلناه عن أهم أفكار التيار السلفي في العبارة التالية « تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلافة والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى و اعتباره من مواضيع وموازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه »[2]، فالتجديد في الدين يعني الدعوة للعودة إلى أصول الدين وما كان

[1] أخرجه أبو داود في الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، أكتوبر 1999)، ص 39.

عليه السلف لمواجهة ما آل إليه وضع المسلمين من انحراف في التصور العقدي وتفشي البدع والمحدثات، إذن التجديد هو إعادة إحياء الدين من جديد.

إن النهضة بالنسبة إلى مجال الفكر السلفي هي بعث ما مضى " طريق سلف الأمة "[1] وليس خلق شيء جديد وتتمثل في العناصر الأساسية لبنية الفكر آنذاك وهي:

أ- **التقليد:** العودة للحقائق الثابتة في منظور التيار السلفي هي ما ورثناه عن السلف الصالح.

ب - طريقة سلف الأمة: هي بنية فكرية كانت سائدة من قبل ولا تزال كذلك.

ج- موازين العقل البشري: هي البحث في أسرار الكون والتعويل عليه في آداب النفس وإصلاح العمل.

أهم ميزة نلاحظها في الاتجاه السلفي أنه يربط التقدم بالرجوع إلى الماضي (السلف الصالح) فقد أحدث هذا الاتجاه نهضة في الدين.

أخيرا نجد الجابري يفسر نجاح هذا الاتجاه في الجانب الديني اللغوي فما هو في الدين هو في الدين، بما أن دعاة هذا الاتجاه عمدوا إلى الرجوع إلى فهم السلف الصالح فقط.

ثانيا: الاتجاه الليبرالي: إن الليبرالية بدأت منذ اتصالنا بالغرب الحديث مند مائتي سنة وكان روادها رفاعة رافع الطهطاوي (1801م-1873م)، لطفي السيد(1872م-1963م) طه حسين (1889-1973م)، عباس العقاد (1889م-1964م)، خير الدين التونسي (1810م 1889م)، وقد ازدهرت في المشرق العربي أكثر من ازدهارها في المغرب كان همها إنشاء الدولة الوطنية المستقلة، ففي ما تمثلت أفكار هذا الاتجاه؟

[1] طريق سلف الأمة: عبارة متوارثة بمعنى الرجوع إلى الأفكار السائدة في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها: شعار لكل رؤية سلفية إصلاحية.

لقد ربط الاتجاه الليبرالي النهضة العربية بالوجه المشرق للحداثة وهذا الاتجاه المعروف باسم الحداثة في بداياته الأولى كان يدعوا إلى اعتماد الأصول الأوروبية أي القيم الخلقية و السلوكية التي اعتمدتها النهضة الأوروبية وهي عبارة عن مركبات ذهنية التقطوها من أفواه كل من« وولز، فولتير، روسو، داروين، فرويد، سينسر، ماركس وغيرهم من أقطار الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر ....».[1] فالليبرالية هي أطول الأنظمة والتيارات التي أفرزتها فلسفة التنوير في الغرب، وقد ترجمها الطهطاوي كوثيقة إعلان للدولة الوطنية الحديثة.

إن من أهم المبادئ التي كان يدعو إليها التيار الليبرالي اعتماد الأصول الأوروبية والمتمثلة في القيم الفكرية والسلوكية التي اعتمدتها النهضة الأوروبية، كما خاضت معارك عدة لبناء الدولة الحديثة، وتشييد المدارس، والاهتمام بالجامعات، لا فرق بين البنين والبنات، كما ناشدت بضرورة الروح الوطنية المستقلة.

فقد قامت الثورات الوطنية، مثل ثورة 1919م باسم الليبرالية «حتى أن الليبرالية أصبحت هي الطابع العام لفكرنا الحديث كله...»[2]، فالاتجاه الليبرالي من منظور العديد من المفكرين يكمن في قفز على التاريخ بمعنى العودة إلى المبادئ الأوروبية.

فقد كان هذا التيار أشبه «بحركة وطنية من أجل الاستقلال والتحديث معا، ومن أجل الحفاظ على مقومات الشخصية العربية الإسلامية، وبناء عالم الغد بمنظور تحديثي....»[3].

فزعماء الحركة الوطنية بمصر (عفلق سعد زغلول (1858م-1927م)، مصطفى كمال(1974-1908م) المناهضة للاحتلال الانجليزي مثلا دعوا إلى تشكيل دولة قطرية

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 40.

[2] د. حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغربي نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مكتبة الإسكندرية، ط1، 1990)، ص 58.

[3] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2005)، ص 108.

قوية وتتم عملية التوحيد بالإضافة لدعوتهم إلى إنشاء الدولة الوطنية المستقلة القائمة على دستور وبرلمان ومؤسسات الدولة، ووسائل العمران الحديث في الزراعة والصناعة والتجارة، مع العلم أن الليبرالية من جانب فكرها السياسي لم تطالب بإلغاء الملكية ولا الخلافة بل طالبت بالملكية المقيدة وبالدستور، والنظام البرلماني القائم على تعدد الأحزاب وحرية الصحافة والتعليم الوطني الحر المستقل كضرورة ملحة وبمسؤولية الوزارة أمام ممثلي الشعب وبحرية القول والاجتماع والعمل بحرية الفكر، مع ذلك انتهت الليبرالية إلى عكس ما بدأت منه أو كأنها لم تنبت في بيئتها الطبيعية، فسرعان ما انقلبت إلى ضدها وتحولت إلى قهر واغتيال لزعماء المعارضة "حسن البنا" وفساد حزبي وموالاة للغرب وظهور الإقطاع، سيادة الأقلية على الأغلبية وانتشارا الأمية في غالب الشعب وهذا ما أدى إلى قيام ثورات ضدها وبداية نظم جديدة تتجاوز عيوبها كالقضاء على الإقطاع، القضاء على سيطرة رأس المال ومحو الأمية.

ثالثا: التيار الماركسي: نجد في قراءة هذا التيار أن الماركسية قد نشأت في المشرق في بدايات هذا القرن قبل ظهورها في المغرب لدى الجيل الحالي من سلامة موسى (1887م-1958م)، عبد الله عنان (1896م-1986م)، لويس عوض (1915-1990م)، عبد الرحمان الشرقاوي (1920م-1987م)، عبد الرحمان الخميسي (1920م-1987م)، سمير أمين (1931م)، عبد العظيم أنيس (1824م - 2003م) وغيرهم فما هي الماركسية؟

سؤال يندرج تحت ما يسمى في اللغة بالسهل الممتنع، فهي باختصار نظرية علمية تاريخية اجتماعية قابلة للتطور والاغتناء تتناول أيضا علم القوانين التي تتحكم في سير و تطور المجتمعات الإنسانية وهذا لا يتعارض مع تعريف كارل ماركس (1818م-1883م) لهذه النظرية على أنها علم التاريخ «وقد أصبح لها مجال فكري لدى قطاع كبير من المثقفين والأدباء خاصة في المغرب ورصيد حركي لدى قطاع عمالي كبير في المشرق...»[1].

[1] د. حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 10.

إن التناقض والتهافت في العقل العربي لا يقف عند حدود التيار السلفي والليبرالي أو امتدادهما في فكرنا المعاصر بل يتعداهما إلى اتجاه آخر أو بشكل عام اتجاهات أخرى وهنا تحيلنا هذه المقدمة الوجيزة إلى تيار ثالث مهم ألا وهو الماركسي وما يحمله من أفكار، إذ نجد أنه ومن خلال تتبعه للمراحل التي مر بها الوطن العربي في حركيته، إنما هي في الأساس مسألة موضوعية بجانبين.

أ- أفكار تتوافق مع مصالح أكثرية الكادحين العرب الذين وصلوا إلى ما وصلوا إليه (الوضع المتردي) وذلك بسبب استسلاميتهم العمياء واتكاليتهم على قوى غير طبيعية ينتظرون أن تبدل طبيعتهم وتغيرها، فالماركسية نشأت في أتون الاستغلال الرأسمالي والصراع الطبقي، الذي أثر على الطبقة العاملة، فهي تكشف جوهر الاستغلال القائم على الاستيلاء المفروض على جهد العمال المبذول دون أي مقابل.

ب- موقف سلبي اتجاه الواقع من أجل تغييره، فالماركسية ليست تصور أو مجموعة أفكار فقط بل هي فلسفة الشك التي تفترض إعادة تقييم الظواهر دون توقف إنها قوة فعل ذلك يقول أحد الماركسيين: « إن الماركسية هي الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الانجليزي والاشتراكية الفرنسية... »[1]، كونها مأخوذة عن المجتمع الأوروبي، فالماركسية العربية مأخوذة على ظروف تطور مجتمعات غربية وفي العالم الثالث، وانطلاقا من هذا نجد أن أهم ما يمكن أن يقال عن التيار الماركسي العربي أنه عرف بما يسمى الحركة الوطنية التحررية، وهذه الأخيرة تدرس اشتراكية مع أقسامها المكونة الثلاث: « الفلسفة الألمانية، الاقتصاد السياسي الانجليزي, الاشتراكية الفرنسية, كما تدرس الأفكار المادية والديالكتيكية والاجتماعية الثورية في الوطن العربي»[2].

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص52.

[2] المصدر نفسه، ص52.

وأهم ما يتبناه التيار الماركسي في هذين المصدرين الأساسيين أنه منهما يمكن لنا تكوين طريق لتغيير مجتمعنا جذريا لا سطحيا ونكون أقرب إلى عملية تجميل النظام العجوز منه إلى استئصال أسسه ومرتكزاته الفاسدة والمفسدة.

إن الماركساوي العربي لم يتردد في تبني توفيقية صريحة مع ما تحمله من تناقضات صارخة بدعوته إلى الجمع الديالكتيكي في الاشتراكية الواجبة والضرورية للوطن بين أصول الفكر الاشتراكي في الغرب أو بين الأصول التي تتجاوب او تتشابه معها في تراثنا العربي «وتسير معها في نفس الخط، خط التمرد والثورة، فكرا وممارسة...»[1].

من هذا يتضح جليا أن الماركسية بالنسبة إلى العرب في الأساس هي مدرسة للفكر التاريخي وهذه الأخيرة مقياس للمعاصرة، كما انه يتضح لنا أن التيار الماركسي أو كما يسميه الجابري الماركساوي العربي عن سابقيه رغم انه يتبرأ منهما ويصنفهما ضمن الإيديولوجية الانتهازية فهو يفكر في الاشتراكية عندما يتحدث عن الثورة، أما هما يفكران في التقدم عندما يتحدثان عن النهضة، لكن هذا الاختلاف في المظهر لا يهمنا، بل تهمنا الطريقة التي يجري بها التفكير (إصلاحية، تحديثية، تجديدية).

وعلى هذا الأساس اكتشفنا تماثلا وتطابقا فيما بين التيارات الثلاث ولعل أبرز مسألة فلسفية أو إيديولوجية مطروحة في الفكر العربي الاشتراكي، ليس اليوم فحسب بل منذ منتصف الخمسينات إذا شئنا الدقة التاريخية وهي المسألة التالية:

الاشتراكية الضرورية والواجبة للوطن العربي جزءا وكلا، أهي الأفكار المتولدة من الاشتراكية العملية أم هي الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي، ولهذا طفت على السطح مشكلة الأخذ من الواقع العربي أم الأخذ من هناك (الواقع الأوروبي).

وفي هذا السياق يتأكد أنه من الواجب على الماركسيين العرب في صياغتهم النقدية الثورية للوضع العربي أن يجعلوا من طبيعة تحليل الصراع مع العدو ضرورة ملحة بالإضافة إلى

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص57.

تحديد رؤية مستقبلية مرحلية من ناحية، وتحليل طبيعة البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإشكاليات الفكرية المرافقة لها.

وختاما لهذا المبحث يمكن تصنيف الفكر العربي الذي يطمح إلى النهضة والتقدم بحيث نميز فيه ثلاث اتجاهات الاتجاه السلفي الذي يتمحور في محاولته توظيفه للدين كعامل فعال من أجل النهوض وجعله ركيزة مرجعية في عملية الوحدة والتقدم, والاتجاه الليبرالي الذي حاول ربط النهضة العربية بالوجه المشرق للحداثة الأوروبية، وانتقاء خطاها في مجالات العلم والفكر، والاتجاه الماركسي الذي يدعو إلى تكوين طريق جديد لتغيير مجتمعنا جذريا لا سطحيا, واستئصال مرتكزاته الفاسدة والمفسدة وذلك بتبني نظرية علمية تاريخية اجتماعية تتحكم في سير وتطور المجتمعات الإنسانية.

المبحث الثاني: أهم الانتقادات التي وجهها الجابري في قراءته لهذه التيارات الفكرية.

لتكون فكرتنا عن هذه الانتقادات واضحة كان لزاما علينا التطرق لنقد الجابري لكل تيار على حدا.

أولا: نقده للتيار السلفي:

يرى الجابري في قراءته للتيار السلفي أن ضعفه يكمن في عجزه عن إحداث قطيعة تامة مع التراث، وبالتالي محاولة تحقيق النموذج الأعلى الإسلامي على مستوى العقيدة أو الحياة الاجتماعية لان للمسلمين تاريخ ورائي، وبالتالي اتخذوا فكرة التوحيد والعدل التي هي شعار المعتزلة كعملية للتجديد بمحاولة للنهوض بالدين والعقيدة ومحاربة البدع والخرافات والظلم والاستبداد، إلا أن الجابري يرى في أن الاتجاه السلفي قد حقق نجاحا نسبيا في حركته التاريخية في محاربة الخرافات والظلم والاستبداد، بل نجاحا باهرا على هذا المستوى، كما أعاد هذا الاتجاه للعقل اعتباره وللاجتهاد في الدين أيضا وبث روح الجهاد لتحقيق الاستقلال، إلا أن الجابري يعيب في هذا الاتجاه الفقر في الجانب السياسي عنده بأنه ليس هناك نصوص مشرعة للسياسة في الإسلام لذلك مثلا اختلفت سيرة السلف الصالح في المسألة السياسية لأنه لا يوجد في الإسلام سوى خلفية السياسة كالعدل والإنصاف وبعض التشريعات وما تبقى فهو متروك للبشر والعقول، ويعطي دليلا على النقص في هذا الاتجاه، تعذر على حسن البنا[1] إبداء تفاصيل مشروعه السياسي. فقال: « نحن في البداية ويجب أن نتفق على الهدف وتلتف حوله أولا، أما التفاصيل فسنعالجها في ما بعد لأننا إذا دخلنا في التفاصيل سنختلف ويضيع الهدف »[2].

[1] حسن البنا (1906– 1949)، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين بمصر.

[2] محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ص 132.

كذلك كان جواب سيد قطب أن الهدف هو الاستيلاء على السلطة أولا دون مشروع سياسي " إن الحكم إلا الله فقط " ثم تأتي التفاصيل السياسية وهذا التأجيل للسياسة في السلفية المعاصرة حيث يرى الجابري أن الإسلام السياسي يؤجل باستمرار مشروعه السياسي، ماعدا الذي نراه في الاتجاه الشيعي الذي تجاوز فكرة الإمامة بطريقة الانتخاب العصرية وتشكيل مجلس الشورى وإحداث منصب الفقيه، إذن فهذا الاتجاه أحدث نهضة في الدين فقط لكن فشلت فكرة التقدم عنده كونه لم يحدث تحديثا في الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كما أن التيار السلفي خلق خصوما من العرب، ناهيك عن الاستعمار وذلك عن طريق ربطه بين فكرة السياسة والدين، إذ يظهر الجابري أنه حتى ولو كان هناك أشخاص انبهروا بالحضارة الغربية فلا بد من دعوتهم للحسني وليس اتهامهم بالكفر والخيانة مصداقا لقوله تعالى: « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة».[1] وكذلك يعيب الجابري على الأفغاني مثلا إخفاقه في إعطاء لمشروع بديل بعد والنهوض والثورة، وهذا ما أدى به إلى الفشل في تحقيق فكرة توحيد الأمة، كما أن الأفغاني أراد تقديم مشروعه في إخراج الاستعمار وتوحيد الأمة، لكن لما بعدهما لمن يا ترى؟ أي بمعنى أن فكر الأفغاني ظل محدودا في إطار تحقيق الأمة وتوحيد الأمة ولم يتعداهما إلى أكثر من ذلك.

ثانيا: نقده للتيار الليبرالي

يرى الجابري أن الاتجاه الليبرالي لم يقدم شيئا للاستعمال البراغماتي السطحي وما يشكله التيار الآخر له– التيار الإسلامي من ضغط عليه– إذا نظر للتطرفات الأحادية التي تؤدي غالبا في الخطاب العربي إلى الاختلاف والتناحر فيصبح الخلاف ليس على المستوى الفكري من التنظير والرأي بل على مستوى عقائدي نجد مثلا: التيار القومي أو الوطني تيارين ضد الإسلام في منظور التيار الإسلامي أو السلفي، ويصبح التيار السلفي رجعي وغير وطني في منظور التيارين السابقين مما زاد حدة التطرف والانشقاق بدلا من الوحدة

[1] القرءان الكريم، سورة النحل، الآية 125.

ومن اختلاف وجهات نظر فقط بل تعداها إلى قيام صراع دموي، مع هذا كله أن التيارات الفكرية دخلت في صراعات فيما بينها بدلا من التركيز على فكرة الوحدة والتقدم وهذا ما أدى إلى أسباب بقاء فكرة الوحدة العربية متعثرة حسب الجابري، رغم ما نجده في أزيد من عشرين اتفاقية تنص على الوحدة, لكنها في المقابل ظلت حبرا على ورق لا لشيء سوى أنها اتفاقيات انتهازية لاعتبارات ظرفية لكي تمتص الإرادة الشعبية، حيث إذا غابت هذه الإرادة غاب الحلم، حلم الوحدة .

إن هذه الأسباب واختلاف التيارات والأنظمة في الوطن العربي وعوامل أخرى كلها تقتل أي محاولة من محاولات تلك التيارات في سبيل تحقيقها للنهضة والتقدم. إذ يقول الجابري: « وجدنا أن السبب الرئيسي يكمن في كونها مشاريع وعوامل واتفاقيات أملتها عوامل ظرفية يشوبها كثير من الانتهازية تقفز على الواقع وتشرع الإرادة الشعبية من الأعلى...»[1]، إذ يعيب الجابري كذلك على التيار الليبرالي الذي سماه بالليبرالي العربي، التقاطه لمركبات ذهنية على حد قوله وهي مركبات لا رابطة بينها، مركبات مقطوعة الصلة بموطنها غريبة يتيمة في الفضاء الذي تنقل إليه، فكان طبيعيا أن لا تلق إلا أصداء خافتة سرعان ما تتلاشي رغم أنه لم يكن غافلا عن ذلك، بل كان يعيه ويقلق منه ويبدي أسفه إزاءه، يقول الجابري « لقد انطلقت في أيامنا حيوية جديدة في بلادنا تجدد القيم والأوزان في معاني الحياة....ولكننا لا نزال في اختلاط وارتباك وتردد، لا تعرف هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة. »[2].

بمعنى أن التيار الليبرالي العربي كان يعيش المستقبل مرتبطا بالماضي، أما الحاضر فهو متردد في شأنه ويتمنى رحيل المستعمر، إنه يضيق ذرعا به ويخشى في الآن نفسه أن تكون النتيجة انتصار السلفي، يقول الجابري: « إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين

[1] محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ص 114.

[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص41.

ونطردهم....ثم نعجز على أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء.»[1] ، ومعنى هذا حسب الجابري أن التيار الليبرالي لا تاريخ له، بمعنى أنه يفكر ويحلم بمركبات ذهنية وجدها خارج تاريخه، وجدها جاهزة فتبناها قافزا، هكذا على ما كان يجب البدء به فتصفية الحساب مع القرون الوسطى تكون انطلاقا من العودة إلى القدماء، لا بالهروب منه.

ثالثا: نقده للتيار الماركسي:

يرى الجابري ورغم كل ما تولد عنها كل عن حدا من أفكار بحث تارة عن النهضة وتارة عن الأصالة وتارة عن المعاصرة، هي أفكار ثرية لكن في المقابل لم تستطع التخلص من تدخل الآخر " الغرب "، إذن ما يجب البدء به هو معرفة الذات أولا وفك أسرها من سلطة المرجعية الضاغطة حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج وذلك هو طريق الأصالة والمعاصرة، حيث يقول الجابري في هذا الصدد: «غياب الآخر شرط لنهضتنا....»[2].

انطلاقا من هذا القول نجد أن الماركسي خطاب فاشل غير مبني لا يشكل منزلا، لا يأوي أصحابه، لا يمنحهم ما هم في حاجة إليه من طمأنينة واستقرار وبالتالي لا يجعل تطلعاتهم منسجمة تقدم نفسها كممكن أو واقع ممكن.

إن هذه الأفكار ومهما كانت توجهاتها تبقى محكومة بسلف فتحيلنا حتما إلى رؤية الواقع على ما ليس هو، وعلى مالا يعبر عنه، ولا يعرف به، إذن هو فكر وخطاب ووعي مستلب في جميع الأحوال.

أهم ما عيب على الماركسيين وقد اعترفوا به ضمنيا أنه عندما دخل في معمعة الأفكار العربية، وجد نفسه مضطرا لاتخاذ موقف في مسائل معينة، مما جعله يعيش التمزق الذهني الناتج عن تأويل النظرية الماركسية في كل أبعادها، الشيء الذي وضعه أمام الاختيار بين

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 41- 42.

[2] المصدر نفسه، ص 50.

تلوين الماركسية بلون الماضي تارة وبلون الحاضر والمستقبل تارة، إذن أهم ما وقع فيه التيار الماركسي مشكلة الأخذ من الواقع العربي أو الأخذ من الواقع الأوروبي مع العلم أن التاريخ العربي، يقول الجابري: « إن التاريخ العربي يدعونا إلى البحث عن حل لمشكلاتنا هنا، المطروحة علينا هنا في التجارب التي عرفها التاريخ هناك ...»[1].

فالماركسية مصبوغة بصبغة العداء لكل اتجاه ليبرالي، فكان المطلوب من الماركسيين العرب التخلي عن ماركسيتهم التي لم تعمل إلا على انتقاد أفكار وأنظمة نفسانية، مما كان نتيجته الوحيدة تقوية الفكر التقليدي.

إن الخطاب النهضوي العربي المبشر بالأصالة والمعاصرة، النهضة والثورة، خطاب توفيقي متناقض، كما يبرر الجابري ضرورة التخطيط الثقافة المستقبل وذلك في عملية استئناف التحديث بالعلم والتقنية، لأنهما فاعلين مساهمين في التطور والنمو، إذ يقول الجابري: «نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح النقدية وبتوجيه من طموحاتنا في التقدم والوحدة....»[2]، لكن مادام هناك تفكيك لمختلف الثقافات، كان من الضروري التخطيط للدفاع عن هويتنا وشخصياتنا ومقوماتنا العربية والإسلامية إذ يقول: «ولكننا في حاجة كذلك إلى حماية هويتنا القومية وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يمارس علينا وعلى العالم أجمع بوسائل العلم.....»[3] .

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص60.

[2] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994)، ص32.

[3] محمد عابد الجابري المسالة الثقافية، ص 42.

لذا يلح الجابري إلى ضرورة التشبع من تراثنا الماضي وإعادة بنائه بكل روح نقدية « أي إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي وترتيب العلاقة بينه وبين الفكر الأوروبي.....»[1].

من خلال تطرقنا لانتقادات الجابري السابقة لكل تيار على حدا نستنتج ما يلي:

إن كل ما نادت به هذه التيارات بحثا عن اليقظة ما حقق مبتغاها ولن يحققه على حد قول الجابري كون هناك عنصرا دائما ما يزداد تأثيره على تلك التيارات في المجال الحيوي العربي الإسلامي، إنه كما يقول الجابري: « بكلمة واحدة وهي الغرب »[2].

إن نقد الجابري لهذه التيارات تتمثل في تحرير وعي الفرد العربي بنقده أوضاعه الراهنة وكذا تراثه نقدا صادقا وجريئا، إذ في نظره لا يمكن الوصول إلى الحداثة دون سلاح العقل والعقلانية التي تستوجب ضرورة التعامل العقلاني وضرورة اعتماد رؤية جديدة للتراث والفكر المعاصر معا، وذلك لا يكون إلا بتفكيك النصوص التراثية وقراءتها قراءة عصرية ونقد الرؤية الاستشرافية للفلسفة الإسلامية والكشف عنها، وكذلك يرى الجابري أن انصهار بعض التيارات في العامل الخارجي " حداثة أوروبية " تكون منه تدافع وتنافر في ما بينها دون حدوث اتصال واندماج مما أدى إلى وجود تعتيم كبير في رؤانا الفكرية، إذ يقول الجابري في مشكلة الأصالة والمعاصرة التي تناولتها التيارات السابقة.

كما نجد في هذا السياق أن الجابري يؤيد نوعا ما رأي زكي نجيب محمود الذي كان متطرفا للحداثة الأوروبية من قبل، ثم اتجه إلى التراث بما فيه من تسامح وعدل «وفيه ندرج القيم من الأدنى إلى الأعلى، لكنه ما دام ابن عصره، فيتساءل كيف السبيل إلى ثقافة موجودة

[1] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، (مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، تشرين الثاني 1995)، ص 162.

[2] محمد عابد الجابري، المسالة الثقافية، ص 75.

ومعاصرة ومنسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، وما سبيلنا إلى ثقافة عربية معاصرة..»[1].

ويستطرد الجابري مبديا رأيه، صحيح ما ذهب إليه زكي نجيب محمود فهو لم يرد أن تكون عمليته التوفيقية بالأخذ من هنا وهناك " التراث والحداثة "، وإنما عنده من الداخل بتحريك عوامل للتطور والتجديد فيه ويقصد التراث، إذ يقول زكي نجيب محمود: « مع ذلك ترانا أحد الرجلين فإما ناقل لفكر غربي وإما ناشر لفكر عربي قديم, لأننا في الحالة الأولى سنفقد عنصر العربي، وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر المعاصرة والمطلوب هو آن نستوحي لنخلق الجديد.»[2]، ويتبين لنا هنا أن كلاهما (الجابري ونجيب محمود) يرفضان فكرة التطرف الكلي للحداثة، وإهمال التراث العربي الذي هو وعاء الأمة العربية الإسلامية.

كما نجد الجابري مؤيدا للتيارات السابقة في ما تحمله من سلامة على المستوى العلمي من الأهداف، إلا انه يرى أنها تبقى مجرد آراء لعدم وجود قوة سامية تدافع عنها من الداخل نظرا لتشكل هيمنة أجنبية تسيطر عليها، فيظل كلما نادت به كمشروع نهضوي عربي مجرد حلم وهنا يصر على ضرورة تحديث المنهج والرؤية وتجاوز الاجترار للتراث فيقول: «الحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى المستوى ما نسميه بالمعاصرة»[3]، من بين أهم أسباب فشل التيارات السابقة في نظر الجابري هي تلك الأسئلة المزيفة الحالمة إذ يقول:« لا شيء يعتم الرؤية ويوقع في التيه الوجداني والضلال الفكري كالأسئلة المزيفة هي كأسئلة الأطفال، أسئلة تطرح مشاكل مزيفة على أنها مشاكل حقيقية ... ».[4]

---

[1] د. زكي نجيب محمود تحديد الفكر العربي، (دار الشروق، القاهرة، ط9، 1993)، ص 253.

[2] المرجع نفسه، ص 253.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 16.

[4] محمد عابد الجابري، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1994)، ص 79.

ومنه فضرر السؤال المزيف في ذاته بل في الجواب الذي سيتشكل منه إذ نجد أن أغلب الأسئلة النهضوية تبقى في دائرة العالم الثالث، إذ يقول: «.... وما زالوا يعثرون ويعانون نفسيا لكثرة العثرات وتواليها وتكرارها ....».[1]

ويبين كذلك أن هذه الأسئلة المزيفة أبقت على العرب جامدين، بعيدين عن تحقيق حلم النهضة، كون هذه الأسئلة لا تعبر عن الواقع ولا هي بنت الواقع، بل تعبر عن إشكاليات فكر كما يسميها، أو هي تطرح في مجال معين كونها تستقي مضمونها من الغرب أي من مجال آخر، كفكرة فصل الدين عن الدولة، ومنه يدعو الجابري إلى ضرورة التحرر من تلك الأسئلة الكلاسيكية وجعلها في ذاتها محل إشكال، لأنه متى حددنا الأسئلة الحقيقية فإننا نحدد بذلك حقيقة الهدف.

إذ يقول الجابري: «سنحاول إذن أن نعمل على التحرر من حبائل السؤال المزيف وذلك بوضعه هو نفسه موضع سؤال حتى إذا جردناه من عناصر التزييف أمكن طرحه حينئذ بالصيغة التي يكون بها معبرا عن معطيات الواقع العربي خاصة الماضية والحاضرة، وعن مطامح الأمة العربية وتطلعاتها المستقبلية..... »[2].

إن فشل التيارات حسب الجابري يكمن في كونها حملة بذور فشلها، وأخيرا كان فصلنا هذا عبارة عن الضرورة التي انطلق منها الجابري والمتمثلة في معرفة ظروف الحركات بما تحمله كشعارات والتي أثرت على المشروع النهضوي العربي وذلك قصد معرفة نوعية المواجهات مستقبلا، هذه الأخيرة تحتاج إلى تحليل معطيات الماضي.

[1] محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ص 171.

[2] محمد عابد الجابري، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص80.

الفصل الثالث: نقد العقل العربي

مبحث أول: نقد العقل العربي النظري (اللغة – علم الكلام–علم أصول الفقه)

مبحث ثاني: نقد العقل العربي العملي

مبحث ثالث: أهم الانتقادات الموجهة لمشروع الجابري

المبحث الأول: نقد العقل العربي النظري (اللغة –علم الكلام–علم أصول الفقه).

أولا: اللغة:

لقد ساهمت الأعمال الفكرية التي أنتجها الأستاذ محمد عابد الجابري فيما يخص نقد العقل العربي والذي تمثل في جانبين، الأول منهما نظري تناول فيه اللغة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه، والجانب الثاني عملي تناول فيه السياسة والأخلاق, هذه الأعمال ساهمت في بناء مجموعة من المواقف والاقتناعات الفكرية والتاريخية في موضوع العقل العربي الإسلامي وفي موضوع التفكير في مشروع النهضة العربية، وهذه الأعمال تميزت لقدرتها الكبيرة على تحقيق نوع من الانخراط المنفعل والفاعل في فضاء الفكر العربي المعاصر، ففيما تمثلت قراءات الجابري في نقده للعقل العربي بشكل عام؟ وكيف كانت قراءته للغة على وجه التحديد؟

إن اللغة في الفكر العربي، انطلقت عملية جمعها كما هو معروف في عصر التدوين بعد أن بدأ اللحن يتفشى فيها وسط مجتمع كثر فيه غير العرب، بمعنى أن هذا الجمع كان دافعه الاعتماد على إحصاء وتحديد قوالب اللغة واستخراج قواعدها وذلك لسببين أولهما التحرز الديني الذي ساعد على التعامل مع القرءان بكيفية مباشرة, فهما وتفسيرا، وكذلك تحصينها من الخارج، يقول الجابري: « المطلوب من عملية جمع اللغة هو تحصينها من الخارج...»[1]، و يرجع سبب هذا التحصين إلى الاختلاط الذي حصل في الحواضر ومنه كان طبيعيا ومن الضروري أن تطلب اللغة العربية الصحيحة في البوادي ومن القبائل التي يقي رجالها محافظين على الفطرة والسليقة وسلامة النطق, هذا فيما يخص طريقة وأسباب جمع اللغة.

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 144.

مما لا شك فيه أن عملية حفظ اللغة هي عملية تلقائية تواكب حياة اللغة، غير أن التجند لإحصاء كلمات اللغة وتحديد قوالبها واستخراج قواعدها هو شيء أخذ يختلف تماما عن عملية جمعها، فهذا التجمع للإحصاء حسب القدماء هو صناعة، ومنه كانت الضرورة الملحة لوضع مقاييس وقواميس تحول اللغة وروايتها إلى صناعة واحتراف وهذا ما حدث فعلا مع بداية القرن الثاني للهجرة، ومن أبرز الرجال الذين جندوا أنفسهم لذلك أبو عمرو بن العلاء الخليل بن أحمد، ومن أهم الشروط التي وضعوها هي أخذ اللغة من الأعرابي صميما لم تعرف حياة المدينة ولم تفسده الحضارة، ومن هنا كان التنافس شديدا على الحصول منهم على الغريب النادر من اللغة.

إن جمع اللغة العربية من الأعرابي دون غيرهم معناه جعل عالم هذه اللغة محدودا بحدود عالم أولئك الأعراب وهذا ما يمكن أن تجده بسهولة في المعاجم العربية والمتخصصة، حيث يسود الأعرابي سيادة مطلقة، وأهم دليل نقدمه في هذا الصدد معجم لسان العرب وهو أكبر وأضخم معجم عربي، هذا في حين نجد المادة اللغوية البدوية متراكمة مع كثرة المترادفات إلى درجة يقول الجابري: « جعلت اللغة العربية المعجمية تتوفر على فائض ضخم بالنسبة للمعني....»[1]، ومنه رأى الجابري في كتابه التراث والحداثة حين تكلم عن خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية وعن المادة اللغوية التي كان فيها الأعرابي صانع العالم العربي رأى بأن لغة المعاجم والشعر والأدب قد ظلت ولا زالت تنقل إلى أهلها عالما يزداد بعدا عن عالمهم، عالما بدويا يتناقض تماما مع العالم الحضاري الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيدا، فالعالم الذي يعيشونه (العالم البدوي) يعيشونه في أذهانهم فقط.

إن ذلك الأخذ أو الجمع للغة من الأعرابي قد رسم حدود العالم الذي تنقله اللغة العربية لأهله يقول الجابري: «هل نبالغ إذا قلنا الأعرابي صانع عالم العربي...».[2] علما بان صناعة

[1] محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، ص 144.

[2] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 145.

اللغويين قد قولبت بدورها العقل الذي يمارس فعاليته في هذه اللغة وبواسطته، وهذا ما يحيلنا بالضرورة إلى مراعاة المراحل الثلاث التي مرت بها اللغة:

أ- **ظهور اللغة وانتقالها من اللاعلم إلى العلم:** إن ذلك العمل العظيم لجمع اللغة وتقعيدها تم في عصر التدوين، وكان أشبه بالمعجزة حيث تم فيه الانتقال بلغة قائمة على الفطرة والطبع، لغة لا يمكن تعلمها ولا فهمها إلا بالعيش وسط القبائل التي تتكلمها، إلى لغة قابلة أن تكتسب وتتعلم بنفس الطريقة التي يكتسب بها العلم, لقد كان تدوين اللغة أكثر بكثير من مجرد الإحصاء، إنه بالفعل « إنه الانتقال باللغة العربية من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم... » [1]، معنى هذا أن الانتقال تمثل في جمع مفردات اللغة وإحصائها وضبط طريقة اشتقاقها وتصريفها واختراع علامات لرفع اللبس عن كتابتها.....كل هذا إن وصف إنما يوصف بإنشاء « لغة جديدة هي اللغة العربية الفصحى.. »[2]، إذن هو علم اللغة العربية.

ب - **تقنين اللغة خاصة مع مشروع الفراهيدي:** إن الخليل بن أحمد الفراهيدي (100هـ - 170هـ) قد أنجز مشروعه كاملا في تقنين اللغة العربية وأول ما يشد الانتباه لدى الباحث الايبستمولوجي المعاصر إلى طريقة الفراهيدي في جمع اللغة هو المبدأ المنهجي الذي اعتمده في فرض النظام على شتات اللغة انطلاقا من القواعد التالية:

أولها استنباط أوزان الشعر العربي (من تحليل القصائد وتقطيع الأبيات) وبذلك أسس على حد قول الجابري: « علم جديد هو علم العروض »[3].

إن عقل الفراهيدي عقل رياضي مكنه من وضع قوالب نظرية افتراضية لا تعد أصولا في واقع اللغة كما أنه تعامل مع الحروف الهجائية العربية الثمانية والعشرين كمجموعة أصلية، ومنه بنى الفراهيدي معجمه الشهير " كتاب العين "، إذن إذا نظرنا إلى تقنين اللغة مع

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط9، يناير 2006)، ص 80.

[2] المصدر نفسه ص 80.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص81.

مشروع الفراهيدي وجدنا أنفسنا على حد قول الجابري: «امام طريقة لصنع اللغة وتحجيمها في قوالب ثابتة صلبة...»[1].

إن طريقة الفراهيدي تعد مظهرا من مظاهر الصنعة والقولبة التي عوملت بها اللغة وهذا ما يحيلنا إلى اهم شيء ألا وهو أساليب البيان العربي وطبيعته الاستدلالية.

ج- أساليب البيان العربي وطبيعته الاستدلالية: إن أساليب البيان تقوم في الخطاب العربي مقام الاستدلال هذا بتعبير السيوطي، كما نجد أن الجابري يأخذ قول السكاكي كنموذج عن البلاغيين في إتقان أصل من أصول علم البيان المتمثلة في التشبيه، الكناية، الاستعارة، فالسكاكي يرى أن علم البيان مرجعه «اعتبار الملازمات بين المعاني»[2]، هذا الاعتبار يكون من جهتين، أولا الانتقال من الملزوم إلى اللازم وهو المجاز[3]، ومن الجهة الثانية الانتقال من اللازم إلى الملزوم وهو الكناية[4]،" لكن ما يهمنا هنا أن نشأة علم البيان حسب الجابري كان مثله مثل العلوم العربية الأخرى، فيرى هذا الأخير: « بدافع حاجة داخلية في هذه الثقافة»[5].

بمعنى أنها لم تكن بسبب تأثير خارجي، ويجمع علماء البلاغة على أن أساليب البيان في اللسان العربي ترجع كلها إلى التشبيه، فالتشبيه جار كثيرا في كلام العرب.

فالتشبيه تعرف به البلاغة وهو الذي إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب في فنون السحر البياني كما نجد أن التشبيه يستهدف الانتقال بالمخاطب من المعقول إلى المحسوس وتبلغ آلية البيان في الخطاب العربي قمتها في القرءان وفي السور المكية بصورة خاصة بمعنى أن

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص82.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 150.

[3] الانتقال من الملزوم الى اللازم وهو المجاز: مثل رعينا غيثا، المراد لازمه وهو النبات.

[4] الانتقال من اللازم الى الملزوم وهو الكناية: مثل فلان طويل طويل اللجاد، بمعنى طول القامة الملزوم هنا هو طول اللجاد.

[5] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص151.

الإعجاز في القرءان كان أولا وقبل كل شيء: « إعجازا بيانيا أي ظاهرة لغوية...»[1]، علما بان الطبيعة الاستدلالية لأساليب البيان لا تقل أهمية عن الجوانب السابقة، فالبيان من الناحية المنطقية يعتمد على القياس، فالتشبيه قياس لكن من الصائب القول بان القياس تشبيه وذلك لأنه كان ولا يزال الفعل العقلي المنتج للمعرفة في الفكر العربي مع العلم أن الجابري يركز على أن القياس النحوي هو أساس كل قياس كونه أول عمل علمي مارسه العرب بمعنى « العلوم اللاحقة أو المواكبة لعلوم اللغة تستمد تقنياتها من هذا العلم الرائد...»[2]، هذا ما يخص مراحل ظهور اللغة العربية وكيفية تجميعها وتقنينها، ونجمل رأي الجابري في ذلك على النحو التالي:

أولا: لماذا تناول الجابري اللغة في نقد العقل العربي؟

يعود اهتمامه بها كون اللغة ظلت دوما الرابط الروحي والفكري بين كافة الشعوب وكذلك كونها لغة القرءان لقوله: «اللغة الأمة روح الأمة وحياتها والتاريخ وعي وشعورها...».[3] إضافة إلى أن أهم ما ساهم به العرب في الحضارة العربية الإسلامية هو عامل اللغة والدين، « العربية جزء ماهيته »[4]، هذه أبرز معطيات كانت وراء بروز الأولوية الملحة لضرورة الاهتمام باللغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي، لكن الجابري يركز على أهم مشكلة واجهت العقل العربي ولا زالت تواجهه وهي أن الإنسان العربي يملك في زاده المعرفي لغة للكتابة والتفكير على درجة عالية من الرقي لكنها لم تعد تسعفه بالألفاظ الضرورية للتعبير عن أشياء العالم المعاصر، بمعنى أنه أصبح يفتقد المادة اللغوية الضرورية للتعبير عن الجانب العلمي والصناعي والتكنولوجي في عالمنا المعاصر، يقول

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 153.

[2] المصدر نفسه، ص156.

[3] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 110.

[4] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 75.

الجابري: « لو قررنا عدم النطق بالألفاظ العربية التي تعترف بها قواميسنا، لكان علينا أن نمسك عن الكلام معظم الوقت في منازلنا وشوارعنا ومدارسنا...»[1]، إذن وباختصار العبارة المثقف العربي يعيش عالمين كلاهما قاصر، عالم اللغة العربية الفصحى القاصر في مجال التعبير عن الأشياء الحضارية، وعالم اللغة العامية الفقيرة من حيث كونها ليست لغة ثقافة وفكر، كما أن الجابري يرجع ما أصاب لغة التدوين اللغة العربية الفصحى من قصور إلى انصراف جامعي اللغة وواضعي النحو عن اعتماد النص القرآني ولجوئهم إلى الأعراب المتوحشين مما ترتب عن هذا فقر اللغة العربية فيقول:« إن اللغة العربية التي جمعوها من الأعراب جاءت فقيرة بالمقارنة مع النص القرآني ...»[2].

وهذا ما جعل اللغة العربية تفقد الكثير من الكلمات الواردة في القرءان والحديث والتي كانت رائجة تحديدا في مكة والمدينة المنورة، كما أعاب على اللغويين والنحاة انصرافهم عن الأخذ من المراكز الحضارية، أو إن صح القول قبائل متحضرة كقبيلة قريش مثلا ،حيث نجد أن اللغة العربية لا تنقل إلينا أسماء الأدوات وأنواع العلاقات التي عرفها المجتمع المكي والمدني بالرغم من كونها مجتمعات حضارية راقية، كما أن اخذ اللغة العربية من قبائل مختلفة يؤدي إلى كثرة المترادفات التي تشكو منها لغة الضاد ومنه كان تعدد الأسماء سببه الأخذ من مصادر متعددة كما لا يغفل الجابري على حقيقة حكمت وتحكم تطور الفكر العربي منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا وهي تحكم القديم، وهيمنة عالم الأعرابي على الفكر العربي عموما، بمعنى أنه فرض طريقة معينة في الحكم على الأشياء بإهماله للفكر الجديد وهذا الحكم حسب الجابري هو: «الحكم على الجديد بما يراه القديم...».[3]

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 79.

[2] المصدر نفسه، ص 87.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 93.

وبعبارة أدق: «الجديد يشم ...ويرمى في المزيلة، والقديم مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا...»[1] ، كما أن قراءات الجابري لنقد العقل العربي النظري عموما واللغة خصوصا تمثلت في إبراز دور الموروث العربي الإسلامي الخالص مما أدى إلى انتهاء المطاف به إلى الحكم عليه بكونه ذو طابع حسي لا تاريخي، هذا الطابع حملته اللغة العربية معها، فقد جرت معها ذلك الأعرابي الذي كان يعيش ما قبل التاريخ العربي، أو بعبارة أدق سذاجة العروبة، ومنه اتضح جليا أن الجابري أكد أيما تأكيد أن الأعرابي كان ولا يزال حاضرا في تكوين اللغة العربية.

وعليه كان تناولنا للغة عند الجابري في نقده للعقل العربي النظري انطلاقا من مراعاة مراحل ظهور اللغة وتطورها معتمدين في ذلك على العناصر التالية: تجميع اللغة وتدوينها (عصر التدوين) الذي شكله عالم الأعرابي، ثم اهم مرحلة مرت بها اللغة وهي انتقالها من اللاعلم إلى العلم، مركزين في ذلك على تقنين اللغة خاصة مع مشروع الفراهيدي دون أن نغفل عن تقديم أساليب البيان العربي وطبيعته الاستدلالية ومعتمدين في كل هذا على نقد الجابري للعقل العربي (اللغة).

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 93.

ثانيا: علم الكلام:

هو ثاني عنصر بعد اللغة فيما يخص المبحث الأول حيث قدم الجابري نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل ففيما تمثلت قراءة الجابري لآراء المتكلمين؟

أولا: ضبط مفهوم علم الكلام وسبب تسميته وأهل الكلام وأشهر المتكلمين:

تعريفه: ورد بعد تعريفات أهمها ما يلي:

أ- **عرفه ابن خلدون أنه:** « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية »[1]

ب - عرفه أبو حيان التوحيدي رحمه الله: «وأما علم الكلام من باب اعتبار أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح...الاقتدار والتعجيز...التوحيد والتكفير »[2].

سبب تسميته: نذكر أهمها

1-لأن هذا العلم كلام صرف وليس تحته عمل.

2- لقوة أدلته فصار كأنه هو الكلام ما عداه من الكلام...وغيرها كثير، أشهر المتكلمين: كثيرون وليسوا على درجة واحدة، ونذكر أبرزهم: الجهمية، المعتزلة، وغيرهم كثير.

إن النقد الذي يمارس على علم الكلام من طرف الجابري أو غيرهم من المفكرين لا يمكن استيعاب أبعاده ومضامينه إلا باستحضار المراحل السابقة لتطور هذا العلم.

التعرف على الخطوط والمحطات الكبرى لتطور علم الكلام: معلوم أن الناس يبدؤون في ممارسة فن من القول قبل أن يضعوا قواعدا له وهذا ما حدث مع علم الكلام، فقد مر الكلام

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 363.

[2] الانترنت بتحفظ: منتدى نور اليقين.

بمرحلتين بارزتين، الأولى قبل أن يقنن، والثانية في ظهوره كمصطلح (علم الكلام) يربط الشهرستاني الكلام بظهور الخلاف في مسألة الإمامة ومسألة الأصول يقول: « المسافة الزمنية تفصل بين ابتداء الكلام كممارسة نظرية...وبين ظهوره كمصطلح ».[1]

ومع تبلور القضايا تحدد مسار التكلم بمناهج وارتقى إلى مستوى العلم، فالشهرستاني يحدد تاريخ ابتداء الكلام بآخر أيام الصحابة، أما فيما يخص ظهوره كمصطلح فيحدد فيه ثلاثة أجيال من المتكلمين: الجيل الأول نتيجة انفصال القبيلة عن العقيدة مع الأمويين أما الجيل الثاني فنتيجة اصطدام العقيدة الإسلامية مع العقائد الأخرى مثل المانوية، والجيل الثالث ظهر مع انتشار المنطق والفلسفة اليونانية، يقول هذا الجيل: « كانت نتيجته تدشين مرحلة أخرى في الكلام...مرحلة المتأخرين.»[2] لكن لا يخفى علينا أن المعتزلة هم أرباب الكلام، بمعنى أن الكلام في شؤون العقيدة صار علما مع المعتزلة، بقول الجابري: « هم بشهادة واحد من أكبر خصومهم، أرباب الكلام وأصحاب الجدل».[3]

إن استحضار هذا المدخل الوجيز في علم الكلام مهم للانتقال إلى رؤية الجابري التحليلية والنقدية لآراء المتكلمين فنطرح الإشكال التالي: فيما تمثلت هذه الرؤية لآراء المتكلمين؟

آراء المتكلمين تحليلا ونقدا في فكر الجابري: وفي هذا الصدد نأخذ أهم مسألتين: المسألة الأولى (خلق العالم) والمسألة الثانية (القضاء والقدر)، أما فيما يخص الأولى فلها دليلين:

1- دليل الأسباب والمسببات: فإنكارها جحود للصانع ويرى الجابري أن الأشعرية زعمت أن دلالات الموجودات عن الله تعالى ليس لأجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكنها من قبل الجواز، أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات على أنه جائز في الفعل فيرد عليهم

[1] محمد عابد الجابري: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، مارس 1988)، ص 13.

[2] المصدر نفسه، ص 14.

[3] المصدر نفسه، ص 14.

بقوله: « إن من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو من لم يدركه فهمها فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع..».[1] بمعنى من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ودليله في ذلك قوله تعالى: (صنع الله الذي أتقن كل شيء).

2 – دليل استعمال لفظ الحدوث والقدم: قول الأشعرية في تفسير خلق العالم بدعة في الشرع حيث ترى الأشعرية أن العالم محدث وخلق من غير شيء وفي غير زمانه وبالنسبة للجابري هذا قول لا يمكن تصوره من طرف الجمهور ولا العلماء وينبغي منا أن لا تعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور وأن لا نصرح لهم بغير ذلك حيث يرى الجابري أن الأدلة المتداولة في خلق العالم هي ما وجد في القرءان والتوراة وفي سائر الكتب المنزلة لذا كان علينا الاعتماد في تفسيرنا لخلق العالم على الألفاظ المذكورة في القرءان مثل لفظي: (الفطور، الخلق).

ويقول معلقا على أدلتهم: «...موقعا في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم»[2] ،والمقصود هنا أن كل هذه الشبه أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يعلم به الله فاتبعوا ظواهر الشرع وما لحقوا بمرتبة أهل اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا من الجمهور المؤمنين الصديقين، هذا ما يخص المسألة الأولى وهي مسألة إثبات خلق العالم.

المسألة الثانية: القضاء والقدر: ارتأينا التطرق لها كونها من أعوص المسائل الشرعية التي خاض فيها المتكلمون، ذلك أنه إذا تؤملت فيها دلائل السمع وحجج العقول وجدت متعارضة وهذا التعارض يكمن في بعض آيات كتاب الله الحكيم وتدل بعمومها أن الإنسان مجبور على أفعاله مثل قوله تعالى: (إن كل شيء خلقناه بقدر)[3].

---

[1] محمد عابد الجابري: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص166.

[2] المصدر نفسه، من 172.

[3] القرآن الكريم سورة القمر، الآية 49.

وقوله تعالى: (وكل شيء عنده بمقدار)[1]، وإلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى، أما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتساب وأن الأمور ممكنة لا واجبة مثل قوله تعالى: (وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم)[2] وكذلك قوله تعالى: (أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير)[3] وقوله تعالى: (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك)[4] ، وهذه الآيات تدل على أن للإنسان اكتسابا وأن الأمور ممكنة لا واجبة كما نجد الأحاديث النبوية قد حملت هذا التعارض في قوله عليه الصلاة والسلام: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه)، وإن دل هذا الحديث إنما يدل على أن سبب الكفر هو المنشأ عليه وأن الإيمان سببه جبلة الإنسان، وانطلاقا من هذا اختلف المتكلمون إلى فرقتين: الأولى اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة ويترتب عنه الثواب والعقاب وهم المعتزلة وعارضتهم في ذلك الجبرية التي رأت أن الإنسان مجبور على أفعاله، أما الفرقة الثانية فهي الأشعرية حيث جاء أعلامها بقول وسط بين القولين السابقين، وتمثل في قولهم أن للإنسان كسبا والمكتسب مخلوق الله والعبد لا بد مجبور على اكتسابه، هذا مكمن الاختلاف بين الفرقتين.

يرى الجابري أن الظاهرة من مقصد الشرع هو التوسط بين تلك الآراء في حل هذه المسألة ذلك أن الله تعالى خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء لا تتم بمواتاة الأسباب التي سخرها لنا من الخارج، ومنه كانت الأفعال منسوبة إلينا وتتم بالأمرين جميعا فيقدم الجابري أحسن جواب لهذا التعارض فيقول: «إنما يوافق الشرع فيه العقل هو القول بأن هناك أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة».[5]

الأدلة التي رد بها على الفرق الكلامية السابقة:

[1] القرآن الكريم سورة الرعد، الآية 08.

[2] القرآن الكريم سورة الشورى، الآية 30.

[3] القرآن الكريم سورة الشورى، الآية 34.

[4] القرآن الكريم سورة النساء، الآية 79.

[5] محمد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص109.

قدم الجابري أدلة تمثلت في آيات الله سبحانه وتعالى وهو طريق القرءان «دليل العناية ودليل الاختراع »[1]، إن الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم بإقرار وجود الباري سبحانه وتعالى حملها كتابه العزيز .

إذا استقرئنا الكتاب العزيز وجدناها تنحصر في جنسين أولهما دليل العناية وهو الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، والدليل الثاني هو دليل الاختراع المتمثل فيما يظهر من اختراع جواهر الأشياء، الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد لقوله تعالى: « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا و لو اجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب »[2] ، بمعنى أنه كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي لجميع الموجودات، فمن لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع لقوله تعالى: «أو لم ينظروا في ملكوت السماوات و الأرض وما خلق الله من شيء»[3]، أما الآيات التي تدل على العناية كثيرة نذكر منها قوله تعالى: «ألم يجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا»، إلى قوله تعالى: «وجنات الفافا»[4] ، وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع كثيرة منها قوله تعالى: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت)[5].

وفيما يخص رده على المعتزلة فقد كان على لسان ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وذلك أن الطريقة التي سلكتها المعتزلة تشبه أن تكون من جنس طرق الأشعرية، وبما أن ابن رشد لم تصله كتب المعتزلة، ووصلته آراؤهم في كتب الفرق من خلال خصومهم أي الأشاعرة الذي ردوا عليهم وبما أن شرح طريقتهم في الاستدلال على

[1] المصدر نفسه، ص 118.

[2] القرآن الكريم سورة الحج، الآية 73 .

[3] القرآن الكريم سورة الأعراف، الآية 85.

[4] القرآن الكريم سورة النبأ، الآية 06- 10.

[5] القرآن الكريم سورة الغاشية، الآية 17- 20.

إثبات الصانع يحتاج إلى توفر نصوصهم بحيث كما يقول الجابري:« إنه يجمع طريقتهم إلى طريقة الأشاعرة ويعتبرها من جنسه...»[1]، علما بان قراءات الجابري كانت مسنودة إلى مؤلفات ابن رشد في هذا الصدد فكانت بإسناد المعتزلة إلى جنس الأشعرية.

وابن رشد يستثني المعتزلة عند عرضه الموجز لطرق الاستدلال لدى الفرق الكلامية.

هذا فيما يخص قراءاتنا لقراءات الجابري حول الفرق الكلامية حيث استندنا في ذلك إلى التعريف بعلم الكلام لغة واصطلاحا، كما عمدنا إلى إبراز مراحل تطوره من اللاعلم إلى العلم وركزنا على اهم مسالتين (خلق العالم، القضاء والقدر)، ورأي الجابري فيهما، لكن هذا لا يكفي بالوصول إلى الحكم الذي توصل إليه في قراءته لآراء المتكلمين، فما هو هذا الحكم؟

لقد تناول الجابري في كتابه في نقد علم الكلام والمذهب الأشعري منه خاصة بالحكم على أراء المتكلمين بالبطلان، وبكونها لا تصلح لا للجمهور و لا للعلماء، وتخصيص المذهب الأشعري بالنقد كونه كان يمثل قمة تطور علم الكلام جملة زمن هذا الأخير، اعني أبا الوليد ابن رشد، يقول الجابري: «هذا ما رأينا أن نثبته في الكشف عن عقائد الملة، التي هي ملتنا، ملة الإسلام ...»[2]

هذا ما كان من آراء المتكلمين في كثير من المسائل التي تعلقت بالشريعة الإسلامية و التي تناول الجابري فيها بالتحليل والنقد واهم ما يؤخذ في هذا الجانب هو تركيزه على منهجية القياس، قياس الغائب على الشاهد وهي المنهجية التي انتقدها ابن رشد ثم الجابري من بعده ،كما نجد الجابري يقوم بذكر اهم ما يجوز بالتأويل في الشريعة وما لا يجوز ،فقد عرض الجابري كتابه مناهج الأدلة في عقائد الملة كرد على ما سماهم أهل الشبهة (الأشعرية و المعتزلة)، و كان الغرض من هذا الكتاب إبطال تلك الشبهة فبالنسبة له أن ما وقع فيه

[1] محمد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 11.

[2] محمد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص204.

المتكلمون من الشبهة هو محاولة تأويلهم للآيات المتشابهات يقول في ذلك: « تولد منها اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة »[1] ، إن القصد من هذا التأليف أن رآه من اهم الأغراض المتعلقة بالشرع.

ثالثا: علم اصول الفقه:

تعريفه لغة: ينظر علماء أصول الفقه إلى تعريف هذا العلم من زاويتين اثنتين هما:

أ- أنه مركب إضافي يتألف من كلمتين هما الأصول والفقه.

ب- بانه علم مستقل له أبحاث قائمة بذاتها، علم، أصول، فقه.

العلم معناه لغة: هو المعرفة مطلقا، وتشمل على اليقين والظن والشك والشعور.

الأصول معناه لغة: جمع أصل وهو أسفل الشيء وأساسه، مثل أصل الحائط ويقصد به اسفله.

الفقه معناه لغة: هو الفهم مطلقا ويأتي بالكسر والضم بالمعنى نفسه فيقال فقِه وفقُه وقيل يأتي بالفتح بمعنى الفهم وبالضم بمعنى الاعتياد على الفهم ويقال الفقه هو الفهم العميق الناتج عن التفكر والتأمل، ويستشهد بقوله تعالى على لسان، موسى عليه السلام: (واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي)[2].

تعريفه اصطلاحا: كذلك يحتوي على مفردات ثلاث (علم، أصول، فقه) .

العلم معناه اصطلاحا: هو معرفة الوسائل والأحكام التي يبحث فيها العالم سواء كانت المعرفة مضمونة أو قطعية أو هو القدرة العقلية المستفادة للعالم نتيجة ممارسته لقضايا العلم، فيقال فلان صاحب علم.

---

[1] المصدر نفسه، ص 208.

[2] القرآن الكريم سورة طه، الآية 27 – 28.

الأصول معناه اصطلاحا: يطلق على الدليل الشرعي مثلا: فيقال أصل وجوب الصوم قوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه، ومن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر)[1]. إذن معنى أصول الفقه هو أدلة الفقه وقد قصره الأصوليون على الأدلة الإجمالية التي تدخل في تعريف الفقه.

الفقه معناه اصطلاحا: عرفه أبو حنيفة بأنه معرفة النفس ما لها وما عليها، وعرفه الشافعية بأنه علم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية.

إذا كان للفقه أهمية في الثقافة العربية الإسلامية فإنما هو أكثر أهمية كذلك بالنسبة لموضوعنا وهو طريقة الإنتاج النظري في الفقه (علم أصول الفقه)، فأصالة الفقه الإسلامي وخصوصية العقل المنتج له (العقل العربي) إنما ترجع لهذا العلم المنهجي الذي لم يولد له مثيل في الثقافات السابقة وحتى اللاحقة، فالعلم بالنسبة للفقه كالمنطق بالنسبة للفلسفة، وإذا كانت مهمة الفقه في التشريع للمجتمع فإن مهة أصول الفقه: « هي التشريع للعقل »[2]، ومنه أولى الجابري لهذا العلم أهمية في دراسته للعقل العربي، ففيما تتضح قراءته لعلم أصول الفقه؟

لقد انطلق الجابري في دراسته لعلم أصول الفقه من أهم مرحلة مر بها هذا العلم وهي **مرحلة تطوره:** نجد الجابري هنا في دراسته هذه يؤكد على أنه انطلق من زمن واحد يشمل ما بعد عصر التدوين بدءا من القرن الثاني للهجرة وعليه قدم في كتبه ما يمكن أن يسمى مشروعا تحديثيا في تجديد الشريعة وكيف تبدو مرافقة للتطور وملائمة لظروف العصر والتجديد الذي يدعوا إليه ليس التجديد بمفهومه السلفي الضيق.

[1] القرآن الكريم سورة البقرة، الآية 185.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، من 100.

بل هو تجديد: «.. بمفهوم عصري واسع يقوم على العقل وحده»[1]، والتجديد بالنسبة للرؤية الإسلامية جزء من الحياة بدليل الحديث النبوي الشريف: « إن الله يبعث على رأس مائة كل سنة من يجدد لهذه الأمة دينها »[2]، ويتمثل المشروع التحديثي الذي قدمه الجابري تجديد الشريعة(علم أصول الفقه) في ما يلي:

1- إعادة تأصيل الأصول ولاسيما أصول الفقه.

2- إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة وبعبارة أخرى أن المطلوب اليوم هو أن ينطلق التجديد حسب قول الجابري: «...انطلاقا من مقدمات جديدة من مقاصد معاصرة»[3]، حيث يرى أن التجديد لا ينطلق من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع بل انطلاقا من إعادة تأصيل الأصول وذلك بإعادة بنائها فيقول: «إنما نريد أن يتجه تفكير المجتهدين الراغبين في التجديد حقا...إلى القواعد الأصولية نفسها...بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التطور الحاصل»[4]، وهنا يميز الجابري بين شكلين للفقه الأول كان طابعه عملي زمن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة، أما شكله الثاني فهو ذو طابع نظري إيبستيمولوجي يرجع تحديدا إلى عصر التدوين كما ركز الجابري على الاختلاف والعمل على الاستجابة لما يطرحه فيقول: « إننا نؤكد في هذا السياق أن الدعوة إلى تحقيق الأصالة والمعاصرة وهي دعوة ما فتئت تتردد على ألسنتنا منذ أكثر من قرن دون جدوى، وهي دعوة ستبقى مجرد دعوة...ما لم ترتفع إلى المستوى الذي يجعل منها دعوة إلى التكليف الواقعي مع المستجدات قصد السيطرة عليها وارتكازا على التأصيل الجديد للأصول»[5]، وفي هذا الصدد نجد الجابري

---

[1] محمد عابد الجابري، مجلة نقد وفكر، منتدى كاريكوم:
www.Karicom.com, can/vb/showthirand phelp -27161

[2] استدل العادي بهذا الحديث في كتابه المشروع النهضوي العربي، ص 73.

[3] محمد عابد الجابري، مجلة نقد وفكر.

[4] المرجع نفسه.

[5] محمد عابد الجاري، مجلة نقد وفكر.

يأخذ في عملية التأصيل المناهج التي تتماشى وتحولات العصر نأخذ على سبيل المثال الشافعي[1] في عملية بناء أصول الفقه وتطورها مع الشاطبي في القرن السابع للهجرة.

أولا الشافعي: إن القواعد التي جاء بها صاحب الرسالة تعتبر الأساس العام المساهم في تأصيل أصول الفقه حيث لا تقل أهمية عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي، إذن يطلق الجابري على هذه الأسس: « العقلانية العربية الإسلامية »[2]، يقول الجابري نقلا عن الشافعي في رسالته "الكتاب" « ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس»[3] ، وانطلاقا من هذا حدد الشافعي أصول الفقه أو التشريع في أربعة جمع فيها بين أصول الرأي وأصول أهل الحديث أما أصول الرأي فيجب أن تكون قياسا لا غير ومنه كان الشافعي بالفعل المشرع الأكبر للعقل العربي كونه قام بتقييد الرأي الذي كان حرا طليقا مع أبي حنيفة، بمعنى أن مع هذا الأخير وأهل الرأي عامة كان المشرع هو العقل أما بالنسبة للشافعي فكان العقل هو المشرع له، بحيث لم تتوفر القواعد التي تستطيع أن تبرر الواقع وتقننه بإضفاء الصبغة الشرعية عليه إلا مع الشافعي الذي وضع أصول الفقه وقواعد المنهج مجددا الأصول في أربعة هي: « الكتاب والسنة والإجماع والقياس»[4] ، كما لا نغفل عن أهم شيء وهو أن الشافعي وجه العقل العربي أفقيا إلى ربط الجزء بالجزء، الفرع بالأصل وعموديا إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ- فوجد بذلك-العقل العربي ما يشبع فضوله.

وبالتالي لكل جديد قديم يقاس عليه ومنه كان الشافعي مؤسس علم أصول الفقه مستعينا بالقياس من النحاة الذي سبقوه يقول في ذلك الجابري: «الشافعي مؤسس علم أصول الفقه لم

[1] محمد بن إدريس الشافعي المعتبي (150هـ - 204هـ)

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 100.

[3] المصدر نفسه، ص 100.

[4] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 110.

يخترع القياس...بل أخذه عن النحاة..»[1]. والجابري يدعو إلى تغيير أصول الفقه انطلاقا من القواعد التي وضعها الأصوليون.

كما لا يغفل الجابري عن تطور هذه المناهج مع:

ثانيا الشاطبي: إن مناهج الاستحسان والمصالح المرسلة يأخذ الجابري منها كونها تتماشى مع تحولات العصر (تطور العلوم الإنسانية خاصة بما فيها مسائل فقهية فقيما تمثل هذا التطور عند الشاطبي؟

لقد اعتمد على الطريقة البرهانية في بناء أصول الفقه على كليات الشريعة ومقاصد الشرع يقول نقلا على لسان الجابري: «كليات الشريعة تقوم مقام الكليات العقلية في العلوم النظرية أما مقاصد الشرع فهي السبب الغائي الناظم للمعقولية »[2]. أما الأسس التي بني عليها الاستقراء في العلوم البرهانية ثلاث هي ...العموم والاطراد: أحكام الشريعة تعم المكلفين جميعا ولا تخص زمانا ومكانا دون زمان ومكان، الثبوت وعدم التغير: فأحكام الشريعة هي كذلك فالواجب واجب والحرام حرام، القانونية: بمعنى الشريعة أوامر ونواهي لا يعلو عليها شيء هذا فيما يخص الكليات الشرعية ومقدمة البرهان في علم الأصول، أما مقاصد الشريعة وهي أربع:

1- حفظ مصالح العباد وحفظ النفس.

2- وضعت ليفهمها الناس.

3- التكليف والله لا يكلف نفسا إلا وسعها.

4- إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبدا الله اختيارا كما هو عبدا لله اضطرارا هذه المقاصد اعتبرها الشاطبي في كل حكم شرعي وما كان يهم الجابري علاقتها ببناء المعقولية

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 156.

[2] المصدر نفسه، من 156.

في ميدان الفقه، فأصول الفقه عند الشاطبي كان يؤطرها العقل وهذه الكليات بطبيعة الحال « كليات عددية لأنها استقرائية ...مع ذلك تفيد القطع »[1] ، إذن المعقولية في الدين تبنى على قصد الشارع الذي في نهاية الأمر يحمل الناس على الفضيلة و الشاطبي اعتمد نفس الأساس لبناء المعقولية في الشرع من المهم الأخذ بمناهج الشاطبي والشافعي لكن الأهم بالنسبة لنا هو البديل الذي قدمه الجابري بعد انتقاده لمنهجية القياس الفقهي في تأسيس الشريعة فما هو؟

إن الجابري يدعو إلى تغيير أصول الفقه مكون القواعد الأصولية ليست ما نص عليها الشرع ولا الكتاب ولا السنة إنها قواعد من وضع الأصوليين وهي قواعد منهجية للتفكير ومنه لاشيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين وبطريقة أفضل.

أهم القواعد الأصولية التي أراد الجابري تغييرها: وتحديثها كي تبدو الشريعة مواكبة للعصر ومسايرة للتطور، وهذه القواعد هي ما قرره كذلك معظم الفقهاء من دوران الحكم الشرعي مع علته في عملية الاجتهاد ومعلوم أن العلة وصف منضبط في الشيء الذي صدر فيه الحكم فبهذا الوصف يعرف وجود الحكم ويريد الجابري بالتغيير هنا أن يكون دوران الحكم الشرعي مع الحكمة والمصلحة لا مع الغلة فإذا وجدت المصلحة والحكمة وجد الحكم وإذا عدمت ألغي الحكم ويقدم مثالا على ذلك هو« الحكم بإباحة الفوائد المترتبة عن بعض المعاملات المالية »[2] ، فمعلوم أن الاستغلال هو الحكمة من تحريم الربا ويتحجج الجابري في ضرورة دوران الحكم مع الحكمة والمصلحة لا مع العلة فيقول: « إذا كان عمر بن الخطاب قد عمل باجتهاد وهو اجتهاد الصحابة الذين استشارهم في مسالة فيها نص وقد عدل عن قسمة الغنائم بالسوية كما كان يفعل النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وارتأى أن العدل يقتضي

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 210.

[2] محمد عابد الجابري، مجلة نقد وفكر.

قسمتها على أساس السبق في الإسلام والقرابة من الرسول صلى الله عليه وسلم...فقد كان مراعيا في ذلك مصلحة الحاضر والمستقبل»[1]، وإذا كان المشرع الأول قد اعتبر المصلحة ومقاصد الشرع ووضعها فوق كل اعتبار، لماذا لا يقتدي المجتهدون اليوم بنوع من الاجتهاد والتفكير بدل العلة الاقتداء بفقهاء عصر التدوين، ولماذا هذا التضييق والسجن للاجتهادات، فالاجتهاد يكمن في نزع الطابع الميكانيكي لمفهوم دوران الحكم والعمل من أجل الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقة، هذه أحد البدائل التي قدمها الجابري في مسألة دوران الحكم مع المصالح ومقاصد الشرع، أما البديل الآخر الذي قدمه الجابري هو:

تأسيس معقولية الأحكام الشرعية: يكون ذلك باتخاذ المقاصد والمصالح أساسا للتشريع وربط الأحكام الشرعية بأسباب نزولها وفي هذا يقول: «إن عملية تأسيس معقولية الأحكام هي العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات ولا على ظروفها وأحوالها المتباينة ولما كان مقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس»[2] ، بمعنى آخر أن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية وبالتالي هو أصل الأصول كلها، علما بأن الجابري يدعو إلى ربط الأحكام بأسباب نزولها كي تبدو الشريعة أكثر طواعية وأشد مسايرة لظروف العصر وأحواله، فيقول: « بناء معقولية الحكم الشرعي على أسباب النزول في إطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى...وبذلك تتجدد الحياة في الفقه...وتصبح الشريعة مسايرة للتطور ...»[3] ، فيقدم لنا في هذا الصدد مثالا على ضرورة ربط عقوبة القطع في السرقة في الشريعة الإسلامية بأسباب النزول وفي ما كان عليه العرب قبل الإسلام من حيث إقامتهم في مجتمع بدوي يعتمد على التنقل والترحال طلبا

[1] المرجع نفسه.

[2] محمد عابد الجابري، مجلة نقد وفكر.

[3] محمد عابد الجابري، مجلة نقد وفكر.

للكذب، ومنه يلزم قطع يد السارق، لكن في وقتنا الحاضر وقد تطور العمران وظهرت الصناعة، فقطع يد السارق غير ملائم لردعه عن تكرار السرقة بل الملائم هو السجن، ثم يقدم مثالا آخر تمثل في حكم الزنا، فإن الشريعة في الإسلام مجال مفتوح وأن هناك مبادئ وجوانب معينة وتطبيقها فيه مجال للاجتهاد حيث يقول: «إن حد الزنا كان من الممكن تطبيقه في مجتمع البادية، أما المجتمع الجديد فلا يمكن ذلك...»[1] ، يقصد بذلك البحث عن أسباب النزول والمتمثلة في الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعا من المصلحة، نفهم من الكلام السابق أن الجابري يدعو إلى تحويل العقيدة إلى مجال يسمح بحرية التفكير وحق الاختلاف والتحرر من سلطة الجماعة ومن سلطة عقل الطائفة والتعامل مع عقل اجتهادي نقدي.

إن هذه الحلول قد قدمها الجابري وهو يعلم علما يقينيا أنها لا تمثل برنامجا كافيا مبلورا للخروج من أزمة التخلف والتبعية، لذلك نجده يدعو الباحثين إلى مراجعة مواقفهم من الحل الإسلامي واتخاذ موقف أكثر علمية الهلامية التي يتخذها الكثير منهم، وبذلك دعاهم الجابري لأن يكونوا واقعيين مع أنفسهم وينحازوا للخيار الذي لا تقبل الأمة بديلا عنه، ألا وهو رفع شعار التجديد الإسلامي.

إذن فيما يخص علم أصول الفقه ونظرة الجابري له انطلقنا من التعريف اللغوي والاصطلاحي لهذا العلم فتناولنا منطلق الجابري في قراءته هذه ألا وهي مراحل تطور علم أصول الفقه مع الشافعي من ناحية تأصيل الأصول بناء على القواعد الأربعة (الكتاب، السنة ، الإجماع، القياس) ثم تطور هذا العلم مع الشاطبي، حيث كان لابد من التطرق لهذه المراحل لأن الجابري أخذ منها المناهج والتي تتماشي مع تحولات العصر، دون أن نتناسى أهم عنصر وهو البديل الذي قدمه في نظرته إلى علم أصول الفقه نقدا وتحليلا وأهم ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن الحلول التي قدمها كانت قصد فتح المجال أمام حرية

[1] المرجع نفسه.

الاجتهاد والتفكير والتحرر من سلطة الجماعة المغلقة، إذن مشروع الجابري يهدف من وراءه إلى تقديم برنامج كافي للخروج من أزمة التخلف والتبعية داعياً إلى اتخاذ مواقف عقلانية علمية إبيستيمولوجية.

المبحث الثاني: نقد العقل العربي العملي.

عندما تحدثنا عن العقل العربي النظري (اللغة، علم الكلام، علم أصول الفقه) وجب علينا أيضا التطرق إلى العقل العربي العملي ومكوناته (السياسة والأخلاق) والنظر فيهما باعتبارهما حقلا معرفيا واحدا، وموضوعهما من طبيعة واحدة مما يسمح بالتتالي استعمال نفس المنهج، وتوظيف نفس الجهاز المفاهيمي فيهما لذا لاح بالجابري دراسة العقل العربي العملي أي السياسة بمحدداتها وتجلياتها والأخلاق بنظم قيمها.

أولا: السياسة: تتحدد في مجال عقل الواقع العربي فقد تناول الجابري في كتابه العقل السياسي العربي محددات هذا العقل وتجلياته في الحضارة العربية الإسلامية، فالمحددات

تكتنفها البنية الثلاثية والتجليات بالبنية «بمعنى أن التجليات تطبيق عملي والمحددات هي البحث النظري»[1]، إذن فيما تمثلت قراءته للسياسة؟

1 – المحددات:

أ– **العقيدة:** فالعقيدة هي الدافع إلى إنشاء الدولة، وتكمن في الدعوة المحمدية حيث يتناول الجابري المظهر السياسي فيها بمعنى ما كان لها من دور في تشكيل المخيال الاجتماعي السياسي، فالمسار السياسي بدأيها بمعنى البحث في « الكيفية التي مارست بها العقيدة دورها في تكوين الجماعة الإسلامية...وعقلها السياسي»[2]، حيث حددها الجابري بالمضمون السياسي للدعوة المحمدية وهي دعوة محمد صلى الله عليها وسلم التي نزل بها الوحي، أي ركز الاهتمام شد إلى القرءان من طرف المسلمين الأوائل ومخيالهم وهي خاصة بمرحلة الدعوة السرية حيث تزداد بروزا وقوة ابتداء من مرحلة الجهر بالدعوة سنة الهجرة إلى المدينة حيث يرى الجابري أن هذه المرحلة الثانية لعبت دورا في تطور الدعوة إلى الدولة، حيث نجد أن أتباع محمد صلى الله عليه وسلم المستضعفين هم من يمثلون العقيدة على مستوى الواقع اليومي يقول: « لم تكن لهم قبائل...فسلوكهم ...تحددها العقيدة»[3]، بمعنى أن الانتقال من الدعوة إلى الدولة كان عن طريق العقيدة التي هي حسب الجابري النمط الأول من العقل السياسي العربي.

القبيلة: بما أن العقيدة هي النمط الأول، فان القبيلة هي ما يكملها وقد حصرها الجابري في مركزين مكة أولا والمعروفة بالقبائل القرشية وفي المدينة ثاني، المدينة التي حملت الفئات التي تساكنت فيها بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إليها، حيث رأى الجابري أن القبائل التي تعيش في مكة كانت تحكمها السلطة المعنوية وليس لها سلطة مركزية أما

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربيٍ محدداته وتجلياته، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أفريل 2007)، ص52 –53.

[2] المصدر نفسه، ص 52– 51.

[3] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص 75.

القبائل التي عاشت خارج مكة فهي أقل أهمية من سابقتها وما ميز العلاقة بين هذه القبائل ككل تحالفات للنعرة والنصرة يقول: « والقبيلة هي دائما في حلف قديم أو جديد مع قبيلة أو مجموعة قبائل أخرى...»[1] ، بمعنى أن الاعتداء على أي فرد ينتمي إلى قبيلة مالها حلف وجوار، سيهدد بإشعال نار حرب أهلية شاملة، وأهم ما ميزه الجابري في هذا الصدد، أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان محميا بعشيرتيه (بني هاشم، بني المطلب) في المقابل قبيلة قريش معارضة للدعوة المحمدية فقد قاطعت قبيلة بني هاشم في العديد من المرات، علما بأن مفعول القبيلة مارس تأثيره داخل القبيلة الواحدة وحتى بين الأخوين الشقيقين, علما بأن الدعوة المحمدية لم تكن لتنتشر ضمن تلك العلاقات القبلية المعقدة، فنجاح الدعوة المحمدية يكمن في كسر الطوق القبلي، فالرسول صلى الله عليه وسلم أمر بمحاربة الدعوة إلى القبائل.

حيث يقول الجابري: «اجتثاث مفعول القبيلة...يتطلب قيام نظام اجتماعي على أسس مختلفة تماما عن تلك التي تكرسها القبيلة...»[2]، إلا أن الجابري يرى أنه لا يمكن دراسة القبيلة بمعزل عن الغنيمة.

ج- **الغنيمة:** فهذه الأخيرة تعطي للقبيلة مضمونا تجعل التاريخ معقولا، وتتحدد الغنيمة في الغنائم التي هي ثروة قريش فهم عادوا الرسول صلى الله عليه وسلم خوفا على هذه الثروة، وتعد غزوة بدر واقعة تاريخية ذات نتائج بالغة الأهمية أهمها، انكسار شوكة قريش ودخول الغنيمة في كيان الجماعة وفي « عقل الأفراد السياسي والاقتصادي»[3] ، إذن هكذا صارت الغنيمة حاضرة في غزوات النبي عليه الصلاة والسلام وتستعمل في جانبين الأول تجهيز الجيوش، والثاني في تحفيز النفوس على الجهاد، حيث أن سياسة النبي عليه الصلاة

[1] المصدر نفسه، ص 82.

[2] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص 97.

[3] المصدر نفسه، ص 113.

والسلام في الإغارة على قوافل قريش، وذلك بالسيطرة على الطرق التي تمر عليها قوافل تجارة قريش أثرت على هذه الأخيرة وزادت في الضغط عليها مما أدى إلى اعتراف قريش بمحمد عليه الصلاة والسلام، وفتح مكة في السنة الرابعة للهجرة، وهذا كان ذو دلالة سياسية على صعيد القبيلة والغنيم، إلا أن كثرة الغنيمة شكلت جانب ضعف في صفوف المسلمين مثل غزوة تبوك هي الأخرى مناسبة لظهور جوانب الضعف البشري بصورة أقوى، بمعنى: «أن فتح مكة خاصة، صارت تضم إضافة إلى المنافقين...مسلمين جدد...لم يعد الغزو بدافع العقيدة وحدها...بل لاعتبارات...الغنيمة...»[1]، وظهور صراعات وانتقادات على كيفية توزيع الغنائم ،كذلك مشكلة الطوائف من أثرياء الغنيمة الذين بخلوا عن الإنفاق على جيش تبوك ، هذا فيما يخص المحددات التي تحدد العقل السياسي العربي.

2- التجليات:

أ- دولة الملك السياسي:

تشير إلى الدولة الأموية وسندها العقائدي في الأشعرية وهي تمثل الانتقال من الخلافة إلى الملك، ومعاوية المؤسس الأول للملك في الإسلام، حيث يرى الجابري: «في ملك معاوية تأسيسا جديدا للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها ...»[2].

هذا الانتقال كان من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تمارس فيه السياسة كسياسة، حيث كنت الدولة مع الخلفاء الراشدين دولة فتوحات عسكرية الطابع لا يمكن أن تمارس فيها السياسة كسياسة ولا في قمة الهرم الاجتماعي ولا في قاعدته، فهرمه كان يمثله الأمراء وهم علماء ورجال دين في نفس الوقت، وقد مارسوا السلطة من أجل الدين

[1] المصدر نفسه، ص 121.

[2] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص 232.

وباسمه « الدين يؤسس السياسة ويحكمها ...»[1]، بمعنى أن السياسة تطبيق للدين وخادمة له، أما قاعدته فقد مثلها قبائل بدوية حديثة العهد بالإسلام تحت سلطة زعمائها مما لم يجعلها تتوفر على مجال تمارس فيه السياسة بمعزل عن الدين لكن الوضع تغير مع معاوية " الدولة الأموية " و انتصرت العقيدة على القبيلة، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة، وصار الأمراء فريقا والعلماء فريقا آخر، ومع معاوية يرى الجابري أننا امام خطاب جديد لا يقر بصراحة عدم الالتزام بسنة أبي بكر وعمر، حيث يقترح معاوية عقدا جديدا ،عقدا سياسيا يقوم على المنفعة ،ليس في السلطة بل في ثمراتها " الغنيمة " لكن الجابري يرى أن هذه السلطة التي يدعو إليها معاوية قائمة على نوع من الليبرالية، وبذلك فتح مجال حرية الكلام « لا أحمل السيف على من لا سيف له ...»[2].

لقد تمكن معاوية من الملك عندما استطاع تحقيق التوافق بين القبيلة والغنيمة باعتماد الشرعية القرشية وباعتماد مبدأ المؤاكلة والمشاربة وكان سبب سقوط الدولة الأموية هو تطور مجالها السياسي الذي اضطرها إلى السماح بقيام توافق بين أزمة القبيلة والأزمة في الغنيمة مع اختراق العقيدة.

ب – ميثولوجيا الإمامة:

وهي دولة الشيعة إمامية وإسماعيلية ،حيث بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة 64هـ وتنازل معاوية ابنه الثاني عن الخلافة التي مكث فيها أربعين يوما فقط ،كما تحيل ميثولوجيا الإمامة إلى الدولة الشيعية المعارضة، بدأها المختار يقول الجابري: « وهو ينوي تحقيق مشروعه السياسي »[3]، وكان معه الزبير ومحمد بن الحنيفة بدافع التشدد والمطالبة بدماء آل

[1] المصدر نفسه، ص 235.

[2] المصدر نفسه، ص238.

[3] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص 265.

البيت إلى أن توفي محمد بن الحنيفة سنة 81هـ، وظهرت فكرة المهدي لتقوية الزعامة السياسية، يقول الجابري: « إن ميثولوجيا الإمامة كانت من اجل تجنيد مخيال الضعفاء ...»[1]، أما وقد أصبح العباسيون أقوياء فحاجتهم كانت شديدة إلى نظرية جديدة تؤسس شرعية حكمهم وحدهم، حيث رأوا بان الإمامة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ستكون للعباس بن عبد المطلب عمه وأولى الناس بها وانطلاقا من هذا دشنت قطيعة مع ميثولوجيا الإمامة حيث ظهر مجال آخر وهو فقه السياسة علما بأن على أن اهم العناصر المكونة ميثولوجيا الإمامة ستبقى المعارضة الشيعية محتفظة بها.

ج- الإيديولوجية السلطانية وفقه السياسة:

تحيل إلى تراث الفقهاء السياسي باستعمال الكتلة التاريخية، يقول الجابري: « إن أول مفهوم يفرض نفسه علينا...هو مفهوم الكتلة التاريخية...»[2] ، والتمييز بين المركز والأطراف وهذا المفهوم أحدث توافقا ضروريا بين القبيلة والغنيمة والعقيدة بالإضافة إلى جمعه للقوى المعارضة للأمويين المسلمين ومن غير المسلمين على أساس المصلحة الاقتصادية.

يقول الجابري: « لقد جمع العباسيون في شعارهم الرئيسي, شعار الدعوة إلى الرضا من آل محمد...»[3]، بمعنى ظهور تصور الخليفة سلطان الله في أرضه في الدولة العباسية وهو التصور المنقول من الأدبيات الفارسية « وهو ما عارضه الفكر السياسي المعاصر»[4] ،أما فيما يخص فقه السياسة قد بدأ كجميع فقه الفروع الأخرى كالحديث النبوي، ومن أهم المواضيع التي تناولها فقه السياسة هو إثبات شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان من جهة ضدا على رفض الشيعة وكذلك التماس درجة ما من الشرعية لمن جاء بعد الخلفاء الراشدين من الملوك والحكام الذين حكموا البلاد الإسلامية كلها، وفيه سقطت الشروط الثلاثة

[1] المصدر نفسه، ص296.

[2] المصدر نفسه، ص238.

[3] عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص 330.

[4] أنظر علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، مطبعة مصر، 1925، ص 358.

الأساسية العدالة، والعلم، والنسب القرشي، فالفقهاء المالكية لخصوا الإمامة في كلمة واحدة « من اشتدت وطأته وجبت طاعته...»[1] ، إلا أن الجابري يرى أن ما بقي ثابتا في الفكر السياسي السني هو الإيديولوجيا السلطانية ويقر على ضرورة واحدة مفاده أن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من « نقد الميثولوجيا ورفض مبدأ الأمر الواقع...»[2] ، كما لا يغفل الجابري في نقده للعقل السياسي العربي المعاصر ،الذي يرى فيه انه سياسي لكن في موضوعات غير سياسية، بمعنى أن ما يلفت النظر في هذا الفكر هو غياب مواجهة السياسة بخطاب خاص مع العلم أنه يبحث في علاقتين مهمتين: « علاقة المواطن بالسلطة، وعلاقة السلطة بالمواطن ...»[3] ، حيث لم تمارس السياسة في الوطن العربي وفي البلدان المتأخرة بوجه عام, السياسة بالمعنى اليوناني للكلمة، أي مجموعة مسؤوليات وحقوق وواجبات ويعلق على ذلك قائلا: « إن الخطاب السياسي في الفكر العربي قديمه وحديث، كان ولا يزال في الأعم الأغلب خطابا غير مباشر، غير صريح...»[4]، وتظهر مسألة وعلاقته بالحكم، حيث يطرح الجابري الاستفهامات التالية: ما هو مكان علماء الدين وعلاقته بالحكم؟ وهل سينجح الحكم في طرح مفهوم صحيح للعلاقة بين المواطنين في مختلف الأديان؟ وهل يمثل هذا الحكم روح العصر فيحسن التعامل مع حقائقه؟

إن هذه الاستفهامات تعبر بشكل دقيق عن شتات الوعي العربي وشقائه في سبيل تحديد العلاقة بين الإسلام والعروبة علما بأن الجابري يرى في إشكالية علاقة الدين بالدولة تبدو مصطنعة، منقولة عن الغرب، حيث يترك الجابري مسؤولية الإجابة عن تلك الاستفهامات بقوله: « مسؤولية رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الإسلامي وأهل الحل والعقد عموما

[1] محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص362.

[2] المصدر نفسه، ص362.

[3] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 65.

[4] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 66.

أن يتكاثفوا لوضع الإجابة الصحيحة...»[1]، كما أن الخطاب السياسي العربي محكوم بشعار الخطاب القومي, إذن هو « الخطاب السياسي العربي الراهن يطرح مسألة الطائفية ويصبغ عليها أهمية قصوى...»[2]، بمعنى أن هناك إمكانية وصول الجماعة إلى إجماع قومي يحفظ مساهمة كل الأفراد في بناء السلطة.

إلا أن هناك عائقان بنيويان يمنعانه من ذلك أولا: «مشكلة القدرة على التحرر من وهم المستبد العادل وقدرته على إعادة ترتيب العلاقة بين نظام الحكم ونظام المجتمع ترتيبا صريحا وعقلانيا...»[3]، وينبثق عن هذا مطالب بطرح سياسي تمثلت فيما يلي حرية التعبير والتفكير يجب أن تتاح للمجتمع العربي وأن لا تتناقض مع المبادئ الكبرى للحياة القومية، ثانيا: إن حدود الحرية في مجتمعنا العربي ينبغي أن تكون حدود الدعوة القومية العربية. ثالثا: بناء الأهداف القومية والاشتراكية كشرط أساسي في تكوين أحزابنا العربية وهذا ما تمثل في الحياة البرلمانية ومنه أمكن القول أن الخطاب السياسي جزء لا يتجزأ من إشكاليات الفكر العربي المعاصر، فقد تناول الجابري بصريح العبارة ذلك التمزق الذي أصاب العقل السياسي العربي نقدا وتحليلا، مبرزا العوائق التي تقف أمام التجديد في السياسة " العقيدة، الغنيمة، القبيلة "، حيث يرى أن العوائق التي أجلت التجديد في الفكر السياسي العربي المعاصر ونحن أبناء القرن العشرين هي قضايا ثلاث رئيسية.

1- عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعين الخليفة:

وهذا ما حدث أثناء تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية، فكان تعيينه فلتة كما قال عمر بن الخطاب حيث: «أن بيعة أبي بكر قد تمت بدون تدبير سابق وأن مبادرة الأنصار إلى

[1] المصدر نفسه، ص81.

[2] المصدر نفسه، ص102.

[3] المصدر نفسه، ص102.

الاجتماع في السقيفة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة التي بها حصلت في السقيفة، حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء وتنوعت الحجج...»[1].

2- عدم تحديد مدة ولاية الأمير:

وهذا ما حدث لأبي بكر عند مبايعته، فقد توفي بعد سنتين فقط من تعيينه، فالمسلمون لم يخطر ببالهم تحديد مدة ولايته، وهذا ما نجده عند عمر أيضا عندما طعن الحرب قائمة، وعين عثمان، والجديد الذي حصل على عهد عثمان هو: «أن مدة ولايته طالت حتى مله الناس وكان رجلا مسنا وبويع في السبعين من عمره ...وطاعن في السن يحيط به جماعة من الأقارب وأصحاب المصالح يصنعون له القرار ويسيئون التصرف ...لأن جماعة الضغط وصانعي القرار المحيطين بالخليفة كانوا يعرفون كيف يحملونه على التراجع عن وعوده والتزاماته بالإصلاح»[2].

3- عدم تحديد اختصاصات الخليفة: لا عند بيعة أبي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان والسبب هو:« أن النموذج الذي كان يهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات »[3]، فلم تطرح مشكلة تحديد الاختصاصات لا في زمن أبي بكر ولا في زمن عمر، لأن عصرهما كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض، ولكن عندما تحرك مفعول كل من القبيلة والغنيمة وحدث تخلخل في العقيدة في أواخر عهد عثمان اصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها، لقد طرحت بحدة من خلال لائحة المأخذ التي أخذها الثوار على عثمان وهي مأخذ يمكن تلخيصها في أمر واحد وهو : « أن عثمان تجاوز اختصاصاته، عين أقاربه وتصرف في خمس الغنائم »[4] ثم يقترح الجابري عدة مهام لتجديد العقل السياسي العربي وهي:

[1] محمد عابد الجابري، العقل محدداته وتجلياته، ص369.

[2] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، ص 370.

[3] المصدر نفسه، ص 370.

[4] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، ص 371.

1 - تحويل القبيلة في مجتمعنا الى لا قبيلة: إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي، أحزاب نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية .... وبعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)، «وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويتم فيه صنع القرار ويقوم فاصلا في نفس الوقت بين سلطة الحاكم وامتثال المحكوم.[1]

2- تحويل الغنيمة الى اقتصاد " ضريبة ": وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي، إن الاقتصاد العربي يطغى فيه الريع بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقلية ريعية ... وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبيل إلى التغلب عليها إلا: «في إطار تكامل اقتصادي إقليمي...لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية ...»[2].

3- تحويل العقيدة الى مجرد رأي:

فبدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف، وبتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو حزبية، إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه: «التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي دينيا كان أو علمانيا وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي...» [3].

ثانيا: الأخلاق.

ضبط مفهوم الأخلاق لغة واصطلاحا:

[1] المصدر نفسه، ص 370.

[2] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص 374.

[3] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص 374.

الأخلاق لغة: «خلق وجمع أخلاق »[1]، كلمة يعبر عنها بالأوصاف التي يوصف بها السلوك البشري، كما وردت في القرءان والحديث الشريف، مثل قوله تعالى مخاطبا رسوله عليه الصلاة والسلام: (وإنك لعلى خلق عظيم »[2].

قيل في لسان العرب: الخلق السجية، يقال خالص المؤمن وخالق الفاجر.

يرى الجابري في هذا التعريف أنه غير كافي لموضوع العقل الأخلاقي العربي كون هذا الأخير أوسع من أن يختصر في هذا التعريف.

الأخلاق اصطلاحا: هو علم يهدف: «إلى رفع السلوك الإنساني وتقييمه في ضوء ما هو جيد أو سيء وما هو خير أو شر»[3].

هو علم معياري لسلوك الكائنات البشرية « وأنه علم يحكم على سلوك الإنسان بالصواب أو الخطأ وبالصلاح أو الطلاح»[4].

التعريف المأخوذ عن الجابري في مدخل كتابه العقل الأخلاقي العربي:

1- لفظ الأخلاق يستعمل للدلالة على الحالة المكتسبة التي يسير بها الإنسان خلقيا.

2- يستعمل اسما للفعل الصادر عن تلك الحالة وهنا توحيد بين السلوك والخلق بدافع الغريزة.

3- كما يستعمل للهيئة والفعل معا مثل العفة والعدالة، الشجاعة وغيرها من صفات المروءة.

---

[1] محمد عابد الجابري العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. مارس 2009، ط1)، ص 31.

[2] القرآن الكريم سورة القلم، الآية 04.

[3] Paul Edward (edr) the encyc bhpedia of philosophy (London): macnham publusing 1967, p 81-82.

[4] وليام ليلي، مدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة علي عبد المعطي محمد، (الإسكندرية، دار المعارف الجامعية، 1985)، ص 35.

مدخل عام لموضوع علم الأخلاق: وتناول الجابري فيه جانبين، أولا تحديد الاختلاف الموجود بين العقل النظري والعقل الأخلاقي، ثانيا المناهج التي اعتمدت في هذا الأخير.

أما فيما يخص هذا الاختلاف فيرجعه الجابري إلى اختلاف الرؤيا التي واجهته في دراسته لموروث القيم حيث أراد توظيف مفاهيم أكثر ملائمة في دراسة مجال الفكر الأخلاقي الذي موضوعه مؤسس على نظام القيم فيقول: «إن العقل الأخلاقي يؤسسه ويوجهه نظام القيم وليس النظام المعرفي»[1]، بمعنى الكلمة فيه لحكم القيمة علما بأن العقل النظري يختلف عنه كونه ينتمي إلى مجال العقل هذا المجال يعتمد على توظيف مفاهيم مغايرة مثل: (النظام المعرفي واللاشعور المعرفي، العرفان، البيان، البرهان) باختصار القول: « العقل النظري يؤسسه النظام المعرفي»[2] أما العقل الأخلاقي: «فيؤسسه نظام القيم»[3] ، ومن هنا اختلف المنهج الذي اعتمده الجابري في دراسته للعقل الأخلاقي ويكمن في ثلاث خطوات: (التحليل التاريخي، الطرح الإيديولوجي، المعالجة البنيوية).

1- التحليل التاريخي: هو ربط الأمر أساسا بفكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي، حيث « تكمن صحته بالإمكان التاريخي »[4]، هذا الإمكان يجعلنا على بينة مما يمكن أن يقتضيه النص.

2- الطرح الإيديولوجي: هو الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية " سياسية واجتماعية" وبعبارة أدق هو: «إزالة القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي إليها النص »[5]، وهو مكمل للتحليل التاريخي هذا الأخير بدونه سيظل ناقصا صوريا مجردا.

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص20.

[2] المصدر نفسه، ص 20.

[3] المصدر نفسه، ص 20.

[4] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص28.

[5] المصدر نفسه، ص 28.

3- المعالجة البنيوية: وتتلخص في معالجة فكر صاحب النص ككل، إذن تتعلق أساسا « بمحورة فكرة صاحب النص حول إشكالية واضحة »[1]، فالمعالجة البنيوية تجعلنا أمام مهمة اقل صعوبة وأقرب منالا، كما نجد في هذا المدخل يقدم الجابري الظروف التي أملت عليه اختيار هذا المنهج وهي تقوم على مبدأين:

1- دراسة العقل الأخلاقي كعقل جماعي فهو نظام للقيم حيث يقول: «..يوجه سلوك الجماعة، سلوكها الفكري...سلوكها الجماعي»[2]، علما بأن هذا المبدأ لا يهمل الفرد بل يصفه كعضو في جماعة.

2- كيفية التعامل مع نظم القيم بوصفها سلوكا موجها في الجماعة وهو نتيجة للمبدأ الأول، وانطلاقا من هذين المبدأين يحدد الجابري موضوع دراسته فيقول: «الكلام المنظم المكتوب، الداعي إلى تطبيق نوع معين من الأخلاق»[3]، وبما أن موضوعه هو الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية فإنه يرجع بذلك إلى موضوع الأخلاق المطبقة، وقد اختار مقولة "الموروث الثقافي" كأساس للتصنيف، وتتمثل في عنصرين:

أ- دراسة ونظر موجهة لكل موروث كجدول واحد.

ب- النظر إلى الموروث باعتماد القيمة المركزية التي تنظمه.

مبرزا في ذلك تحرره من هاجس الرد على الغربيين الذي واجهه في دراسته للعقل النظري من جهة وهاجس اكتشاف قيم عصرنا في حضارة أسلافنا بمعنى أنه يبقى يتحرك في دراسته هذه داخل تراثنا فقط، فيقول: «التراث العربي الإسلامي يغلفنا تغليفا وإذا ادعى أحد منا أنه مستغن عن هذا الغلاف...فليعترف أنه مسكون بهوية أخرى..»[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص 28.

[2] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص24.

[3] المصدر نفسه، ص 24.

[4] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص28.

ففيما تمثلت قراءته للعقل الأخلاقي العربي؟

نظم القيم في الثقافة العربية أصولها وفصولها:

1-الموروث الفارسي وأخلاق الطاعة: وفيه تطرق الجابري لدور هذا الموروث وقيمته في تكوين نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية.

- كيف أخذت قيم الموروث الفارسي في الانتقال إلى الثقافة العربية: بدأ في أواخر العصر الأموي أي امتداد عصر التدوين وما قبله، هذا العصر شهد ظاهرة أدبية غرفت في المؤلفات " بالترسل " الذي استعمل في نشر القيم، وهو صياغة للأمر الذي تحمله الرسالة العادية في نص بلاغ يقول الجابري: «الترسل فيها أبلغ في نشر القيم بعينها»[1]، بمعنى أن الترسل

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 133.

يلعب دورا كبيرا في تقديم صيغ التأليف ويقول كذلك: «الترسل أول صيغة من صيغ التأليف في الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية »[1] ،إذن ما هي أهم القيم التي يتضمنها الموروث الفارسي؟

الطاعة أولى القيم: ظهرت مع عقد الوليد بن اليزيد البيعة لابنيه وجعلهما ولبي عهده وكان سبيله في ذلك– قصد تأسيس البيعة على أسس متينة– رسالة مطولة تحكي تاريخ الهدى، بعد الهدي النبوي وتتابع خلفاء الله على ما أورثهم عليه، فطاعة الخليفة من طاعة الله.

يقول الجابري مقدما الدليل الذي اعتمده الوليد بن اليزيد: «لا يتعرض لحقهم أحد، إلا صرعه الله...ولا يستخف بولايتهم ويتهم قضاء الله فيهم، أحد إلا أمكنهم الله منه وسلطهم عليه»[2].

وهذا يحيلنا إلى حقيقة تاريخية ألا وهي أن الخليفة أصبح داخل خطاب الترسل مقرون بالله عزوجل، وطاعته من طاعة الله، إذن أول قيمة أخلاقية تكرست في خطاب الترسل هي الطاعة، وتكمن القيم في الموروث الفارسي في طاعة كسرى.

القيم الكسروية، الدين طاعة الرجل... قراءة الجابري شملت «الدين والدولة والقيم الكسروية والتشريع للدولة الكسروية في الإسلام:

في هذا الصدد وصف الجابري القيم التي روجها الموروث الفارسي بأنها قيم كسروية. فكسرى يخدمه الكل ولا يخدم أحدا بحيث يجعل من نفسه وسيطا بين الله والناس، وفي هذا

[1] المصدر نفسه، ص 133.

[2] المصدر نفسه، ص 136.

النظام يغيب الإنسان كفرد ويظهر نظام الطبقات، بمعنى «الفرد البشري ليس قيمة ولا له قيمة»[1].

2- الموروث اليوناني: مما لا شك فيه أن الموروث اليوناني تمحور حول أفكار الفيلسوفين (أفلاطون وأرسطو) علما بأن النظريات الأخلاقية عند اليونان ارتبطت تاريخيا بالفلسفة على حد تعبير الجابري...ببناء تصور للكون وليس لتشييد الإمبراطورية»[2]، وفي هذا الصدد يعرض الجابري الجانب الذي ينتمي إلى الموروث اليوناني من الفكر الأخلاقي العربي مبرزا في ذلك الجوانب المتمثلة فيه وهي عبارة عن اتجاهات ثلاث: اتجاه تلفيقي وآخر طبي عملي وآخر فلسفي.

حيث سادت في التأليف في الأخلاق في الثقافة العربية وهي التوفيق بين الموروث اليوناني والموروث الإسلامي كما ظهر التلفيق في الاقتباس من أفلاطون وأرسطو والشروح المتعلقة بفكريهما، فكانت النتيجة أن أخلاق السعادة تحولت في الثقافة العربية إلى سوق للقيم وهنا ظهر المعيار الرديء يقول الجابري: «فعلا لقد ساد المقتبس الرديء من الموروث اليوناني في الثقافة العربية»[3]، ويقصد بذلك بضاعة النزعة التلفيقية ومنه سادت أخلاق فاسدة في موروثنا العربي، وعلى سبيل المثال غياب التنبيه عن السعادة للفارابي حيث أختصر في كتاب أرسطو بأسلوب بسيط، وكذلك غياب الضروري في السياسة في مختصر السياسة لأفلاطون من طرف الوليد بن رشد، وغاب بغيابه نقد للسياسة في ثقافتنا.

أما فيما يخص النزعة الطبية رأى الجابري أنها تنظر إلى السعادة كنظرة الطبيب إلى الصحة بمعنى أن سعادة الإنسان الجسمية تكمن في صحته، ومن أهم رواد هذه النزعة (الرازي، ابن سينا...وغيرهم) حيث نظروا إلى السعادة، على حد قوله -على أنها-: «.. السعادة هي

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص249.

[2] المصدر نفسه، ص 257.

[3] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 422.

صحة النفس وهي تابعة لصحة الجسد مؤثرة فيها»[1]، حيث يعتبر الجابري أن هذا التصور للسعادة يجعل منها في المتناول لأنها كالصحة البدنية تتوقف على الوقاية والعلاج, كما ينبه في هذا إلى أن موقع السعادة خارج هذه الحياة سيكون بعيدا عن متناول الطب والعلم كونها تقع خارج ميدان التجربة والعقل مجتمعين معا.

أما فيما يخص النزعة الفلسفية (الفارابي، ابن باجة) فقد تعاملت معها على أنها سعادة الفيلسوف، انطلاقا من ما ذهب إليه أرسطو في كتابه الأخلاق حيث كان آخر ما تناوله أرسطو في السعادة هو بداية ما كتبه الفارابي وابن باجة الذين اهتما بتحصيل السعادة الخاصة بالفيلسوف من خلال نشأة المدينة الفاضلة ووضع قوانينها، وترتيب طبقاتها، علما بأن ابن باجة عدل عن الكلام في المدينة الفاضلة لأن هذا الكلام قد استوفي في العالم المدني انطلاقا من أن المطلوب في زمانه هو تدبير المتوحد، يقول الجابري: « هناك فروق واختلافات بين أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن باجة حول السعادة »[2]، مبينا في ذلك أن السعادة عند أفلاطون تكمن في المدينة الفاضلة، أما عند أرسطو تكمن في الكمال الإنساني، والسعادة عند الفارابي تكمن في الاتصال بالعقل الفعال من خلال نظرية الفيض والعقول السماوية، أما ابن باجة فتكمن السعادة عنده في العمل الصالح وعلى التدرج.

3- الموروث الإسلامي في البحث عن أخلاق إسلامية:

أزمة القيم وأخلاق الدين: أن الموروث الإسلامي يتمثل عند الجابري في الدين الإسلامي وما يحمله من قيم أخلاقية، إضافة إلى الأحاديث والسير النبوية مما لا شك فيه أن العلماء أجازوا وضع الحديث في مجال الترغيب والترهيب بمعنى في مجال تشكلت قراءة الجابري للموروث الإسلامي انطلاقا من هذين المصدرين، الأخلاق، ومنه ففيما تتضح هذه القراءة؟

[1] المصدر نفسه، ص 423.

[2] المصدر نفسه، ص 424.

أولا: تفسير غياب التأليف في حقل القيم في الموروث الإسلامي: معلوم أن الدين الإسلامي عرف ما يسمى بالآداب الشرعية التي ربطها الفقهاء والمتكلمون بالفقه واعتبروها هي نفسها الأخلاق، ومنه غابت الكتابات والدراسات في مثل هذا النوع من الموروث، وبعبارة أخرى هذا ما أثر على التأليف في مجال القيم.

ثانيا: ظهور أزمة التنافس بين أنصار الموروث اليوناني والموروث الفارسي داخل الثقافة العربية يقول الجابري: «بدأ يتكون... شعور بالحاجة إلى علم الأخلاق»[1]، وقد كانت بداية هذا التأليف مع صاحب أقدم نصوص في الأخلاق " الحارث بن أسد المحاسبي " وقد اشتغل بعلم أخلاق الدين خارجا بذلك عن صف المتكلمين وعن صمت المتصوفين، فكان متصوفا بشكل آخر أي أنه يختلف عن المتصوفة في كونه تكلم عن التصوف كعلم وعمل، انطلاقا من محاسبة النفس واستعدادا للآخرة ضف إلى ذلك كونه لغوي مفسر وشارح للقرآن بمعنى فهمه، إذا ما هي الأخلاق عند المحاسبي؟

هي احد اصناف تقسيمه للعلوم وعلم أخلاق الدين يقول الجابري: «علم أحكام الآخرة، وهو العلم الباطن »[2]، وانطلاقا من هذا يتدرج الجابري إلى أهم مسألة تخص هذا المشروع وهي مسألة:

المحاولات التي قامت قصد أسلمت الأخلاق: نأخذ أبرز مسالتين هما:

1- أسلمة أخلاق اليونان: عند أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفصل الراغب الأصفهاني ولد في النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة، وتوفي حوالي 502هـ تمثلت آراؤه في كونه أراد أن يضفي الطابع الإسلامي على الأخلاق اليونانية المتداولة في عصره فيقول: «..يجب أخذها كما هي في صياغتها...العلمية والباسها لباسا إسلاميا»[3] ،فعصره

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 536.

[2] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 548.

[3] المصدر نفسه، ص 573.

يوناني في صياغته وإنساني في مضمونه، فقد جاء الأصفهاني ليقوم بقفزة نوعية في نفس الاتجاه حيث وعى بعمق الحاجة إلى كتاب في الأخلاق الإسلامية كبديل للمؤلفات التي تنتمي إلى الموروث الفارسي واليوناني، وهنا نجد الجابري يرى في كتاب الراغب الأصفهاني " الذريعة إلى مكارم الشريعة " هو من فرض نفسه ككتاب في الأخلاق لكن ما عابه عليه هو أنه تطرق إلى الأخلاق دون بيان أية أخلاق هي ولا بأي طريقة تطرق.

2- أسلمة السلوك الهرمسي: الغزالي (455هـ - 505هـ) عرف عنه كتاب إحياء علوم الدين على هذا المستوى وهو يلبس لباس الفقه وليس بذلك على حد قول الجابري: « يختص بما يتعلق بمصالح الآخرة»[1]، وعلاقة هذا المؤلف بعلم الأخلاق(الأخلاق اليونانية) في بنيتها العميقة ومهمة الغزالي لم تكن بيان كيفية المعاملة، تطهير النفس مثلا بل كانت تحمل القارئ على اعتناق رأي ما في التعامل مع جميع العلوم وأنماط السلوك يقول عنه الجابري: «إن كتاب إحياء علوم الدين كتاب في تقرير الفكر الوحيد في جميع الميادين، إنه إعلان بموت الاختلاف وسد باب الاجتهاد »[2]، ليس الفقه فحسب بل في كل العلوم والمعارف، وأهم ما نميزه في قراءة الجابري للموروث الإسلامي هو:

- **المصلحة أساس الأخلاق والسياسة في الإسلام:** ترتبط قيمتها المركزية ارتباطا وثيقا بأخلاق القرءان وهي العمل الصالح، فالجابري قد ربطها بالقيم السائدة في كل دين وتتمثل هذه القيمة في الإيمان، متأسفا في ذلك على غياب دراسات ومؤلفات في أخلاق المروءة، أخلاق العمل الصالح التي هي الأخلاق العربية الإسلامية قائلا: « أي مؤلف في الأخلاق الإسلامية لن يستحق هذا الاسم إلا إذا عني على أساس...العمل الصالح »[3] ، لكن في ثنايا تأسفه هذا اكتشف عالما واحدا سد هذا الفراغ متمثلا في أبو أحمد عزالدين عبد العزيز ابن عبد السلام (577هـ - 660هـ) فما يراه الجابري عن العز:

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 587.

[2] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 592.

[3] المصدر نفسه، ص 594.

لقد رأى بأن العز بن عبد السلام في مؤلفاته كان قد أعرض عن محاولة الجمع بين الموروث الأخلاقي الإسلامي والموروثات الوافدة فيقول: «أعرض العز...إعراضا تاما عن هذه المحاولات...وأحدث قطيعة جذرية ونهائية معها..»[1]، وبذلك انصرف إلى الاهتمام القرآن وحده وأخلاق الآخرة وترك أخلاق الدنيا، فالغاية من الأخلاق عند العز هي الفكرة الإسلامية المعبر عنها في القرءان الكريم بالعمل الصالح، الذي دل عليه في كتابه " قواعد الأحكام في مصالح الأنام " هذا الكتاب قد تناول المسائل والقضايا التي تتبع من صميم الأخلاق، أخلاق السلوك الديني يقول الجابري: « العبادات وما شرع له الدين من أمور الدنيا »[2]، وبالنسبة له أن ابن عبد السلام لم يحصر الأخلاق في مستوى الوجود البشري، بل ينظر إلى الفعل الأخلاقي بوصفه إحسانا وذلك ضمن العلاقة مع الخالق أو النفس أو الناس وغيرها من الموجودات، بمعنى جلب المصلحة ودرء المفسدة، فما يراه الجابري في أخلاق العمل الصالح عند العز ابن عبد السلام أنها جديرة بالوصف على أنها إسلامية، كونها تعتمد القرءان أساسا لها.

كما لا يغفل الجابري في قراءته للمصلحة كأساس للأخلاق في الإسلام عند الشيخ بن تيمية رحمه الله (661هـ –728هـ) الذي سار في رسالته السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية على نفس نهج العز متقيدا في ذلك بنص القرءان ومستندا إلى مبدأ المصلحة، لكن الجابري يؤكد في هذا الصدد على إن رسالة بن تيمية ضلت شريدة، يتيمة مثل المؤلفات السابقة (الغزالي والأصفهاني) وتكمن أهمية العز ابن عبد السلام في كونه تحرر من إغراءات الأسلمة ومن الانغلاق الفقهي فقد قدم أفقا جديد يطرح القرءان كأصل على حد قول الجابري: « فهم الدين على أنه إيمان وعمل صالح »[3]، أي أن القرءان ينادي بذلك باستمرار وأهم ملاحظة قدمها في قراءته حول هؤلاء المؤلفين:

[1] المصدر نفسه، ص 596.

[2] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص605.

[3] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص620.

غياب الرابط بينهم كأصحاب هموم فكرية مما أدى إلى استمرار التراث الإسلامي العربي في التبلور والتموج لأزيد من أربعة قرون. أهم ما بعث به لإبراز هذا الفضاء الفكري هو التنافس المتنامي بين النظم القيم التي كانت تروج لهذه الموروثات (فارسي، يوناني، إسلامي) ومنه كانت الحاجة إلى أخلاق إسلامية بديلة عن الأخلاق اليونانية والآداب الفارسية.

هذه أهم القراءات التي قدمها الجابري في قراءته للعقل الأخلاقي العربي انطلاقا من رؤيته لانعدام تأليفات خاصة في هذا المجال، إذن وكموجز لما قلناه في مبحثنا هذا.

أولا كان من الضروري البدء بتعريف للأخلاق لغويا واصطلاحيا بشكل عام ثم تدرجنا إلى أخذ مدخل عام تناولنا فيه جانبين الأول تحديد الاختلاف بين العقل النظري والعقل الأخلاقي والثاني المنهج الذي اعتمده الجابري في قراءته للأخلاق، ثم تطرقنا للموروثات التي خصها الجابري بقراءته مركزين على أهمها ومستنتجين رأيه التحليل النقدي فيها.

وهنا نكون قد قدمنا صورة وافية للمشروع النهضوي في فكر محمد عابد الجابري، وإن كانت بشكل بسيط معتمدين على الأسلوب التحليلي النقدي لأفكار الجابري في طريق إنجاز مذكرتنا، لكن حتما هناك قراءات ألفت لنقد مشروع الجابري فما هي؟

المبحث الثالث: أهم الانتقادات الموجهة لمشروع الجابري.

1- جورج طرابيشي: إن أي مشروع لنقد النقد ينطوي لا محالة في شق منه على الأقل ضرب من الاسترقاق الذليل فليس لنقد النقد أن يصيب حظا من المصداقية ومن النجاح في إصابة هدفه ما لم يقيد الناقد نفسه بمنقوده، ويحذو لما يكاد يشبه حذو النعل بالنعل وعندما يكون المنهج التفكيري للمنقود قائما بها في حالة محمد عابد الجابري على صياغة إشكالية مغلقة أشبه ما تكون بحبائس فإن درجة تبعية الناقد لمنقوده تتعاظم لا من طبيعة الإشكالية المغلقة الا تقبل الخضوع للتفكيك النقدي إلا من داخلها وبعد الانتشار بين فكي كماشاتها.

بيد أن نقد النقد كمشروع ينطوي أيضا على وعد بالتحرر وليس من يفرح بالحرية كمن ذاق العبودية.

وإذا كان المنهج التفكيري لمحمد عابد الجابري يقوم على صياغة إشكاليات مغلقة أشبه ما تكون بحبائس فإن منهج الطرابيشي في نقد النقد يسعى ليس فقط إلى تفكيك الإشكالية التي

يأسر بها الجابري بها قارئه، بل كذلك يتعداها إلى اقتراح إشكاليات بديلة مفتوحة وواعدة بفتح العقلانية بدلا من ذلك الدوغماتية.

إشكالية الإطار المرجعي للعقل العربي: فنجد التفكيك لأسطورة عصر التدوين كما يداولها الجابري قفزا فوق مركزية الواقعية القرآنية حيث يعيد ناقده بناء إحداثيات هذه الواقعة كإطار مرجعي للعقل العربي وكنقطة كمركز للدائرة الحضارية العربية الإسلامية.

إشكالية اللغة والعقل: وردا على أطروحة الجابري القائلة بأن العقل العربي مريض بلغته المتهمة بأنها لغة بدوية لا تاريخية ولا حضارية، حيث يعيد بناء الواقعة اللغوية العربية في تاريخيتها وعقلانيتها ونصابها الحضاري.

إشكالية البنية اللاشعورية: يقول الطرابيشي كاشفا عن: «...مديونيته الكاذبة لفوكو وليفي، وبياجيه، هذا المشروع من نقد العقل العربي هو دفع الحصار الذي تضربه الإيبستمولوجيا الجابرية حول هذا العقل»[1]، هذه المقولة مثلت رد طرابيشي على القسمة الثلاثية للنظام المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية (عرفان، بيان، برهان) من طرف الجابري فطرابيشي أراد أن يفك هذه القسمة.

2- محمد وقيدي: بالنسبة إلى نقد العقل العربي كسؤال مشروعا هاما بقوله: «وإن كنت أعتقد أنه لم ينته بعد كجواب وكتحليل وكسؤال يمكن أن نعتبر أنه من الإيجابي أن يكون العقل العربي في الوقت الراهن قد تنبه إلى أنه يجب أن يمارس نقدا على ذاته ولكن بهذا المعنى نفسه الذي أعتبره إيجابيا»[2]، إنني أود أن أطرح سؤالا يتعلق بهذا الجدل بين العقل المكَوِّن والعقل المكَوَّن.

[1] جورج طرابيشي اشكاليات العقل العربي نقد العقل العربي، (بيروت دار الساقي 1998)، ص 07.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص317.

إلى أي حد استطاع العقل المكَوَّن أن يكتشف العناصر التي تكونه بصورة تامة ما دام يبحث عن العقل المكون في ممارسته؟

ما الفرق بين المشروع الذي يدعوه الأستاذ الجابري بنقد العقل العربي وبعض المشاريع الأخرى التي تتحدد عن نقد العقل، ولكن الأمر متعلق لديها بالعقل الإسلامي؟

إنني أوجه هذا السؤال واعتقادي أن الأستاذ الجابري يتحدث عن نقد العقل العربي وهو في المضمون العقل الإسلامي يقول وقيدي: «ذلك أننا عند مرتجعة ما يحدثنا عنه الجابري نجد أن الثقافة المكونة التي تحدث عنها لا ترجع إلى الثقافة العربية وحدها فهي ثقافة إسلامية ومن ثمة فان النقد الموجه لا للعقل العربي وإنما إلى العقل الإسلامي بصفة عامة»[1].

ويوضح هنا وقيدي أنه يرى مفهوم العقل الإسلامي أشمل منه في العقل العربي.

3- سعيد بن سعيد: يعتقد شخصيا أن نقد العقل العربي هو مرادف لما وصفه بمشروع الجابري وهو الدعوة إلى تحديث العقل العربي ويطرح عدة تساؤلات:

لماذا نقد العقل العربي ليس نقدا بالمعنى الكانطي الدقيق الذي يكون كشفا عن الآليات التي تتم بها المعرفة؟ وما الذي يمكن أن يعرف وما الذي لا يمكن أن يعرف؟

لا أعتقد أنه نقد في هذا المعنى إنه مجاوز له وهناك هدف عملي دقيق يوجهه وهو الكشف عن ثغرات وعيوب وإعطائه دما جديدا وتفسيرا جديدا بغية تحديث العقل العربي، هذا التحديث ليس إلا كشرط أو مقدمة ضرورية لتحديث الإنسان العربي وواقعه، فلذلك بدأ لسعيد بن سعيد أن الحديث عن نقد العقل العربي لا يمكن أن يكون منحصرا في مجال القراءة التحليلية النقدية لمكونات الثقافة العربية الإسلامية، أو لعصر التدوين وإنما هو يتجاوزه إلى مآثر الأستاذ حيث عبر عنه أكثر من مرة وهو تدشين عصر تدوين جديد نأخذ منه الجانب الإيجابي من التراث الذي هو الحزمية، الشاطبية، الخلدونية...

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص318.

فعندما تحدد هذه الأسماء بعينها فإن الأمر يتعلق باختيار ومن الطبيعي أن يكون هذا الاختيار لأن الأمور لا تترك على عواهنها في نظر التراث هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن هذا المشروع حسب بن سعيد لا بد أن يكون أيضا نقدا لطريقة تعامل العقل العربي المعاصر مع الحياة اليومية التي يحياها ولذلك: «فنقد العقل لا يمكن أن يكون نقد العقل العربي المنحدر إلينا من عصر التدوين ولكن هو أيضا نقد لطريقة تعاملنا مع واقعنا اليومي في مختلف جوانبه ومقوماته»[1].

4- جمال مفرج: إن أعمال الجابري هي عمل من أعمال التشاؤم الثقافي، هي علامة احتجاج وتحدي موجهة ضد ما كان يراه خطابا نهضويا وخطابا اجتماعيا مرفوضين، وهي في الوقت نفسه رسالة أمل وطريق للتحرر ومشروع وحداثة وتأمين علاقة إبداعية بين التراث والمعاصرة، أو بين الماضي والمستقبل، وحتى عندما يعلن الجابري في نهاية كتابه بنية العقل العربي، أن الهدف من مشروعه هو: « تحرير العقل العربي من سلطته المرجعية بممارسة العقلانية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطة على شكل بنية لا شعورية »[2]. وعليه فإن الجابري لا يقصد بذلك القيام بقطيعة مع الماضي أو التراث وإنما يقصد بذلك: « تحليل التراث لاستثماره في تحرير العقل العربي من الاستمرار في استهلاك القضايا نفسها, وتحرير الواقع العربي من مشاكله...»[3]، ومما لا شك فيه أن المشكلة التي تواجهنا هنا منذ البداية عندما تشرع في تحليل موضوعنا هي مشكلة المفاهيم والمصطلحات ووعي الجابري بهذه المشكلة هو الذي جعله في بداية كتابه الخطاب العربي المعاصر يحدد المقصود من مفاهيمه، لأن تحديد المفاهيم هو بمثابة تحديد للموضوع ومضمونه، وتحديد للخط الفكري الذي سيسير عليه ويسعى إلى إبرازه وتحليله.

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ص 317-318.

[2] كمال عبد اللطيف التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، أفريل 2004)، ص143.

[3] المرجع نفسه، ص143.

وهكذا فالجابري ينصرف في قراءته الشخصية للتعرف على " كيف " الخطاب أي الكيفية التي بها يقول، فإنه اهتم من الخطاب ببنيته المنطقية وأسسه الايبستيمولوجية أي بالعلامات، علامات العقل الذي ينتجه، وذلك وفق منهج ومفاهيم إيبستيمولوجية مثل المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي وهي مفاهيم غربية « استخدمها الجابري وأحسن توظيفها وأقلمتها وتعريبها على نوع أتاح له المساهمة في تحديث اللغة وتجديد الفكر في آن معا»[1].

5- كمال عبد اللطيف: عندما نقرأ المجلد الرابع من كتاب نقد العقل العربي وعنوانه العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية ونقدية لنظام القيم في الثقافة الإسلامية تكتشف الأهمية الكبرى لهذا المجلد الذي يتجه إلى الإحاطة المرتبة لتمظهرات الخطاب الأخلاقي في الفكر الإسلامي، فقد مارس الجابري في هذا العمل الموسوعي عملية مسح نظرية تاريخية للخطاب الأخلاقي ونظام القيم في الإسلام، وتعد هذه العملية بالصورة التي أنجزت بها عملا يفتح امام الباحثين والمهتمين بقضايا التراث العربي الإسلامي، وتكمن قوة مجلد العقل الأخلاقي العربي في كثافة الجهد الذي بذله الباحث من خلال إعادة بناء مجال القول الأخلاقي ونظام القيم في الفكر الإسلامي، حيث يقوم بضبط حدود وأصول ومرجعيات هذا المجال والاستعانة بآلية التفكير في المرجعية باعتبارها الخلفية النظرية المؤسسة والمرتبة لنظام القيم في العقل العربي الإسلامي وقد عدد الجابري المرجعيات التي وجهت آلية إنتاج سلع سوق القيم الأخلاقية كما تداولها في التاريخ والمجتمع الإسلامي في الموروثات المركزية الآتية: الموروث العربي الخالص، الإسلامي الخالص، ثم اليوناني والصوفي والموروث الفارسي، إلا أنه أبرز في نهاية التحليل أن هذه المرجعية « كانت تخضع في نهاية المطاف للتأسيس الذي أنجزه كتاب عصر التدوين »[2]، ومن بين هذه المرجعيات نجد مرجعية الأخلاق السياسية، والسياسة الأخلاقية الفارسية وقد شكلا معا ومن دون منازع العمود الفقري، ومعيار المعايير المؤسس لسوق القيم في الفكر الإسلامي وقد كانت ملامح هذه المرجعية واضحة

[1] المرجع نفسه، ص 36.

[2] كمال عبد اللطيف التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، ص 145.

في العقل السياسي العربي في الفصل الذي عنونه" بالايدولوجيا السلطانية"، ثم يتوقف الجابري في سياق تحليله المستفيض لنظام القيم في التراث الإسلامي عند مسالة مهمة تتعلق بما أطلق عليه: « تغييب الفرد في الأخلاق الإسلامية »[1]، ومعنى هذا أن القيم الكسروية المدعمة لأخلاق الصير والطاعة ظلت تستبعد الفرد مانحة صفة التفرد الإلهي للسلطان، وذلك في إطار المماثلة التي ترفع الملوك إلى مرتبة الآلهة مستبعدة الكيان الذاتي للفرد المفرد، هذا الكيان الذي يتحدد ميلاده في العصور الحديثة في سياق الأخلاق الحديثة والفلسفة السياسية الحديثة، حيث يصبح مواطنا معبرا عن طبيعة الطفرة التاريخية التي حققتها الأزمنة الحديثة في مجال النظر إلى الإنسان والمجتمع ثم في مجال « النظر إلى السياسة والدولة والأخلاق »[2].

[1] المرجع نفسه، ص37.

[2] لمرجع نفسه، ص37.

الخاتمة:

إن المتتبع لإشكالية الأصالة و المعاصرة في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة يدرك تمام الإدراك إن أكبر عائق يواجه الباحث هو في كيفية ضبط الإشكالية من منظور شمولي، فإذا كانت معظم المواقف الفكرية الحديثة والمعاصرة، لم تنتبه إلى ضرورة النقد الايبستيمولوجية للعقل العربي، وبالتالي لم تتحرر من الهاجس الإيديولوجي، فان ما يميز نهاية القرن العشرين في الزمن العربي هو الانتباه إلى أن إشكالية العقل العربي ليست في ما أنتجه و ينتجه من معرفة فحسب وإنما كذلك في الطريقة التي يتم بها، وبالتالي فان نقد الأفكار أو النتائج لم يخصب طالما بقيت المقدمات بعيدة عن التحليل والفحص النقدي، ومشروع الجابري تتحدد قيمته قياسا على هذه القاعدة، فهو مشروع تأسيسي استطاع أن يفتح أفاقا جديدة أمام الفكر العربي المعاصر، للحفر في بواطن العقل العربي منذ عصر التدوين، العقل الذي أنتج الثقافة العربية وأنتجته وحفر العقل العربي أوضح حقيقة هامة هو أن توقفه عن الإبداع سببه القيود أو العوائق الايبستيمولوجية التي قيدته، لذا لاح بالجابري إعادة بناء أهداف المشروع ودراسة ألما بعدية من المشاريع الغربية الأخرى لمواجهة تحدياتنا المستقبلية كما لابد من استلهام الطريقة الرشدية لحل معظم قضايانا الفكرية المعاصرة كقصية التراث والمعاصرة، وضرورة إرادة المستقبل والتغيير التي تقوم على الحركة والفعل، لا على العامل الزمني، كما لا يمكن الجابري تحقيق الوحدة والتقدم دون سلاح العقلانية، كما لابد من ضرورة الديمقراطية الحقة إذ بها يمكن للإنسان أن يتحرر للفكر، للعمل، للتقدم وللوحدة.

كما أن الجابري لمسايرة الحضارة وإحداث النهضة تبنى مزج وتنسيق بين كل تيارات المشروع النهضوي العربي لتعطي لنا السلفية المعاصرة كما سماها علال الفاسي، إذ يقول الجابري: ونحن لا نتردد في القول أنها تصلح أن تكون برنامجا للعمل وأفقا للتفكير في المستقبل في أنحاء الوطن العربي الإسلامي.... وعليه نقدم بعض الملاحظات التالية:

أولا تكمن أهمية هذا العمل في أهميته الواضحة في الوسط الثقافي العربي لأن نقد العقل العربي ودراسته أصبح ضرورة ملحة من أي وقت مضى، فعملية تجديد العقل العربي تعتبر مطلبا ثقافيا باعتباره مقوما نهضويا لتأهيل المجتمعات العربية لدخول عالم الحضارة إن الجابري حاول من خلال عمله هذا تشريح العقل العربي تحليل بنيته، هذا العقل الذي يعتبر صورة العالم العربي بما يموج فيها من توجهات فكرية وصراعات حضارية، صورة ممزقة ومبعثرة ومشوشة في الرؤى، بقدر ما تعبر عن الكيان العربي بما فيه من تباينات مختلفة خصوصا فيما يتعلق بالأصالة والمعاصرة .

ومما ينكشف لنا من خلال مشروع الجابري ربط العربي بالواقع وذلك من خلال تحريره من سلطة عصر التدوين القديم، ودعوته على تدشين عصر تدوين جديد، فهو يدعو إلى عقلانية نقدية وبالتالي استثمار هذه العقلانية النقدية في شتى مناحي الحياة ومما لاحظناه في موضوعنا هذا أن الذات العربية فاقدة لاستقلالها لأنها لا تزال تتجاذب من مرجعيتين متناقضتين أولهما العالم الأوروبي والمتمثل في المعاصرة والواقع العربي الإسلامي وتراثه والمتمثل في الأصالة وهاتان المرجعيتان كانتا سببا في انفصال التفكير عن الواقع العربي، والحل لا يكون إلا بالتحرر من المرجعيتين و العمل على الاستقلال الذاتي باستخدام النقد في كل الأحوال، لأنه ضرورة ملحة في بناء عقل عربي جديد و العودة إلى التراث والانطلاق من الإمكانيات و المؤهلات الذاتية بالدرجة الأولى، ثم ذلك عبر تسخير وسائل المعاصرة خاصة المعارف والمناهج.

إن دعوة الجابري الجريئة إلى العقلانية المعاصرة، استثمار حي وجب قيام مثل هذه الأعمال في مذكرتنا مثلا.

إن الشواهد و الأدلة السابقة تؤكد بأنه لا نهضة بدون مراجعة للذات، ولا تقوم بدون تحكيم العقل في غربلة التراث و استنباط ما هو حي واستثماره في الواقع ، هذا ما كان منطلق دعوة الجابري لاستثمار ما هو حي في التراث و اعتماده للنهضة وهي دعوة مبررة لأن الأمة التي

تنسلخ عن جذورها و تأخذ كل ما هو دخيل و خارجي حتى و إن كان ايجابيا فسرعان ما تذوب و تندثر و تصبح تابعة للغير كونها أهملت أساس كل نهضة و هو بناء داخلي للإنسان بكافة جوانبه الفكرية و الروحية ...فبدون هذا الإنسان المتكامل لا يمكن تحقيق النهضة و التقدم.

وعليه فإن بحثنا هذا هو بمثابة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، كان الغرض منها إبراز رؤيته التحليلية والنقدية تجاه بنية العقل العربي، بدأنا فيها بضبط مفهوم النهضة والإرهاصات التاريخية لظهورها، ثم ضبط مفهوم التقدم واتجاهاته: التراثي، الحداثي، التوفيقي، ثم إبراز تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر: السلفي، الليبرالي، الماركسي وانتقادات الجابري لها، ثم تطرقنا بعد ذلك إلى نقد العقل العربي عدم بدءا بالجانب النظري المتمثل في:

أ- اللغة:

1- كيفية ظهورها وانتقالها من اللاعلم إلى العلم.

2- تقنين اللغة خاصة مع مشروع الفراهيدي.

3- أساليب البيان العربي وطبيعته الإستدلالية.

4- قراءة الجابري للغة.

ب - علم الكلام: المتمثل في مسألتين

1- مسألة إثبات خلق العالم والمتمثلة في دليلين:

- دليل الأسباب والمسببات.

- دليل استعمال لفظ الحدوث والقدم في تفسير خلق العالم.

2 - مسألة القضاء والقدر.

3- الأدلة التي رد بها الجابري على آراء المتكلمين وهو طريق القرآن والمتمثل في دليلين:

- دليل العناية: الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات.

- دليل الاختراع: اختراع جواهر الأشياء الموجودات الظاهرة.

ج-علم أصول الفقه:

1- بناء أصول الفقه مع الشافعي وتطورها مع الشاطبي.

2- اهم القواعد التي أراد الجابري تغييرها وتحديثها.

3- تأسيس معقولية الأحكام الشرعية.

الجانب العملي:

أ- السياسة

- محدداتها (العقيدة، الغنيمة، القبيلة) وتجلياتها (دولة الملك السياسي، ميثولوجيا الإمامة، الإيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة).

- عوائق التحديد في الفكر السياسي العربي المعاصر.

- مهام تجديد العقل السياسي العربي.

ب-الأخلاق

1-نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية أصولها وفصولها.

- الموروث الفارسي (الطاعة أولى القيم، الدين والدولة والتشريع للدولة الكسروية في الإسلام).

- الموروث اليوناني (التلفيق، الفلسفة، العمل والطب).

- الموروث الإسلامي (أزمة القيم وأخلاق الدين، أسلمة أخلاق اليونان، أسلمة السلوك الهرمسي).

2- قراءة الجابري النقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية.

وأنهينا بحثنا بأهم الانتقادات الموجهة لمشروع الجابري الفكري.

قائمة المصادر:

1- محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، كانون الأول، 1996).

2-محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5،1996).

3- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ماي 2006م).

4- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990).

5- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، بيروت، أكتوبر 1999).

6- د. حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مكتبة الإسكندرية، ط1، 1990).

7- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2005).

8- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994).

9- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، (مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، تشرين الثاني 1995).

10- محمد عابد الجابري، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1994).

11- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، يناير 2006).

12- محمد عابد الجابري: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، مارس 1988).

13- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، بيروت، أفريل 2007).

14- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس 2009، ط1).

قائمة المراجع:

1- أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، الإصلاح الديني- النزعة القومية، (دار النشر - الأهالي، سوريا، دمشق، مكتبة الأسد، ط2, 1999م).

2- بقلم د. محسن عبد الحميد، جمال الدين الأفغاني (مؤسسة الرسالة، بيروت،ط2، 1987).

3- د. عبد المجيد عمر النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، ج3، 1999).

4- د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، (دار الشروق، القاهرة، ط09، 1990).

5-محمد عابد الجابري، مجلة نقد وفكر، منتدى كاريكوم:

www.karicom.com/vb/skow, thiread pho!p:271561

6- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (القاهرة، مطبعة مصر، 1925)

7 -Paul Edward (edr) the emcycbhpedia of philosophy (London: macnhampublusing 1967.

8- وليام ليلي، مدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة علي عبد المعطي محمد، (الإسكندرية، دار المعارف الجامعية، 1985).

جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي، نقد العقل العربي، (بيروت، دار الساقي 1998).

9- كمال عبد اللطيف، التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، أفريل 2004).

الملاحق:

1 - القرآن الكريم.

2- الانترنيت.

www.karicom..com/vb/skow, thiread pho!p:271561

- منتدى نور اليقين.

- مقالات و دوريات.

www.karicom.com